

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا أبی القاسم محمد و علی آله الطیین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ادامه سخن در بحث یازدهم: آیا این گونه تعبیرات «یقدم الادلة على الاصل»، «ترجیح الادلة على الاصول» صحیح است؟

بحث در این بود که این اطلاقاتی که در کلمات اصحاب بعضاً دیده می‌شود که می‌گویند اماره مقدم است بر اصل یا مقدم می‌شود و ترجیح دارد بر اصل و یا این که گفته می‌شود یخرج عن الاصل بالدلیل، یا یخصص الاصل بالدلیل. این تعبیراتی که در کتب فقهیه به خصوص کتب فقهیه مثل عصر صاحب ریاض، صاحب مستند و امثال ذلک هست، شیخ می‌فرماید این‌ها تعبیرات مسامحه‌آمیز است و علی الحقیقه نیست.

برای توضیح این مطلب گفتیم باید مبانی تقدیم را نگاه کنیم ببینیم که آیا این طور هست یا نیست. خب براساس تخصص گفتیم تقدیم معنا ندارد، ترجیح معنا ندارد. براساس حکومت هم چنین، براساس ورود هم چنین که این سه تا را توضیح دادیم.

فرضیه چهارم: (2:10)

راه چهارمی که در بعض کلمات مثل محقق خراسانی قدس سره هست این است که فرمودند وجه تقدیم (که همانطور مشاهده می‌شود مرحوم آخوند به همین تعبیری که شیخ ناخشنود است از آن فرموده «وجه تقدیم») وجه تقدیم امارات بر اصول نه تخصص است، نه تخصیص است، نه ورود است و نه حکومت است. بلکه عبارت است از توفیق عرفی. گاهی دو دلیل وقتی بر عرف عرضه می‌شود و عرف آن‌ها را از گوینده می‌شنود، گاهی یکی را قرینه بر دیگری قرار می‌دهد، گاهی هر دو با هم دیگر باعث می‌شوند که در هر دو تصرف بشود و دست از آن ظهوری که لولا دیگری داشت برمی‌دارد و این جور جمع می‌کند. مثلاً فرض کنید که یک دلیل آمده گفته «إذا ظهرت اعتق رقبۃ مؤمنة»، دیگری گفته «إذا ظهرت صمّ ستین یوماً»، هر کدام از این‌ها را نگاه می‌کنیم یک وجوب تکلیفی عینی بر گردن ما گذاشته. اما چون از خارج می‌دانیم که ما دو تا تکلیف شارع برای ظاهر جعل نکرده. چون این را می‌دانیم، عرف این جوری جمع می‌کند می‌گوید خب آن وجوب، وجوب تعیینی است، دست از تعیین آن برمی‌دارد، دست از تعیین این هم برمی‌دارد. و حمل بر چه می‌کند؟ بر تخییر می‌کند. می‌گوید آن اصل وجوب را می‌گوید اما تعیینیتش دیگر مراد نیست، این طرف را هم حمل بر اصل وجوب می‌کند و می‌گوید تعیینیتش مراد نیست، شارع که یک جا آن را گفته، یک جا آن را گفته به خاطر این است که عدل‌های

واجب تخییری هستند. یک جا به یک مکلفی آن عدل را فرموده، جای دیگری به یک مکلف دیگری آن عدل را فرموده. این جوری بین آن‌ها را جمع می‌کند. و گاهی به این شکل جمع می‌کند که در یکی به خاطر دیگری تصرف می‌کند، مثل این که می‌بینید در یکی حکم رفته روی عنوان اولی و در دیگری حکم رفته روی عنوان ثانوی. آن گفته این حرام است، آن گفته که اگر مضطر شدی حلال است. خب جمع می‌کند. می‌گوید آن به عنوان اولی است و این به عنوان ثانوی است. حالا آقای آخوند می‌فرماید در امارات و اصول هم ما می‌بینیم وقتی این به عرف عرضه می‌شود، چنین توفیری به آن ایجاد می‌کند، حالا ولو فلسفه‌اش را هم نفهمیم، لَمَّش را هم نفهمیم چیست. عرف تحیری پیدا نمی‌کند. نمی‌گوید تعارض کردند. خب وقتی این جور شد، پس در نظر عرف ناهماهنگی وجود ندارد بین امارات و اصول. وقتی ناهماهنگی وجود ندارد پس تقدیم معنا ندارد، ترجیح معنا ندارد. این‌ها دو تا کلام هماهنگ هستند. پس بنابر این اساس هم تمام است.

