

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

**14020212**

**موضوع**: تقدم امارات بر استصحاب /خاتمه /استصحاب

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسات گذشته به بحث تقدیم امارات بر استصحاب وارد شده و گفتیم در این زمینه سه وجه مطرح است. مرحوم شیخ انصاری تقدیم امارات بر استصحاب را از باب حکومت می­داند[[1]](#footnote-1). در مقابل ایشان، محقق خراسانی تقدیم امارات را از باب ورود می­داند[[2]](#footnote-2). احتمال دیگری که در اینجا مطرح شده است تقدیم امارات از باب جمع عرفی یا به تعبیر دیگر توفیق عرفی است.

تقریب محقق خراسانی از ورود را بررسی نموده و اشکالات ایشان به حکومت را نیز مطرح نمودیم. در این جلسه به تکمیل بحث خواهیم پرداخت.

# وجه تقدیم امارات بر استصحاب

بحث در وجه تقدیم اماره بر اصل عملی بود که در اینجا خصوص استصحاب مدّ نظر است.

## بررسی حکومت امارات بر استصحاب

مرحوم شیخ انصاری اماره را بر استصحاب حاکم می­داند یا به تعبیر دقیق­تر دلیل حجیت اماره را بر دلیل حجیت استصحاب حاکم می­دانند.[[3]](#footnote-3) البته این نکات تعبیری نکاتی جزئی بوده اهمیّت چندانی در بحث ندارد.

### بررسی دلالت دلیل اعتبار اماره بر تتمیم کشف

محقق نائینی[[4]](#footnote-4) و محقق خوئی[[5]](#footnote-5) نیز این مطلب را پذیرفتنه­اند. البته شیوۀ تعبیر این دو بزرگوار قدری متفاوت است. این دو بزرگوار از آن جهت که دلیل حجیت اماره را در مقام تتمیم کشف و جعل العلم دانسته­اند فرموده­اند دلیل حجیت اماره می­گوید با قیام اماره، ظن حاصل از اماره نازل منزلۀ علم بوده و دیگر شکی وجود ندارد تا استصحاب جاری شود.

همانطور که گذشت در پاسخ به این سؤال که به چه دلیل، لسان دلیل حجیّت اماره ناظر به نفی الشک و جعل العلم دانسته شده، استدلالاتی مطرح شده است.

استدلال رایج برای این که دلیل حجیت اماره، در مقام تتمیم کشف است تمسک به روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا »[[6]](#footnote-6) است. در مقام نقد استدلال مذکور گفتیم اولاً مقصود از ثقاتنا در حدیث، وکلای ناحیۀ مقدسه است و ثانیاً این روایت در مقام نفی تعبدی شک نیست بلکه در مقام نفی تکوینی شک است یعنی می­خواهد با بیان موقعیت و جایگاه وکلاء، کاری کند که برای مکلفین دیگر حقیقتاً شک حاصل نشود.

محقق خوئی استدلال دیگری برای اثبات مدعای خود بیان نموده­اند[[7]](#footnote-7). ایشان با استناد به تعابیری همچون عارف، عالم و فقیه که در لسان ائمه علیهم السلام در حق کسی که اماره برایش قائم شده، بکار رفته است فرموده­اند قیام اماره باعث می­شود اشخاص تنزیلاً عالم شمرده شوند هر چند در واقع شاک هستند. در مقام نقد استدلال محقق خوئی نیز گفتیم اولاً معلوم نیست چنین شخصی به جهت علم به حکم واقعی، عالم و عارف دانسته شده باشد چون به لحاظ علم به حکم ظاهری شرعی نیز می­توان لفظ عالم و عارف و فقیه را بکار برد.

