

**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**14011013**

**موضوع**: استصحاب امور اعتقادی /تنبیهات /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در جایگزینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بود.

در کلام مرحوم آقای صدر تقریبی ذکر شده بود مبنی بر این که ادلۀ استصحاب در مقام تعبد به بقای یقین است و اطلاق دلیل اقتضا می­کند هر رفتاری که در زمان یقین انجام می­دادیم در زمان شک نیز انجام دهیم اعم از این که رفتار مورد نظر از آثار موضوعی یقین باشد یا از آثار طریقی آن باشد بنابراین چنانچه در زمان یقین هم آثار متیقن و هم آثار نفس وصف یقین را مترتب می­کردیم در زمان شک نیز باید به همین نحو رفتار کنیم.

ایشان نسبت به تقریب ذکر شده این اشکال را مطرح نمودند که چنین بیانی مستلزم تهافت در عالم لحاظ است چون از یک سو در ناحیۀ موضوع شاک بودن مفروض دانسته شده و از سوی دیگر در ناحیۀ محمول وقتی گفته می­شود احکام شک را مترتب نکن و شک را نادیده بگیر، یعنی شاک بودن نفی شده است و چنین چیزی مستلزم تهافت است.

در این جلسه با مروری بر پاسخ­هایی که نسبت به اشکال مرحوم آقای صدر ذکر شد به تکمیل بحث خواهیم پرداخت.

# مروری بر اشکال مرحوم آقای صدر به دلالت استصحاب بر تعبد به یقین

مرحوم آقای صدر[[1]](#footnote-1) ابتدا تقریبی را برای جایگزینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی ذکر نمودند که مبتنی بر دلالت استصحاب بر تعبد به یقین بود و در اشکال به آن فرمودند دلالت استصحاب بر تعبد به یقین مستلزم تهافت در عالم لحاظ است چون از یک طرف شک مفروض دانسته شده و از طرف دیگر نفی شده است.

ممکن است در اشکال به مطلب مذکور گفته شود استصحاب در مقام تعبد به یقین است نه تعبد به نفی شک، بنابراین استصحاب می­خواهد در عالم اعتبار مکلف را هم شاک و هم متیقن محسوب نماید و آثار هر دو را بر آن مترتب کند. به عبارت دیگر اجتماع نقیضین یا ضدین در عالم تکوین ممکن نیست اما در عالم اعتبار ممکن است پس شارع مقدس می­تواند مکلف را هم شاک بداند و هم متیقن و احکام هر دو را مترتب کند.

اما این اشکال وارد نیست چون شارع مقدس با تعبد به یقین به صدد آن است که مکلف را به اجرای احکام یقین تحریک نماید و اجرای احکام یقین با اجرای احکام شک منافات دارد پس تعبد به یقین لاجرم به معنای تعبد به نفی الشک خواهد بود. به عبارت دیگر همچنانکه خود یقین و شک ضدین هستند احکامشان نیز ضدین می­باشند و قابل جمع نیستند لذا تعبد به یکی برای ترتیب آثار آن، به معنای نفی دیگری و آثار مربوط به آن است.

احتمال می­دهم این اشکال و جواب برگرفته از کلامی باشد که سال­ها پیش در عبارت محقق عراقی دیدم که اگر هم در کلام ایشان باشد احتمال دارد در فضایی دیگر بوده باشد و ارتباطی به این بحث نداشته باشد اما در هر صورت اشکال مرحوم آقای صدر مبنی بر تهافت بین لحاظ شک در موضوع و نفی الشک در محمول، با بیان امکان اجتماع ضدین در عالم اعتبار قابل دفع نیست.

## پاسخ اشکال مرحوم آقای صدر

در پاسخ به اشکال مرحوم آقای صدر به این نکته اشاره کردیم که در موضوع، وجود شک لولا الحکم ملاحظه شده و در محمول نفی شک، مع الحکم ملاحظه شده است و به این نحو تهافت برطرف می­شود همچنانکه در عبارت «شکّک لیس بشکّ» شک در موضوع لولا الحکم موجود دانسته شده و در محمول با لحاظ حکم، نفی شده است.

