



تقریرات درس خارج اصول

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

جلسات ۴۱ تا ۴۵

۱۴۰۱/۱۱/۱۷ - ۱۴۰۱/۱۱/۰۳

قم - مدرسہ ی فقہی امیرالمؤمنین علیہ السلام



@albayann

فهرست جلسات

جلسه ۴۲

۱۴۰۱/۱۱/۰۸

جلسه ۴۱

۱۴۰۱/۱۱/۰۳

جلسه ۴۴

۱۴۰۱/۱۱/۱۶

جلسه ۴۳

۱۴۰۱/۱۱/۰۹

جلسه ۴۵

۱۴۰۱/۱۱/۱۷

۱۴۰۱.۱۱.۰۳

جلسه چهلم و یکم

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

عدم سازگاری عبارت امارات تبعدی در تقریر معتمد با سازمان امام (علیه الرحمة)

بحث ما در ارتباط با ترتیب طبیعی مراجعه به قطع و بعد امارات و بعد هم اصول عملیه بود که ترتیب را با بیانی که حضرت امام (علیه الرحمة) داشتند این را می خواهند تبیین کنند و عرض کردیم که در بیان استادمان آیت الله فاضل (علیه الرحمة) در تقریرات درس اصول مرحوم امام یعنی معتمد الاصول یک تعبیری وجود دارد که با عنایت به مجموع توضیحات درستی که از بیان امام (علیه الرحمة) می دهند باید این تعبیر را در ابتدای

بحث اصلاح بفرمایند و آن این بود که گفتند امارات
تعبدی هستند و در مواردی که ما علم وجدانی داریم
نوبت به دلیل تعبدی نمی رسد با عنایت به اینکه ما در
باب امارات می خواهیم مبنای حضرت امام(علیه
الرحمة) را اختیار کنیم و بگوییم امارات حجج عقلائی
ای هستند که شارع آنها را امضاء کرده و در این امارات
ما مسئله تعبد نداریم چون مجعولی در باب امارات
وجود ندارد بلکه در لسان آقایان که تعبد بکار می رود
(حالا به بحثش می رسیم) برای این است که می
خواهند مسئله حکومت را درست کنند؛ می خواهند که
نشان بدهند امارات، حاکم بر اصول عملیه هستند یا به
تعبیر درست تر (که از امام(علیه الرحمة) می خوانیم)
دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، حکومت می
کند. چرا؟ چون اماره، علم تعبدی می شود اینها وقتی
اماره را علم تعبدی می کنند (که حالا مسئله را با بیان
خود امام(علیه الرحمة) توضیح می دهیم) پای حکومت
مطرح می شود یعنی شارع هر جا مثلاً ظنی را معتبر
دانست، گویا اینها می خواهند بگویند شارع این ظن را
علم کرده و لذا علم تعبدی شده مثلاً اگر می گوید خبر
واحد حجت است، در مورد خبر واحد، می خواهد
بگوید تو تعبداً علم داری و اگر تعبداً علم داشتی آن

موقع نوبت به اصل نمی رسد که می خواهد به تو بگوید
(رفع ما لایعلمون) که بحثش را می کنیم.

الان شاهد کلام من این است کلمه تعبد در بیان
آنها درست است چون قائلند به اینکه مجعولی وجود
دارد و بخاطر این مجعول من در مواردی که اماره قائم
می شود، تعبداً علم دارم بعد آن موقع در سازمان اینها
درست درمی آید که من بگویم علم وجدانی مقدم بر
علم تعبدی است. وقتی علم وجدانی دارم دیگر علم
وجدانی دارم دیگر پای تعبد مطرح نیست وقتی علم
وجدانی ندارم امر دایر می شود بین اماره و اصل، اماره
علم تعبدی است علم تعبدی می خواهند بگویند
موضوع اصل را برطرف می کند اما تعبداً برطرف می
کند لذا حکومت است.

لذا دقت کنید ما ابتدا هم که با آقای خوئی(علیه
الرحمة) کار کردیم سازمان مرحوم خوئی درست است
یعنی من مجعولی در باب امارات دارم و آن مجعول در
باب امارات، متمیم کشف است؛ کشف ناقص را کشف
تام می کنم.

این ظن، کشف ناقصی از واقع می کرد دلیل حجیت
اماره که حالا آنها می گویند اماره حاکم بر اصل است

امام(علیه الرحمة) اصلاح می کنند و دارد که بگویند دلیل حجیت چون حجیت از لسان دلیل درمی آید حق هم همین است ولی بالاخره دلیل حجیت اماره می خواهد ثابت کند که این علم تبعدی است، وقتی علم تبعدی شد دیگر (ما لایعلمون) اینجا جاری نیست چون شما علم دارید یعنی نمی گویند من علم ندارم لذا حدیث رفع می آید می گویند (رفع ما لایعلمون) و حال آنکه من اینجا علم دارم اما علمم علم تبعدی است.

پس ملاحظه می کنید، تعبیر به اینکه من بگویم اماره تبعد است آقای خوئی(علیه الرحمة) بکار می بردند درست هم بکار می بردند منتها تبعد است یا تبعد در صغری است یا تبعد در کبری است، همین بحث هایی که می کردیم کلمه تبعد را آنها درست است بکار ببرند. چرا؟ بخاطر همین نکته ای که عرض کردم بعد هم می آیند تقدیم و تأخیر را درست می کنند می گویند علم وجدانی مقدم بر علم تبعدی و علم تبعدی مقدم بر اصل است حالا تقدیمش هم حکومت است که امام(علیه الرحمة) به آن هم اشکال دارد بعداً عرض می کنیم با همان سازمان آنها هم اشکال دارد ولی کلمه تبعد درست است بخاطر اینکه می خواهند حکومت را درست کنند ولی برای مثل حضرت امام و مثل حضرت آیت الله فاضل(علیهما الرحمة) که قائل نیستیم به اینکه

ما در اماره، مجعولی داریم نه ما عند العقلاء طرق متعدده ای داریم هرکدام مستقل هستند نه اینکه یک طریق بیشتر نداریم آن هم طریق علم است بعد هم باید بقیه به علم برگردند که بشود تمیم کشف و طریقت و علم تعبدی و این حرفها.

اگر یک کسی مثل امام(علیه الرحمة) یک چنین مبنایی داشت و آیت الله فاضل(علیه الرحمة) این مبنا را قبول کرد، دیگر نباید از تعبیری استفاده کند که آنها استفاده کنند یعنی مسئله علم تعبدی و لذا عبارتی که ایشان در معتمد داشتند می فرمودند:

(و اما القطع التفصیلی فتقدمه علیها واضح لأنها امور تعبدية مجعول للشاک الذی لایعلم بالواقع)

اگر این تعبدی را امارات را نمی آورد فقط به اصول می زد یک بحثی در آن بود حالا در اصل می رسیم در اصل یک جاهایی ما این را قبول داریم در استصحاب قبول داریم حالا می رسیم اما در امارات قبول نداریم لذا این تعبیری که من امارات و اصول را اینگونه کنار هم بگذارم بعد بگویم (لأنها امور تعبدية) با فرض آن مبنایی که از استاد حضرت امام قبول کردم، سازگار نیست بله ما یک علم وجدانی داریم که علم وجدانی حجت است

و ما وقتی در متن واقع هستیم نمی توانیم به غیرواقع عمل کنیم طبیعت علم وجدانی بعد هم یک اماره داریم اماره هم حجت است نه از باب اینکه بخواهد مثل علم باشد که توضیح دادیم.

این نکته تمام شد گفتم بدهکار بودیم که این را شرح بدهیم گذاشتم در روای که خودشان می گویند. از این که بگذریم ادامه بحث را شروع کنیم.

بحث تقدم امارات بر استصحاب در معتمد الاصول

ادامه بحث این بود که در مسئله استصحاب و امارات باید چه کار کنیم؟ ایشان همان فرمایش استادشان حضرت امام(علیه الرحمة) را اینجا ادامه می دهند منتها این بیانشان در درس خارج از بیانشان در معتمد قویتر است در درس که ما اینجا از ایشان نوشتیم انصافاً بیانشان قویتر از بیان معتمد است.

ای کاش تقریر معتمد همینطور بود. مطلب را گفتند ولی در درس قویتر گفتند همین مطلبی است که در معتمد هست.

ایشان در درس می فرمایند: اما تقدم امارات بر استصحاب

در درس چیزی که من از ایشان نوشتم الحمدلله کلمه
تعبد نیست یعنی این تقریری که من از آقای فاضل(علیه
الرحمة) نوشتم دارند:

با وجود قطع چه تفصیلی و چه اجمالی نوبت به
امارات نمی رسد نه به اماره نه به حجتی مثل
استصحاب یا اصول عملیه چون مجرای همه اینها عدم
روشن بودن واقع است و اگر واقع روشن شود و جهلی
نسبت به واقع نباشد دیگر نوبت به چیز دیگری نمی
رسد.

حرف بسیار درستی است این همین است که ما به
آن فتوا می دهیم یعنی ارتکازمان همین ارتکاز درست
امام(علیه الرحمة) و درس ایشان است ولی عبارت
معتمد ناتمام است چون عبارت معتمد در تعبد رفت.
درس خوب است یعنی چیزی که ما تقریر کردیم حالا
دوستان اگر رسیدید درس ایشان هم در کتاب سیری
کامل تفصیلاً آمده است نگاهی بکنید من چیزی که
نوشتم این است من با نوشته خودم از فرمایش استادم
استفاده می کنم لذا در تقریر ایشان که ما نوشتیم آن
اشکالی که در معتمد بود اینجا نیست.

در مورد تقدم امارت بر استصحاب هم خیلی خوب است باز بیانشان قویتر از بیان معتمد است. چرا؟ ایشان وقتی می خواهد اشکال را بگویند می گویند ما اگر بخواهیم اشکال را بگوییم باید دو مقدمه را داشته باشیم در معتمد دو مقدمه را جدا نمی کنند دو مقدمه در اثناء بحث آمده ولی در بحثشان خیلی مرتب دوتا مقدمه داریم که اگر این دو مقدمه را کسی ملتزم شود گرفتار می شود.

اشکال در تقدم امارت بر استصحاب بواسطه دو مقدمه

مقدمه اول اینکه ظاهر یقین در اخبار استصحاب یقین وجدانی است که توضیح دادم. لاتنقض الیقین بالشک؛ یقین، یقین وجدانی است.

مقدمه دوم این است که در امارات شارع چیزی را تأسیس نکرده بلکه امضاء کرده و مجعولی هم وجود ندارد. این هم بسیار خوب است این دو مقدمه را به خوبی مطرح می فرمایند.

ای کاش در تقریر معتمد هم همینطوری بود. الان در تقریر معتمد این نیست که ما اول دوتا مقدمه را بگوییم بعد خود این دو مقدمه اشکال را درست می کنند. می خواهیم بگوییم این دقت نظر برای درس استاد ماست و

فضیلتی برای ما نیست برای ایشان است در تقریری که ما از ایشان داریم.

اگر این دو مقدمه آمد که ایشان هم این دو مقدمه را تأیید می کنند و در درس هم همینطور درس دادند که عقلاء اینها را مستقل می دانند نه از باب قیام مقام علم. ما در اینگونه موارد قیام مقام علم نداریم اگر قیام مقام علم می داشتیم یک راه بیشتر نبود. این را در معتمد دارند ولی جدایش نمی کنند.

نبود مجعول در امارات، مانع حکومت دلیل حجیت امارات بر دلیل استصحاب

حالا که به تعبیر ایشان ظاهراً احتمال دوم درست است که عقلاء اینها را مستقل می کنند این دو مقدمه را که کنار هم می گذاریم دچار مشکل می شویم. چرا؟ چون استصحاب می گوید لاتنقض الیقین یعنی علم وجدانی بالشک، بل انقضه، به علم وجدانی دیگر. لاتنقض علم وجدانی را بالشک بلکه با علم وجدانی دیگر نقضش کن. وقتی اماره می آید تو حق نداری یقین با علم وجدانیت را با اماره نقض کنی چون اماره که علم وجدانی نیست.

بله اگر من قائل بودم به اینکه مجعولی در باب اماره وجود دارد آن موقع، دلیل حجیت اماره بر دلیل استصحاب حکومت می کرد؛ آن موقع دلیل حجیت اماره به من می گفت که تو وقتی اماره داری علم داری ولی تعبداً، موسّع دایره لاتنقض می شد حکومت این بود. حکومت که حالا بعداً عبارتش را از امام(علیه الرحمة) می خوانیم. ای کاش استاد ما در اول بحث این مقدمه امام(علیه الرحمة) را در تهذیب می آورد، حکومت یعنی اینکه یک دلیلی داشته باشم که (من ناحية ادائية و بيانية) متعرض یک حیثیتی شود در یک دلیل دیگری که آن دلیل نسبت به این حیثیت ساکت است. اگر من یک دلیلی داشتم که از ناحیه اداء و بیان یک حیثیتی را در دلیل دیگری توضیح می داد به این دلیل حاکم می گویند. اگر من در امارات، مجعول داشتم یعنی دلیل حجیت امارات از آن درمی آورد که اماره علم تعبدی است آن موقع بله دلیل حجیت اماره ناظر می شد به دلیل لاتنقض.

لاتنقض اگر خودش تنها می بود علم وجدانی می شد. دلیل حجیت اماره می آمد این علم وجدانی را توسعه می داد می گفت لاتنقض الیقین، یقین دو فرد دارد؛ یقین وجدانی، یقین تعبدی آن موقع چون دلیل حجیت اماره بر لاتنقض حکومت می کرد موسّع دایره

یقین بود. بل انقضه بیقین آخر بله، یقین تعبدی بعدی می توانست یقین قبلی را نقض کند اشکال ندارد.

استاد می گوید این خوب است ولی ما مبنایش را قبول نداریم. این برای چه کسانی خوب است؟ آنهایی که مجعول در باب امارات را قبول دارند.

استاد می فرماید که نمی شود ما مبنا را قبول نداریم من اگر مبنا را قبول نداشتم که دلیل حجیت اماره در واقع اماره را علم تعبدی می کند و گفتم که نه چنین چیزی وجود ندارد چون پیش عقلاء هم اینطوری نیست آن موقع گیر می کنم.

این توضیح اشکال. خیلی خوب هم اشکال را می گویند آن موقع تعارضی بوجود می آید بین دلیل استصحاب و دلیل حجیت اماره اینها دیگر هیچ حاکم و محکوم نیستند این دلیل می گوید تا وقتی علم وجدانی دارید، باید به آن عمل کنید. این دلیل می گوید من حجت هستم گرفتار می شوند.

(پرسش و پاسخ)

س: آیا مسئله ورود مطرح نمی شود؟

ج: ولی تو دیگر علم وجدانی در ظرف شک نداری. اگر علم وجدانی داشتی، وارد بود بر دلیل اماره ولی الان استصحاب علم وجدانی به شما نمی دهد فقط به شما می گوید علم وجدانیت را نقض نکن. چون الان دعوا سر زمان شک است نه زمان قطع. اگر با زمان یقین کار می کردید همین بود که می فرمودید این دیگر استصحاب نبود آن می شد تقدم علم اجمالی بر اماره. علم اماره، علم تبعیدی بود همان بحث قبلی که من عرض کردم.

بنابراین پس استادمان خیلی عالی تبیین می کنند ما از همین تبیین ایشان استفاده کردیم گفتم آن تبعید را در معتمد خط بزن همین درس را بگو. بهتر است که سازمان، سازمان خودتان و امام(علیه الرحمة) باشد؛ بنابر اینکه قائلید ما مجعولی را در باب امارات نداریم.