سؤال: بین ادله امارات؟

جواب: هم خودشان، هم ادله‌شان.

مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه یک تعلیلی هم ذکر فرموده. فرموده علت این که عرف در موارد اصول و امارات، امارات را مقدم بر اصول می‌دارد، این است که به ذهنش آمده که اگر ما بخواهیم اصول را بر امارات مقدم بداریم، این محذور دارد، اگر امارات را بر اصول مقدم بداریم، عکس آن کار نکنیم، این محذوری ندارد. و این جا هم یکی بالاخره بر دیگری مقدم باید بشود چون هر دو صَدَرٌ مِنَ الشَّارِعِ، صَدَرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ. یک وقت هست که نه، مثل متعارضینی است که می‌گوییم خب تعارضاً، تساقطاً، برود پی کارش، اما در این موارد می‌دانیم که این چنین نیست برای این که دیگر نه امارات، نه اصول، پس چه؟ بنابراین یکی از این‌ها باید مورد نظر متکلم باشد. حالا چون این چنینی است، می‌بینید اگر بخواهد امارات را بر اصول مقدم بدارد، محذوری پیش نمی‌آید. اما اگر بخواهد اصول را بر امارات مقدم بدارد محذور پیش می‌آید. آن محذور عبارت است از این که یا تقدیم بلاوجه است، یا تقدیم علی وجهی دائر است. بنابراین چون این چنینی است تقدیم می‌کند امارات. حالا این یک قدری توضیح می‌خواهد.

گرچه ما وجوه عشره‌ای قبلاً عرض کرده بودیم و حالا این‌ها را به نحو فهرست‌وار تکرار می‌کنیم در این جا برای این که این فرمایش شیخ توجیه بشود و خب تذکری هم هست برای ماسبق.

اگر ما امارات را بر اصول مقدم بداریم مشکلی پیش نمی‌آید. مثلاً این را در دلیل استصحاب و اماره پیاده کنیم. یک واقعهای است که حالت سابقه‌اش را می‌دانیم، یک موردی است حالت سابقه‌اش را می‌دانیم، و در همین مورد یک اماره‌ای هم برخلاف حالت سابقه قائم شده. مثلاً این قبلاً حلال بوده، حالت سابقه این بوده و حالا دلیلی اقامه شده بر این که این حرام است، اماره‌ای قائم شده بر این که این حرام است. در این جا ما اگر دلیل اماره را بر استصحاب مقدم بداریم مشکلی پیش نمی‌آید چرا؟ برای این که دلیل استصحاب گفته «لانتقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر» ما اگر به این اماره دست از دلیل استصحاب برداریم، به منهی عنه دلیل استصحاب عمل کردیم؟ با آن مخالفت کردیم؟ آن گفته بود «لانتقض الیقین بالشک» ما که به شک رفع ید از آن حلیت سابقه نکردیم. ما در این جا به اماره رفع ید کردیم، اماره که شک نیست. اگر به خودش نگاه کنیم که شک نیست اگر به دلیل اعتبارش نگاه کنیم، دلیل اعتبارش هم امری قطعی و