 این بیانی بود که آقای حائری[[2]](#footnote-2) در حاشیۀ مباحث الاصول بدان اشاره نموده و در صدد دفع آن برآمده بودند و ما تصور می­کردیم این بیان، مربوط به زمانی بوده که ما در درس ایشان بودیم و این اشکال را مطرح کرده بودیم اما با مراجعه به تقریر آقای هاشمی روشن شد این بیان در حاشیۀ بحوث[[3]](#footnote-3) نیز به اشارت رفته است و شاید ما نیز با مراجعه به عبارت ایشان، متوجه این بیان شده بودیم.

در مقام بررسی بیان مذکور گفتیم این بیان نیاز به اصلاح دارد چه این که موضوع باید لا بشرط از محمول باشد به این معنا که با آمدن محمول و در رتبۀ محمول، موضوع کما کان باید باقی باشد و حال آن که اگر استصحاب را به معنای تعبد به یقین بدانیم با آمدن محمول، موضوع که همان شک است منتفی می­شود. در قضیۀ «زید عالم» زید لا بشرط از عالم بوده و با آمدن عالم، کما کان زید موجود است اما در قضیۀ «شکّک لیس بشکّ» با آمدن محمول، موضوع نفی می­شود لذا این بیان نیازمند اصلاح است و اصلاح نمودن آن به دو شکل ممکن است:

1. قضیۀ «شکّک لیس بشکّ» به قضیۀ «الشک الموجود تکویناً، معدوم اعتباراً» بازگشت می­کند که در آن شکی که در موضوع اخذ شده شک تکوینی است و نفی شکی که در محمول بیان شده، نفی شک در عالم اعتبار است و همانطور که پیدا است وجود شک تکوینی نسبت به موجود بودن یا نبودن در عالم اعتبار لا بشرط است. به عبارت دیگر در رتبۀ محمول که شک را در عالم اعتبار معدوم قلمداد می­کنیم شک تکوینی هنوز موجود است پس موضوع لا بشرط از محمول بوده و با این بیان مشکل برطرف می­شود.
2. راه دوم برای اصلاح بیان مذکور مبتنی بر صورت­بندیی بود که ما در برخی مباحث از آن استفاده می­کردیم مبنی بر این که این­گونه قضایا از قبیل مفاد صار هستند نه مفاد کان و در قضایایی که از قبیل مفاد صار هستند موضوع در رتبۀ محمول معدوم شده و تغییر حالت می­دهد. در قضیۀ «زید جاهل، عالم شد» وقتی عالم شد را بر زید حمل می­کنیم دیگر زید جاهل معدوم شده و به زید عالم تغییر حالت داده است پس لا بشرط بودن موضوع نسبت به محمول تنها در قضایایی که از قبیل مفاد کان هستند لازم است نه در قضایایی که از قبیل مفاد صار می­باشند چه این که قضایای از قبیل مفاد صار، متضمن معنای صیرورت بوده و چنانچه در بحث ترتب گفته شده، معنای قضایای طلبیه «بدّل الفرض» است و تبدیل فرض به معنای تغییر و صیرورت موضوع از حالتی به حالت دیگر است. همچنین وقتی گفته می­شود «زید نابود شد» معنایش آن است که زید موجود، در رتبۀ محمول تغییر حالت داده و معدوم شده است؛ حال گاهی این قضیه ناظر به عالم تکوین است یعنی می­خواهیم بگوئیم تکویناً زید معدوم شد و گاهی ناظر به عالم اعتبار و تشریع است یعنی می­خواهیم بگوئیم زید اعتباراً معدوم شده است.

