اصول: استصحاب، جلسه 94: یک‌شنبه 22/12/1400، استاد سید محمد جواد شبیری

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین انه خیر ناصر و معین الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین

و اللعن علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین

بحث سر این بود که بین امارات و اصول چه فرقی هست که مثبتات امارات حجت است و مثبتات اصول حجت نیست. مرحوم شهید صدر فرموده بودند که اماره آن چیزی هست که. اصلاً امارات اصول هر دوشان حکم ظاهری هستند. حکم ظاهری برای علاج تزاحم ملاکات شارع در مقام حفظ جعل می‌شوند. یعنی شارع مقدس وقتی نمی‌تواند همۀ ملاکاتش را حفظ کند در جایی که ملاکات مجهول مانده و برای مکلّف مواردش مشخص نیست مجبور است یک سری از مصالح را فدای مصالح دیگر کند. این‌که چه مصالحی فدا می‌شوند این اصل، حکم ظاهری را تشکیل می‌دهد. خب ایشان می‌گویند در امارات قوت احتمال صرفاً ملاک بر ترجیح قرار گرفته. ولی در اصول قوت احتمال صرفاً ملاک قرار نگرفته یا قوت احتمال و محتمل هر دو ملاک قرار گرفتند. یا تنها قوۀ محتمل ملاک قرار گرفته. یا علاوه بر قوۀ احتمال یک نکتۀ نفسی هم ملاحظه شده. یعنی یک ویژگی که در کاشف مثلاً وجود دارد این هم اخذ شده. خب اگر ویژگی در کاشف معتبر باشد نتیجه‌اش این می‌شود که ممکن است این اختصاص داشته باشد به مدلول مطابقی و مدلول التزامی کلام معتبر نباشد. همچنین اگر قوۀ محتمل دخالت داشته باشد درجۀ اهمیت محتمل دخالت داشته باشد، ممکن است این درجۀ اهمیت تنها در مورد مدلول مطابقی باشد نه در مورد مدلول التزامی. بنابراین اصل عملی دلیل ما نداریم که مدلول التزامی‌اش هم حجت باشد، مثبتاتش حجت باشد. ولی اماره چون تمام الملاکش همان درجۀ احتمال هست و درجۀ احتمال اماره نسبت به مدلول مطابقی و مدلول التزامی یک مقدار هست، یک درجه هست بنابراین باید اینها حجت باشد. این چکیدۀ فرمایش آقای صدر و حالا تطبیقاتش را هم ملاحظه بفرمایید، در بحث استصحاب. البته در بحث اوّل اصول عملیه آنجا، اوّل جلد سوم قسم ثانی یک بار دیگر آنجا هم این بحث مطرح شده آنجا متفاوت از این بحث مطالب هست. به آن بحث به تفصیل کاری ندارم. حالا در لابلای بحث اشارۀ به بعضی از نکات آن بحث هم می‌کنم ولی تفصیلش را فعلاً کار ندارم.

اینجا یک نکته‌ای وجود دارد، آن نکته این است که مرحوم شهید صدر تعبیر می‌کند که در امارات ملاک حجیت تنها درجۀ کشف هست. صحبت سر این هست که آیا اماره را آن تعریفی که مثلاً علما برای اماره می‌کنند، اماره یک اصطلاح اصولی است. اینها ذهنشان این هست که فقط باید درجۀ احتمال معتبر باشد تا یک چیز را اسمش را اماره بگذارند. اصلاً اماریت، این‌که هر چیزی که، هر طریق معتبری را که شارع آن طریق را معتبر بکند می‌گویند اماره. حالا ولو در معتبر بودنش مثلاً جهات دیگر هم دخالت داشته باشد، چجوری است؟ به تعبیر دیگر این تحلیل‌ها به خصوص تحلیلی که در اوّل بحث، در جلد سوم دارند، این تحلیل‌های دقیق و خیلی ریزبینانه‌ای هست. آیا در تعریف اماره و اصولی که چیزها دارند یک همچین نکاتی وجود دارد؟ این یک نکته.