یقینی است که دارد می‌گوید این معتبر است و حجت است. پس بنابراین اگر به اماره عمل کنیم هیچ گونه مخالفتی با مفاد آن اصل نکردیم. ولی اگر عکسش را انجام بدهیم، این جا می‌گوییم استصحاب می‌کنیم. خب این استصحاب بخاوه حجت باشد و بگویم آن معتبر و مقدم است باید یکی از دو امر باشد. یا همین جوری بلاوجه بگویم دل‌مان کشیده استصحاب را مقدم بگذاریم و به وجهی استناد نکنیم. خب تقدیم بلاوجه، بلاوجه است. و یا این که علی وجه دائر بیایم بگویم که این که ما این را تقدیم کردیم به خاطر این است که با وجود این دلیل استصحاب، اماره حجت نیست و اماره چرا حجت نیست به خاطر حجت دلیل استصحاب. پس بنابراین حجت دلیل استصحاب متوقف می‌شود بر عدم حجت اماره در مانحن فیه و عدم حجت اماره هم متوقف است بر حجت دلیل استصحاب. اگر بخواهیم این جور تعلیل کنیم خب دور لازم می‌آید. اگر این جور تعلیل نکنیم خب بلاوجه می‌شود. چیز دیگری هم که در عالم وجود ندارد که به آن بخواهیم استدلال کنیم. یک مخصّصی، یک مقیدی، یک چیز دیگری هم که نداریم غیر از همین دلیل استصحاب و دلیل اماره. و غیر خود اماره و غیر مفاد دلیل استصحاب. امر آخری هم که وجود ندارد. خب آقای آخوند فرموده چون عرف می‌دیده این جوری است پس آن را مقدم می‌دارد که البته خب باید ما فرض کنیم که عرف یک عرف دقیق النظری است. یعنی بچه‌ها هم این محاسبه را در ذهن‌شان می‌آورند که علی وجه دائر است، خب این در ذهن بچه‌ها و عرف عام نیست. بله ادعاء عرف ممکن است ولیکن بخواهیم بگویم حتی بچه‌ها هم و عرف عام همه این کار را می‌کنند به این وجه، به خاطر این وجه این تعلیل یک مقداری سنگین است قبول کردنش که به خاطر این است. این را باید گفت این، دأب عقلایی است حالا یک عده‌ای ممکن است متوجه این جهت شدند، این دأب شده و آن‌ها هم دیگر بالاخره در این جامعه دارند زندگی می‌کنند، با این مردم دارند زندگی می‌کنند، آن هم مثل لغت است. در لغت چون در یک جامعه‌ای دارد زندگی می‌کند که آن‌ها از این لفظ، این معنا را اراده می‌کنند و کم‌کم همین رسوخ می‌کند در ذهن انسان. این جا هم همین جور است. می‌بینند وقتی اماره است به اصل مراجعه نمی‌کنند. ولو این که وجه این که نمی‌کنند، ادعاءشان به خاطر این جهت این تصمیم را گرفتند و این بنا را گذاشتند.

فرضیه ششم: (13:24)

در همین جا در پراتلز عرض می‌کنیم که آن وجه ششم را می‌توانیم همین برهان قرار بدهیم. یعنی نه که این، برهان توفیق عرفی باشد. یک توفیق عرفی داریم، یکی هم به این برهان تمسک کنیم ولو غمض عین کنیم از این که عرف این کار را می‌کند. می‌گوییم برهان اقتضاء می‌کند که ما این کار را بکنیم که آن طور که آن جا عرض کردیم بعضی‌ها هم به همین برهان تمسک کردند و وجه تقدیم امارات بر اصول را برهان قرار دادند و برهان‌شان هم همین است که بیان شد.

سؤال: در مقام فهرست دیگر، مختارتان که نیست.

جواب: نه، مختار نه.

سؤال: چون ده مورد را هم که می‌گفتید، می‌گفتید مختارتان را بعداً می‌گوییم.

جواب: نه، آن که عرض کردیم این است که حالا هم عرض می‌کنیم. داوری به این است که ما ادله امارات و اصول را یکی یکی بررسی کنیم. چون این وابسته به این است که

مفاد ادله چیست، تا بفهمیم که کدام یک از وجه‌ها درست است. مثلاً ممکن است بگوییم حکومت است چون از ادله، ظاهر است که شارح است. ممکن است بگوییم ورود است چون از ادله استظهار بکنیم به این که حجت، موضوع است.