بررسی یقین در دلیل حجیت استصحاب

حالا که در سازمان مختار، مجعولی در امارات نداریم، تقدم امارات را بر استصحاب چگونه حل کنیم؟ ایشان باز همانطور که در معتمد هم آوردند از زبان استاد بزرگوارشان در درس هم همین را قائلند می گویند واقع مسئله این است که ما در دلیل حجیت استصحاب تأمل می کنیم مطمئن می شویم یقین در دلیل حجیت

استصحاب، علم وجدانی نیست یعنی یقین در دلیل حجیت استصحاب، علم وجدانی نباشد مقدمه اول به هم می ریزد و کار درست می شود چون اشکال دو مقدمه داشت در واقع اشکال دو پایه دارد؛ پایه اولش این است که من قبول بکنم یقین در دلیل استصحاب، علم وجدانی است. تلامذه حضرت امام(علیه الرحمة) می گویند اینگونه نیست. چرا؟ چون به ادله حجیت استصحاب برمی گردیم. اول بحث هم عرض کردم فرض ما این است که داریم با روایات کار می کنیم نه با بناء عقلاء.

بررسی یقین در روایت اول حجیت استصحاب

روایات صحاحی داریم، مرحوم امام می خواهند بگویند هر سه صحیح را که نگاه می کنیم نمی شود در آن یقین وجدانی درآورد چون در صحیح اول می فرماید (لأنك كنت على يقين من وضوئك و لاتنقض اليقين بالشك) امام(علیه الرحمة) می گوید این یقین به وضو، وجدانی نیست. شما وقتی دقت می کنید هزارتا اشکال در وضو پیش می آید لولا قاعده فراغ اصلاً به صحت وضو یقین حاصل نمی شد. الی ماشاءالله در موارد وضو اکثر مواردمان یقینمان وجدانی نیست.

بررسی یقین در روایت دوم حجیت استصحاب

در صحیحہ دوم بحث طہارت ثوب است باز ہم بہ خوبی تحلیل می کنند کہ تفصیل آن در خود استصحاب است کہ شما آنجا وقتی بحث می کنی امام معصوم (علیہ السلام) می فرماید کہ تو یقین بہ طہارت ثوب خود داری بعد شک می کنی در بقاء این طہارت روایت می گوید شما ثوب خود را در دریا بشور، یقین وجدانی بہ طہارت ثوب پیدا نمی کنی چون احتمال دارد در همان نقطہ ای کہ داری می شویی مردار باشد عین نجاست باشد و عین نجاست وارد ثوب تو شدہ باشد لذا یقین وجدانی کہ شما می خواهی اسمش را بگذاری این حاصل نمی شود. اگر یقین وجدانی حاصل نشد چطور روایت می فرماید (لانک کنت علی یقین من طہارتک)؟ مجبور هستی در اینگونہ موارد از یقین وجدانی بیرون بیایی حالا می گوییم باید چہ کار کنی. پس نہ در روایت اول کہ بحث خفقہ و خفقتان و مسئلہ یقین بہ وضو است شما می توانید آنجا تمسک کنید بہ اینکہ من اینجا علم وجدانی بہ طہارت از حدث دارم؟ نہ در صحیح دوم کہ طہارت از خبت است می توانید برایش علم وجدانی بہ طہارت از خبت درست کنید؟ نہ علم بہ طہارت حدیثی نہ علم بہ طہارت از خبت نمی تواند علم وجدانی باشد.

بررسی یقین در روایت سوم دلیل حجیت استصحاب

در روایت سوم، بحث شک در رکعات است که مرحوم امام باز خیلی زیبا یک تعبیری بکار برده که خودش مسئله را حل می کند امام معصوم(علیه السلام) تعبیر دارد (و قد احرز ثلاث) می گوید اگر کسی شک کرد مثلاً بین سه و چهار چون سه را احراز کرده مثلاً، احرز ثلاث اصلاً تعبیر به یقین نیست احراز است لذا به استصحاب می گویند اصل محرز چون در لسان دلیلش احراز آمده. احراز سه، باز لازم نیست به یقین وجدانی باشد.

اطمینان عرفی، یقین مطرح شده در دلیل حجیت استصحاب

اگر ما در ادله استصحاب یعنی صحاح اصلی دلیل استصحابمان دقت کنیم، امام(علیه الرحمة) می گوید اصلاً مسئله یقین وجدانی مطرح نیست اگر اینطوری باشد آنجا در دلیل استصحاب بحث حجت است (لاتنقض الحجة بلا حجة بل انقضه) به حجت دیگر. دلیل دارد می گوید. یقین، یقین عرفی است نه یقین عقلی وجدانی. ظاهر ندارد، ظاهرش همین است. دلیل دارد می گوید امام معصوم(علیه السلام) دارد یقین را درباره طهارت حدثی مطرح می فرماید. این یقین دیگر مورد روایت است و روایت نمی تواند موردش را نگیرد و اصلاً

اگر بخواهد سر یقین وجدانی اصطلاحی بایستیم واقعاً مورد نادر است.

ما در اینگونه موارد یک اطمینان داریم ما در اینگونه موارد یک نوع اماراتی داریم که این امارات یقین عرفی به ما می دهند نه یقین علم وجدانی با آن تعبیر بسیار دقیق. امام(علیه الرحمة) تمام حرفش این است که اگر کسی نوکری دلیل را بکند و دست از این حرف فلاسفه بردارد، مشکل حل است. اینها با یک دید عمیق فلسفی دقّی راه ندارد روایت راه نمی دهد. تمام حرف امام به آقای نائینی و خوئی(علیهم الرحمة) و دیگران این است که شما از این حرفهایتان در ادله دست بدارید؛ شما صحاح ثلاث را وقتی بررسی می کنید یک یقین عرفی از آن درمی آید که این یقین عرفی، یقینی است که از طریق حجت عقلائی درست می شود.

یادتان است در بیع هم همین کار را کردیم خیلی جاهای فقه، این کار خیلی خوب حضرت امام(علیه الرحمة) است؛ می گوید شما دقت که می کنید فقط باید دست از این حرفهای آقای اصفهانی و نائینی و آقاضیاء(علیهم الرحمة) بردارید اینها خیلی فیلسوفانه عمل می کنند با اینکه بعضی ها ژست ضد فلسفه می گیرند ولی واقعاً کارشان همینطور است؛ خیلی اینطور

رفتند در بحث های بسیار دقیق دقّی، روایت راه نمی دهد اگر روایت راه ندهد من هستم و عقلاء. فهم عقلائی از صحاح ثلاث دلیل استصحاب این است که اینجا یقین، یقین عرفی است.

اشکال امکان نقض حجت با حجت دیگر

بعد اینجا آیت الله فاضل(علیه الرحمة) یک جمله خوبی باز در درس دارند که در معتمد نیاوردند که شما نگوید نمی شود حجت را با حجت نقض کرد مگر می شود؟! (لاتنقض الحجة بلا حجة) یعنی بالشک شکی که حجت ندارد (بل انقضه بیقین آخر یعنی بحجة اخری) نمی شود. چرا؟ مگر اینکه حجت بعدی اقوای از حجت قبلی باشد این باز دلیل استصحاب را خراب می کند این را هم حضرت استاد خیلی عالی در درس دارند و می گویند این هم وارد نیست حالا می گوئیم چرا وارد نیست؟ چون اگر این می خواست وارد باشد در یقین وجدانی هم شما را گیر می انداخت. خدا رحمت کند امام و شیخ را این هم خیلی خوب در دلیل استصحاب درمی آوریم.

توجه

استصحاب اصل است ما در ظرف حجت قبلی نیستیم در ظرف شک در بقاء حجت هستیم. تو یک

حجتی داشتی حال سابقه را درست کرد، شک در بقائش دارید، به تو می گوید در ظرف شک در بقاء به حجت سابق عمل کن تا حجت بعدی بیاید الان اماره حجت بعدی است حجت قبل را واردش کن.

استصحاب فرض این است که چیست؟ دیروز دوتا مقدمه فرض کردم. استصحاب چیست؟ اصل است، اصل است یعنی در ظرف شک من باید حالت سابقه را جرّ استصحابی بدهم حالا حالت سابقه، علم وجدانی است یا حالت سابقه ای است که از حجت آمده؟ من باید حالت سابقه را جرّ استصحابی بدهم تا چه زمانی؟ تا یقین بعدی بیاید یقین بعدی یعنی حجت بعدی الان حجت بعدی آمده. مسئله حل می شود. منتها یک مشکلی دارم که آن مشکل را آیت الله فاضل(علیه الرحمة) به زیبایی در درس می گویند خیلی خوب می گویند که چطوری می شود حجت را با حجت نقض کرد، مگر حجت بعدی اقوی باشد. جواب خوبی هم دارد حالا من عمداً نمی گویم تا شما کمی سر این تأمل داشته باشید که این سازمان، دلیل استصحاب را چه با فرض علم وجدانی یعنی یقین را به معنای علم وجدانی بگیریم چه با فرض اینکه یقین را یقین عرفی بگیریم و آن را حجت تلقی کنیم روی خود سازمان استصحاب یک دقتی بکنید خیلی عالی است و اگر این سازمان خوب

تأمل شود به تعبیر امام و آقای فاضل(علیهما الرحمة) ما دیگر مشکلی پیدا نمی کنیم دلیل اماره وارد بر دلیل استصحاب است. چرا؟ چون دلیل اماره، اماره را حجت کرده، یقین نکرده. حجت یعنی یقین عرفی. دلیل استصحاب هم می گوید بله من حرفی ندارم دیگر موضوع منتفی می شود. می شود (انقضه بحجة اخرى) تمام شد من مشکل ندارم حجت دیگری آمده دست از حجت قبلی برمی داریم فقط آن مسئله اقوائیت و عدم اقوائیت حجت از حجت باقی می ماند که این هم بررسی می کنیم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

جلسه چهل و دوم

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

مرور بررسی یقین در ادله حجیت استصحاب

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت آیت الله فاضل (علیه الرحمة) بود و عرض کردیم ایشان به تبع استادشان حضرت امام (علیه الرحمة) اختیار فرمودند که در حدیث (لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر) یقین، علم وجدانی نیست و ظاهر از این روایات، یقین عرفی است و یقین عرفی را با اماره بدست می آوریم کما اینکه صحاح ثلاثی که از زراره روایت شده و مستند دلیل استصحاب است بنابراینکه ما استصحاب را اصل عملی تعبدی بدانیم، عرض شد که همین را ثابت می کند و در هر سه روایت چه روایت اول که مسئله طهارت حدثی است و یقین به طهارت وضوئی ماست که خفقه و خفقتان عند الشک آن طهارت را برطرف نمی کند و امام معصوم (علیه الرحمة) می فرماید که (لانک کنت علی یقین من طهارتک) تو یقین به طهارت داری

این یقین، یقین وجدانی نیست در وضو، نوعاً همینطور است اکثراً همینطور است توضیح دادیم.

یا در روایت دوم که طهارت ثوب از خبث است باز هم یقین به طهارت ثوب، یقین وجدانی و علم وجدانی در اینگونه موارد نیست.

یا در روایت سوم که بحث شکوک مطرح هست و تعبیر امام(علیه السلام) هم روشنتر است (لأنه قد احرز الثلاث) آن سه را احرز کرده که آنجا تعبیر شد احرز، خود تعبیر روایت است و احرز فرق نمی کند با علم وجدانی باشد یا با غیر علم وجدانی. (قام فاضاف الیه اخری) باید بلند شود و رکعت بعدی را اضافه کند از باب اینکه ما احرز ثلاث کردیم.

بررسی مسئله نقض حجت با حجت دیگر در استصحاب

اگر اینطوری شد دیگر تکلیف روشن است فقط یک سوالی مطرح شد که به تعبیر زیبای استادمان در درس خارج (البته در معتمد یعنی تقریرشان نیامده) و آن نکته خوبی بود که فرمودند: شما فکر نکنید یقین را می شود با یقین نقض کرد اما حجت را نمی شود با حجت نقض کرد مگر آنکه حجت دوم اقوای از حجت اول باشد. ایشان در درس خارج خود به خوبی این چنین شبهه ای

را مطرح فرمودند که خلاصه اگر بخواهیم یقین را حجت معنا کنیم؛ لاتنقض الیقین بالشک را لاتنقض الحجة بلاحجة بگیریم بل انقضه بحجة اخرى؛ تو حجت را با لاحجت نقض نکن بلکه حجت را با حجت اخرى نقض کن، نمی شود باید حجت اخرى اقوای از حجت اولی باشد.

نگاه دقیق عرفی ، ظرفیت زمان نه قید بودن در استصحاب

ایشان این را در درس بیان فرمودند و جواب دادند که ما اگر بخواهیم به ظاهر روایت عمل کنیم در یقین هم دچار مشکل می شویم بخاطر اینکه ما نمی توانیم در زمان واحد دو یقین داشته باشیم. نمی توانیم در یک زمان هم یقین به علم وجدانی به طهارت داشته باشیم هم به علم وجدانی به حدث، این غلط است لذا اگر ما با یقین هم کار کنیم یعنی با علم وجدانی هم که کار کنیم همانطور که جناب شیخ(علیه الرحمة) در استصحاب رسائل بیان فرمودند، زمان یقین، غیر از زمان شک است؛ زمان یقین، زمان سابق است و زمان شک، زمان لاحق است لذا فرض دو یقین می شود کرد یعنی دو یقین با دو زمان منتها چون مبنای ما در فهم ظاهر روایت نظر دقی عرف است، عرف برای زمان، ظرفیت قائل می شود نه قیدیت چون اگر قیدیت قائل شود مشکل دیگری پیش می آید در شرحش در استصحاب

هست. وقتی عرف برای زمان قیدیت قائل نیست بلکه ظرفیت قائل است آن موقع ولو زمان یقین، زمان سابق است، زمان شک، زمان لاحق است، عمل به شک همان نقض یقین سابق می شود با فرض اینکه زمان در دلیل استصحاب، ظرف است ولی حواسمان باشد که زمان یقین، غیر از زمان شک است.

عدم اجتماع یقین و شک در زمان واحد و درست بودن نقض

بنابر این مبنا که مبنای درستی است و به تعبیر خوب شیخ(علیه الرحمة) ما باید اختلاف بین زمان یقین و زمان شک داشته باشیم از آنطرف به ظرفیت زمان فتوا بدهیم نه قیدیت زمان، آن موقع عنوان نقض درست درمی آید یعنی صدق نقض، عرفی است نه عقلی ولی دقّی عرف است که تفصیلات آن در دلیل استصحاب می آید شیخ(علیه الرحمة) هم همین ها را در استصحاب رسائل دارند. اگر اینطور شد مشکل برطرف می شود هم اجتماع یقین و شک در زمان واحد پیش نمی آید چون عقلاً محال است و هم نقض درست است؛ اجتماع پیش نمی آید چون زمان یقین، زمان سابق است. زمان شک، زمان لاحق است نقض هم درست است چون زمان به اصطلاح شیخ(علیه الرحمة) ظرفیت پیدا می کند نه قیدیت.

عدم نیاز به بحث حجت اقوا با دو حجت در دو زمان

اگر اینطوری شد که خیلی حرف دقیق و پخته ای خواهد بود آن موقع ما دوتا حجت هم اگر داشته باشیم مانع ندارد چون حجت اول، زمان لاحق است و حجت دوم، زمان سابق است. نقض هم درست است چون زمان، ظرف است نه قید که این ساز و کار دلیل استصحاب است مخالف هم دارد که در استصحاب بحث می کنیم ولی مشهور تبعاً لشیخ (علیه الرحمة) این حرف را قائلند تا مسئله درست دربیاید. بنابراین اگر اینطوری شد هیچ اشکالی ندارد که ما دوتا حجت برای دو زمان داشته باشیم؛ حجت زمان سابق، یقین سابق است و حجت زمان لاحق، حجت بعدی می شود و اشکالی ندارد ولی چون زمان، ظرف است اگر به حجت بعدی عمل کردیم نقض حجت قبل است و اشکال ندارد و اگر به شک بعدی عمل کردیم نقض حجت قبلی است که اشکال دارد. دلیل استصحاب می گوید لاتنقض الحجة بالشک بل انقضه بحجة اخرى. قیام دو حجت در دو زمان است کما اینکه قیام دو یقین در دو زمان است. یقین اگر علم وجدانی هم باشد همینطور است. اما از آنطرف عنوان نقض باید درست دربیاید چون عنوان نقض با فرض ظرفیت زمان است نه با فرض قیدیت زمان. حالا در استصحاب بحث خوبی در ذیل

جریان استصحاب در شبهه حکمیه هست که ادامه این بحث است که در جای خودش انجام می شود.

