



تقریر درس خارج اصول فقه آیت الله اراکی رحمته الله

مقرر	حجت الاسلام محمد علی زحمت کش	جلسه	۷۶	تاریخ	۱۴۰۴/۱۱/۲۰
عنوان ۱	اصول عملیه				
عنوان ۲	مقدمات بحث				
عنوان ۳	مقدمه چهارم: تفاوت امارات و اصول و سبب تقدم امارات				
عنوان ۴	مسلك اول: وجود تفاوت اثباتی میان اماره و اصل				
عنوان ۵	دیدگاه اول: مبنای شیخ انصاری رحمته الله (نظریه حکومت و ورود)				
عنوان ۶	نقد دیدگاه شیخ انصاری رحمته الله در تقدم اماره بر اصل				

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ»

چکیده

در این درس، تمرکز اصلی بر نقد و بررسی «مسلك اثباتی» و بالخصوص نظریه شیخ انصاری در تفاوت میان امارات و اصول بود.

نخستین و بنیادی ترین اشکال مطرح شده بر این مسلك - که مشترک میان تمامی قائلین به مسلك اثباتی است - این بود که تفاوت میان امارات و اصول، ریشه در «مقام جعل» و عالم ثبوت دارد، نه صرفاً در مقام اثبات. جعل حجیت برای اماره، ماهیتی «طریقی» و «کاشف» دارد و ناظر به واقع است؛ در حالی که جعل در اصول عملیه، صرفاً بیانگر «وظیفه عملی» در ظرف شک است و هیچ گونه طریقیتی به سوی واقع ندارد.

در بخش دوم، نظریه اختصاصی شیخ انصاری مبنی بر «ورود» امارات بر اصول عقلیه و «حکومت» آنها بر اصول شرعیه به چالش کشیده شد. در نقد ادعای «ورود»، استدلال گردید که موضوع اصول عقلیه (مانند برائت عقلی)، «عدم العلم» است نه «عدم البیان». از آنجا که اماره علم وجدانی ایجاد نمی کند، موضوع اصل عقلی تکویناً باقی می ماند و ادعای ورود منتفی است. همچنین ادعای «حکومت» بر اصول شرعیه نیز مخدوش دانسته شد؛ چرا که دلیل حجیت اماره فاقد عنصر «نظارت» بر موضوع دلیل اصل (شک) است و لسان آن، لسان تنزیل شک به منزله علم نیست، بلکه صرفاً بیانگر «تنجیز» است.

در پایان درس، مقدمه ای بر نظریه میرزای نائینی مطرح شد. ایشان با تفکیک میان «حکومت واقعی» - که در آن دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را واقعاً یا تعبداً از میان برمی دارد؛ مانند حکم کثیرالشک - و «حکومت ظاهری» - که در آن

موضوع صرفاً در مقام ظاهر و عمل منتفی می شود؛ مانند تقدم اماره بر اصل، در چیه ای نو در تبیین نسبت امارات و اصول گشودند که تفصیل آن به درس آینده موکول شد.

مرور مباحث پیشین

پیش تر بیان شد که در تبیین تفاوت میان «امارات» و «اصول» و همچنین نسبت میان آنها، دو مسلک اصلی وجود دارد:

۱. مسلک اثباتی: مسلکی که قائل است تفاوت میان امارات و اصول، تفاوتی «اثباتی» است؛ یعنی این تفاوت در «مقام اثبات» و در «مقام دلیل» نهفته است. در ذیل این مسلک - که تفاوت را اثباتی می داند - سه نظریه مطرح است. همان طور که گذشت، نظریه نخست متعلق به مرحوم شیخ انصاری رحمته الله علیه بود که معتقد بودند تقدم امارات بر اصول شرعیه به نحو «حکومت» است و تقدم امارات بر اصول عقلیه به نحو «ورود» می باشد؛ با توضیحاتی که در جلسات گذشته ارائه گردید. دو نظریه دیگر - نظریه میرزای نائینی و نظریه محقق عراقی - نیز وجود دارد که متعاقباً متعرض آنها خواهیم شد.
۲. مسلک ثبوتی: مسلک دیگر، مسلک ثبوتی است.

در جلسه گذشته، مبنای شیخ انصاری رحمته الله علیه را توضیح دادیم؛ اما بر مبنای ایشان، ایراداتی وارد می شود.

نقد دیدگاه شیخ انصاری رحمته الله علیه در تقدم اماره بر اصل

بر مبنای نظریه شیخ انصاری رحمته الله علیه، اشکالاتی وارد است. دست کم دو ایراد اساسی بر این مسلک و این نظریه وارد می دانیم.