نکتۀ مکمّلی که در توضیح این اشکال باید مورد توجه قرار گیرد عبارت از آن است که لفظ عالم و عارف و فقیه تنها در حق کسی که اماره برایش قائم شده بکار نمی­رود بلکه در حق کسی که به واسطۀ اصل عملی به حکم ظاهری شرعی رسیده باشد نیز می­توان از لفظ عالم و عارف و فقیه استفاده کرد. وقتی گفته می­شوید بر شما لازم است تحصیل علم کنید معنایش این نیست که لزوماً باید از طیق اماره علم به حکم پیدا کنید پس تحصیل علم می­تواند به توسیط اصل عملی باشد.

ممکن است در اشکال به نکتۀ مذکور گفته شود عالم دانستن کسی که به اصل عملی تمسک می­کند وابسته به آن است که مبنای ما در اصل عملی، جعل حکم ظاهری باشد و الا اگر مفاد اصل عملی را صرفاً منجزّیت و معذّریت بدانیم دیگر مجالی برای عالم دانستن کسی که به اصل عملی تمسک می­کند وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال باید به این نکته توجه نمود که ما به لفظ حکم اصرار نداریم بلکه مقصود ما این است که چنین شخصی عالم به موقف شارع در این مورد است. به عبارت دیگر آنچه برای ما مهم است، وظیفۀ عملی و آن چیزی است که شارع مقدس از ما می­خواهد، خواه موقف شارع به لحاظ عنوان اولی واقعه باشد که حکم واقعی محسوب می­شود و خواه به لحاظ عنوان جاهل به حکم باشد که وظیفۀ عملی مکلف در ظرف جهل به واقع محسوب می­شود و در این بین تفاوتی بین این که مفاد اصل عملی را جعل حکم ظاهری بدانیم یا لسانش را مجرد تنجیز و تعذیر بدانیم وجود ندارد.

به عقیدۀ ما حکم ظاهری چه در امارات و چه در اصول خواه با لسان تنجیز و تعذیر باشد و خواه با لسان دیگر، حقیقتش در تمام صور به جعل حکم مماثل بازگشت دارد اما با صرف نظر از مبنای مختار اگر بخواهیم بر طبق مبنای برخی دیگر از آقایان نیز مطلب را تبیین کنیم این که مفاد اصلی عملی را جعل حکم بدانیم یا ندانیم اهمیّت چندانی در نتیجۀ بحث ندارد چون مقصود از عالم، عالم به موقف شارع است و اگر هم از لفظ حکم استفاده شده، مقصود از آن، حکم به معنای لغوی بوده است یعنی هذا الشخص عالمُ بما حکم الشارع به فی هذه المسأله؛ پس مهم آن است که شخص نسبت به دستور شارع در این مسأله علم داشته باشد خواه این دستور به لسان تنجیز و تعذیر باشد و خواه به لسان وجوب یا حکمی دیگر از احکام پنچگانه باشد.

نکتۀ دیگر آن است که اگر بپذیریم دلیل حجیّت اماره همچون روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا »[[8]](#footnote-8) مستقیماً به صدد نفی الشک است و یا همچون تعابیر عالم و عارف و فقیه با بکار بردن به لفظ عالم بالملازمه به صدد نفی الشک است، با این حال اشکال دیگری وجود دارد که بر هر دو استدلال وارد است. اشکال مورد نظر آن است که نفی تعبدی الشک، به چه منظور صورت گرفته است؟ آیا نفی الشک به اعتبار نفی آثار عقلی شک است یا به اعتبار نفی آثار شرعی آن؟ ممکن است گفته شود اگر هم این روایات ناظر به نفی الشک باشند، ظهور روشنی در نفی آثار شرعی شک ندارند و ممکن است تنها ناظر به نفی آثار عقلی شک باشند.

در توضیح مطلب باید گفت وقتی انسان در حکم شرعی شک دارد برائت جاری می­کند یا وقتی علم اجمالی به آن پیدا می­کند احتیاط می­کند و ممکن است شارع مقدس با نفی تعبدی شک در ادلۀ حجیت اماره، به صدد نفی آثار عقلی شک بوده باشد نه نفی آثار شرعی آن همچون استصحاب.