پس این اشکال هم برطرف شد، ما حجت و لاحقجت(شک) داریم و حجت و حجت بعدی داریم و هیچ عیبی ندارد. دیگر لازم نیست من بگویم یک زمان است که این دو حجت باید یکی ضعیف تر و یکی اقوی باشد نخیر، دو حجت برای دو زمان هستند وقتی چنین شد دیگر مسئله اینکه حجت بعدی اقوی از حجت قبلی باشد اصلاً مطرح نیست. هیچ اشکالی ندارد. بلکه باید نقض درست دربیاید با همین توضیح که عرض کردم. مسئله تمام شد.

ما دلیل استصحاب را هم با آن فهم عرفی کار کنیم، یقین آن حجت می شود یا یقین عرفی، یقین عقلائی، نه علم وجدانی، هم با روایاتی که مستند دلیل استصحاب هستند کار کنیم آن هم همینطور است در اینگونه موارد ما یقین وجدانی در آن روایات نداریم که بخواهیم دلیل استصحاب را حمل بر علم وجدانی بکنیم بعد در نسبت اماره و دلیل استصحاب گرفتار شویم بلکه دلیل استصحاب را حمل بر دلیل حجت می کنیم و اماره بر دلیل استصحاب وارد می شود و موضوع دلیل استصحاب را برمی دارد؛ لاتنقض الیقین یعنی آن علم

عرفی عقلائی مستفاد از حجت را به شک بلکه وقتی حجت دیگر می آید این دلیل موضوعش را از دست می دهد وجداناً و آن می شود ورود. این هم این بخش.

ترتیب برائت عقلی و شرعی در اصول با نظر مرحوم آیت الله فاضل

اما بخش بعدی این است که ما ببینیم ترتیب بحث برائت را چه کار کنیم؟ ما در واقع داریم آن ترتیب طبیعی را بحث می کنیم؛ ترتیب طبیعی این بود که من علم وجدانی داشته باشم بعد سراغ امارات بروم بعد سراغ استصحاب بروم بعد سراغ برائت بروم. داریم ترتیب را براساس روال بحث می کنیم.

اگر ترتیب را با برائت بخواهیم بررسی کنیم واضح است برائت یا برائت عقلی است که قبح عقاب بلابیان است یا برائت شرعی است یعنی مفاد حدیث رفع است (رفع ما لایعلمون).

اگر برائت را برائت عقلی گرفتم یعنی قبح عقاب بلابیان، خیلی روشن است اینجا اختلافی ندارم مشکلی هم نداریم، امارات می شوند بیان، استصحاب هم بیان می شود یعنی من مشکلی ندارم که با قبح عقاب بلابیان کار کنم و بگویم وقتی اماره دارم، بیان دارم. وقتی استصحاب دارم، حجت دارم؛ وقتی استصحاب دارم

شارع استصحاب را حجت قرار داده من بیان دارم لذا قبح عقاب بلابیان ندارم و لذا امارات و استصحاب می شوند وارد بر قبح عقاب بلابیان.

البته بیان استادمان را داریم کار می کنیم. امام(علیه الرحمة) یک نکاتی دارد بعد اضافه می کنیم. من الان در مقام تبیین فرمایشات استادمان آیت الله فاضل(علیه الرحمة) هستم. این در براءت عقلی.

در براءت شرعی چه کار کنم؟ در براءت شرعی من رفع ما لایعلمون دارم.

اگر من گفتم رفع ما لایعلمون باید نسبت رفع ما لایعلمون را با مثلاً اماره درست کنم که درست کردم؛ گفتیم آن علم عرفی است. مشکلی ندارم نشان دادم که اماره علم عرفی است. تنزیل ندارم ولی عرفاً ما موارد اماره را علم تلقی می کنیم اشکالی ندارد. یقین عرفی است آن را می توانم حل کنم. اما گرفتاری من سر مسئله استصحاب است؛ در استصحاب باید چه کار کنم؟ وقتی من دارم می گویم رفع ما لایعلمون، وقتی تو علم نداری خدای متعال رفع می کند. حالا با آن تحلیل هایی که ما در فقه الان داریم با رفع هم کار می کنیم بعد مفصل در اصول عملیه هم وارد بر آن می شویم.

بررسی نسبت استصحاب با حدیث رفع در بیان
آقای فاضل(علیه الرحمة)

در مواردی که با استصحاب کار می‌کنم و لاتنقض
الیقین بالشک دارم، با حدیث رفع، باید چه کار کنم؟
چطور استصحاب را بر حدیث رفع مقدم کنم؟ رفع ما
لایعلمون، استصحاب حجت است اصل عملی است که
دارد به من می‌گوید شما تعبد کن به اینکه یقینت از
بین نرفته. اینجا باید چه کار کنم؟

اینجا بیانی که آیت الله فاضل(علیه الرحمة) دارند با
یک اختلافی که حالا بعد عرض می‌کنم بین بیان ایشان
در درس و بیان ایشان در معتمد و بیان استادشان
حضرت امام(علیه الرحمة) در تهذیب هست این است
حالا اول بیان استادمان را ملاحظه کنیم:

استاد در اینجا فرمودند که ما در لاتنقض الیقین
بالشک سوال این است که لاتنقض، نقض یقین است
یا نقض متیقن است؟

ظاهر روایت می‌گوید (لاتنقض الیقین) یقین را
نقض نکن که إن شاء الله باز در ادله استصحاب می‌بینیم
قول مختار ما همین است، درست هم همین است و
ما لازم نیست یقین را به معنای متیقن بگیریم بعد

گرفتاریهای دیگری پیدا می کنیم که در بعضی فرمایشات اعلام مثل محقق نائینی(علیه الرحمة) وجود دارد. فعلاً تفضیلش برای جای خودش.

ظاهرش می گوید لاتنقض الیقین نه لاتنقض المتیقن بالشک. چرا؟ بخاطر اینکه یقین یک استحکامی دارد که شک آن استحکام را ندارد. اگر من به ظاهر روایت بخواهم اخذ کنم یعنی بگویم حرمت نقض یقین بالشک مبناست، آن موقع حالا ببینیم بنابر اینکه مبنای دلیل ما در استصحاب، حرمت نقض یقین باشد که ظاهر دلیل است نه حرمت نقض متیقن. ما اگر قبول کردیم که ظاهر دلیل نقض یقین است ما در امارات در دلیل حجیت اماره قبول نکردیم شارع بخواهد اماره را علم تلقی کند به اصطلاح اماره را به منزله علم تنزیل کند گفتیم در دلیل حجیت اماره عمده دلیل ما سیره عقلاست رجوع به سیره عقلاء نشان می دهد که عقلاء خود اماره را حجت می دانند.

به عبارت دیگر گفتیم که عقلاء حجت متعدد دارند نه اینکه عقلاء یک حجت داشته باشند به نام علم وجدانی بعد بقیه را با او قیاس کنند اینگونه نیست. ما به سیره عقلاء هم که مراجعه می کنیم از این کارها نمی کنند لذا در بحث امارات من علم وجدانی را حجت می

دائم و خبر واحد را هم حجت می‌دانم اشکالی ندارد. علم وجدانی را حجت می‌دانم مثلاً بیّنه را حجت می‌دانم. اگر من این را در سیره عقلاء نسبت به امارات پذیرفتم سوال این است در دلیل استصحاب که شارع دارد تعبد می‌دهد چطور؟

آنجا بحث سیره عقلاء بود که در مراجعه به سیره عقلاء همانگونه که عرض کردم نشان می‌دهد عقلاء حجج متعدد دارند ولو علم بر بقیه حجج تقدم دارد که شرحش را دادیم ولی اماره را به منزله علم تنزیل نمی‌کنند این سیره عقلاست. وجداناً اینطور است و مراجعه به سیره عقلاء هم این را ثابت می‌کند و لذا ما تنزیل را در دلیل حجیت اماره که سیره عقلاء باشد قبول نداریم. بقیه ادله حجیت اماره هم می‌رسیم مثلاً در خبر واحد که عمده امارات است به سیره عقلاء برمی‌گردانیم. ما در امارات تعبدی نداریم بلکه بحث عقلائی داریم روالش این است.

وضعیت برائت با تعبدی قرار دادن دلیل استصحاب

سوال این است در اینگونه موارد مثل استصحاب که من نمی‌خواهم استصحاب را با سیره عقلاء حجت کنم بلکه می‌خواهم استصحاب را دلیل تعبدی بگیرم، در تعبد شارع دارد به بقاء یقین حکم می‌کند و حرمت

نقض یقین به شک، می گوید حرام است تو یقین خودت را با شک نقض کنی (لاتنقض) که حالا بعد سر نوع حرمت آن بحث خواهیم کرد لاتنقض الیقین بالشک حرمت نقض یقین به شک تعبداً. اینجا می خواهد بفرماید که به نظر می رسد شارع می گوید در مواردی که شک مسبوق به یقین است شک، کلاً شک است. اگر تعبد به من تعبد دهد که در مواردی که یقینی وجود دارد بعد از یقین شک آمده شک کلاً شک است اینطوری می شود شارع برای من در ظرف شک دارد اعتبار یقین می کند آن موقع حدیث رفع موضوعش از بین می رود چون من شک ندارم علم دارم. از چه بابت؟ از بابت اینکه در حدیث لاتنقض که دلیل حجیت استصحاب است من دارم با تعبد شرعی کار می کنم، تعبد شرعی ام دارد به من می گوید هر وقت یقینی در کار بود، شک بعد از آن یقین، کلاً شک است به تعبیر آیت الله فاضل (علیه الرحمة) آن تنزیلی که ما در اماره انکار کردیم اینجا گویا وجود دارد. چرا می گویم کأنه؟ بعد برایتان شرح می دهم.

استصحاب اماره یا اصل؟

گویا شارع دارد به من می گویند شک مسبوق به یقین کلاً شک است ولی تعبداً. لذا امام (علیه الرحمة) می فرمودند من ابتدا در دلیل استصحاب قائل به اماریت

بودم ولی بعد دقت کردم و دیدم حق با شیخ اعظم(علیه الرحمة) است؛ استصحاب اصل است و اماره نیست نه از طریق سیره عقلاء بلکه از طریق روایات استصحاب. اگر من گفتم شارع، شک بعد یقین را کلاشک می داند یعنی دارد برای من اعتبار علم می کند پس استصحاب اصل می شود. استصحاب با تعبد شرعی می شود اصل ولی اصلی که دارد شک را کلاشک و شکی که مسبوق به یقین است را علم تلقی می کند.

چون به تعبیر امام(علیه الرحمة) مسئله این است یقین سابق در ظرف خودش اماره است یا علم وجدانی است بنابر اینکه من یقین را اعم گرفتم در ظرف خودش اماره می شود. یقین سابق در زمان سابق اماره است. سوال این است یقین سابق در زمان لاحق چه حالتی پیدا می کند؟ امام(علیه الرحمة) می گوید من وقتی بعداً به مفاد روایت دقت کردم دیدم نه، حق با جناب مرحوم شیخ است؛ یقین سابق برای زمان خودش اماریت دارد اما برای زمان شک اماریت ندارد و این شارع است که باید به اماریت آن تعبد بدهد. لذا دیگر از سازمان امارات خارج می شود. بنابراین یقین سابق برای زمان شک به تعبیر ایشان تعبدی از سوی شارع آمده که شک کلاشک است.

بله اگر کسی یقین را متیقن معنا کرد این حرفها خراب می شود. ما ظاهر دلیل استصحاب را وقتی حرمت نقض یقین به شک می دانیم ظاهر دلیل استصحاب می شود تعبد به بقاء یقین و اطاله عمر یقین و فرض شک کلاشک لذا رفع ما لایعلمون از کار می افتد چون من علم دارم. او می گوید رفع ما لایعلمون اما فرض شما این است که دلیل استصحاب تو را عالم فرض کرده. اگر دلیل استصحاب تو را عالم فرض کند مشکل حل می شود.

مبانی حضرت امام (علیه الرحمة) در جایگاه برائت و استصحاب در اصول

این توضیح امام (علیه الرحمة) چند مبنا دارد:

۱. مبناى اول این است که من در امارات قائل به تنزیل نیستم. چرا؟ سیره عقلائیة است مراجعه به سیره عقلاء نشان می دهد عقلاء تنزیل نمی کنند.

۲. در استصحاب قائل به تعبد هستم. تعبدی است نه عقلائی.

۳. این تعبد می خواهد بگوید من استصحاب را اصل می دانم نه اماره چون اگر کسی گفت استصحاب اماره است تحلیلش همین است که من عرض می کنم؛

می گوید که من یقین را برای زمان خودش علم وجدانی می گیرم، کاشفیتش تام است برای زمان شک، اماره می دانم شارع با لاتنقض، اماریتش را امضاء کرده. آن موقع این یقین، یک کشف تام در زمان سابق دارد یک کشف ناقص دارد در زمان لاحق بعد هم دلیل لاتنقض می شود امضای این اماره یا تنزیل بنا بر مبنای نجفیون که محقق خوئی(علیه الرحمة) مسیرش این است. حضرت امام(علیه الرحمة) باز خیلی مطلب منظم است. من هردو نگاه را می خواهم شما منظم تنظیم کنید یعنی امام(علیه الرحمة) می گوید حق دارند من هم اول همینطور فکر می کردم که دلیل استصحاب نسبت به زمان سابق کشف تامی دارد نسبت به زمان لاحق کشف ناقصی دارد که باید شارع اماره را قبول بکند آن موقع حتی اگر من روایات را مبنا قرار دهم گویا روایات، امضای کشف ناقص است و استصحاب برای زمان لاحق است بعد فهمیدم شارع نمی خواهد این کار را بکند بلکه شارع می خواهد بگوید در زمان سابق یقین ما از بین رفته لذا نمی شود برای یقین از بین رفته کاشفیت درست کنیم بلکه شارع به شما تعبد می دهد که تو یقین داری. حق با شیخ(علیه الرحمة) است. اگر شارع به تو تعبد داد که یقین داری آن موقع استصحاب می شود اصل عملی و حرمت نقض شک به یقین معنایش

می شود اینکه شک کلاشک است. اگر اینطور شد ایشان می فرماید من دیگر با حدیث رفع مشکلی ندارم؛ حدیث رفع، رفع ما لایعلمون است من علم دارم اما تعبداً.

به عبارت دیگر تنزیلی را که ما در باب امارات از باب نبود سیره عقلائی انکار کردیم در استصحاب از باب تعبد به حرمت نقض یقین به شک آن را درست کردیم.

حالا کمی توضیحات امام(علیه الرحمة) را با توضیحات استادمان کمک کردم به این توضیحات بیان استاد که بعضی از این نکات را می خوانیم صریح آن در بیانات امام(علیه الرحمة) آمده استاد بنایشان بر این نبود که تفصیل بدهند یک نکته دیگر هم دارد بعداً سر عبارت امام(علیه الرحمة) عرض خواهم کرد.