سؤال: مختارتان را فرمودید.

جواب: نه نگفتیم به خاطر همین جهت که این وابسته است به این که در کل مورِّ مورِّ باید این محاسبه بشود. ولی شاید هم نتوانیم یک حرف عامی بزنیم. یعنی ممکن است ادله امارات بعضها مع بعض تفاوت داشته باشد. همین طور با یک چوب نمی‌شود همه را راند و یک جور گفت.

خب این هم به خدمت شما عرض شود که...

و آخرین وجه که ما همه آن‌ها را گفتیم بیشتر برای این که به این آخری برسیم. وجهی که مرحوم شیخ رضوان الله علیه این جا فرموده تخصیص است. یعنی می‌شود وجه هفتم در حقیقت.

سؤال: استاد این برهانی که برای مبنای آخوند آوردید، وجه عدم تقدیم اصل بر اماره شد اما وجه تقدیم اماره بر اصلش مبتنی بر حکومت است؟

جواب: نه، این است که بالاخره این دو تا باید یکی‌شان بر دیگری مقدم بشود. این طور نیست که این‌ها تعارضاً تساقطاً و هر دو کنار بروند.

سؤال: شما در توضیحش گفتید چون این علمی است و مبتنی بر علم است دلیلش، لذا مقدم می‌شود. فرمودید که چون علم محسوب می‌شود یعنی دیگر لاتنقض الیقین بالشک نیست. پس ما این را شک حساب نمی‌کنیم.

جواب: شک نیست. چون به اماره دارد عمل می‌کنید، شک نیست. پس بنابراین کاری نداریم که این می‌شود علم و موضوع آن را از بین می‌برد، این را نمی‌گوییم. می‌گوییم او گفته لاتنقض الیقین بالشک یعنی به سبب شک نقض نکن. ما که با اماره نقض می‌کنیم آیا با شک‌مان داریم نقض می‌کنیم؟ نه. با چه داریم نقض می‌کنیم؟ یا با خود اماره باید گفت یا با آیه نبأ. آیه نبأ گفته به این اماره عمل کن. کاری نداریم مفاد آیه نبأ چیست. ما می‌گوییم نقض می‌کنیم حالت سابقه را به واسطه چه؟ به واسطه آیه نبأ که فرموده که خبر واحد حجت است.

سؤال: بدون این که علم ...

جواب: بله، کار نداریم به این جهاتش. پس بنابراین از آن طرف حرف این است که اگر به اماره اخذ بکنیم، داریم بالآیه نقض حالت سابقه را می‌کنیم. اما اگر شما بیایید به واسطه عمل به استصحاب، با استصحاب از اماره دست بردارید، آن می‌شود یا بلاوجه یا به وجوِّ دائر.

فرضیه پنجم: (17:09)

اما بیان دیگر، بیانی است که شیخ اعظم در رسائل این را توضیح دادند و بیان فرمودند.

فرمودند که امارات بر دو قسم هستند. یکی اماراتی است که علم آور است، قطع آور است سنداً و دلالتاً. در این موارد تخصیص نیست بلکه ورود است. باید گفت ورود هم نیست بلکه تخصص است. اما در مواردی که اماره ما علم آور نیست، حالا یا سندش ظنی است، یا دلالت یا هر دو. در این موارد ایشان تقریب می‌فرمایند که تخصیص است و در حقیقت ادله اصول، تخصیص می‌خورد به ادله امارات به این توضیح:

خب ادله اصول که روشن است، موضوعش چیست؟ شک در حکم واقعی است. «کل شیء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه» یعنی هر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام است، در واقع حلال است. «رفع ما لا يعلمون» هر چیزی را نمی‌دانی واجب است، واجب نیست، حرام است، حرام نیست، رفع، برداشته شده. «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی» یعنی هر چیزی آزاد و رها است یعنی هر چیزی که چطوری است؟ آن غایت، عنوان می‌دهد به صدر. یعنی هر چیزی که نمی‌دانی ورد فیه نهی أم لا، نهی هم این جا چیست؟ از باب مثال است یعنی حکم است. خصوصیت ندارد این نهی. هر چیزی که نمی‌دانی شارع حکم الزامی در باره آن دارد یا ندارد، این مطلق است تا این که حکم الزامی آن را بفهمی. پس بنابراین وقتی به ادله اصول نگاه می‌کنی، می‌بینی برای شیء مشکوک حکمه الواقعی چه جعل کرده؟ آمده یک حکم برائت یا اشتغالی یا احتیاطی یا چیزی را جعل کرده. در مورد امارات، قهراً چون امارات علم برای ما که نمی‌آورد. در مورد امارات ما علم نداریم، پس ادله اصول حتماً تطبیق به موارد امارات می‌شود. از آن طرف امارات چه چیزی برای ما ایجاد می‌کند؟ چه ره‌آوری برای ما امارات دارد؟ مثل همین شرب تن، خبر واحد قائم شده که «شربُ التَّنِ محَرَّمٌ» ما به خود این روایتی که می‌گوید «شربُ التَّنِ محَرَّمٌ» نگاه می‌کنیم، این که علم نمی‌آورد برای ما که شرب تن حرام است. دارد یک اخباری می‌کند که شارع فرموده شرب تن حرام است. به دلیل حجیت این که نگاه می‌کنیم که آیه نبأ باشد، ادله دیگر باشد، آن ادله دیگر به ما چه می‌گوید؟ می‌گوید این حجت است. معنای این که این حجت است به دلالت التزام این است که این حرمتی که آن دارد می‌گوید، درسته و این محَرَّم است. پس بنابراین ادله حجیت مفادش ولو به دلالت التزام، این است که این شیئی که قامت علیه الامارة الدالة على الحرمة، حرام. خب حرام فی الواقع یا حرام فی مرتبة الظاهر؟ یعنی حرام در مرحله ظاهر است. حالا که شما عالم به واقع نیستی، شک در واقع هستی، حکم واقعی‌اش را نمی‌دانی، یک اماره‌ای پیش شما قائم شده است، این، حرام است. پس همان جور که اصل یک حکم ظاهر ره‌آوردش بود یعنی در طرف شک در حکم واقعی یک حلیتی را برای شماها آورد، اماره هم با توجه به دلیل حجیتش راه‌آوردش این است که در حالی که حکم واقعی را نمی‌دانی و شک در حکم واقعی داری، من حرمت قرار دادم برای این شرب تن. پس آن یک حکم ظاهری است و این هم یک حکم ظاهری است. در عرض هم دارند این جوری می‌گویند. آن ره‌آوردش این است، این هم ره‌آوردش این است. این مطلب حتی از بعضی از عبارات اصحاب هم که گفتند که علم مجتهد مستفاد من صغری الوجدانیه و کبری البرهانیة، این جوری گفتند. گفتند هر مجتهدی وقتی در مقام استنباط برمی‌آید، یک صغرای را می‌گوید: هذا ما ادی الیه ظنی، و کل ما ادی علیه ظنی فهو حکم الله فی حق و فی حق مقلدی فهذا حکم الله فی حقنا. این عبارتی که فقهاء و اصولیون

دارند خودش نشانه چیست؟ خودش نشانه این است که این حکم‌ها برای مقام ظن است، برای مقامی است که واقع برای ما مشکوک است، معلوم نیست. پس مفاد امارات هم، هم به حسب آن چه که خودمان محاسبه می‌کنیم، می‌بینیم برای مقام شک در حکم واقعی است و این حکم ظاهری است. و هم به حسب برداشت بزرگان و علما که این عبارت، مأثور از آن‌ها است. آن‌ها هم همین را فهمیدند. پس بنابراین این دو تا شاخ به شاخ در یک مورد هستند. حالا که در یک مورد هستند، اگر ما بیایم اماره را بر اصل مقدم بداریم، در حقیقت چه کردیم؟ تخصیص زدیم دلیل اصل را. آن می‌گفت کل شیء که نمی‌دانی حلال است یا حرام است، حلال است. پس شرب تثن طبق این حرف باید حلال باشد. این یکی می‌گفت اگر اماره‌ای قائم شد بر این که این حرام است، آن حرام است. و این جا هم اماره قائم شده بر این که این حرام است. آن دلیل آیه نبأ یا ادله دیگر حجیت خبر واحد، می‌گوید آن حرام است در همین جایی که نمی‌دانی حکم واقعی آن چیست. بنابراین وقتی مفاد این دو تا یکی شد، اگر شما اماره را بر اصل بخواهید مقدم بدارید، باید تخصیص بزنید دلیل اصل را، بگویید مراد جدی او این مورد نیست.