مثلاً آقایان یک اختلافاتی دارند که استصحاب اماره است یا اصل است؟ بعضی‌ها مثل مرحوم آقای خویی استصحاب را اماره می‌دانند. تعریف اماره چی است که ما بخواهیم بررسی کنیم اماره است یا اصول است؟ یعنی یک نکاتی که آقای خویی مثلاً می‌فرمایند که اماره، اماریت اماره اقتضاء نمی‌کند که یک شیء حجت باشد. لازمۀ اماریت اماره حجیت اماره نیست. آیا واقعاً، خب اماره را چی تعریف می‌کنید تا آن نتیجه را می‌گیرد؟ حالا ممکن است شخصی بگوید که استصحاب، مثتباتش حجت نیست، با وجودی که مثلاً آقای خویی آن را اماره می‌دانند. ممکن است شخصی بگوید که بی‌خود، به چه جهت اماره می‌دانند؟ اماره ندانند. یعنی ما بخواهیم نقض کنیم و بگوییم فلان چیز را شما اماره می‌دانید ولی مثبتاتش را حجت نمی‌دانید، خب ممکن است بگوید نه اماره ندانید. بحث سر این‌که اماریت اماره را آیا یک تعریف روشن مشخصی دارد که ما آن را محور قرار بدهیم، بعد حالا ببینیم این اماره آیا حجت هست یا حجت نیست؟ اینجوری؟ مرحوم نایینی مثلاً در این بحث می‌گویند که قطع خاصیت‌های مختلف دارد. چند خصیصه دارد. اوّلاً قطع یک صفت نفسانی هست. ثانیاً طریقیت دارد. ثالثاً جری عملی بر طبق قطع صورت می‌گیرد. رابعاً تعزیر و تنجیز می‌آورد. اگر یک شیءای قائم مقام قطع بشود در خاصیت دوم که طریقیت هست این اماره می‌شود. اگر قائم مقام یک شیء بشود در جری عملی یا در تعزیر و تنجیز، این می‌شود اصل. در مرحلۀ دوم این می‌شود مثلاً اصل عملی. حالا بعضی‌هایش هم اصل عملی محرز است، بعضی‌ها غیر محرز است. بحث سر این است که اینجور تقسیم‌بندی‌ها این می‌شود اصل عملی یعنی اختیار ماست که این را اصطلاح داریم جعل می‌کنیم؟ خب خودتان می‌توانید جعل کنید. ولی اماره و اصل یک اصطلاحی هست در کلمات قوم. ما باید ببینیم در چه محدوده‌ای آن اماره و اصل را به کار بردند.

و علاوه بر آن آیا اثباتاً تشخیص این‌که مثلاً تمام العلة طریقیت است؟ یا تمام العلة قوت احتمال است و هیچگونه نکته‌ای از جانب محتمل یا از جانب ویژگی‌های کاشف به تعبیر مرحوم شهید صدر نکتةٌ نفسیه. هیچ نکتۀ نفسیه‌ای در حجیت اماره دخالت ندارد، اثباتاً اینها را چجوری می‌توانیم کشف بکنیم؟ شارع مقدس فرض کن گفته که به خبر واحد شما اعتماد کنید. اینجور ریزبینی‌هایی که وجود دارد آیا اینها را می‌شود کشف کرد بدون توجه به این‌که مثبتاتش حجت است یا حجت نیست؟ گاهی اوقات ما از این‌که می‌بینیم عقلا آمدند خبر واحد را، مثبتاتش را حجت کردند. اقرار را مثبتاتش را حجت کردند. ما می‌فهمیم این‌که مثبتاتش را حجت کردند علی القاعده باید نکته‌اش این باشد که، نکتۀ حجیت اماره در نزد عقلا، خبر واحد در نزد عقلا کاشفیتش است. و این کاشفیت همچنان که نسبت به مدلول مطابقی هست، نسبت به مدلول التزامی هم هست. همچنان که نسبت به خود مؤدّا هست، نسبت به لوازم، ملزومات و ملازماتش هم هست. این نکته سبب می‌شود که ما نکتۀ جعل اماره را بدانیم. یعنی در مرتبۀ اوّل حجیت مثبتات دانسته می‌شود بعد نکتۀ حجیت و اماره بودن کشف می‌شود، نه به عکس. این است که مثلاً مرحوم آقای خویی می‌گوید یک شیءای ممکن است اماره باشد ولی مثبتاتش حجت نباشد. خب صحبت سر این است که اماره را شما چی چی تعریف می‌کنید؟ اماره را چگونه تعریف می‌کند؟ نه شما بگویید اصلاً مواردی که مثبتاتش حجت نیست اماره نیست. آیا یک اشیایی هست که مسلما اماره باشند و مثبتاتشان حجت نباشند؟ اینها را؟ اگر مسلم، واقعش این است که ما یک سری موارد مفروق عنه هست کأنّ اینها امارات است. مثل خبر واحد، مثل اقرار، مثل ظواهر. اینها خبر واحد، اینها عموم، اطلاق، اینها اماره هستند. یک سری موارد هم قطعاً اصل عملی هستند، حالا محرز یا غیر محرزش را کار ندارم. مثل اصالة الاحتیاط، اصالة البرائة.