اگر اینطور شد ایشان می فرماید بنابراین شما نسبت به اینکه استصحاب با حدیث رفع تعارض ندارد مشکل ندارید و نسبت به اینکه امارات با حدیث رفع تعارض ندارند مشکل ندارید تقدم اماره را بر حدیث رفع و هم تقدم استصحاب را درست می کنید. آن موقع ترتیبی که دنبالش می گشتیم درست می شود. این بیان

استادمان. حالا یک نکته ای هم دارند بیان استادشان
حضرت امام(علیهما الرحمة) تا إن شاءالله ادامه بحث.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

جلسه چهل و سوم

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

ترتیب طبیعی در ابواب اصول با نظر حضرت امام (علیه الرحمة)

بحث ما در ارتباط با ترتیب طبیعی بود که در فرمایشات حضرت امام (علیه الرحمة) نسبت به تبویب علم اصول مطرح شد و فرمایشات آیت الله فاضل (علیه الرحمة) را در این ترتیب طبیعی و نسبت علم وجدانی به اماره و اماره با اصل چه استصحاب چه سائر اصول و نسبت استصحاب با اصالت برائت را ملاحظه کردید.

فرمایشی هم امام (علیه الرحمة) در تقریرات تهذیب دارند که مقدمه ای دارد که جا داشت استاد ما در معتمد که فرمایشات امام (علیه الرحمة) را تقریر می کنند این مقدمه را متعرض شوند. حالا چون درس خارج، فرمایشات خودشان است فرمایشات حضرت امام را اختیار کردند ولی در معتمد که فرمایشات مرحوم امام را تقریر کردند جا داشت این مقدمه را که ایشان ارائه فرمودند و در بحث ما تأثیرگذار هست، بیان کنند.

مقدمه حضرت امام (علیه الرحمة) برای بیان ترتیب طبیعی در ابواب اصول

حضرت امام (علیه الرحمة) براساس آن چیزی که الان در تقریرات تهذیب ایشان وارد شده بعد از اینکه تبویب را از باب تبویب مختار بیان می کنند، بحث در ترتیب طبیعی، مشتمل بر یک مقدمه ای است و تعبیرشان این است (یعنی مرحوم امام در مقدمه اصول عملیه چند نکته را تذکر می دهند):

نکته اول را در تهذیب همان قرار دادند که بحث شد که ترتیب طبیعی غیر از قول مشهور است ولی تبویب براساس قول مشهور اشکالی ندارد بلکه عقلائی است چون ما در تبویب باید سیر عقلائی را طی کنیم که بحثش را کردیم.

بعد در نکته دوم در مقدمات اصول عملیه می گویند:

(الثانی) نکته دوم این است که (قد عرف المحققون الحكومة بتعاريف) اول فرق بین حکومت را با ورود و تخصیص بیان می کنند. مخصوصاً در بحث حکومت، تمرکزی دارند که یک نکته ای را نسبت به تقدم و تأخر این ترتیب طبیعی بیان کنند که این نکته ای که امام (علیه الرحمة) دارند، جایش در فرمایشات استاد

خالی است و اگر این نکته تبیین نشود بعضی از نکاتی که حضرت استاد در ترتیب طبیعی بیان کردند محل اشکال قرار می گیرد.

بیان تعریف حکومت توسط حضرت امام (علیه الرحمة)

(عرف المحققون الحكومة بتعاريف) امام(علیه الرحمة) اول یک اشاره ای درباره حکومت در مقابل ورود دارند. بعد می گویند محصل این تعاریفی که محققین درباره حکومت دارند این است که اگر دلیلی متعرض جهاتی در دلیل دیگر است که آن دلیل دیگر، نسبت به آن جهات ساکت است آن دلیلی که متعرض آن جهات است دلیل حاکم می گویند و آن دلیلی که از آن جهات سکوت کرده، دلیل محکوم می گویند حالا این تعرض به آن جهات ممکن است از طریق لزوم عرفی باشد یا تعرض به آن جهات، ممکن است از جهت لزوم عقلی باشد ولی در واقع دلیل حاکم، عرفاً یا عقلاً یک چیزی را در دلیل محکوم توضیح می دهد که حالا خودشان در امثله پیاده می کنند.

پس ما اول باید نگاهمان را نسبت به مسئله حکومت و ورود و تخصیص از نظر حضرت امام(علیه الرحمة)، درست کنیم بعد وارد این بحثی شویم که استادمان انجام دادند. نگاه ایشان این است که

براساس آنچه که محققین اشاره می کنند دلیل حاکم متعرض جهتی یا جهاتی است در دلیل محکوم حالا یا از باب لزوم عرفی یعنی اینطور حرف زدن، عرفاً معنایش توضیح دادن این نکته در دلیل محکوم است یا از جهت لزوم عقلی منتها چون دلیل حاکم، جهاتی را در دلیل محکوم توضیح می دهد نتیجه آن این است که تصادمی پیدا نمی کنند یعنی ظهور دلیل حاکم مصادم با ظهور دلیل محکوم نیست.

مثال حکومت در شک در رکعات نماز

بعد می گویند می توانید اینگونه هم تعبیر بکنید:

(و ان شئت قلت كون الدليل متعرضا لحيثية من حيثيات دليل المحكوم مما لا يتكفله دليل المحكوم
توسعة أو تضيقاً)

حالا همان مثال معروف را می آورند؛ اگر مثلاً ما ادله شکوک را بحث کردیم (اذا شککت فابن علی الاکثر) این دلیل، تکلیف شک را در رکعات صلوات معلوم می کند که اگر تو شک بین سه و چهار داشتی (فابن علی الاکثر) شک بین دو و سه داشتی (فابن علی الاکثر) اگر یک دلیلی گفت (لاشک لکثیر الشک) یک خصوصیتی را در شک، معنا کرد که دلیل اذا شککت، متعرض آن

خصوصیت نیست لاشک لکثیر الشک می خواهد بگوید شک کثیر الشک کلاشک است دلیل کردیم (اذا شکت فابن علی الاکثر) موضوعش را توضیح نمی دهد؛ نمی گوید این شک چیست که وقتی آمد حکمش ، فابن علی الاکثر است. شک موضوع یک حکمی است به نام فابن علی الاکثر اما تحلیل خود این شک، عرفاً یا عقلاً مسکوت است و دلیل لاشک لکثیر الشک می گوید من می خواهم شک را برای توضیح دهم اگر دلیل لاشک لکثیر الشک شما عرفاً کنار (اذا شکت فابن علی الاکثر) قرار بدهی (به تعبیر امام(علیه الرحمة)) عرف نمی گوید اینها با هم تصادم دارند؛ ظهور این با این ظهور مصادم است. تصادمی در کار نیست. بلکه عرف می گوید دلیل لاشک لکثیر الشک چون متعرض توضیح معنای شک است که دلیل اذا شکت فابن علی الاکثر متعرض این حیثیت نیست، آن مبین دایره شک است و دارد دایره شک را تضییق می دهد همین که مرحوم امام اینجا فرمود.

حیثیت در دلیل اذا شکت فابن علی الاکثر وجود دارد که دلیل حاکم متعرض آن است تضییقاً. دارد آن را تضییق می کند. اگر اینطوری شد این حکومت است.

حکومت یعنی اینکه دلیلی دارم که حیثیتی را در دلیل دیگر تحلیل می کند که آن دلیل نسبت به این حیثیت ساکت است. حالا تحلیلی که این دلیل حاکم می کند، می تواند آن حیثیت را توسعه بدهد و می تواند تضییق بکند.

مثال حکومت در دلیل حجیت استصحاب

حالا ما مثلاً داشتیم این بود (لاتنقض الیقین بالشک) یقین مثلاً در دلیل استصحاب وجدانی است یا اعم از اماره است؟ اگر یک دلیلی آمد و یقین را توسعه داد، (با این مقدمه حضرت امام برمی گردیم و بعضی از نکاتی که از استادمان خواندیم را روشتر کنیم) این حکومت است. البته اگر قبول کردیم خود یقین در آن دلیل، علم وجدانی است اگر یک کسی گفت نخیر، از اول در آن دلیل هم یقین، یقین عرفی است ما بحثی نداریم چون این اگر معلوم نشود ممکن است گیر کنیم.

حالا بعداً برمی گردیم همین حرفی که خواندیم را در این چارچوب تحلیل می کنیم. چون استاد فرمودند ما تنزیل را در امارات قبول نکردیم اما در دلیل استصحاب نسبت به براءت شرعی می خواهیم قبول کنیم، آن موقع ممکن است کسی گرفتار شود که حالا عرض می کنم.

به هر حال فعلاً مقدمه بحث این است یک مفهومی دارم به نام حکومت، مفهوم حکومت هم این است که دلیل حاکم متعرض یک حیثیتی در دلیل محکوم است که دلیل محکوم نسبت به این حیثیت ساکت است این تعرض معنایش این است که شما توسعه یا تضيیقی را در دلیل محکوم ایجاد می کنید.

مجرای حکومت فقط در دلیل لفظی به دلیل نیاز به لسان

حضرت امام(علیه الرحمة) می فرماید (و بذلک) (خیلی تعبیر مهمی در بحث ما هست) اگر مبنای حکومت این شد که قوام حکومت به تعرضی است که در دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم در حیثیتی از حیثیاتش مطرح هست، نتیجه اش این است که حکومت حتماً در دلیل لفظی راه پیدا می کند اگر یک دلیلی لسان نداشت دیگر نمی شود آنجا بحث حکومت را مطرح کرد.

در دلیل لَبّی لسانی در آن نیست اگر یک دلیلی از جنس اجماع بود، از جنس سیره عقلائییه بود، از جنس سیره متشرعه بود، دیگر معنا ندارد اینجا تعبیر به حکومت بشود چون لسان وجود ندارد لذا نمی توانم بگویم دلیلی دارم از نوع اجماع که متعرض به یک حیثیتی است، تعرضی ندارد.

ایشان می فرماید (و بذلك يعلم ان الحكومة قائمة بلسان الدليل الحاكم و كيفية تعديته) دلیل حاکم لسانی دارد. دارد یک مطلبی را با یک لسانی می گوید باید ببینیم چطوری می گوید؟

(فلایتصور) بنابراین ما حکومت را در ادله لَبَّيه صرفه (کالاجماع و الادلة العقلية) نمی توانیم تصور کنیم لذا بحث حکومت نداریم. بله بحث ورود داریم یعنی انتفاء وجدانی یک موضوعی. کما اینکه بحث تخصیص داریم، اشکال ندارد منتها عرض کردم چون حضرت امام(علیه الرحمة) به ورود و تخصیص متعرض نمی شود من هم فعلاً تفصیل نمی دهم تا بعد که خود امام(علیه الرحمة) پیاده می کنند لازم شد عرض خواهم کرد.

بنابراین نکته مهم ما در این مقدمه این است شما اگر بخواهید تعبیر حکومت را بکار ببرید باید یک دلیل لفظی وجود داشته باشد که این دلیل لفظی تعرض کند به حیثیتی از حیثیات دلیل محکوم، وقتی تعرض می کند به حیثیاتی از حیثیت دلیل محکوم، حکومت شکل پیدا می کند.

پس بین ادله لَبَّيه صرفه ما حکومت نداریم هرچه داشته باشیم حکومت نیست حالا انتفاء وجدانی است

یا جمع عرفی است به تعبیری که در موارد تخصیص وجود دارد یا تخصص است؟ حالا با تحلیل هایی که سر جای خودش باید بحث شود ولی دیگر به آنها حکومت نمی گویند الان فعلاً حرف ما این است. چرا در این حالت حکومت نمی گویند؟ چون حکومت لسان می خواهد.

تقدم دلیل اماره بر اصل نه خود اماره بر اصل

(اذا عرفت ذلك) حضرت امام(علیه الرحمة) می گوید اگر این نکته را شما مبنا قرار بدهید ما در حرف مشهور یک اشکالی داریم؛ مشهور می گویند که امارات، حاکم علی الاصول العملية هستند. ملاحظه می کنید مرحوم امام در این بحث اصلاً تقدم مسئله علم وجدانی بر امارات نمی شود بخاطر همان روالی که عرض کردم یک اشکالی ما اینجا به استادمان داشتیم که گفتیم در معتمد ایشان گفته آن علم وجدانی است و اماره علم تبعدی است! اصلاً اینطور نیست.

ما در علم وجدانی و اماره مشکلی نداریم نه به دلیل اینکه اماره علم تبعدی است با همان تعبیر خوبی که استاد ما در درس خارج خودشان گفته بودند و ما اشکال عبارتشان را در معتمد گفتیم دیگر به آن نیاز نداریم، خودشان توضیح دادند و ما هم توضیح دادیم.

تقدم علم وجدانی بر اماره روشن است اما در ارتباط با اماره و اصل عملی بحث را از اینجا در تهذیب شروع کردند:

مشهور گفتند امارات حاکم بر اصول عملیه هستند. امام(علیه الرحمة) می فرماید یک مسامحه ای در این تعبیر هست البته آن اشکال نیست بلکه مسامحه در تعبیر است از آن می گذریم. باید بگویند دلیل اماره حاکم است نه خود اماره؛ دلیل اماره باید بر دلیل اصل، حکومت کند نه خود اماره بر اصل. این معلوم است این هم چون همه قائلند لذا در تعبیری که می گویند اماره بر اصل حاکم است این را از باب مسامحه در تعبیر، قبول می کنیم که بحث سر دلیل اماره با دلیل اصل است.

اشکال به مشهور در عدم دقت در تفاوت دلایل امارات در بحث حکومت

اما حرف مهم ما این است: امارات دلیل واحد ندارند باید شما در تبیین حکومت، به نوع دلیل بپردازید اگر دلیل اماره لفظی است، عیب ندارد لفظی را بفرمایید، حکومت معلوم می شود اما اگر دلیل اماره یک دلیل لَبّی شد، این مقدمه برای این است. که گفتم استاد ما باید این را روشن می کردند تبعاً لاستادشان:

(اذا عرفت ذلك المشهور ان الامارات حاکمة علی الاصول العملية الظاهر ان فی هذا التعبير مسامحة) مسامحه را کنار می گذاریم (فان الحكومة انما هو بین ادلة الامارات و ادلة الاصول لا بينهما كما لا یخفی) اما اشکال ما این است مسامحه را که کنار گذاشتیم اشکال این است:

(علی أن ادلة الامارات لیست) مگر ما یک دلیل در امارات داریم مگر با یک دلیل طرف هستیم که صریح بگوییم حکومت. که بعد بگوییم یک دلیل داریم یا همه ادله علی نسق واحد دارند عمل می کنند بعد بگوییم حکومت، بلکه ما در امارات ادله مختلفی داریم (و باختلافها یختلف وجه الترجیح فان من الامارات) یکی از مهمترین امارات ما قول ثقه است، خبر واحد؛ دلیل حجیت خبر واحد چیست؟ اگر دلیل حجیت خبر واحد آیه نبأ است بله آیه نبأ لسان دارد؛ (ان جائکم فاسق نبأ فتبینوا) وجوب تبیین در خبر فاسق را مطرح می کند تا اینکه اصابه به جهالت واقع نشود. اصابه به جهالت را بعداً بحث می کنیم.

نمونه ای از تفاوت ادله امارات و تفاوت جریان حکومت

مرحوم امام می گوید خوب است اینجا می شود مسئله حکومت را مطرح کرد؛ بگوییم یک جهالتی در

اصل هست که در اماره منتفی است یعنی در خبر ثقه و لذا وقتی اماره ای مثل خبر ثقه می آید رافع جهالتی است که در اصل است حالا جهالت چیست؟ تحلیل آن چیست؟ فعلاً فرضی بنابر اینکه دلالت آیه نبأ را بر حجیت خبر واحد تام بدانیم امام(علیه الرحمة) می گوید اشکال ندارد اینجا حکومت می شود گفت.