سؤال: ... خاص بر عام مقدم است.

جواب: خب این جا خاص بر عام مقدم می‌شود. این جا اشکالی ندارد. حالا این علی المبانی، دیگر مختلف می‌شود.

اگر شما بگویید تقدیم خاص بر عام یک جمع عرفی است، با هم تهاافت ندارند عام و خاص، باز تقدیم معنا ندارد.

سؤال: تقدیم که دیگر شاخ و دم ندارد. این‌ها یک تعارض بدوی دارد، خاص را بر عام مقدم می‌کنند.

جواب: ببینید دأب عرف بر این است که ذو القرینه را معنا نمی‌کنند مادامی که قرینه ...

سؤال: یعنی واژه تقدیم را حضرتعالی می‌خواهید بگویید که وقتی که تعارض مستقر است آن وقت ترجیح ...

جواب: این فرمایش شیخ است، من عرض نمی‌کنم. شیخ می‌فرماید: تقدیم برای کجاست؟ تقدیم برای آن جا است که تعارض باشد. حالا در مورد این جا هم ترجیح می‌دهیم.

سؤال: آخه یک چیز خلاف وجدان است. همه می‌دانند خاص بر عام مقدم است، نمی‌گویند خاص بر عام مرجح است.

جواب: بله ربّ مشهور لا اصل له.

سؤال: این طوری نیست. آدم به وجدانش مراجعه می‌کند ...

جواب: می‌خواهد بفرماید که مثلاً این تعبیر یک تعبیری است شایع و ناروا که بر اساس یک محاسبه نادرستی گفته شده و در زبان‌ها افتاده در حالی که این چنین نیست. نباید این جوری تعبیر بکنیم. این تعبیر دلالت می‌کند بر عدم تعمق. ولی اگر عمیق فکر کنیم، نباید این جوری بگوییم. این فرمایش شیخ اعظم.

سؤال: یعنی چه بگوئیم؟ بگوئیم خاص بر عام مثلاً چیست؟

جواب: نه. باید بگوئیم عام بر خاص حمل می‌شود. شما می‌فرمایید «رأيت اسداً يرمى»، این یرمی بر اسد مقدم است؟

سؤال: در انعقاد ظهور تصدیقی نوع دوم، می‌گویند ذو القرینة بر قرینه مقدم است.

جواب: این تعبیر که شما می‌فرمایید مقدم است، حالا ایشان می‌فرماید نگو مقدم است.

مهم همین دقت‌ها است که حالا این تعبیرات خیلی مهم نیست.

شیخ در این جا این مطلب را می‌فرماید.

اشکال: (27:22)

خب این جا یک اشکال به ذهن می‌آید که این که مرحوم آقا ضیاء قدس سره در کلماتش این اشکال را دارد و ما قبلاً هم این اشکال را بیان کردیم. ولی این جوابی که شیخ این جا می‌فرماید، این جواب را آن جا عرض نکردیم. حالا این استدراکی هم می‌شود برای آن جا.