ایراد اول: وجود تفاوت ماهوی در مقام «جعل» نه صرفاً اثبات

ایراد نخست، اشکالی است که بر اصل «اثباتی بودن» این تفاوت وارد است و این ایراد، مشترک بین تمام مبنای سه گانه (مبنای شیخ، میرزا و آقاضیا) در این مسلک می باشد؛

تحلیل اشکال این است که تفاوت میان امارات و اصول، تفاوت در «مقام جعل» است نه صرفاً در لسان دلیل. بدین معنا که «جعل حجیت» برای اماره یک نوع خاص از جعل است و جعل حجیت برای اصل عملی، نوع دیگری از جعل می باشد.

الف. ماهیت جعل در امارات

جعل حجیت برای اماره، جعلی است که اماره را به عنوان طریق به سوی واقع نشان می دهد؛ آن را برای «کشف از واقع» اعتبار می کند. این ویژگی مربوط به ذات جعل است و ارتباطی به «مقام دلیل» ندارد. وقتی از «جعل» سخن می گوئیم، منظور «مقام ثبوت» است؛ یعنی مرحله ای که پیش از مسئله اثبات، دلالت و اقامه دلیل قرار دارد. اصلاً ماهیت این دو جعل متفاوت است.

جعل حجیت برای اماره به این صورت است که اماره را «کاشف از حکم واقعی» می داند؛ یعنی شارع اماره را در جنبه کاشفیت از حکم واقعی حجت قرار داده است.

ب. ماهیت جعل در اصول

اما جعلی که به اصول تعلق می‌گیرد در اصول شرعیه، جعلی است که اصلاً نظری به واقع ندارد. لسان جعل در اصول این است که: «وقتی دلیلی بر واقع نداشتی، این‌گونه عمل کن»؛ مثلاً به براءت عمل کن یا به استصحاب عمل کن. این دستورالعمل هیچ‌گونه نظر و طریقتی به واقع ندارد.

بنابراین، تفاوت اصلی میان این دو، در همان «مقام جعل» نهفته است، نه در مقام دلیل و عالم اثبات. در خصوص «اصول عملیه عقلیه» نیز این معنا به طریق اولی ثابت است؛ زیرا روشن است که ربطی به مقام دلیل ندارند. اصول عملیه عقلیه (مانند براءت عقلی، احتیاط و تخییر) دقیقاً در جایی جاری می‌شوند که «دلیل شرعی» در آنجا جاری نمی‌شود و مفقود است. چون دلیل شرعی جاری نمی‌شود و مورد، مجرای دلیل شرعی نیست، کلاً نوبت به اصل عقلی می‌رسد.

در این سه مورد (براءت، احتیاط و تخییر عقلی) اساساً ما نمی‌توانیم «دلیل» داشته باشیم. دلیل شرعی در ظرف جریان این اصول، نمی‌تواند کارگر و کارآمد باشد.

به عنوان مثال در باب احتیاط چه می‌گوییم؟ فرض کنید در جایی که علم اجمالی به وجوب «احد الشیئین» داریم، در اینجا عقل حکم می‌کند که باید یقین به «فراغت ذمه» حاصل شود. در چنین موردی، چه «ورودی» می‌توان تصور کرد؟ اگر فرض کنیم که دلیل شرعی وجود داشته باشد و بیاید، دیگر جایی برای احتیاط باقی نمی‌ماند. علت این امر آن است که جایگاه احتیاط عقلی، کلاً در «موارد عدم الدلیل» است؛ اگر دلیل باشد که دیگر نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

این «ورودی» که شما (شیخ انصاری) می‌فرمایید، نه از این بابت است که دلیل حجیت اماره، موضوع اصل عقلی را منتفی می‌کند - چون شک را منتفی می‌کند؛ بلکه از این بابت که اساساً اصل احتیاط در جایی جاری می‌شود که مورد، «عدم الدلیل» باشد.

بنابراین، میان دلیل اماره و اصل عقلی، «تقدم و تأخر رتبی» وجود دارد؛ نه اینکه این دو در «عرض» هم باشند تا یکی بر دیگری وارد شود.

هم «ورود» و هم «حکومت»، هر دو شامل دو دلیلی می‌شوند که این دو دلیل در مرحله‌ای در «عرض» هم باشند. وقتی در عرض هم باشند، مثلاً یک دلیل می‌آید و موضوع دلیل دیگر را یا تعبداً (حکومت) یا واقعاً (ورود) از بین می‌برد. اما در اینجا (رابطه اماره و اصل عقلی)، ما اصلاً «عرضیتی» بین دلیل حجیت اماره و اصل عقلی نداریم. فرقی هم نمی‌کند که آن اصل، احتیاط باشد یا تخییر یا براءت عقلیه. این اشکالی است که ما بر این مبنا وارد می‌دانیم.