اگر با آیه نبأ کار کردیم (فالترجیح انما هو بالحکومة فان لسانها) لسان آیه نبأ (أن خبر العدل متین و لیس عملی علی قومه عملاً بالجهالة فيقدم علی الاصول لكون موضوعاتها الجهالة و عدم العلم او الشک) گویا عمل به شک، جهالت است و عمل به خبر ثقه، جهالت نیست لذا خبر ثقه می آید دیگر شما وقتی به خبر ثقه عمل کردید بنابر اینکه آیه نبأ دلالت کند، عملتان عمل به جهالت نیست در صورتیکه اگر کسی بخواهد به شک عمل کند، عملش عمل به جهالت است. امام(علیه الرحمة) می فرماید اینجا امکان بحث حکومت، مطرح می شود البته عرض کردم بنابر اینکه دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر ثقه، تام باشد. حالا اشکالات و بحث هایش سر جای خود.

یا مثلاً (و ان کان حجیتها لاجل بعضی الاخبار
الواردة) مثلاً آن روایت معروف (الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا
أَدِّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ).

(حدیث:

وَ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنْ
مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدِّيَا إِلَيْكَ عَنِّي
فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ.

امام عسکری گفته بود:

«عثمان بن سعید و پسرش محمد بن عثمان هر دو
تن مورد وثوق می‌باشند، هر پیغامی که از جانب من
بیاورند، از جانب من آورده‌اند و هر سخنی که از من
نقل کنند از من نقل کرده‌اند، سخن هر دو را بشنو و از
فرمان آن دو اطاعت کن که هر دو تن مورد وثوق من
می‌باشند.»

این روایت نیز از نظر سندی مشکلی ندارد و دلالت
می‌کند که جناب عثمان بن سعید، وکیل امام هادی و
امام عسکری (علیهما السلام) بوده است.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج۱، ص ۳۳۰، باب
فی تسمیة من رآه (علیه السلام)، ح ۱۰۱.

این لسان دارد، اینجا تحلیل حکومت می شود کرد
یعنی هرچه می گویند واقع است از طرف من است حالا
کسی که دارد به قول امام معصوم عمل می کند تعبداً،
(تعبداً یعنی حکومت) دیگر این شاک نیست، می شود
حکومت را در ارتباط با قول ثقه براساس این روایت
درست کرد. اشکال ندارد. چرا اشکال ندارد؟ چون لسان
در دلیل وجود دارد و لذا به زیبایی می گویند:

(مثل قوله علیه السلام فَمَا أَدِّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي
يُؤَدِّيَانِ). اگر اینطوری شد تو قول معصوم دست است
براساس (فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ) لسان دارد، تو وقتی رسیدی به
واقعی که امام دارد برایت درست می کند حالا کاری به
اصل مطلب نداریم در واقع داری می گویی من دیگر
شک ندارم. حکومت درست است. چرا درست است؟
چون لسان هست و کیفیت دلیل حجیت، نشان می
دهد وضع خبر ثقه چطور است اما امام (علیه الرحمة)
می گویند (و ان كان المستند) اما اگر یکی گفت نخیر،
اصل دلیل در حجیت خبر ثقه، سیره عقلاست و اینها
امضاء سیره عقلاء هستند.

یک نکته ای بود که آنجا داشتیم توضیح می دادیم که ممکن است یک کسی در تعبدی بودن اماره این حرفها را بزند؛ بخواهد تعبد را از باب حکومت قائل شود حالا این را جلسه بعد توضیح می دهیم این خوب می شود؛ اگر منظور قول به تعبدی بودن در امارات، تعبد به توسعه و تضییق است یعنی خروج یا دخول تعبدی چیزی است از دلیل محکوم، اشکالی ندارد ولی به شرط آنکه دلیل حجیت، لسان داشته باشد و بخواهیم حکومت را درست کنیم آن موقع در تعبد چند احتمال دادیم؟ یکی تعبد به این بود که من بگویم اینها تأسیسی هستند یا امضائی هستند. بازگشتش به این بحث است.

اینکه گفتم مرحوم امام یک مقدمه ای اینجا مطرح می کند این است کأنّ ایشان می گوید اگر دلیل حجیت خبر واحد، بنای عقلاء بود و اینها امضای بنای عقلاء هستند، دیگر من نمی توانم ادله حجیت خبر واحد را به عنوان امضاء بناء عقلاء برایشان تصویر حکومت را مطرح کنم. در خود دلیل هم که بناء عقلاست نمی توانم حکومت بگویم. چرا؟ چون لسان در دلیل وجود ندارد. در روال سیره عقلاء هم که می روم سیره عقلاء هم تنزیل نمی کند.

این ثمره مطلب است این نکته که آیت الله فاضل اشاره کردند تا این قسمت از فرمایش استادشان حضرت امام (علیه الرحمة) در مقدمه بحث روشن نشود ممکن است بعضی ها چنانچه بعضی از آقایان اساتید به فرمایش آقای مرحوم فاضل اشکال هم گرفتند آن اشکال وارد است اگر این مقدمه تحلیل نشود. اگر این مقدمه تحلیل شود که مرحوم امام دارند تحلیل می کنند، دیگر سدّ صغور می شود که حالا فقط قسمت اول را عرض می کنم بقیه اش برای جلسه بعد

(و ان كان المستند هو بناء العقلاء على العمل به في امورهم)

اگر گفته شد که اصلاً دلیل اصلی ما در حجیت خبر واحد بناء عقلاست، بقیه امضاء بناء عقلاء می شوند. (فلاشک أن التقديم ليس لاجل الحكومة لتقومها بلسان الدليل) و دلالت لفظی دلیل (و لا لسان الدليل اللبي فلا بد ان يكون التقديم بنحو الورود أو غير الورود) حالا هرچه هست حکومت نیست (من ذلك يعلم) ادامه اش را جلسه بعد می گوئیم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

جلسه چهل و چهارم

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

خلاصه فرمایش مرحوم امام در حکومت

بحث ما در فرمایشات حضرت امام(علیه الرحمة) بود که ایشان به تبع شیخ اعظم(علیه الرحمة) متعرض شدند به اینکه وجه تقدیم امارات بر اصول چیست؛ جناب مرحوم شیخ در اول رسائل این را بیان می کند که حالا به مناسبت کلام مرحوم محقق نائینی مختصر عبارات شیخ(علیه الرحمة) مرور خواهد شد.

مرحوم امام هم تعرض به این مسئله دارند و خواستند ضابطه حکومت را بیان کنند که عرض کردیم جای آن در کلام آیت الله فاضل(علیه الرحمة) خالی است. اجمالاً هم اشاره کردند حالا اگر لازم شد بعداً تفصیل عبارتشان را خواهیم خواند البته سعی می کنیم لازم نشود چون بحث خیلی طولانی می شود.

امام(علیه الرحمة) اشاره کردند که دلیل حاکم باید متعرض دلیل محکوم شود ولی (نحو تعرض) لازم

نیست حتماً به دلالت لفظی اتفاق بیفتد بر خلاف محقق نائینی(علیه الرحمة) که بعداً شاید عرض شود.

یک نحوه تعرضی اگر دلیل حاکم به دلیل محکوم داشته باشد ولو اینکه این تعرض از باب لزوم عرفی یا لزوم عقلی باشد که حالا فعلاً با همان فضای کلی با آن کار کنیم تا بعد. اگر این اتفاق افتاد تصادم در مرحله ظهور، اتفاق نمی افتد یعنی دیگر مثلاً حالت عام و خاصی پیش نمی آید؛ (اکرم العلماء و لاتکرم الفساق) پیش نمی آید که بگوییم اینها در عالم فاسق، یک نوع تصادمی دارند؛ این وجوب اکرام را برایش قائل است و او عدم وجوب اکرام را قائل است.

اگر تصادم پیش آمد، باب تعارض و بقیه مباحث مربوطه پیش خواهد آمد ولی اگر تصادم پیش نیامد که بواسطه این است که دلیل حاکم می خواهد یک توضیحی درباره دلیل محکوم بدهد جلسه گذشته هم عرض کردم اگر گفت (اذا شککت فابن علی الاکثر) وقتی گفت شک بعد از کثیر الشک لیس بشک، این در واقع توضیحی درباره شک می دهد؛ درباره حکم شک حرف نزده است که بگوییم انکار کرده است بلکه توضیحی درباره شک می دهد لذا تصادم در مرحله ظهور اتفاق نمی افتد و لذا مثلاً دلیلی که می خواهد بگوید کثیر

الشک شکش لیس بشک آن حاکم می شود بر دلیلی که می گوید (اذا شکت فابن علی الاکثر).

این خلاصه فرمایش حضرت امام(علیه الرحمة) در باب حکومت است حالا آن نکته نحو تعرض ماند که بعد توضیح خواهم داد بگذارید با روال خودش برویم که خیلی طول ندهیم.

انواع تصرف در حکومت و ضرورت وجود لسان در آن

تصرف هم می تواند توسعه ای یا تضییقی باشد مثل همین جا که در شک تضییقن ایجاد کرد گفت شک کثیر الشک لیس بشک یا شک بعد از محل لیس بشک یا شک بعد از اتمام عمل لیس بشک. اینها تضییق در ناحیه شک است.

یا آن را توسعه داد مثلاً دلیل، توسعه داد که یک ظن غیر معتبری حکم شک را دارد اشکال ندارد. بالاخره توسعه بدهد یا تضییق کند چون توسعه و تضییق یک نحوه تعرضی است که دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم دارد، تصادم در ظهور پیش نمی آید لذا حکومت است.

ولی بالاخره این مطلب که تعرضی باید داشته باشد، نیاز به دلیلی داریم که لسان دارد. حالا عرض می کنم

إن شاء الله اگر خواستیم توضیح مفصل تری بدهیم با مطلب آقای نائینی(علیه الرحمة) این توضیح را می دهیم که لسان لازم داریم اما دلالت لفظی صریح نمی خواهیم حتی اگر لزوم عقلی یا لزوم عرفی اتفاق بیفتد ولو به مرحله دلالت هم نرسد اشکالی ندارد ولی لسان می خواهد؛ حکومت لسان لازم دارد. این نکته اول که در عبارت ایشان بود اجمالاً هم جلسه گذشته عرض کردم و لذا نتیجه می گیرند که حکومت برای لسان دلیل حجیت اماره است بر لسانی که دلیل حجیت اصل دارد نه برای خود اماره نسبت به خود اصل. دلیلی وجود دارد که دارد اماره را حجت می کند ما باید نشان دهیم این دلیل یک تعرضی دارد نسبت به دلیل اصل و لذا حاکم است چون مبنای حکومت یک نحوه تعرض است.

توضیح ضرورت وجود لسان در حکومت در حجیت خبر واحد با آیه نبأ

نکته بعد این بود که نشان دادند ما در امارات دلائل مختلفی داریم، اگر دلیل لفظی داشتیم باید ببینیم آیا مفاد دلیل لفظی، ملاک حکومت را دارد؟ یعنی آن نحوه تعرض را دارد یا ندارد؟ اما اگر دلیل، لبّی بود چون لسان نداریم نمی توانیم بگوییم که حکومت هست؛ دیگر حکومتی در کار نیست؛ لبّ است و لسانی در کار نیست

که ما بخواهیم از لسانِ دلیل، نحوه تعرض را درست کنیم که یا به دلالت لفظیه است یا به لزوم عرفی یا لزوم عقلی. تعرض لسان می خواهد. لذا از اینجا شروع به توضیح کردند که عبارتشان در رساله خودشان روشنتر است و لذا می گویند:

(فالحكومة إنما تتقوم بكيفية التأدية و لسان الدليل، فلم تكن بين الأدلة اللبية الصرفة (انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۵)

یک دلیل لَبّی نسبت به دلیل لَبّی دیگر می تواند ورود داشته باشد هیچ اشکالی ندارد یعنی آمدنش وجداناً یک موضوعی را منتفی بکند عیبی ندارد ولی تعرضی که به لسان دلیل برگردد اینجا مطرح نیست. حالا مدعاهایشان را کار کنیم تا بعد به عبارت آقای نائینی(علیه الرحمة) برسیم اگر لازم شد بیشتر شرح خواهیم داد.

لذا تعبیر می کنند بین ادله لَبّی محض که لسان ندارند قطعاً حکومت منتفی است حالا ورود، تخصیص، خاص و عام، تقیید اشکال ندارد ولی حکومت نیست.

توجه شود که ممکن است یک چیزی دو نوع دلیل داشته باشد هم لبّی باشد هم غیرلبّی باشد آن موقع حکومت به دلیل غیرلبّی آن است.

(نعم قد يكون أحد الدليلين اللبيين واردا على الدليل الآخر اللبي، لكن الدليل الحاكم لا بد و أن يكون دليلاً لفظياً يتصرف في المحكوم نحو تصرف) همان

این نحو تصرف یا نحو تعرض یک نکته ای است بین ایشان و محقق نائینی (علیهما الرحمة) که من فعلاً شرح نکردم اگر لازم شد عرض می کنم. بعد هم براساس این مسئله شروع به بررسی ادله امارات می کنند مثل اینکه اگر دلیل حجیت اماره مثل خبر واحد مثلاً بناء عقلاء باشد اینها دلیل لبّی هستند، لسان ندارند دیگر نمی شود برایشان مسئله حکومت را در نظر گرفت.

بنابراین اگر اماره ای که با بناء عقلاء حجت است نسبت آن را خواستید با استصحاب بحث کنید باید بحث حکومت نکنید، سراغ سایر بحث ها بروید خلاصه، ورود است؟ تخصیص است؟ باید ببینید.

لذا ایشان می فرماید که بنابراین تقدیم دلیل اماره ای که دلیل آن سیره عقلاء یا اجماع است، قطعاً بر استصحاب نمی تواند به نحو حکومت باشد این یا وارد

است یا مخصص آن است اشکالی هم ندارد. بعد هم می گویند بله اگر با آیه نبأ کار کردیم، می توانیم به حکومت برگردانیم چون مبنای آیه نبأ این است که (ان تصیبوا قوما بجهالة) آن مبناست، اصابه به جهالت، آن موقع اگر یک دلیلی گفت که خبر عادل متین است و عمل به خبر عادل، عمل به جهالت نیست، انتفاء موضوع می شود و انتفاء موضوع آن از باب تعرض یک دلیلی که یک نحوه تعرضی به آن دلیل محکوم دارد، حکومت می شود اشکالی ندارد.

بعد هم فرمودند اگر اینطوری شد آن موقع دلیل حجیت خبر واحد وقتی می گوید که من جهالت نیستم، عمل به من، عمل به جهالت نیست اگر اصلی آمد گفت که موضوع من جهالت است، اماره می آید می گوید موضوع تو منتفی است چون عمل به من، عمل به جهالت نیست. این را از کجا درمی آورم؟ از آن تعلیل آیه نبأ (ان جائکم فاسق بنأ فتبینوا) تا برسد به (ان تصیبوا قوما بجهالة) بنابر اینکه مثلاً خبر عدل یا خبر ثقه یا خبر موثوق بصدوره حالا براساس آنچه که در ادله حجیت خبر واحد داریم، عمل به غیر جهالت می شود. عمل به غیر جهالت نسبتش با اصلی که می گوید موضوع من جهالت است، حاکم می شود؛ نسبت به دلیل محکوم تعرض دارد؛ می گوید که موضوع تو

جهالت است من جهالتی ندارم بعد هم فرمودند که بله می شود مثلاً اگر دلیل حجیت خبر واحد را آن دسته روایاتی قرار داد که (فانی یؤدیان) این هم به منزله واقع است یعنی دلیل حجیت خبر واحد می خواهد بگوید عمرو و پسر عمرو که ثقه هستند هرچه می گویند، حرف من است در واقع می خواهد شک تو را به واقع، بردارد وقتی شک تو را به واقع برمی دارد، حاکم است و تو دیگر با فرض خبر ثقه، به واقع شک نداری البته اگر دلالت اینگونه روایات را قبول کردیم. این خلاصه فرمایش ایشان تا اینجا.