پیش­تر اشاره کردیم که در حکومت، دلیل حاکم باید ظهور داشته باشد در این که ناظر به خصوص محکومی است که مدّ نظر ما است. مثلاً «الخالة کالأم» به تمام آثار و احکام أمّ نظارت و حکومت ندارد. این که «الخالة کالأم» به منظور ترتیب تمام احکام أمومت باشد وابسته به آن است که وجه شبهی که دلیل ظاهر در آن بوده و بدان ناظر است جمیع آثار باشد؛ اما اگر تنزیل ناظر به اثری خاص همچون لزوم احترام باشد که یک اثر عقلائی برای أمومت است، طبیعتاً نمی­توان تمام آثار أمومت را برای خاله اثبات کرد. «الخالة کالأم» به صدد بیان آن است که خاله نیز همچون مادر لزوم احترام دارد اما این که خاله در تمام احکام شرعی \_همانند نحوۀ تقسیم ارث و لزوم قضاء نمودن نمازهای او پس از مرگش توسط ولد اکبر (بنابر تحقیق)\_، نازل منزلۀ أم باشد، وابسته به ظهور دلیل در عموم تنزیل است که جنبۀ استظهاری دارد که در مورد «الخالة کالأم» واضح است چنین استظهاری صحیح نیست.

با عنایت به مطالب ذکر شده وقتی شارع مقدس به شاکّ می­گوید «أنت لست بشاکّ» ممکن است عموم تنزیل نداشته باشد و ناظر به خصوص آثار تکوینی شک باشد چون انسان وقتی شک می­کند به لحاظ تکوینی توقف نموده و حرکت نمی­کند؛ همچنین ممکن است ناظر به آثار عقلیۀ شک باشد چون انسان وقتی شک می­کند به حکم عقل نسبت به آن واقعه جواز اخبار ندارد \_اگر نفی الشک به منظور نفی آثاری همچون عدم جواز اخبار باشد که از آثار خود شک است\_.

خلاصه این که روشن نیست نفی الشک به منظور نفی آثار شرعی شک همچون جریان استصحاب بوده باشد و چنانچه گذشت این مطلب جنبۀ استظهاری داشته و ممکن است شخصی استظهار بکند ولی به نظر ما دلیل روشنی بر استظهار نفی آثار شرعی وجود ندارد.

ممکن است برای استظهار نفی آثار شرعی گفته شود، آثار شرعی شک نیز از آثار دائمی آن هستند و وجهی ندارد اثر دائمی شیء را مشمول تنزیل ندانیم؛ در پاسخ به این نکته باید دانست اگر مقصود از آثار شرعی، خصوص استصحاب است که دائمی نیست و اگر با تکیه بر این که در تمام موارد شک بالأخره یکی از اصول عملیه مجرا داشته مقصود از اثر شرعی، مجموع اصول عملیه باشد، بیانی دیگر است که اگر آن را مطرح کنیم دیگر نوبت به این بحث­ها نمی­رسد.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل در بحث از ورود امارات بر استصحاب یک ان قلت و قلتی را مطرح نموده­اند که در آینده به هنگام بحث از ورود، به آن باز می­گردیم.

## تقریب ورود در کلام آیت الله العظمی شبیری زنجانی (دامت برکاته)

آیت الله والد به نقل از مرحوم حاج شیخ تقریبی را نقل می­کردند که با مراجعه به درر چنین تقریبی یافت نشد. ممکن است خودشان برای کلام مرحوم حاج شیخ تقریبی ذکر کرده باشند یا تقریب مذکور توسط مرحوم آقای داماد از مرحوم حاج شیخ نقل شده بوده است.