یک سری موارد هم این بینابین است این وسط‌هاست. مثل قاعدۀ فراغ، قاعدۀ ید. اینها مردد هستند که اصل عملی هستند یا اماره هستند. خب ما تعریفی که برای اماره می‌خواهیم بکنیم باید تعریفی باشد که حتماً آن موارد مسلم را بگیرد، همچنین تعریفی که برای اصل عملی می‌کنیم موارد مسلم اصل عملی را باید بگیرد. براساس آن تعریف تکلیف آن موارد مشتبه را هم روشن کنیم. به نظر می‌رسد عملاً و اثباتاً راه عمده‌ای که برای تمییز اماره و از اصل عملی هست همین است که ببینیم مثبتاتش را حجت می‌دانند یا مثبتاتش را حجت نمی‌دانند. ما ادلۀ اثباتی حجیت مثلاً خبر واحد. این تعبیری که مرحوم نایینی تعبیر کرده که اماره مثلاً آن چیزی هست که از جهت طریقیت شارع آن را معتبر کرده. آیا واقعاً در امارات شرعیه‌ای که ما داریم یک همچین لسان روشنی ما داریم که بفهمیم از جهت طریقیت است؟ یا از جهت نمی‌دانم جری عملی است؟ اینها عمدتاً در مرتبۀ سابق خلاصه آن حجیت مثبتات و عدم حجیت مثبتات قبل از اماره شدن و اصل عملی شدن آن کشف می‌شود. یعنی ما برای این‌که یک شی‌ءای را اماره بدانیم، اماره دانستنمان بعد از این هست که بالوجدان درک می‌کنیم که مثبتاتش چون حجت است اماره است. و الا عملاً‌ و خارجاً آن ضوابطی که شهید صدر دارند، ضوابطی که مرحوم نایینی دارند، حتی ضابطۀ مرحوم آخوند که از همۀ این ضابطه‌ها ساده‌تر هست و ایشان می‌گوید که اماره به جهت حکایت و کاشفیت معتبر شده، تمام العله‌اش کاشفیت هست و امثال اینها. اینها به این راحتی نمی‌شود درک کرد که آیا واقعاً تمام العلة اعتبارش جهت کاشفیت و حکایتش بوده یا نبوده؟ حالا این مکملی دارد بعد عرض می‌کنم.

اینجا به نظر می‌رسد دو تا مسأله در کلمات آقایان هست. این دو تا مسأله را هم باید مد نظر داشته باشیم و این بحث‌ها را با هم باید پیش ببریم. یکی در بحث شهرت، بعضی از آقایان استدلال کردند به این‌که شهرت حجت است به جهت این‌که همان درجۀ کاشفیتی که خبر واحد دارد، همان درجۀ کاشفیت در شهرت هم هست. خب آقایان جواب می‌دهند که نه، درجۀ کاشفیت تمام الملاک نیست. یک بحث‌هایی احیاناً ممکن است بشود که صغرویا اینجور نیست، ولی بحث، یکی از پاسخ‌هایی که به صورت متعارف به این اشکال داده می‌شود این هست که مجرد حجیت خبر واحد ملازمه با حجیت شهرت ندارد ممکن است خصوصیت خبر واحد و ویژگی‌های کاشف دخالت داشته باشد در آن حجیت. خب ما حجیت مثبتات امارات را باید به گونه‌ای تبیین بکنیم که بتوانیم در بحث شهرت نتیجۀ حجیت خبر واحد را حجیت شهرت هم ندانیم. اگر قرار باشد تمام العلة برای حجیت اماره جهت کاشفیتش باشد به نظر می‌رسد که از حجیت خبر واحد بتوانیم حجیت شهرت را استفاده کنیم، بنابر این‌که اینها میزان کاشفیتی که در خبر واحد هست همان میزان کاشفیت در شهرت هم وجود داشته باشد. ولی آقایان این را قائل نیستند. باید دید ما چه فارقی بین اصول و امارات قائل می‌شویم که آن فارغ از یک طرف مثبتات را حجت می‌کند از یک طرف حجیت اماره‌ای که در درجۀ کشف با امارۀ ثابت الحجیة از یک مقدار درجۀ احتمال را دارا هستند.