خلاصه این که بیانی که ابتداءاً در پاسخ به اشکال مرحوم آقای صدر مطرح شد چنانچه به این شکل تقریب شود که موضوع با قطع نظر از حکم و محمول مع لحاظ الحکم، در نظر گرفته شده و این قضیه را از قبیل مفاد کان بدانیم با این اشکال مواجه می­شویم که موضوع باید لابشرط از محمول بوده و در رتبۀ محمول موجود باشد بنابراین برای حل این اشکال لازم است تقریب را تغییر داده و بگوئیم «الشک الموجود تکویناً، معدوم تعبداً» و یا از مفاد صار برای اصلاح آن استفاده کنیم.

### دفاع آقای حائری از اشکال مرحوم آقای صدر

آقای حائری در مقام دفاع از اشکال تهافتی که مرحوم آقای صدر بیان کردند، نسبت به پاسخ فوق اشکال نموده و می­فرمایند این بیانات در دو فرض سودمند است و حال آن که این دو فرض با مبانی محقق نائینی سازگار نمی­باشد.

فرض اول آن است که مراد از جعل و اعتبار همان تنزیل باشد نه خود اعتبار.

توضیح مطلب از این قرار است که محقق نائینی بر این باور است که شارع مقدس می­تواند یقین را اعتبار کند و با اعتبار یقین، احکام آن خودبخود مترتب می­شود پس گویا احکام یقین، مربوط به اعم از یقین واقعی و یقین اعتباری است لذا با اعتبار نمودن یقین توسط شارع، احکام یقین خودبخود بر یقین اعتباری مترتب می­شود. به عبارت دیگر عقل انسان یک سری از احکام را مربوط به اعم از فرد حقیقی و اعتباری می­داند و شارع مقدس با اعتبار نمودن یقین \_ولو به لحاظ بعضی از مراتبش\_، یک فرد اعتباری ایجاد نموده و برای حکم مورد نظر موضوع­سازی می­کند؛ پس دلیل اعتبار یقین نسبت به احکام یقین جنبۀ ورود دارد نه این که این دلیل ناظر به احکام فرد حقیقی باشد و نسبت به آن جنبۀ حکومت داشته باشد.

در ادامه به معقول بودن یا نبودن این تصویر و صحت و سقم این ادعا که مقولۀ جعل و اعتبار، غیر از مقولۀ تنزیل است، خواهیم پرداخت.

آقای حائری می­فرماید اگر قضیۀ «شکّک لیس بشکّ» در مقام تنزیل باشد اشکالی ندارد چون در تنزیل دو نظر وجود ندارد بلکه یک نظر وجود دارد و محصل مطلب این است که شک واقعی شما، نازل منزلۀ عدم الشک یا نازل منزلۀ یقین دانسته شده است اما طبق مبانی محقق نائینی در اینجا تنزیل امکان­پذیر نیست چون محقق نائینی معتقد است تنزیل به لحاظ احکام حاکم دیگر معقول نیست بنابراین اگر یک حاکم، شیئی را نازل منزلۀ شیئی دیگر قرار می­دهد ناظر به احکامی می­باشد که خود این حاکم برای منزّل علیه جعل نموده است.

با عنایت به نکات فوق باید گفت در ما نحن فیه حکم یقین طریقی، منجزیت و معذریت است که حاکم آن عقل است چون زمانی که انسان نسبت به یک واقعیت یقین پیدا می­کند عقل او حکم می­کند به تنجیز و تعذیر بنابراین معنا ندارد شارع مقدس حکمی که حاکمش عقل است را با تنزیل برای غیر یقین جعل کند.

#### بررسی مبانی محقق نائینی

پیش از ورود به فرض دومی که در کلام آقای حائری مطرح شده، به بررسی مطالب ذکر شده در مورد فرض اول می­پردازیم.