محصل تقریب مذکور عبارت از آن است که همیشه در بین عقلاء یک سری امارات غیر قطعی وجود دارد چون این گونه نیست که رفتار عقلاء دائماً دائر مدار علم باشد. همچنین در شریعت نیز حتی اگر معتبر بودن خبر واحد را نپذیریم یک سری امارات قطعی همچون بیّنه وجود دارد که اعتبارش از مسلّمات است؛ چنانچه در روایتی از نبی اکرم صلوات الله علیه و آله بیان شده است «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْأَيْمَان‏»[[9]](#footnote-9) که در خود روایت نیز گفته شده ممکن است بیّنه به واقع اصابت نکند. بنابراین در فضایی که امارات مسلمی همچون بینه و یمین وجود دارد وقتی حدیثی همچون «رفع ما لا یعلمون»[[10]](#footnote-10) صادر می­شود معنایش آن است که اگر علم به حکم ولو از دریچۀ دلیل (نه حتی خصوص بیّنه) هم نداشتید تکلیف از شما برداشته شده است.

فرض کنید از یک سو در یک دلیل شرعی گفته شده باشد «اکرم العالم»؛ از سوی دیگر ما می­دانیم این گونه نیست که شارع مقدس تمام آنچه به لحاظ لغوی دانش شمرده می­شود را محترم دانسته باشد در نتیجه معنای «اکرم العالم» از همان ابتداء وجوب اکرام عالمی خواهد بود که در شرع مورد احترام است. البته در همینجا ممکن است دلیل دیگری بیاید و عالم مورد احترام شرع را تعیین کند و نباید پنداشت چنین دلیلی نسبت به دلیل «اکرم العالم» جنبۀ خلاف ظاهر دارد چون «اکرم العالم» گویا از همان ابتداء می­گوید عالمی را که در سائر ادله تعیین کردم، اکرام کن بنابراین اگر حکومت را این گونه معنا کنیم که دلیل حاکم ظهور ابتدایی دلیل محکوم را تغییر می­دهد مثال مذکور از قبیل حکومت نخواهد بود. به طور مثال اگر دلیل محکوم بگوید «اعمل علی طبق العلم» ظاهرش آن است که به علم وجدانی عمل کن چون علم در لغت به معنای علم وجدانی است؛ حال اگر دلیل حجیّت بیّنه بگوید «الظنّ الحاصل بالبیّنة علمُ» معنایش آن است که ظهور ابتدائی دلیل اول در علم وجدانی، توسعه یافته و شامل ظنّ حاصل از بیّنه نیز می­باشد پس مراد از علم در دلیل اول، معنای ظاهری ابتدائی­اش نیست و این به معنای تغییر ظهور دلیل محکوم توسط دلیل حاکم است. این نکته تنها در جایی صادق است که از ابتداء در دلیل اول اشاره نکرده باشد که در سائر ادله مقصود از این واژه را تعیین می­کنم چون اگر از ابتداء گفته باشد «بر طبق علم به آن گونه­ای که در آینده تفسیر می­کنم عمل کن»، دلیل دیگری که مقصود از علم را روشن می­کند اصطلاحاً حاکم بر دلیل اول نخواهد بود بلکه موضوع دلیل اول را تبیین می­کند آن هم به این شکل که از ابتداء دلیل اول تبیین موضوعش را به دلیل دوم موکول کرده بود.

ما نحن فیه نیز مصداق مطلب مذکور است چون در ما نحن فیه ما می­دانیم یک سری امارات معتبره وجود دارد در نتیجه وقتی گفته می­شود «رفع ما لا یعلمون»[[11]](#footnote-11) معنایش آن است که اگر علم وجدانی و علم تعبدی به واقع نداشتید تکلیف ندارید یا به اصطلاح آقایان اگر علم و علمی نداشتید تکلیف ندارید.