پیاده کردن حکومت در قاعده فراغ و تجاوز

(و أما أدلة قاعدة الفراغ و التجاوز فهي حاکمة علی الاستصحاب) انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۲، ص: ۱۶

حالا یک مثال دیگر بزنیم ایشان می گوید اگر شما قاعده فراغ و تجاوز را خواستید بحث بکنید، قاعده فراغ و تجاوز، دلیل لفظی دارد در دلیل لفظی هم تصریح می کند که این شک، لیس بشیء فشکک لیس بشک، شک بعد از تجاوز از محل، لیس بشک و لیس بشیء، حالا ما دیگر همه را نمی خوانیم مشهور هم قبول دارد.

اگر دلیل گفت شک بعد از محل تو لیس بشک است، حاکم می شود. دارد انتفاء موضوع را با تعرض، درست می کند؛ آن دلیل یک تعرضی می کند و می گوید تو شک داری؟ اشکال ندارد آن دلیل می گوید وقتی شک کردی لاتنقض الیقین بالشک اشکال ندارد لاتنقض الیقین بالشک می گوید شک، استحکام ندارد نمی تواند یقین تو را بردارد او می گوید اصلاً تو شک نداری وقتی می گوید شک نداری دیگر موضوع لاتنقض منتفی است باید شکی باشد.

مرحوم امام اینجا یک توضیح کاملتری می دهند که در تهذیب نیست و در نوشته خودشان هست می گویند بنابر این توضیحی که ما دادیم که ادله مثلاً قاعده تجاوز یا فراغ می خواهند بگویند شک، شک نیست این حکومت درست است ولو استصحاب اماره باشد اگر اینطوری شد اماریت استصحاب هم نفی این مسئله را نمی کند. چرا؟

اماره یا اصل بودن استصحاب و تغییر نظر حضرت امام(علیه الرحمة)

ما در دلیل استصحاب لاتنقض الیقین بالشک داریم در تفسیر لاتنقض الیقین بالشک دو دیدگاه هست؛ یک دیدگاه این است که یقین سابق نسبت به زمان شک، اماریت دارد و لذا دلیل لاتنقض را دلیل اماریت استصحاب می دانند و می گویند یقین در زمانی که بوده، یقین است بعد در زمان شک به ملاحظه شک تبدیل به ظن می شود دلیل اعتبارش هم اخبار لاتنقض است پس ظن معتبر می شود؛ یک ظن بقائی کاشف از واقع، نسبت به زمان خودش که زمان یقین است بنابر اینکه یقین را قطع معنا کنیم، حجیت آن ذاتی است ما به حسب ادله این کار را نکردیم ولی حالا آنهایی که قائلند، می گویند این در زمانی که یقینی بوده این یقین، کاشف از واقع است و حجیت آن هم ذاتی است تمام شد الان که من شک در بقاء دارم شک است به ملاحظه اینکه سابقا یقین داشتم وقتی التفات پیدا می کنم این اماره می شود یعنی یک ظن بقائی می شود منتها ظن بقائی که شارع آن را تأییدش کرده، اماره می شود. لذا می شود دلیل استصحاب را ادله روایی استصحاب را تحلیل اماریت از آن بکند.

این یک نگاه هست امام(علیه الرحمة) هم می گوید من هم در ابتدا نگاه همین بود که دلیل حجیت استصحاب ولو روایات باشد نه بناء عقلاء، اینها ظاهر در

اماریت هستند به جهت اینکه شک لاحق به ملاحظه یقین سابق تبدیل به ظن بقائی می شود و دلیل حجیت استصحاب هم می گوید این ظن بقائی، حجت است لذا اماره می شود یعنی ظن معتبر.

یک نگاه دیگر این است که این لاتنقض الیقین بالشک کاری به متیقن ندارد بحث خود شک و یقین است. ما یقینی داشتیم که این یقین در زمان شک منتفی شده دلیل استصحاب می خواهد عمر یقین را اطاله کند وقتی می خواهد عمر یقین را اطاله کند تعبد می شود؛ تعبد به بقاء یقین است از باب اینکه شک استحکام ندارد و نمی شود یقین را با شک نقض کرد بنابر این نگاه، استصحاب اصل است بخاطر اینکه شارع آمده تا عمر یقین را اطاله کند و ظاهر دلیل استصحاب این است که یقینی که برای حالت سابقه هست در حالت لاحق وجود دارد اما تعبداً نه وجداناً لذا اماره می شود.

فرق هم نمی کند آن یقین، قطع باشد یا غیرقطع باشد همانطور که قبلاً به مناسبتی جلسات گذشته بحث کردیم که قطع در موارد روایات صحاح ثلاث در ادله حجیت استصحاب، یقین و قطع وجدانی نیست چون

حصول قطع علم وجدانی در آن موارد تقریباً مستحیل است اگر اینطوری شد، دلیل استصحاب، اصل می شود.

تصور حکومت در دلیل فراغ و تجاوز با فرض اماره یا اصل بودن استصحاب

حضرت امام(علیه الرحمة) می خواهد بگوید در بحث حکومت ادله فراغ و تجاوز، (فراغ یعنی بعد از عمل شک کردی، تجاوز یعنی وقتی از محل خارج شدی (شک کردی) شارع می گوید شک تو لیس بشک است چون من چه استصحاب را اماره بدانم چه اصل بدانم شک می خواهم با این فرض که در اماریت من طریقی به شک نگاه می کنم و می گویم این شک طریقی از بین رفته و با دلیل استصحاب تبدیل به یک ظن بقائی شده یکبار نه، به شک موضوعیت می دهم می گویم در فضای شک، شارع به عمر یقین، تعبد داده ولی شک می خواهم. اگر گفتم در دلیل استصحاب به هر حال شک لازم دارم آن دلیلی که می گوید این شک لیس بشک است بر او حاکم می شود حالا چه حکومت از باب حکومت یک اماره بر اماره دیگر باشد او می گوید اذا شکت فابن علی الاکثر دلیل دیگر می آید می گوید این شک لیس بشک امام(علیه الرحمة) می گوید هر دو اماره اند اما اشکال ندارد یک اماره ای بر اماره دیگر حاکم باشد مثل حکومت روایات کثیر الشک بر ادله

شکوک در نماز یا همین شک بعد محل، بخواهد بر ادله شک حکومت کند، می گوید شک بعد محل اصلاً شک نیست که تو بخواهی اثر شک را بر او بار کنی یا شک بعد از اتمام عمل، شک نیست.

امام(علیه الرحمة) می خواهد بفرماید من استصحاب را اماره دیدم باید با شک، آن را اماره کنم؛ دلیل حاکم می گوید شکی وجود ندارد حکومت می کند.

استصحاب را اصل بینم در این اصل شک موضوعیت پیدا می کند و شارع می گوید تو الان شک هستی ولی من برای تو جعل یقین می کنم کاری هم با متیقن نداریم اگر اینطور شد دیگر مسئله روشنتر است اینجا به خوبی در انوار که نوشته خود امام(علیه الرحمة) هست خیلی روانتر از تهذیب این مطلب بیان شده است حالا متأسفانه در معتمد، استاد ما متعرض اینها نشده در درس هم بیان نشده و اینجا هم نشده جای دیگر شده در بحث استصحاب شده.

(و اما ادله قاعده الفراغ و التجاوز فهی حاکمه علی الاستصحاب ولو قلنا باماریه الاستصحاب) ولو من قائل شوم استصحاب اماره است وجه اماریتش هم عرض

کردم (فان ادلته) دلیل استصحاب (بناء علی اماريته) اگر گفتیم اماره است (و ان کان لسانها هو اطاله عمر اليقين كما اشرنا اليه سابقا لكن الشك ايضا مأخوذ فيها و ترتب الاحكام عليه حتى يكون اصلا بل اعتبر الشك لكن بما انه غير مبرم و لاينقض باليقين الذي هو امر مبرم)

امام(عليه الرحمة) آن موقع که این عبارت را نوشته اند قائل به اماریت استصحاب بوده لذا اماریت را تقویت کرده. اینطوری می شود این را توضیح بدهم بعد در انوار پاورقی می زنند که نه این غلط است.

اینطوری می شود یعنی من یک شک طریقی دارم برای شک طریقی در واقع تعبد می دهم حجیت ظن بقائی را درست می کنم از باب لسان مشهور، مشهور می گفتند که شما در ادله حجیت امارات، مجعول دارید و مجعولتان این است که جعل طریقت می کنید، جعل کاشفیت می کنید، در فضای شک و ظن، اعتبار یقین می کنید مشهور اینطوری می گفتند اگر یادتان باشد می گفتند ما در باب حجیت امارات مجعول داریم مجعول ما این است که آن یقین، وجدانی است در خودش که جای خودش که حجیتش ذاتی است الان ما داریم می گوئیم تو هم اینجا یقین داری این لسان مشهور است

یعنی سازمان مشهور است سازمان مشهور می گوید دلیل حجیت خبر واحد می گوید کسی که خبر واحد دارد علم دارد، علم تعبدی دارد، طریق دارد، طریق تعبدی دارد بنابر آن سازمانی که مشهور می گویند یعنی محقق نائینی و آقا ضیاء و آقای خوئی و آقای مظفر(علیهم الرحمة) توجیه تعبد را اینگونه می گویند.

حضرت امام(علیه الرحمة) اینجا آن را با حرف مشهور توضیح می دهد که من در سازمان استصحاب می گویم دلیل حجیت استصحاب می خواهد بگوید تو که یقین داشتی الان یقین نداری الان تعبداً یقین داری در واقع مجعول داری بعد در حاشیه انوار همه را خراب می کند می گوید اولاً من در خود دلیل استصحاب دلیلی ندارم برای اینکه علم وجدانی وجود داشته.

ثانیاً: ما به نقض شک به یقین قائلیم نه متیقن از باب ابرام یقین و یقین هم از بین رفته داریم به بقاء یقین تعبد می دهیم و اصل می شود چون آن مبنای مجعولیت هم در باب امارات را قبول نداریم. سه چهارتا بحث مفصل می کند کل این را به هم می ریزد. این عبارات امام(علیه الرحمة) در انوار عبارتی است که در فضایی دارد بیان می شود که ایشان قائل به اماریت با سازمان مشهور بوده؛ اماریت با سازمان مشهور این

است که در هر جا که شارع یک چیزی را در باب امارات حجت می کند مشهور می گویند جعل یقین کرده، جعل علم کرده، یک فردی برای علم درست کرده لذا می گویند مجعول داریم بعد آن را تحلیل می کنند که جعل طریقت است و جعل کاشفیت است یا فلان است با آن نگاه، تحلیل اماریت این می شود.

یک نگاه هم آقای خوئی(علیه الرحمة) در اماریت دارند که حالا بعداً وقتی به استصحاب رسید.

خلاصه

خلاصه اگر من گفتم که شارع دارد با شک کار می کند و ظن بقائی را علم می داند، ظن، اماره می شود می گوید بقاءً تو ظان هستی و ظنّ تو معتبر است. چرا معتبر است؟ چون از نظر من مثل علم است اماره می شود امام(علیه الرحمة) می گوید بالاخره شک داشت، این اماره، اماره هست اما برای کسی که شک هست. دلیل فراغ و تجاوز می گوید شکی وجود ندارد لذا می شود حکومت یک اماره بر اماره دیگر. اما اگر من گفتم شارع اینجا به شک موضوعیت داده و به من تعبد می دهد برای کسی که یقین او وجداناً منتفی است در بقاء یقینش بقاءً منتفی است دارد به من تعبد می دهد تمام می شود آن موقع نتیجه حرف امام(علیه الرحمة) چه

می شود؟ ایشان اینطور نتیجه می گیرد که در باب حجیت امارات، مجعول نداریم اما در دلیل استصحاب مجعول داریم همین که قبلاً خواندیم یعنی ما در دلیل استصحاب قبول داریم شارع، جعل یقین می کند اما جعل یقین عرفی نه قطع وجدانی. چون موارد جریان استصحاب یقین عرفی است.

خلاصه بحث حکومت در ادله فراغ و تجاوز

امام(علیه الرحمة) می خواهد ثابت کند که ادله فراغ و تجاوز حاکم بر دلیل (لاتنقض الیقین بالشک) هستند چه لاتنقض الیقین بالشک را کما فی المشهور معنا کنیم که معنایش این است که شارع یک اماره ای درست می کند و در این اماره مجعولی دارد به نام طریقت، مجعولی دارد به نام یقین و علم، چه لاتنقض الیقین بالشک را مثل من امام(علیه الرحمة) که بعداً نظرم عوض شده تحلیل کنم که این اماره نیست اصل است که شارع در موارد اصل قبول داریم جعل یقین کرده در موارد اصل نه در موارد امارات چون ما در امارات گفتیم عقلاء یک دلیل یک راه ندارند عقلاء می گویند قطع یک راه هست امارات هم راههای مستقلى هستند. لازم نیست یکی را به دیگری برگردانیم راهها متعددند. اینجا نتیجه می گیرد می گوید پس بنابراین من چه اماره بدانم چه اصل بدانم در اصل که خیلی واضح

هست چون شک موضوعیت دارد آنها می گویند لیس به شک.

پس دو نوع شک داریم؛ شکی که مأخوذ فیها لا بنحو الموضوعیه اگر موضوعیت داشت، اصل بود اگر طریقت داشت، اماره بود.

(و ترتب الأحكام علیه حتی یكون أصلاً، بل اعتبر الشك لكن بما أنه أمر غير مبرم لا ينقض به اليقين الذي هو أمر مبرم مستحکم. و أما دليل القاعدة) قاعده چه می گوید؟

(فمفاده عدم شیئیة الشك مع التجاوز، و ما كان مفاده عدم الشك مقدم على ما كان مفاده تحقق الشك، لكن لا يكون بمثابة ينقض به اليقين: فإن قوله: (إنما الشك في شيء لم تجزه)، و قوله: (فشكك لیس بشيء) لسانهما الحكومة على قوله: (لا تنقض اليقين بالشك). انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۶

وقتی می گوید شک در چیزی است که تو از آن نگذشته باشی در جایی که در محل هستی شکی نداری شک تو لیس بشک است امام(علیه الرحمة) می گوید این خیلی روشن است حاکم است ولو من امام آن موقع که داشتم مناهج می نوشتم استصحاب را اماره می دانم

و اماریت استصحاب را مثل مشهور از باب مجعول داشتن شارع در باب امارات تعلیل می کردم ولو اینطور باشد اینجا حکومت مسلم است.

(پرسش و پاسخ)

س: تضییق می خواهند بکنند؟

ج: تضییق می کند یعنی می گوید اینجا شما شک نداری وقتی شک نداری لاتنقض الیقین بالشک پیاده نمی شود چه با اماریت چه با اصل بودنش.

س: بر مبنای اماریت هم استصحاب می گوید شک نداری؟

ج: نه می گوید شک داری من برای مجعولی به نام علم درست می کنم.