اشکال این است که نسبت این‌ها که عام و خاص مطلق نیست که شما بگوئید تخصیص است. چون ادله اصول می‌گوید چه؟ می‌گوید هر جا شک داری، چه اماره‌ای باشد چه اماره‌ای نباشد. ادله امارات هم می‌گوید چه؟ می‌گوید آقا این حرام است مثلاً یا می‌گوید این اماره حجت است چه در موردش اصلی باشد مثلاً اصل برائت، چه نباشد. پس بنابراین محل اتفاقش آن جایی است که هم اصل وجود دارد، هم این اماره وجود دارد که دلالت می‌کند. محل افتراق اصول جایی است که اصل هست ولی اصلاً اماره نیست. محل افتراق ادله امارات هم جایی است که اماره وجود دارد ولی اصل شرعی وجود ندارد. پس بنابراین نسبت عموم و خصوص من وجه است. تخصیص این جا یعنی چه.

جواب اشکال: (28:42)

شیخ اعظم یک عبارتی دارند برای دفع این اشکال. فرموده:

«و کون دلیل تلك الأمانة أعم من وجه- باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة-

که از باب مثال است این اصل برائت.

لا ینفع...

برای این که شما این جا بگوئید تعارض می‌کنند و تقدیم در کار نیست. لاینفع للتعارض تا تقدیم را درست بکنند، نه، چرا؟

بعد قیام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين مواردھا. [1]

این خودش هم یک قاعده‌ای است که ما در اصول در باب تعارض عموم و خصوص من

وجه این نکته شیخ اعظم قدس سره را باید مورد نظر قرار بگیرد.

ایشان می‌فرمایند که خب در محل افتراق که مشکلی ندارد ادله حجت امارات. اجماع داریم که فرقی بین مورد اجتماع با آن و مورد افتراق وجود ندارد. اگر حکم آن جا، عمل به اماره است، حکم این جا هم عمل به اماره است. آن جایی که اماره در مقابلش اصل نیست، اجماع هم نیست یعنی دلیل دارد می‌گوید. اجماع داریم به این که فرقی بین حکم اماره در آن صورت و این صورت نیست. پس نمی‌توانی بگویی در موردی که با اصل درگیر است، تعارض و تساقطاً. این خلاف اجماع می‌شود.

سؤال: اجماع، مخصّص دلیل اصل است.

جواب: بله.

اما این اجماع را چرا از اول به آن تمسک نمی‌کنیم؟ این دقتش همین جا است. این اجماع، اجماع تعلیقی است. یعنی اگر گفتیم آن جا حجت است، این، حکمش با آن جا فرقی نمی‌کند. اگر دلیلی پیدا کردی که می‌گوید اماره‌ای که در مقابل اصل نیست حجت است، دیگر نمی‌توانی بگویی اگر در مقابلش اصل بود حجت نیست. اجماع نمی‌گوید اماره حجت است. مفاد اجماع این نیست که اماره حجت است، ولی می‌گوید فرقی نیست، فصل درست نیست. بنابراین حالا در مورد افتراق مگر شما نمی‌گویید این اماره حجت است، حالا که آن مفروض است و آن جا را می‌گویید باید اخذ کرد به ادله، اجماع می‌گوید این جا هم با آن جا فرقی نمی‌کند. حالا که فرق نکرد پس دیگر نمی‌توانی این موردی را که با اصل اتحاد پیدا کردند و اجتماع پیدا کردند، بگویی حجت نیست. تعارضاً، از بین می‌رود. نمی‌توانی این بگویی. باید مقدم بداری. و تخصیص بزنی، این مورد را هم باید تخصیص بزنی.

این فرمایشی است که شیخ اعظم اضافه فرموده تا این که این تعبیر تمام بشود، ایشان می‌فرماید.

نکته: (32:04)

حالا این جا ما یک نکته‌ای می‌خواستیم عرض کنیم.

قبلاً اگر یادتان باشد در آن مقدمه عرض کردیم شیخ اعظم قدس سره، حکم ظاهری را فقط مفاد چه می‌داند؟ اصول می‌داند. آقای آخوند در قبال ایشان در تعلیقه فرمود نه، اصلاً مفاد اصول را نمی‌گویند حکم ظاهری، به مفاد امارات می‌گویند حکم ظاهری.