در مورد کلام محقق نائینی ابتدا به یک اشکال شکلی اشاره می­کنیم مبنی بر این که بهتر بود بجای این که تنجیز و تعذیر به عنوان اثر عقلی یقین مطرح شود، کاشفیت از واقع یا جری عملی بر طبق یقین، به عنوان اثر تکوینی و نه عقلی یقین مطرح می­شد چه این که اثر ظاهر یقین، آثار تکوینی آن همچون کاشفیت از واقع و محرکیت یقین نسبت به عمل خارجی می­باشد و آثار عقلی یقین همچون تنجیز و تعذیر برای عرف ظاهر نبوده و از آثاری محسوب می­شود که اصولیین با تدقیقات عقلی به آن توجه نموده­اند. پس به نظر می­رسد به جای تعبیر جایگزینی استصحاب نسبت به اثر عقلی قطع، بهتر بود از تعبیر جایگزینی استصحاب نسبت به اثر تکوینی قطع استفاده می­شد چون طبق مبنای محقق نائینی تنزیلات شارع، تنها باید به لحاظ احکام خود شارع باشد بنابراین تنزیلات شارع چه به لحاظ آثار عقلی باشد و چه به لحاظ آثار تکوینی باشد نامعقول است پس لزومی نداشت اثر عقلی یقین مطرح می­شد چون اثر ظاهر یقین اثر تکوینی آن است و این تعبیر دقیق­تر به نظر می­رسد.

باید دانست محرکیت قطع غیر از تنجیز آن است چون تنجیز عقل از سنخ حکم عقل به باید و نباید است ولی محرکیت قطع به سمت عمل خارجی، از سنخ امور تکوینی محسوب می­شود.

اما اشکال اصلی عبارت از آن است که اولاً وجود امری به نام اعتبار در مقابل تنزیل برای ما نامفهوم است. برخی از امور همچون احکام واقعی یا احکام ظاهری، اعتباری هستند که این گونه امور را شارع با اعتبار ایجاد می­کند یعنی اگر متعلق جعل و اعتبار، از سنخ امور اعتباری باشد می­توان ادعا نمود با اعتبار شارع ایجاد می­شود هر چند حتی در همین موارد نیز ممکن است گفته شود حقیقت اعتبار به همان تنزیل باز می­گردد ولی با صرف نظر از این که حقیقت اعتبار چیست ادعای ایشان مبنی بر ایجاد فرد اعتباری توسط شارع تنها در اموری که از سنخ امور اعتباری هستند قابل قبول است اما در اموری همچون یقین که از امور تکوینی محسوب می­شوند اساساً اعتبار معنا ندارد چون اعتبار به اموری تعلق می­گیرد که از سنخ امور اعتباری­اند ولی یقین از سنخ اعتباریات نیست تا بتوان آن را با اعتبار ایجاد کرد. بله همچنانکه در قضیۀ «زید اسد» زید به عنوان رجل شجاع نازل منزلۀ شیر قرار داده است شارع مقدس می­تواند با استفاده از تنزیل، غیر یقین را نازل منزلۀ یقین قرار دهد اما این ربطی به اعتباری که مد نظر محقق نائینی است ندارد.

البته آقای سیستانی بین تنزیلات ادبی و تنزیلات قانونی تفاوت جوهری قائل شده­اند اما به عقیدۀ ما همۀ این تنزیلات جوهراً از یک سنخ بوده و تفاوتشان در انگیزۀ متکلم است چه این که گاهی متکلم به انگیزۀ زیباتر کردن کلام اقدام به تنزیل می­کند که تنزیل ادبی نام دارد و گاهی به انگیزۀ ترتب برخی از احکام و قوانین تنزیل می­کند که تنزیل قانونی نام دارد.

خلاصه این که وقتی گفته می­شود یقین موجود است حقیقتش به این شکل است که فرض کن یقین معدوم، موجود است و موجود فرض کردن معدوم، یا معدوم فرض کردن موجود، همان تنزیل و فرض است و اساساً مقوله­ای غیر از تنزیل به نام اعتبار در اموری همچون یقین که از سنخ امور اعتباری نیستند برای ما نامفهوم است.