این نکته به جهت تناسبات حکم و موضوع نیست بلکه به جهت آن است که از همان ابتداء می­دانیم فی الجمله یک سری امارات معتبر وجود دارد و شارع مقدس نمی­خواهد با بیان «رفع ما لا یعلمون»[[12]](#footnote-12) این امارات معتبره را نادیده بگیرد ولی این دلیل ناظر به این نیست که این امارات معتبره چه اموری هستند بنابراین محصل مفاد دلیل آن است که اگر شما نه علم تکوینی داشتید و نه چیزی که من آن را نازل منزلۀ علم قرار داده باشم، برائت جاری کنید اما این که صغرویاً کدامین امور نازل منزلۀ علم دانسته می­شود ربطی به این دلیل نداشته و سائر ادله باید آن را بیان کند چون این دلیل صرفاً بیانگر کبرای قضیه است و صغری را سائر ادله باید تعیین کنند بنابراین آن ادله­ای که تعیین کنندۀ امارات معتبر هستند نسبت به این دلیل ورود خواهند داشت چون موضوع این دلیل را می­سازند و از ابتداء هم ظهور این دلیل با ظهور سائر ادله­ای که امارات معتبر را تعیین می­کند حتی به نحو بدوی هم تعارض ندارد و این چیزی نیست جز ورود.

به تقریب فنی­تر عمدۀ قضیۀ آن است که ادلۀ اصول قرینۀ لبّیّۀ محفوف به کلام دارند که مانع شکل­گیری ظهور واژۀ علم در علم تکوینی می­شود.

در برخی کلمات مطلبی وارد شده که توضیحش باید به شکلی باشد که بیان کردیم. مرحوم حاج شیخ[[13]](#footnote-13) تعبیری دارد که می­فرمایند علم گاهی بما أنه طریق خاص در موضوع دلیل اخذ می­شود و گفته می­­شود «یجب أن یکون القضاء بالعلم» و مقصود از علم همان حالت جزمیۀ صد در صد است پس علم در این قضیه بما أنه طریق تام ملاحظه شده است. اما گاهی علم از باب مثال برای مطلق طریق ملاحظه می­شود یعنی علم خصوصیت ندارد بلکه چون طریق است لزوم عمل دارد به این نحو که گویا شارع مقدس در کنار واژۀ علم، واژۀ «مثلاً» را نیز بکار برده است یا در مثال فوق گفته است «یجب ان یکون القضاء بالعلم او ما بحکمه» که در کنار علم از واژۀ «او ما بحکمه» استفاده کرده است. به عبارت دیگر واژه­ای دیگر همچون «او ما بحکمه» به نحو مجاز در حذف در تقدیر گرفته شده یا واژۀ علم به نحو مجاز در کلمه در مطلق طریق استعمال شده است و یا واژۀ علم در خود علم استعمال شده و مستعملٌ فیهش همان حالت جزمیه است اما مراد تقهیمی آن اوسع بوده و مطلق طریق را در بر می­گیرد.

فرض کنید شخصی می­پرسد من در نماز بین رکعت سه و چهار شک کردم؟ وقتی گوینده می­گوید «ابن علی الاکثر» مراد سائل از من، خود من است نه مطلق مکلف ولی عرف متعارف به جهت وجود تناسبات حکم و موضوع مبنی بر این بین یک مکلف و سائر مکلفین تفاوتی وجود ندارد یک معنای عام­تر می­فهمد. حال یک وقت متکلم ارادۀ تفهیم این معنای عام را ندارد ولی عرف به جهت الغای خصوصیت حکم را تعمیم می­دهد ولی یک وقت خود متکلم از کلام معنای عام را اراده می­کند. فرض کنید سائل می­پرسد «رجل شک بین الثلاث و الاربع» که خود سائل نیز از تعبیر رجل، خصوص جنس مذکر را اراده نکرده و به صدد تفهیم مطلق مکلف است ولو به این که در کنار رجل یک لفظ «مثلاً» در تقدیر باشد. ولی یک موقع هیچیک از سائل و مجیب در این کلام ارادۀ عموم نکردند ولی تناسبات حکم و موضوعی که محفوف به کلام است باعث می­شود عرف متعارف از این کلام الغای خصوصت نموده و معنایی عام بفهمد که از قبیل انفهام العموم است نه تفهیم العموم که به قصد و ارادۀ متکلم وابسته نیست. خلاصه این که گاهی یکی از جهات ذکر شده باعث می­شود عرف از کلام معنایی عام بفهمد و مراد از علم نداشتن در دلیل اصل را نداشتن اعم از علم و علمی بفهمد بنابراین با وجود علمی نیز اصل جریان نخواهد داشت خواه تناسبات حکم و موضوع باعث شود بگوئیم متکلم نیز قصد تفهیم این معنا را داشته و خواه باعث شود برای عرف از این کلام انفهام عموم ایجاد شود؛ بهر حال این مطلب باعث می­شود دلیل از ابتداء ظهور در خصوصیت داشتن علم پیدا نکند.