اماریت اینطوری است می گوید من در شکت تو را عالم می دانم من دارم برای جعل علم می کنم ولی برای شک جعل علم می کند برای شک. من به شک می گویم برای تو جعل علم کردم. آن یکی می گوید تو شک نیستی که من برای جعل علم کنم. خلاصه اش این است اگر به شک گفتم تو عالمی اماره می شود

س: یعنی شک نداری؟

ج: نه من تعبداً حکم می کنم به اینکه مجعولی دارم به نام علم در موارد شک ولی برای چی؟ در موارد شک باید شک موضوع باشد بیا من برای شک بگویم تو عالمی. اما اگر یک دلیلی آمد گفت تو شک نیستی این بنابر این است که من آن را اماره ببینم اگر هم اصل دیدم که مطلب روشن است فقط حواستان باشد امام(علیه الرحمة) خودش متعرض است با دقت این را تلقی کنید یعنی فضای تحلیل استصحاب در این فضا است که من بخواهم با کلام مشهور کار کنم مجعول در باب امارات را قائل شوم.

جلسه چهل و پنجم

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

حکومت تابع لسان

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام(علیه الرحمة) بود که اجمالاً فرمودند ما در وجه تقدیم امارات بر اصول، باید دقت کنیم که دلیل حجیت آن اماره را با دلیل حجیت اصل، بسنجیم و اگر بخواهیم تبعاً لمشهور مسئله حکومت را به شکل مطلق قائل شویم، جایز نیست؛ ممکن است در بعضی از ادله، ورود اتفاق بیفتد و در بعضی از ادله حکومت اتفاق بیفتد.

ریشه مسئله هم برمی گردد به اینکه حکومت تابع لسان آن دلیل است و در دلیلی لبّی که لسان وجود ندارد، مسئله حکومت منتفی است البته فرمایش ایشان در لسان دلیل حاکم، یک نکته ای دارد حالا در ارتباط با فرمایش محقق نائینی و محقق خوئی(علیهما الرحمة) ممکن است ما در پایان اجمالاً یک اشاره ای به آن بکنیم بدون اینکه بخواهیم تفصیل بدهیم.

حالا مسیر فرمایش ایشان را جلو ببریم چون یک نکته ای ذیل فرمایشات شیخ اعظم(اعلی الله مقامه الشریف) دارند بعد شاید آنجا زمینه فراهم شود که به فرمایش ایشان اشاره ای شود و کمی تفصیل بدهیم.

نسبت استصحاب با قاعده فراغ و تجاوز

پس ما باید برویم دنبال لسان دلیل اماره و لسان دلیل اصل. خلاصه فرمایش ایشان این است. و لذا اینطور فرمودند:

(فتقدیم دلیلها علی الاستصحاب) اگر ما رفتیم دنبال دلیلی که آن دلیل مثلاً لسان نداشت، ممکن است به نحو ورود یا تخصیص یا غیرذکر اتفاق بیفتد با این فرمایشات، نسبت استصحاب را با بقیه قواعد هم بررسی کردند و فرمودند مثلاً اگر بخواهیم نسبت قاعده تجاوز را با استصحاب بررسی کنیم، دلیل قاعده تجاوز روایات است و لسان دارند (فراغ و تجاوز حالا یکی هستند یا دوتا در جای خودش باید بررسی شود ولی لسان دارند) وقتی لسان دارند، دلیل استصحاب هم لسان دارد، نسبت این دو دلیل که هر دو لسان دارند را باید بررسی کنیم:

نسبت استصحاب اماره ای با قاعده تجاوز

فرمودند اگر استصحاب اماره باشد ابتدا ایشان قائلند به اینکه استصحاب اماره است و (لاتنقض الیقین بالشک) می خواهد عمر یقین را اطاله کند و برای یقین در حالت شک بقاء حکم ظن معتبر قائل شود یعنی از ظنونی باشد که این دلیل دارد امضائش می کند، می گوید اماره هم باشد باز در شک مطرح هست و وقتی دلیل قاعده تجاوز می گوید (شکک لیس بشیء) یا (انما الشک فی شیء لم تجزه) شک در جایی است که تجاوز نکرده باشی وقتی از محل، تجاوز کرده باشی دیگر شکی وجود ندارد این حاکم می شود. عیبی ندارد. که توضیح آن را دادیم و فرمودند این نوع حکومت اینگونه هست که از لسان دلیل آمده و از باب حکومت یک اماره بر اماره دیگر است؛ استصحاب اماره است قاعده تجاوز هم اماره است منتها قاعده تجاوز بخاطر لسانش حاکم بر استصحاب می شود که لسان دارد. این بخش اول

اصل بودن استصحاب و نسبت آن با قاعده تجاوز

اما اگر استصحاب را اصل قرار دادیم که فرمایش امام(علیه الرحمة) در ادامه هست و در کتاب انوار، جلد اول، ایشان پاورقی دارند قبل از رساله استصحابشان که من بعداً متوجه شدم حق با شیخ(علیه الرحمة) و فحول از حکماست که استصحاب، اصل است.

اگر استصحاب، اصل شد معنایش این است که شارع می گوید در ظرف شک، تو آثار عملی یقین را بار کن، نمی خواهیم آن یقین تو کاشفیت داشته باشد که توضیح دادم.

اگر اصل باشد دیگر خیلی روشن است که موضوع اصل شک است وقتی قاعده تجاوز می گوید (شکک لیس بشیء) یا (انما الشک فی شیء لم تجزه) شک وقتی است که تو از محل، تجاوز نکرده باشی در این شکی نداریم، می شود انتفاء موضوع استصحاب بواسطه یک اماره.

عبارت امام (علیه الرحمة) هم این است:

(و اما ان كان استصحاب اصلا و لاشک فی حکومت ادلتها علی ادلتها) ادله قاعده تجاوز بر ادله استصحاب حاکم است (فان مفاد ادلة استصحاب انه اذا شکت فابن علی الیقین عملا) این بنابر اینکه اصل است دیگر بحث کاشفیت از واقع در ظرف شک مطرح نیست که اماره باشد بلکه ترتب آثار عملی یقین است در ظرف شک، اصل عملی می شود.

(و رَتَّبَ آثارَ اليقين الطريقي) شارع می گوید تو آثار یقین سابقه را در ظرف شک بار کن که اصل شود که امام(علیه الرحمة) این را بعداً ترجیح می دهد.

(فموضوعه الشك) وقتی استصحاب اصل است مسئله خیلی روشنتر است چون موضوع اصل عملی شک است قاعده تجاوز می گوید شک از بین رفته (و لسان ادله الفراغ و التجاوز هو عدم شیئة الشك و هو لسان الحكومة كما لا يخفى) این پایان این قسمت از فرمایشات ایشان.

تقدم یا عدم تقدم اماره بر اصل تابع لسان دلیل

بعد امام(علیه الرحمة) جمع بندی می کند:

(فتحصل ممّا ذکرنا) جمع بندی ما از جمیع مطالب این است ما دنبال اماره و اصل نباشیم بلکه دنبال دلیل حجیت اماره باید باشیم و دلیل حجیت اصل اولاً، بعد ببینیم آن دلایل لسان دارند یا ندارند ثانیاً، اگر لسان داشتند نسبت لسانها را ببینیم.

در پایان هم یک نکته فنی می گویند:

اگر روی لسانها رفتیم هیچ اشکال ندارد که لسان اصل، گاهی حاکم بر اماره باشد چون لسان مهم است

که ما مثالش را در بحث اجزاء در بحث بعدی، جلسه قبل عرض کردم که یک تنه توضیحی دارد قبل از ورود به بحث (لاتعاد) این جلسه عرض می‌کنم؛ مثال زدیم گفتیم مثلاً آخوند و محقق اصفهانی و خیلی‌ها (علیهم‌الرحمة) می‌گویند اصل بر اماره حاکم می‌شود، اماره می‌گوید صلاه، طهارت عن خبث می‌خواهد، اصل می‌گوید (کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قدر) برای تو یک طهارت ظاهری جعل می‌کند، طهارت ظاهری که از اصل درآمد حکومت می‌کند بر ادله اجزاء و شرائط، دلیل طهارت صلاه را توسعه می‌دهد. دلیل طهارت صلاه اماره است آن یکی اصل است ولی می‌تواند حکومت کند چون لسان دارد.

(کل شیء لک حلال) دلیل اصالة الحل حلیت ظاهری را موسع دایره حلیتی قرار می‌دهد که مثلاً ما در لباس نمازگزار می‌خواهیم، با اینکه آن حلیت را از اماره گرفتیم و این حلیت را از اصل گرفتیم اما چون لسان دارد پس اشکال ندارد لذا ایشان می‌فرماید که ما در مسئله حکومت باید با لسان کار کنیم لذا در پایان می‌فرماید:

(فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الحكومة إنما تكون بين أدلة الأمارات و الأصول، فلا بد من ملاحظة الأدلة و

کیفیه تأدیته‌ها) ببینیم دلیل چه می‌گوید و لسان دلیل چیست؟ (فریما لا تكون الحكومة بحسب دلیل، و تكون بحسب دلیل آخر) انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۲، ص: ۱۷

با دلیل سیره یا دلیل اجماع یا دلیل لَبّی شما حکومت ندارید مثلاً ورود دارید با دلیل روایت مثلاً حکومت دارید. (و ربما يكون دلیل الاصل حاکما علی دلیل الامارة) گاهی وقتها دلیل اصل، حکومت می‌کند؛ یک چیزی که اصل عملی است ولی می‌تواند بر دلیل اماره حکومت کند از باب اینکه مشهور در طهارت و حلّیت توسعه می‌دهند که تفصیل آن را در بحث فقه داشتیم یک توضیح تتمه ای هم دارد که قبل ورود امروزمان به بحث لاتعداد عرض می‌کنم.

پس خلاصه هیچ قسمی نخوردیم که ما حکم واحدی برای ادله امارات نسبت به ادله اصول داشته باشیم. قانون این است حکومت، لسان دارد.

سازمان لسان داری در حکومت

یک قسمت از فرمایش امام(علیه الرحمة) باقی می‌ماند؛ ما این را عمداً تأخیر انداختیم از آخرین حرف امام(علیه الرحمة) و آن مسئله لسان داری در حکومت

است؛ لسان داری در حکومت یک سازمانی دارد این سازمان از آن نکاتی است که محقق نائینی(علیه الرحمة) به آن اعتقاد دارد و آن را به آخوند(علیه الرحمة) نسبت داده محل اختلاف شده لذا شاگردش مرحوم محقق خوئی یک توضیحاتی سر این لسان داری دارند عرض می کنم.

امام(علیه الرحمة) در ابتدا، مسئله حکومت را مطرح کرد، می خواست آنها را جواب دهد ولی من تفصیل ندادم چون هم طول می کشد هم شما باید آنها را یاد بگیرید یعنی بدانیم چه می خواهند بگویند. اول این بحث امام(علیه الرحمة) آمد اینطور مطرح کرد که ما تفصیل ندادیم:

(قد اشرنا سابقاً) انظر الجزء الأول صفحة: ۳۷۰-۳۷۲.

سابقاً، اشاره به همین درگیری دارد که ایشان با محقق نائینی(علیه الرحمة) داشته:

(إلى ضابطة الحكومة، و أنها هي كون الدليل الحاكم متعرضاً للمحكوم نحو تعرض و لو بنحو اللزوم العرفي أو العقلي مما لا يرجع إلى التصادم في مرحلة الظهور) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص: ۱۴

این مبنای امام(علیه الرحمة) در حکومت است با این
مبنا یک درگیری ایشان با نجفیون یعنی با نائینی و
محقق خوئی(علیهما الرحمة) دارد که شرحش می آید.
من این قسمت را تأخیر انداختم که حالا می بینید چرا:

(أو كون دليل الحاكم متعرضا لحيثية من حیثیات
دلیل المحكوم مما لا يتكفله دليل المحكوم توسعه و
تضييقا.) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۲، ص:

۱۵

که این (أو) و نسبت این قبل و بعد (أو) کار دارد
حالا ملاحظه می کنید یکبار که ما می خواهیم مسیر را
ساده کنیم، خود عبارت راه نمی دهد یعنی خود آن
سیستم همینطور است که من می گویم یعنی تا آنها را
یک کسی خوب یاد نگیرد نمی تواند حریف این عبارت
شود منتها من به یک جهت آموزشی این را عقب
انداختم حالا جهت آموزشی آن درمی آید.

نسبت نادرست مرحوم نائینی به شیخ اعظم در وجه تقدم امارات بر اصول

جهت آموزشی، این بخش پایانی عبارت امام(علیه
الرحمة) است ایشان در پایان می فرماید:

(ثم إن بعض أعظم العصر- يعنى محقق نائينى رحمه الله- نسب إلى ظاهر كلام الشيخ- قدس سره- في المقام و في مبحث التعادل و الترجيح: أن الوجه في التنافي بين الأمارات و الأصول العملية هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري، و ما هو المناط في الجمع بين الأمارات و الأصول هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.)

حسب فرمايش امام، محقق نائينى به شيخ(عليهم الرحمة) نسبت داده که مرحوم شيخ در وجه تقديم امارات بر اصول، بيان کرده که وجه تقديم حکم واقعی بر حکم ظاهری است يعنى آن بحثی بود که ما در ابتدا با شما شروع کردیم و یک مقداری از آن را کار کردیم که ما یک حکم واقعی و یک حکم ظاهری داریم رتبه حکم واقعی، مقدم بر حکم ظاهری است.

مرحوم محقق نائينى در فوائد به شيخ(عليه الرحمة) نسبت داده که ایشان در وجه تقديم امارات بر اصول قائل به این است که چرا اماره بر اصل مقدم است؟ چون حکم واقعی بر حکم ظاهری مقدم است و لذا ما همان سازمانی را که در جمع بين حکم واقعی و ظاهری داریم، باید در جمع بين اماره و اصل داشته باشیم. این را به مرحوم شيخ نسبت داده(ثم رده) بعد آن را رد کرده

و گفته که (بأن المناطين مختلفان) اینجا بحث، بحث حکومت است چه ربطی به جمع حکم واقعی و ظاهری دارد؟ بعد آن نسبت را نائینی به شیخ (عليهما الرحمة) داده بعد آن را رد کرده (بان المناطين) بحث حکم واقعی و ظاهری یک چارچوب دارد بحث تقدیم اماره بر اصل یک چارچوب دیگر دارد (فی الجمع و التنافی) تنافی اماره با اصل یک ضابطه دیگری دارد (و الجمع بین الامارات و الاصول انما هو بالحكومة) مرحوم نائینی فرموده اینجا بحث حکومت است چه ربطی دارد به مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری؟

(لا بما افاد الشيخ) پس مسئله بر نمی گردد به مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری چرا شیخ (عليه الرحمة) این اشتباه را کرده؟

اشکال مرحوم امام به آقای نائینی در اشکال به شیخ در وجه تقدم امارات بر اصول

بعد امام (عليه الرحمة) می گوید من تعجب می کنم چون اصلاً مرحوم شیخ این حرفها را نزده:

(و لا ينقضي منه العجب، فإن كلام الشيخ قدس سره- في المقام و في مبحث التعادل و الترجيح- عار عما نسبه إليه، بل صرح الشيخ بأن وجه تقديم الإمارات على

الأصول هو الحكومة. فرائد الأصول: ١٩١-١٩٢ و ٤٣٢ سطر
٤. انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ٢، ص: ١٨

مرحوم شيخ تصريح کرده بعد امام(عليه الرحمة) می
گوید احتمال می دهم محقق نائینی به حافظه اکتفا
کرده چون عبارت جناب شیخ خلی روشن است مقرر
هم چون اعتماد به حافظه استادش داشته لذا موقع
تقریر به عبارت شیخ(عليه الرحمة) مراجعه نکرده است.

در ارتباط با عبارت جناب شیخ در اول اصول عملیه،
عرض کردم امام(عليه الرحمة) بحث تقدیم امارات بر
اصول را تبعاً لشیخ(عليه الرحمة) وارد این بحث کرده
حق با حضرت امام است روشن است حالا من دو عبارت
مختصر از مرحوم شیخ بخوانم که ببینید حالا بعد
عبارات وسطی شیخ می ماند آن دعوا را که با نائینی
شروع کردیم آنها را هم می خوانیم. اول این کلیتش را
داشته باشید که دستتان را فعلاً بگیرد .