ثانیاً محقق نائینی ادعا نموده است که تنزیل باید ناظر به احکام خود آن حاکم باشد در حالی که این ادعا نیز برای ما نامفهوم است. حقیقت تنزیل جعل مماثل است و جعل مماثل به این معنا است که مثلاً وقتی انسان نسبت به مطلبی یقین پیدا می­کند عقل انسان با حکم به تنجیز و تعذیر حکم می­کند که باید بر طبق آن عمل کنی؛ حال وقتی شیئی را نازل منزلۀ یقین قرار می­دهیم معنای این تنزیل آن است که یک بایدِ شرعی که مماثل با آن بایدِ عقلی بود برای این شیء جعل شده است پس مقصود از این که حقیقت تنزیل، جعل مماثل است مماثلت در اصل حکم است؛ شارع برای غیر یقین باید و نبایدی جعل می­کند که در اصل باید و نباید مماثل با حکم عقل است ولی نه این که باید و نبایدی که شارع جعل نموده همان باید و نباید عقلی است.

اگر لفظ حکم مماثل در ادله وارد شده بود ممکن بود گفته شود ظاهر لفظ مماثل در آن است که نه تنها در اصل حکم بلکه در خصوصیات آن نیز باید مماثلت داشته باشد اما لفظ حکم مماثل در ادله بیان نشده تا بخواهیم به ظاهر این لفظ توجه کنیم بلکه ما به صدد تحلیل حقیقت تنزیل هستیم و چنانچه گفته شود وقتی شارع مقدس غیر یقین را به منزلۀ یقین قرار می­دهد معنایش این است که یک باید و نباید شرعی که در اصل باید و نباید با باید و نباید عقلی مماثل است جعل شده است نه این که در شرعی بودن یا عقلی بودن هم مماثل یکدیگر هستند.

فرض کنید عقل انسان حکم به لزوم احترام والدین نموده و شارع مقدس می­فرماید «الخال کالأم» یا «الخاله کالأم» که در اینجا شارع مقدس یک لزوم احترام شرعی که با لزوم احترام عقلی برای والدین مماثل است، برای دایی یا خاله جعل نموده است.

تنزیل در امور تکوینی نیز به همین شکل است با این تفاوت که امور تکوینی از سنخ حکم نیستند به این صورت که مماثل با آن امر تکوینی که خودش حکم نیست، یک حکم شرعی جعل می­شود. فرض کنید شارع مقدس می­گوید شراب همانند گرگ است یعنی همانطور که تکویناً از گرگ فرار می­کنید تشریعاً باید از شراب فرار کنید پس شراب و خمر از این جهت که هر دو فرار کردنی هستند دارای یک نقطۀ مشترک و مماثل هستند و شارع مقدس همان مماثل با فرار کردنِ تکوینی از گرگ را در عالم تشریع برای خمر جعل می­کند. البته در مورد گرگ ممکن است عقل نیز حکم به لزوم فرار نماید که از سنخ باید و نباید و اثر عقلی باشد اما حتی اگر چنین اثر عقلیی را در نظر نگیریم در مورد همان آثار تکوینی نیز می­توان با استفاده از تنزیل جعل مماثل کرد لذا در روایتی که از طریق فضیل بن یسار نقل شده است بیان شده شخصی که امام نداشته باشد به منزلۀ گوسفندی است که از گله جدا شده و شب توسط گرگ خورده خواهد شد. این روایت به صدد بیان آن است که اشخاص موظف به تولی نسبت به امام می­باشند و بدون تولی امام معصوم علیه السلام خطرات متوجه انسان شده و او را همچون گوسفند از گله رها شده به هلاکت می­رساند پس در این روایت به نکتۀ جعل نیز اشاره شده مبنی بر این که اگر شما نسبت به امام زمان علیه السلام تولی نداشته باشید مفسدۀ عدم تولی امام همچون مفسدۀ هلاکتی است که گوسفند از گله جدا شده را تهدید می­کند پس در این روایت یک نکتۀ تکوینی وجود دارد مبنی بر این که هر کس از امام علیه السلام جدا شود خطر هلاکت او را تهدید می­کند و مقارن با این نکتۀ تکوینی یک جعل شرعی نیز صورت گرفته است که بر اشخاص لازم است شرعاً نسبت به امام تولی داشته باشند و ملاک این جعل شرعی همان نکتۀ تکوینی می­باشد به این نحو که لازم است نسبت به امام تولی داشته باشید چون اگر کسی نسبت به امامش تولی نداشته باشد همانند گوسفندی که از گله جدا شده و در معرض هلاکت است، هلاک خواهد شد پس در تنزیل ممکن است یک موضوع به جهت مماثلت و نقطۀ مشترکی که با یک نکتۀ تکوینی دارد، نازل منزلۀ آن امر تکوینی بشود و با این تنزیل یک حکم شرعی جعل می­شود پس در روایت مذکور گفته شده رعیت بدون امام مبغوض است زیرا رعیت بدون امام با گوسفند از گله جدا شده یک نکتۀ مشترک دارند و آن نکته هلاکت است. هلاکت یک موقع موضوعی است که باعث می­شود اشخاص از آن فرار کنند و در امور تکوینی هلاکت مناط حکم است یعنی اینکه رعیت بدون امام توسط دشمنان هلاک می­شود ملاک جعل حکم لزوم تولی امام می­باشد.