البته در ما نحن فیه حتماً باید مراد تفهیمی هم باشد بر خلاف جایی که مثلاً شخصی بپرسد «شککت بین الثلاث و الاربع» که اگر امام علیه السلام بفرماید «ابن علی الاکثر» لزومی ندارد از این کلام قصد تفهیم معنای عام را داشته باشد و قصد داشته باشد حکم سائر مکلفین را نیز با این کلام تفهیم کند بلکه همین که انفهام عموم برای عرف حاصل شود کفایت می­کند. در ما نحن فیه وقتی شارع مقدس می­گوید «رفع ما لا یعلمون»[[14]](#footnote-14) باید با استفاده از لفظ علم، قصد تفهیم اعم از علم و علمی را داشته باشد چون اگر قرار باشد مقصود از علم، خصوص علم وجدانی باشد معنایش این است که شارع مقدس می­خواهد غیر علم را بی­اعتبار بداند و با وجود امارات نیز برائت را جاری کند در حالی که مسلم است فی الجمله برخی از امارات که علم­آور هم نیستند اعتبار دارند و برای تنجیز احکام لازم نیست حتماً علم حاصل شود. این فضای ذهنی و قرینۀ لبیه­ای که همراه با کلام است باعث می­شود خود متکلم مراد تفهیمی­اش مشخص شود یعنی خود متکلم به صدد تفهیم آن است که چنانچه علم تکوینی و علم ناشی از اماره یا همان علمی نداشتید \_که بجای تعبیر علم تعبدی از علم ناشی از اماره یا علمی استفاده می­کنیم که مناسب­تر باشد\_ برائت جاری می­شود. حال تعیین این که مصادیق این علم تعبدی چیست به عهدۀ «رفع ما لا یعلمون»[[15]](#footnote-15) نبوده و به سائر ادله موکول شده است.

## محصل تقریب مرحوم حاج شیخ در درر

مرحوم حاج شیخ در درر[[16]](#footnote-16) بحث را به شکلی دیگر دنبال کرده است. ایشان مقدمه­ای را بیان می­کند و سپس وارد بحث می­شود. ما محصل فرمایش ایشان را مطرح نموده و توضیحش را به جلسۀ آینده موکول می­کنیم.

ایشان می­فرماید علم به دو گونه می­تواند در دلیل اخذ شود: یک صورت ملاحظۀ علم به نحو صفتی است و صورت دیگر ملاحظۀ علم به نحو طریقی است. تفسیر علم صفتی و طریقی در کلام مرحوم حاج شیخ با تفسیر محقق نائینی از علم صفتی و طریقی متفاوت است لذا باید توجه داشت توضیحاتی که در ادامه بیان می­کنیم بر اساس تفسیر خاصی است که مرحوم حاج شیخ دارند.