شاگرد: این‌که می‌فرمایید درجۀ کشف یکی است، از نظر شارع یکی است یا از نظر آنها یکی است؟

استاد: نه حالا آن یک جواب دیگر هست حالا من نمی‌خواهم الآن پاسخ بدهم. می‌خواهم بگویم که ما به هر حال باید، این می‌تواند یکی از پاسخ‌های مسأله باشد که در درجۀ کشف از جهت ما مطرح نیست. درجۀ کشف از نظر شارع مطرح است. که مرحوم حاج شیخ در آن بحث شهرت اینجوری خواسته پاسخ بدهد. می‌خواهم این نکته را بگویم که ما تحلیلمان از فرق اصل عملی و اماره باید به گونه‌ای باشد که با آن بحثی که آنجا می‌کنیم که لازمۀ حجیت خبر واحد حجیت شهرت نیست ولو همان درجۀ کشف را هم دارا باشد سازگار باشد. این یک نکته.

نکتۀ دوم این‌که یک بحث دیگری آقایان دارند در بحث دوران امر بین تخصیص و تخصص. در جایی که یک دلیل آمده گفته اکرم العلماء. ما زید را می‌دانیم چه عالم باشد، چه عالم نباشد واجب الاکرام نیست. نمی‌دانیم زید عالم است در نتیجه تخصیصاً از اکرم العلماء خارج شده؟ یا اصلاً زید عالم نیست در نتیجه تخصصاً اصلاً خارج است، نیاز به خروج تخصیصی ندارد. آیا ما می‌توانیم با اصالة العموم اثبات کنیم که زید عالم نیست؟ چطور؟ با این بیان، تقریب استدلال این هست که ما بگوییم که اکرم العلماء یعنی وجب اکرام. حالا من با تکریم اکرم العلماء را می‌کنم وجب اکرام العلماء. کل عالم وجب اکرامه. خب این کل عالمٍ وجب اکرامه یک عکس نقیض دارد. عکس نقیضش این می‌شود که کل من لا یجب اکرامه فلیس بعالم. ما می‌دانیم که زید لیس بواجب الاکرام. این را صغریٰ قرار می‌دهیم بر کبرایی که از عکس نقیض آن قضیۀ مورد نظر ما به دست آمده. می‌گوییم زیدٌ لیس یجب اکرامه. کل من لیس یجب اکرامه فلیس بعالم. که این از عکس نقیض کل عالم یجب اکرامه به دست آوردیم. نتیجةً فزیدٌ لیس بعالم. که البته نتیجۀ این بحث در این حکم ظاهر نمی‌شود. در احکام دیگری که برای غیر عالم هست بار می‌شود. اگر گفته باشند غیر عالم احکام دیگری برایش بار کرده باشد و امثال اینها، از غیر عالم نمی‌شود تقلید کرد. حرمت تقلید از غیر عالم. حرمت قضا برای غیر عالم. امثال اینها. آن ادله را هم اینجا بار می‌کنیم. می‌گوییم زید غیر عالم است پس تقلید از او حرام است، پس قضاوتش باطل است و امثال اینها. خب آنجا صحبت سر این هست که قضیه اگر صادق باشد این کل عالمٍ یجب اکرامه. این نکته را اوّل بگیرید، اگر کل عالمٍ یجب اکرامه قطعی باشد عکس نقیضش هم قطعی است، اشکال قضیه این است آن مسأله. کل عالمٍ یجب اکرامه اگر قطعی باشد و عکس نقیضش هم قطعی است بحثی در آن نیست. ولی بحث ما این است که کل عالمٍ یجب اکرامه قطعی که نیست. با اصالة العموم ما این را اثبات کردیم که کل عالم یجب اکرامه. خب می‌گویند اصالة العموم فقط برای اثبات خودش معتبر است. برای اثبات عکس نقیضش به درد نمی‌خورد. اینجا این اشکال پیش می‌آید که اگر خود قضیه واقعاً صادق باشد عکس نقیضش هم واقعاً صادق است. یعنی عکس نقیض لازمۀ قضیۀ عامۀ ماست. این قضیۀ عامه اگر واقعاً تحقق داشته باشد عکس نقیضش هم تحقق دارد. فرض این هست که اصالة العموم اماره است. اگر اصالة العموم اماره است و اماره حجیت مثبتاتش طبق قاعده است پس باید عکس نقیضش هم حجت باشد. مرحوم آخوند قائل به این هست که اماره مثبتاتش حجت است، از آن طرف در آن همان بحث عکس نقیض قائل به حجیت عکس نقیض نیست، مرحوم شیخ قائل است، در دوران امر بین تخصیص و تخصص شیخ انصاری قائل هست که ما می‌توانیم اثبات تخصص کنیم، تمسکاً باصالة العموم. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید که عقلا اصالة العموم را در شک در مراد جاری می‌کنند. در جایی که ما نمی‌دانیم آیا همۀ علما واجب الاکرام هستند یا همۀ علما واجب الاکرام نیستند مراد ما لا مشکوک است، در آنها جاری می‌کنند. اگر ندانیم زید وجوب اکرام دارد یا وجوب اکرام ندارد خب شما به اصالة العموم می‌توانید تمسک کنید. ولی جایی که مراد مولیٰ مشخص است که زید واجب الاکرام نیست علی ای تقدیر. می‌خواهید کیفیت اراده را مشخص کنید که آیا این که زید واجب الاکرام نبوده به عنوان تخصیص از آن قاعده است؟ یا به عنوان تخصص. کیفیت اراده، ایشان می‌فرماید که بناء عقلا بر حجیت اصالة العموم در این موارد نیست. خب سؤال این هست که اگر ظواهر من جمله عمومات اماره است که اماره می‌دانید چطور شد آنجا نسبت به حجیت مثبتاتش شک می‌کنید؟ می‌گویید معلوم نیست. چه فرقی هست بین ظواهر و خبر واحد؟ حجیت خبر واحد را شما معتبر می‌دانید، ولی حجیت ظواهر را، یعنی مثبتات خبر واحد را حجت می‌دانید، ولی مثبتات ظواهر را حجت نمی‌دانید.