بر این اساس آیت الله والد به شکل تفصیلی به این بحث پرداخته و فرموده­اند تنزیلات لزوماً ناظر به احکام شرعی نبوده و می­توانند ناظر به احکام عقلی یا آثار تکوینی باشند. ایشان به تناسب روایت « َأَنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍّ وَ لَا آثِم‏»[[4]](#footnote-4) به این نکته اشاره می­کردند. محقق نائینی در توضیح این روایت نفس را به معنای بدن گرفته و فرموده­اند همچنانکه اضرار به بدن شرعاً حرام است اضرار به همسایه نیز حرام است اما آیت الله والد با ایشان موافق نبوده و می­فرمودند نفس در اینجا به معنای خود است یعنی همسایه به منزلۀ خود انسان است و همچنانکه انسان تکویناً به خودش ضرر نمی­زند نباید به همسایه ضرر بزند. یعنی شارع مقدس می­خواهد اضرار به همسایه صورت نگیرد. بین این دو وجه اشتراکی وجود دارد چون اثر تکوینی نفس آن است که تکویناً ضرر در موردش منتفی است و اثر تکوینی نهی شارع در صورتی که بخواهد امتثال شود آن است که ضرر زدن به همسایه نیز منتفی شود. پس این حدیث در مقام جلوگیری از تضرر همسایه به این نکته اشاره فرموده که آنچه در نزد شارع مطلوب است عبارت است از عدم تضرر همسایه یعنی همچنانکه ضرر به نفس طبعاً منتفی است، ضرر به همسایه نیز به جعل و تحریک شارع معدوم می­شود پس قدر مشترک این دو هدفی است که از جعل، برای شارع حاصل می­شود و هدف شارع این است که اضرار همسایه از بین برود و با اخبار از این هدف از جعل خود خبر می­دهد یعنی می­گوید من به شما اجازه نمی­دهم به همسایه ضرر بزنید تا در اثر این تحریم تضرر همسایه منتفی شود همانطور که تضرر نفس طبعاً منتفی است بنابراین تنزیل مذکور در این حدیث کاملاً معقول است.

در نتیجه فرمایش محقق نائینی مبنی بر لزوم نظارت تنزیلات شرعی به احکام شارع صحیح نیست و در ما نحن فیه نیز وقتی انسان نسبت به مطلبی یقین دارد باعث می­شود به سمت آن حرکت کند؛ به تعبیر محقق نائینی[[5]](#footnote-5) یقین در یک مرتبه کاشفیت دارد و در یک مرتبه جری عملی دارد و ایشان می­فرماید شارع مقدس در استصحاب، یقین را به لحاظ مرتبۀ جری عملی، اعتبار می­کند نه این که تنزیل کند ولی ما گفتیم این همان تنزیل است البته این تنزیل به لحاظ جری عملی است یعنی همچنانکه در زمان یقین طبعاً بر اساس آن جری عملی داشتید در زمان شک به جعل شارع لازم است بر اساس یقین تنزیلی جری عملی داشته باشید.