بیان مرحوم شیخ اعظم در وجه تقدم امارات بر اصول

شیخ در رسائل می فرماید:

(أما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل فيه
أن يعتبر فلو ورد في مورد حكم شرعي كأن يقول
الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا)

جناب شیخ می فرماید در مورد شک ما واقع نمایی نداریم شک کاشف عن طریق الی الواقع نیست پس اگر در مورد شک یک حکمی بیاید این حکم، حکم ظاهری است حکم ظاهری است یعنی چه؟

(لکونه مقابلا للحکم الواقعی المشکوک بالفرض و يطلق علیه الواقعی الثانوی) مرحوم شیخ می فرماید به این حکم واقعی ثانوی هم می گویند چرا؟

(أیضا لأنه حکم واقعی للواقعة المشکوک فی حکمها و ثانوی بالنسبة إلی ذلك الحکم المشکوک فیہ لأن موضوع هذا الحکم الظاهری و هی الواقعة المشکوک فی حکمها لا یتحقق إلا بعد تصور حکم نفس الواقعة و الشک فیہ).

مثلاً من می گویم حکم توتون به حسب واقع مثلاً احتمال می دهم حرمت باشد بعد توتون مشکوک الحرمه را حلال می کنم این حلیتی که از باب (کل شیء لک حلال) برای توتون مشکوک الحرمه درست می کند، حکم ظاهری است یا واقعی ثانوی یعنی می آیم حلیت را بار می کنم بر توتون مشکوک الحرمه (مثلا شرب التتن فی نفسه له حکم فرضنا فیما نحن فیہ شک المکلف فیہ)

حکم شرعی که وارد می شود بر توتون مشکوک، توتون مشکوک را حلال می کند.

بعد هم شروع می کند اصطلاحات را بکار بردن می گوید حالا که اینطور شد (فإذا فرضنا ورود حکم شرعی لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق) آن حرمت که ما احتمال می دادیم حکم واقعی به قول مطلق است، قید ندارد (و هذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر و واقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلا).

این حکم متأخر از حرمت واقعی است چون موضوعش متأخر است. موضوع حکم ظاهری حرمت مشکوک است حرمت مشکوک که حلال است، موضوع وقتی تأخر پیدا کرد حکم دو رتبه متأخر می شود اول حکم واقعی بعد موضوع حکم ظاهری بعد خود حکم ظاهری. این سازمان مرحوم شیخ در رسائل است خیلی هم خوب درست می کند. بعد جناب شیخ نتیجه می گیرد (و مما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي)

حالا که یاد گرفتیم حکم ظاهری اصول (الان داریم ظاهری در اصل را می‌گوییم) متأخر از حکم واقعی است. چرا؟

(لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي) چون حکم ظاهری در اصل، موضوعش مقید به شک در حکم واقعی است (يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول) که مرحوم امام می‌گوید من تعجب می‌کنم چطور این عبارت جناب شیخ را اینها ندیدند. برای تو ظاهر می‌شود چرا ادله بر اصول مقدم هستند (لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل) چون موضوع اصل با وجود دلیل مرتفع است (فلا معارضة بينهما) بین اصل و ادله یعنی امارات، تعارضی وجود ندارد، موضوع مرتفع می‌شود (لا لعدم اتحاد الموضوع) این می‌گوید توتون واقعی حرام است او می‌گوید توتون مشکوک الحرمه حلال است با هم تعارضی ندارند وقتی که ثابت شد حکم واقعی توتون حرمت است دیگر مشکوک الحرمه نیست وقتی مشکوک الحرمه نبود حلیت ظاهری می‌رود چون موضوعش رفته (بل لارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بوجود الدليل). توتون یک واقعی است اگر حکم واقعی آن حرمت است و من فهمیدم حرمت است دیگر شک در واقع ندارم که بخواهم اصل جاری کنم (أ لا ترى أنه لا معارضة و لا

تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة و بين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فإذا علمنا بالثاني) و قتي علم به حرمت پیدا می کنیم (لكونه علمياً و نفرض سلامته عن معارضة الأول) مفروض هم این است که این حرمت تعارضی با آن حلیت ندارد چون موضوع را برداشتیم (خرج شرب التتن عن موضوع دلیل الأول و هو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلتزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.) اینجا تعارضی پیش نیامده که من بخواهم دست کاری کنم در ظهور و تخصیص بزنم و لذا مرحوم شیخ پهلوان حکومت و ورود است امام می گوید شیخ خودش این کارها را کرده خیلی تعجب است که اینها عبارت جناب شیخ را ندیدند (و من هنا كان إطلاق التقديم و الترجيح في المقام تسامحاً) اصلاً من نمی توانم بگویم دلیل اماره مقدم بر اصل است و ترجیح بر اصل دارد چون تعادل و ترجیح و تقدیم و تأخیر اینها فرع تعارض است؛ اصلاً با هم تعارضی ندارند. آخوند(علیه الرحمة) در کفایه می گفت در تخصیص هم اینطور است که حالا بحث آخوند با شیخ(علیهما الرحمة) هم این است که در تخصیص هم اینطور است؛ در تخصیص هم ما نمی توانیم بگویم

تعارضی داریم یک حرفه‌ایی جناب آخوند بعد از مرحوم شیخ اضافه کرد ولی شیخ(علیه الرحمة) اینطوری است.

(لأن الترجيح فرع المعارضة) من اینجا معارضه ای ندارم چرا معارضه ندارم؟ بخاطر اینکه موضوعها متفاوت است یکی موضوع دیگری را منتفی می کند (و كذلك إطلاق الخاص على الدليل و العام على الأصل) من تخصیص در اصل نمی زنم (فیقال يخصص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل). فرائد الاصول، ج۱، ص: ۳۰۹۳۰۸،

فرق بین علم و علمی و حکومت علمی از نظر مرحوم شیخ

این حرف جناب شیخ است بعد خود ایشان یک اشکال فنی می کند وقتی اشکال را می کند بعد می خواهد این اشکال را توضیح بدهد؛ اشکال را توضیح می دهد؛ بین علم و علمی فرق می گذارد، در نهایت نتیجه می گیرد که باز هم حق همان است که علمی حاکم است و علم ممکن است وارد باشد یعنی ورود و حکومت را از هم جدا می کند که عرض کردم ریزه کاریهایش برای بعد.

حالا اشکال مرحوم شیخ و تفصیل ایشان سرجایش هست تا بعداً. اول یک اشکالی وارد می کند می گوید

می شود یکطوری عام و خاصشان بکنیم بعد جواب می دهد که نه، جواب می دهد:

و لكن التحقيق أن دليل تلك الأمانة و إن لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الأصل إلا أنه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الأصل لا مخصص له كما سيتضح إن شاء الله على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية. فرائد الاصول (طبع انتشارات اسلامي)، ج ۱، ص: ۳۱۰

صريحاً نظرش را می دهد. بعد هم می گوید تازه ادله شرعی که ما می گوئیم نسبت به براءت شرعی داریم می گوئیم و الا نسبت به براءت عقلی اصلاً موضوعش علم نیست موضوعش بیان است آنجا که قطعاً ورود است.

یعنی خلاصه فرمایش جناب شیخ در اول رسائل تا اول اصول عملیه این است که نسبت به دلیل شرعی اصل عملی شرعی، علمی، حاکم است نسبت به اصل عقلی مثل قبح عقاب بلا بیان که موضوعش با حدیث رفع که مثلاً (رفع ما لا يعلمون) است، شیخ (علیه الرحمة) اینطوری می کند.

خلاصه شیخ(علیه الرحمة) اینجا توضیحات خیلی خوبی می دهد که من یکبار می خواهم بگویم (رفع ما لایعلمون) موضوع را عدم علم بکنم بعد علمی می شود علم تعبداً، حکومت می شود.

یکبار می گویم موضوع عدم بیان است قبح عقاب بلا بیان است نه قبح عقاب بلا علم در برائت عقلی با عقلی بخوایم کار کنم یکطور است با شرعی بخوایم کار کنم یکطور دیگر می شود.

خلاصه دفاع حضرت امام از مرحوم شیخ در وجه تقدم امارات بر اصول

امام(علیه الرحمة) می گوید جناب شیخ عقلی تو را که نمی پذیریم چون نمی توانیم حکومت را آنجا پیشنهاد کنیم. چرا؟ لسان نداریم. شرعی لسان دارد. ولی حالا امام(علیه الرحمة) دارد از شیخ(علیه الرحمة) دفاع می کند؛ می گوید کجا جناب شیخ گفته حکم واقعی و ظاهری با هم جمع نمی شوند؟!

(پرسش و پاسخ)

س: هر دو دلیل باید لسان داشته باشد یا فقط دلیل حاکم لسان داشته باشد؟

ج: باید نسبت سنجی کنیم باید هر دو باشد تا نسبت را بیاوریم که معلوم کنیم این به دلالت لفظی رافع است. توضیح دادیم.

حالا اینجا بعداً با این اطلاعاتی که پیدا کردیم یعنی روی مبنای امام(علیه الرحمة) باید این حرفها را ارزیابی بکنیم ولی فعلاً داریم از مرحوم شیخ دفاع می کنیم چطور دفاع می کنیم؟ مرحوم شیخ حکومت را تصریح کرده هم اینجا تصریح کرده هم در تعادل و ترجیح.

حتماً باید رسائل را تا تاء تمت بخوانیم چون پهلوان اینجا مرحوم شیخ است حتماً که می گویم یعنی کسی که می خواهد تخصص فقه و اصولی را تا دوره دکتری و پرفسوری طی کند باید این را بخواند، چاره ای ندارد. هرکس هم بگوید نخوانید باور کنید تا آخر مقلد می ماند حتی انسداد. آنجاهایی را هم که حذف می کنند باید بخوانید. اگر بخواهید مجتهد مطلق این کار بشوید. مگر مقلد بخواهید شوید یعنی بگوییم هرچه آنها از شیخ(علیه الرحمة) گفتند ما هم تعبد می کنیم می گوئیم چشم. مقلد می شویم.

به هر حال امام(علیه الرحمة) اینجا حرف مرحوم شیخ را به خوبی می گوید بعد می گوید:

(و لا ينقضي منه العجب، فإن كلام الشيخ قدس سره- في المقام و في مبحث التعادل و الترجيح- عار عما نسبه إليه، بل صرح الشيخ بأن وجه تقديم الأمارات على الأصول هو الحكومة).

و ظني أن المحقق المعاصر لحسن ظنه بضبطه و حفظه لم يراجع كلام الشيخ حين الإلقاء و التدريس، و الفاضل المقرر- رحمه الله- أيضاً لحسن ظنه بضبط أستاذه و إتقانه لم يراجع حين التقرير، فوقعا فيما وقعا، فراجع كلامهما.) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ٢، ص: ١٨ اين پايان حرف امام(عليه الرحمة).

اختلافات فراوان علماء در بيانات مرحوم شيخ در وجه تقدم امارات بر اصول

معلوم هم شد اجمالاً اين مقدمه شيخ(عليه الرحمة) معرکه آراء شده که حالا که اينطور شد:

١. علم نسبت به اصل چه می کند؟
٢. علمی نسبت به اصل چه می کند؟
٣. اصل شرعی چه کاره است؟
٤. اصل عقلی چه کاره است؟

این حرفهای جناب شیخ چهار نکته در آن هست، نسبت علم با اصل، عقلی و شرعی، نسبت علمی با اصل، عقلی و شرعی، این دعوا شده که شیخ(علیه الرحمة) خواسته مثلاً برای بعضی ها ورود درست کند برای بعضی ها حکومت این وسط هم شیخ(علیه الرحمة) تخصیص را در فرض تصادم در ظهور تحلیل کرده خلافاً لآخوند(علیه الرحمة) که عرض کردم آن موقع اینجا یک بحثی پیش آمده که ورود کجاست حکومت کجاست تخصیص کجاست تخصص کجاست. در ارتباط با وجه تقدیم اماره بر اصل و دعوا سر این است.

اینجا محقق نائینی(علیه الرحمة) یک فرمایشی دارد، محقق خوئی(علیه الرحمة) فرمایش دیگری دارد که کأن تعریضی به استادش مرحوم محقق نائینی است. امام(علیه الرحمة) می خواهد بگوید من هردوتا را قبول ندارم حرف همین است که من گفتم در بحث حکومت و ورود بعد هم آن فرمایش در عبارت استصحاب را بعداً که گفتم اینها را یک مقداری متقن کنیم تا بتوانیم آن عبارت را حریف شویم.

حالا من مردد هستم شخصاً بخواهم همه این عبارات را بخوانم چون تا نخوانم آن عبارت حضرت امام از اول جا نمی افتد که (نحو تعرض) یعنی چه؟ از

یکطرف امام(علیه الرحمة) می گوید بدون لسان نمی شود و امکان ندارد ما بگوییم حکومت بی لسان.

آقای نائینی(علیه الرحمة) آنطرف خط است محکم می گوید نه لسان هم می خواهد لسانش هم دلالت لفظی است اینطرف هم آقای خوئی(علیه الرحمة) گفته نه ما حکومت بی لسان داریم مرحوم امام می گوید نه حکومت فقط با لسان است ولی حرف نائینی(علیه الرحمة) غلط است یعنی این وسط یک مطلبی امام(علیه الرحمة) دارد که بین نائینی و خوئی(علیهما الرحمة) بعد هم بحث سر عبارات جناب شیخ و آخوند است که مرحوم نائینی خواسته بگوید جناب آخوند با من است، حضرت امام می گوید ابدأً با تو نیست، آخوند(علیه الرحمة) با ماست ولی جناب آخوند یک اشتباهی کرده بعداً می گوییم.

من مردد بودم که ببینم این را ورود کنم به این بحث به این شکل ولی تجربه ام این است که اجمالاً ورود کنم چون توفیق است چون بعداً هم معلوم است آدم چنین فضائی گیرش بیاید بعد باید برویم تا آخر اصول عملیه تعادل و تراجیح بحث کنیم.

لذا حالا ما اگر بخواهیم ورود کنیم بهترین عبارت نجفیون عبارت آقای خوئی(علیه الرحمة) است عبارتش بهتر از همه هست چون هم مقرر نائینی(علیه الرحمة) است و هم خودش روی حرف استادش حرف دارد. عبارت آقای خوئی را یک ملاحظه ای می کنیم متأسفانه آقای خوئی وجه تقدیم امارات بر اصول را آخر اصول عملیه گذاشته یعنی آخر این جلد سه مصباح الاصولشان، آخر اصول عملیه قبل از اینکه وارد بحثهای بعدی شود آن یک مروری اجمالاً می کنیم خیلی نمی خواهیم درگیر شویم، فرمایش آقای خوئی را یک ملاحظه ای بکنیم بعد نسبتش را با فرمایش آقای نائینی می گوئیم بعد برمی گردیم ببینیم حضرت امام تازه چه گفته آنوقت معلوم می شود، مطالب حضرت امام اینطور است تا سابقه گفته نشود واقعاً سخت است اینکه من نهی کردم گفتم نمی شود از عبارت تهذیب حضرت امام یا مناهج ایشان مستقیم استفاده کرد؛ مثل نهاییه است عبارتهای امام(علیه الرحمة) خیلی تنظیم شده است واقعاً نمی شود؛ ظرف و مظروف هردو خراب می شوند خیلی از عبارات ایشان نظارت دارد بر حضرات بزرگان اصول نجف که امام(علیه الرحمة) اینها را قم نوشته ولی اینطوری است خیلی هایش نظارت جدی دارد.

به برکت صلوات بر محمد و آل محمد