شاگرد:‌ مثل این‌که اینجا گفتند اصالة العموم اینجا جاری نمی‌شود طبق این بیان. نه این‌که جاری می‌شود و مثبتش حجت نیست.

استاد: نه اصالة العموم نسبت به خودش که جاری می‌شود که

شاگرد: می‌دانیم دیگر کی‌ها واجب اکرام هستند، کی‌ها نیستند. زید می‌دانیم واجب الاکرام نیست.

استاد: نه به‌طور کلی اصالة العموم اینجا جاری است دیگر. نه این‌که در خصوص زید. یعنی کلاً اصالة العموم، بحث سر این هست که اگر اصالة. ببینید اصالة العموم هم باید برای اثبات خود مؤدّا اجرا بشود برای اثبات لوازمش. حتی اگر آن مورد ما اثری نداشته باشد جز نسبت به لازم اماره حجت است دیگر. اگر خبر واحدی باشد که خود مؤدای خبر واحد اثر ندارد، لوازمش اثر دارد. ملزوماتش اثر دارد، ملازماتش اثر دارد. می‌گویند خبر واحد حجت است و آن لوازم را اثبات می‌کند. لازم نیست خود خبر واحد اثر داشته باشد. همین که لازم یا ملزوم یا ملازمش اثر داشته باشد کفایت می‌کند برای این‌که خبر واحد داخل در ادلۀ حجیت باشد. فرق خبر واحد با اصالة العموم چی است؟ چرا اصالة العموم شما مثبتاتش را حجت نمی‌دانید؟ این دو مسأله را اینجا باید خوب روشن. یعنی ما باید بحث مثبتات را به گونه‌ای حل کنیم که بتوانیم با آن عدم حجیت اماره‌ای که همان درجۀ از احتمال را که در امارۀ معتبره هست توجیه کنیم. بگوییم ملازمه‌ای بین حجیت یک اماره و حجیت امارۀ دیگری که همان درجۀ از احتمال در آن وجود دارد نیست. این را بتوانیم توجیه کنیم از آن طرف مثبتات اماره را هم حجت بدانیم.

شاگرد: تصریح دارند اصالة العموم اماره است؟

استاد: بله، این را تصریح دارند. و یکی هم همین بحث در دوران امر بین تخصیص و تخصص ما اگر قائل به این می‌شویم که با اصالة العموم نمی‌توانیم اثبات تخصص کنیم، باید این سؤال پاسخ داده بشود که وقتی اصالة العموم را اماره می‌دانید چرا عکس نقیضش را معتبر نمی‌دانید؟ که در نتیجۀ معتبر ندانستنش نمی‌شود تخصص را اثبات کرد؟ فارق چی است؟ خب اینجا این یک مقداری محل نزاع باید روشن بشود و واضح بشود. یعنی می‌خواهم بگویم بحث را باید به گونه‌ای پیش ببریم، این ۳ تا بحث را باید با همدیگر پیش ببریم و ما که بحث‌های مختلف و مبناهای مختلف ما ناسازگار از آب در نیاید.