علم صفتی به علمی گفته می­شود که بما أنه طریق تام در دلیل اخذ شده است و علم طریقی به علمی گفته می­شود که به عنوان یکی از مصادیق مطلق طریق معتبر در دلیل اخذ شده است. ایشان می­فرماید همچنانکه علم طریقی و صفتی داریم شک صفتی و طریقی نیز داریم. شک صفتی در جایی که علم صفتی نباشد بکار می­رود و شک طریقی در جایی که مطلق طریق نباشد بکار می­رود. به عبارت دیگر شک طریقی نبودن علم طریقی است و از آن رو که مقصود از علم طریقی در حقیقت مطلق طریق است پس شک طریقی به معنای نبود مطلق طریق است. شک صفتی نیز به معنای نبود خصوص طریق تام است لذا اگر طریق غیر تام وجود داشته باشد شک صفتی کما کان صدق می­کند.

با عنایت به مقدمۀ ذکر شده ایشان می­فرماید شکی که در ادلۀ اصول عملیه اخذ شده شک طریقی است. ولی شکی که در دلیل حجیت اماره اخذ شده شک صفتی است. البته ممکن در لسان دلیل حجیت اماره به لفظ شک اشاره­ای نشده باشد اما به لحاظ عقلی اماره در جایی حجت است که واقع مشکوک باشد پس می­توان گفت آن شکی که ولو عقلاً در دلیل اماره اخذ شده شک صفتی است بنابراین تنها در جایی که یقین تام وجود نداشته باشد اماره حجّت است.

باید دانست این بیان با تقریبی که ما ذکر کردیم کاملاً توضیح داده می­شود چون ادلۀ اصل عملی در ظرفی صادر شده که از ابتداء حجیّت امارات فی الجمله مفروغ عنه بوده است لذا وقتی شارع مقدس می­گوید به هنگام شک اصل جاری کنید از ابتداء این گونه فهمیده می­شود که وقتی نه علم دارید و نه امارۀ معتبره اصل جاری کنید در نتیجه مراد از عدم علم در دلیل اصل، عدم علم و علمی است چون وجود امارات معتبر مفروغ عنه است و شارع مقدس قصد ندارد با جعل اصل عملی این امارات معتبر را نادیده بگیرد.

بنابراین اگر بحث را به این شکلی که ما تقریب کنیم دنبال کنیم مطلب به راحتی توضیح داده می­شود اما مرحوم حاج شیخ در درر بحث را به این شکل دنبال نکرده است و لحنشان متفاوت است لذا باید این نکته را مورد توجه قرار داد که چرا ایشان شک مأخوذ در اصول عملیۀ غیر محرزه یا محرزه را \_که استصحاب از قبیل اصول محرزه است\_، با شکّی که در دلیل اعتبار اماره اخذ می­شود به دو معنا می­گیرد.

ایشان در ادامه وارد ان قلت و قلتی در مورد فرمایش محقق خراسانی می­شود که ما نیز در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

1. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 703 [↑](#footnote-ref-1)
2. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 429 [↑](#footnote-ref-2)
3. فرائد الاصول، ج‏2، ص: 703 [↑](#footnote-ref-3)
4. أجود التقريرات، ج‏2، ص: 454 [↑](#footnote-ref-4)
5. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 296 [↑](#footnote-ref-5)
6. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-6)
7. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏2، ص: 298 [↑](#footnote-ref-7)
8. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال / النص / 536 / في أحمد بن هلال العبرتائي و الدهقان عروة ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-8)
9. الكافي (ط - الإسلامية) / ج‏7 / 414 / باب أن القضاء بالبينات و الأيمان ..... ص : 414 و دعائم الإسلام، ج‏2، ص: 518. [↑](#footnote-ref-9)
10. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-10)
11. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-11)
12. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-12)
13. دررالفوائد ( طبع جديد )، ص: 621 [↑](#footnote-ref-13)
14. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-14)
15. التوحيد (للصدوق) / 353 / 56 باب الاستطاعة [↑](#footnote-ref-15)
16. دررالفوائد ( طبع جديد )، ص: 621 [↑](#footnote-ref-16)