یک نظر سومی هم وجود داشت که برای مرحوم فشارکی قدس سره بود، ایشان فرموده بود نه، حکم ظاهری هم به آن جا می‌گویند و هم این جا می‌گویند.

حالا از عبارت شیخ در این جا استفاده می‌شود که در حکم ظاهری همان حرف فشارکی را دارد می‌زند. یعنی شیخ اول آن جوری فرموده اما این جا وقتی می‌خواهد تقریب بفرماید، مطالبی را فرموده که کأنّ عدول از آن حرف است. چرا؟ حالا ایشان این جا این جوری فرموده:

«توضیح ذلک: اَنَّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل...»

توضیح ذلک این که می‌خواهیم تخصیص بزیم ادله اصول را به ادله امارات.

اَنَّ کون الدلیل رافعاً لموضوع الأصل و هو الشکُّ إثمًا یصحُّ فی الدلیل العلمی؛

یعنی دلیلی که علم برای ما می‌آورد

حیث إنّ وجوده ُخرج حکم الواقعة عن کونه مشکوکاً فیهِ، و أمّا الدلیل الغیر العلمی...

ببینید ایشان دلیل غیر علمی و علمی را غیر آن اصطلاحی که در ذهن ما است، ابتدائاً می‌فرماید. ما می‌گفتیم علم و علمی. علمی یعنی کدام؟ همین امارات. اما ایشان علمی را در این جا به معنای امارات معنا نمی‌کند. این اصطلاح این جا.

فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم،...

خودش که آن روایت باشد که رافع نیست.

و أما الدلیل الدالّ علی اعتباره فهو و إن کان علمياً،...

یعنی دلیل اعتبار علم برای ما می‌آورد درسته.

إلّا أنّه لا یفید إلّا حکماً ظاهریاً نظیر مفاد الأصل؛ إذ المراد بالحکم الظاهری ما ثبت لفعل المکلف بملاحظة الجهل بحکمه الواقعی الثابت له من دون مدخلیّة العلم و الجهل، فکما أنّ مفاد قوله علیه السّلام: «کلّ شیءٍ مطلق حتّی یرد فیهِ نهی» یفید الرخصة فی الفعل الغیر المعلوم ورود النهی فیهِ، فکذلک ما دلّ علی حجية الشهرة الدالّة مثلاً علی وجوب شیءٍ، یفید وجوب ذلک الشیء من حیث أنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمانة» [2]

از حیثی که مظنون است مطلقاً یعنی صرف نظر از این اماره هم ما به یک قرائن و شواهدی مظنون‌مان بوده. یا نه به واسطه قیام این اماره مظنون‌مان شده. خب این دلالت می‌کند در ظرفی که شما ظن به حکم داری یعنی جاهل هستی باز، عالم نیستی، این حرام است، یا این واجب است. پس او دارد می‌گوید در ظرف عدم علم به واقع، این هم دارد می‌گوید در ظرف عدم علم به واقع. و حکم ظاهری آن است که برای این ظرف باشد، حالا چه مفاد اصل باشد، چه مفاد اماره باشد.

من آن جا هم می‌خواستم این را عرض بکنم ولیکن گفتم بگذارم وقتی خود عباراتش می‌آید که عبارت شیخ اعظم دو جور است. از آن مطلب آن جا استفاده این می‌شود که حکم ظاهری فقط مفاد اصل است فلذا آقای آخوند حاشیه زده آنجا و فرمودند نه. ولی کلام این جا این جوری است.

علی‌ای حال ما سه نظر داریم در آن جا، حالا بعضی‌ها لهم یا له نظران. یک دفعه آن جور فرموده، یک دفع این جور فرموده.

خب این بحث ما هم بحمدالله تمام شد.

ان شاء الله فردا وارد مقدمه دوازده و سیزده و چهارده بشویم.

و صلى الله على محمد و آل محمد.

[1]. فرائد الأصول، ج2، ص: 12

[2]. فرائد الأصول، ج2، ص: 12