حالا دو تا نکته می‌خواهم الآن اشاره می‌خواهم بکنم، تفصیلش را فردا توضیح می‌دهم. یک نکته این هست که در هیچ یک از امارات اصلاً کاشفیت تمام العلة نیست، بلکه در حجیت امارات انسداد باب علم جزء العلة است، همچنان که مرحوم شیخ در پایان بحث حجیت قول لغوی اشاره به نکته‌ای می‌کند. ایشان می‌گوی انسداد باب علم حکمت جعل غالب امارات است، با این تعبیر. ما می‌خواهیم بگوییم همۀ امارات اصلاً، نه قالب امارات. در همۀ امارات حجیتش انسداد ولو به نحو حکمت دخالت دارد، این یک نکته. و این تأثیرگذار هست در بحث حجیت مثبتات. و بحث حجیت مثبتات را با توجه به این نکته باید دنبال کرد. این یک نکته.

نکتۀ دوم این‌که مناط حجیت را هر چی می‌خواهیم بدانیم، کاشفیت، ظن‌آوری، آن درجۀ احتمال، هر چی از این تعبیراتی که می‌کنیم اینها نسبت به یک شیء خاص نیست، ظن نوعی است، در نوع موارد ملاحظه می‌شود. بحث این است که چه دایره‌ای را باید ملاحظه کرد؟ یعنی یکی از بحث‌هایی که اینجا هست چرا شما مؤداها را و لوازمش را یک کاسه ملاحظه می‌کنید. ممکن است مؤدّاها و لوازم جدا جدا ملاحظه بشوند، مؤدّا حجت بشود، لوازم حجت نشود. بحث سر این است. این یکی از نکاتی که هست نحوۀ این‌که آن ظن نوعی. ظن نوعی یعنی ظن در یک دایرۀ دایره. آن دایره‌ای که ما در آن دایره می‌خواهیم بحث را دنبال کنیم آن دایره را چگونه تنظیم می‌کنیم؟ به تعبیر شهید صدر ایشان می‌فرمود که تزاحم حفظی است. تزاحم حفظی یعنی شارع مقدس می‌خواهد ببیند ملاکات واقعیه‌اش با چه قاعده‌ای و با چه حکم ظاهری‌ای بیشتر تأمین می‌شود؟ این تزاحم حفظی را در چه دایره‌ای ملاحظه کرده؟ این بحث را در آن جلد سوم مرحوم شهید به آن اشارۀ بیشتر می‌کنند. در آن جلد سوم آنجا تکیه می‌کند که این دایرۀ تزاحم حفظی مهم است. و این دایرۀ تزاحم حفظی ممکن است به گونه‌ای ملاحظه بشود که فقط مؤداها را در بر بگیرد، لوازم آن را در بر نگیرد.

شاگرد: ظن نوعی‌اش فقط مؤدا باشد؟

استاد: نه، حالا این را من توضیح می‌دهم، اجازه بدهید. یعنی ظن در نوع موارد، یعنی مطابقت در نوع. نوع کدام موارد؟

شاگرد: اگر در مؤدّا نوعش باشد در لوازمش

استاد: نه این لازمه‌اش نیست، حالا این را توضیح می‌دهیم. این را توضیح می‌دهیم که یعنی چی. یعنی آن نکتۀ حجیت، نکتۀ حجیتی که وجود دارد. اوّلا گفتم نکتۀ حجیت فقط کاشفیت نیست یک.

نکتۀ دوم این‌که بحث انسداد هست. انسداد را که شما دارید دنبال می‌کنید در چه دایره‌ای باید دنبال کنید؟

شاگرد: انسداد ممکن است در لوازم نباشد.

استاد: نه، یعنی یک موقعی، این را می‌خواهم بگویم اگر مؤدا و لوازم را با هم در نظر بگیرید انسداد هست. مؤدا را تنها در نظر بگیرید انسداد در مؤدا هست. هر کدام را جدا جدا در نظر بگیرید انسداد نباشد، این را می‌گویم. حالا این را فردا توضیح بیشتر می‌دهم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد

پایان