ایشان در بیان فرق بین اماره و اصلی عملی می­فرمایند اماره اعتبار الیقین است از حیث کاشفیت و استصحاب اعتبار الیقین است از حیث جری عملی؛[[6]](#footnote-6) ولی ما می­گوییم اماره اعتبار الیقین نیست بلکه تنزیل الظن منزله الیقین است از حیث کاشفیت و اصلی عملی تنزیل الشک منزله الیقین است از حیث جری عملی پس هر دو تنزیل است نه اعتبار و مقصود شارع از جعل استصحاب آن است که بگوید همان کاری که تکویناً در زمان یقین انجام می­دادید یا به تعبیر دیگر همان جری عملیی که تکویناً در زمان یقین داشتید، در زمان شک به جعل شارع نیز آن را ادامه دهید.

آقای حائری فرموده است محقق نائینی این پاسخی که مبتنی بر تنزیل یقین است را قبول ندارند اما لزومی ندارد محقق نائینی قبول داشته باشند لذا نباید به مرحوم آقای هاشمی اشکال شود که کلام شما با مبانی محقق نائینی ناسازگار است چون ایشان ملزم به مشی بر طبق مبانی محقق نائینی نبوده است.

فرض دومی که در کلام آقای حائری ذکر شده را در جلسۀ آینده توضیح می­دهیم اما به جزئیات مبانی محقق نائینی وارد نمی­شویم.

آقای شهیدی[[7]](#footnote-7) در ابتدای بحث از مفاد دلیل استصحاب به بیانات مرحوم آقای کاظمی و محقق خوئی و مرحوم شیخ حسین حلی و مبانی محقق نائینی در نحوۀ جعلی که در امارات و استصحاب انجام گرفته پرداخته­اند و تقریراتی که مقررین مختلف از بیان محقق نائینی دارند متفاوت است که آقای شهیدی به شکل تفصیلی به تمام این­ها پرداخته­اند ولی ما قصد ورود به جزئیات این بحث را نداریم و تنها به این مقدار بسنده می­کنیم که در امور تکوینی اعتبار معقول نیست و اعتبار در امور اعتباری نیز به یک معنا به تنزیل باز می­گردد که قصد ورود به حقیقت اعتبار را نداریم ولی حتی اگر هم بتوانیم مقوله­ای به نام اعتبار غیر از مقولۀ تنزیل تصویر کنیم تنها در امور اعتباری معقول است اما اموری همچون یقین که تکوینی هستند معنا ندارد متعلق اعتبار واقع شوند بلکه این­ها از قبیل تنزیل است و تنزیلات شرعیه لازم نیست به ملاحظۀ احکام شرعی باشد بلکه می­تواند ناظر به احکام عقلی یا آثار تکوینی باشد.

در جلسۀ آینده بحث را جمع­بندی نموده و وارد تنبیه بعد می­شویم و از امور اعتقادی عبور می­کنیم چون بحث از امور اعتقادی را از آن جهت که متضمن این بحث بود مطرح کردیم و دیگر وارد بحث­های کفایه در امور اعتقادی نمی­شویم.

1. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 280 [↑](#footnote-ref-1)
2. هامش مباحث الأصول، ج‏5، ص: 279 [↑](#footnote-ref-2)
3. هامش بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 170 [↑](#footnote-ref-3)
4. الكافي (ط - الإسلامية) / ج‏2 / 666 / باب حق الجوار ..... ص : 666 [↑](#footnote-ref-4)
5. أجود التقريرات، ج‏2، ص: 78 [↑](#footnote-ref-5)
6. أجود التقريرات، ج‏2، ص: 78 [↑](#footnote-ref-6)
7. ابحاث اصولیه ج6 ص58 [↑](#footnote-ref-7)