ایراد دوم: نقد نظریه حکومت امارات بر اصول شرعیه

اشکال دیگری که بر مبنای شیخ انصاری وارد است، ناظر به ادعای ایشان مبنی بر «حکومت» ادله حجیت اماره بر اصول عملیه شرعیه است. ایشان فرمودند «دلیل اماره بر دلیل اصل عملی حاکم است؛ چون موضوع اصل عملی (شک) را تعبداً از بین می‌برد».

الف. فقدان «نظارت» در دلیل حجیت اماره

لازمه تحقق «حکومت» این است که دلیل حجیت اماره، به موضوع اصل عملی - که «شک» است - «نظر» داشته باشد و بگوید: «من این شک را لا شک فرض می کنم».

در حالی که دلیل حجیت اماره، اصلاً نظری به موضوع اصل عملی ندارد؛ وقتی دلیل می گوید «خبر واحد حجت است»، در این دلیل هیچ نظری به موضوع اصل عملی (شک) نشده است.

اگرچه دلیل حجیت اماره در موارد «عدم العلم» جاری می شود - یعنی خواه ناخواه اماره در جایی به کار می آید که ما علم نداریم، چرا که اگر علم داشته باشیم، دلیل تعدی اماره به کار نمی آید - اما این «تقارن زمانی» به معنای «نظارت» نیست. دلیل حجیت اماره نظر ندارد به شکی که مثلاً در حدیث «رُفِعَ... مَا لَا يَعْلَمُونَ» اخذ شده است. دلیل حجیت اماره نمی آید بگوید که من آن «مَا لَا يَعْلَمُونَ» را بالحکومه «يَعْلَمُونَ» فرض می کنم. چنین فرضی در لسان دلیل وجود ندارد.

ب. تفاوت «حجیت» با «جعل علم»

اساساً اینکه بگوییم دلیل حجیت اماره، اماره را «علم» فرض می کند، مبنای تمامی این استدلال هاست (مبنای حکومت). اما چه کسی گفته است که اماره علم فرض می شود؟

معنای حجیت این است که اماره «منجز» است؛ ولو اینکه «ظن» باشد. علم نیست، اما شارع این ظن را منجز می داند. میان «ظن منجز» و «ظن غیر منجز» تفاوت است: اگر ظنی حجت نباشد، اصل «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» برای آن جاری می شود. اما اگر ظنی باشد که شارع بگوید من آن را حجت می دانم، معنایش این است که: «اگر این ظن برای تو قائم شد و به آن عمل نکردی و موافق با واقع بود، استحقاق عقاب شرعی داری». معنای حجیت این نیست که «من این ظن را به جای علم گذاشتم».

ج. عدم ترتب تمام آثار علم

یک نکته اساسی این است که اگر بنا بود دلیل حجیت اماره بگوید «شک، در اینجا علم است»، باید تمام آثار علم بر آن بار می شد. به عبارت دیگر: اگر اماره به منزله علم باشد، باید در صورت مخالفت، همان آثار مخالفت با علم بار شود. در حالی که چنین نیست؛ اگر کسی به خبر واحد عمل نکرد و اتفاقاً این خبر واحد خلاف واقع بود - یعنی در واقع تکلیفی نبود، عقابی بر مخالفت او نیست؛ مگر بحث عقاب تجری که بحث جداگانه ای است.

خلاصه آنکه دلیل حجیت اماره تنها زمانی می تواند بر دلیل حجیت اصل - مثل «إِنْ شَكَّكَتَ فَأَبْنِ عَلَى الْيَقِينِ» یا «فَأَبْنِ عَلَى الْبَرَاءَةِ» - حاکم باشد که معنایش این باشد: «این شک، شک نیست»؛ یعنی بگوید در مواردی که خبر واحد قائم شد، من شارع این شک را دیگر شک نمی دانم؛ در حالی که در دلیل حجیت اماره - مثل «صَدَّقَ الْعَادِلُ» - چنین چیزی وجود ندارد که بگوید «من شک را شک نمی دانم» یا «من این ظن ناشی از خبر واحد را علم می دانم».

مفاد حجیت، صرفاً «تنجیز» است. معنای حجیت «جعل العلم» نیست تا ادعای حکومت صحیح باشد.

بنابراین، وقتی بر ادله اصول عملیه شرعیه حکومت ندارد، به طریق اولی بر اصول عملیه عقلیه نیز حکومت یا ورود (به معنای مصطلح شیخ) نخواهد داشت.

د. عدم العلم، موضوع اصول عقلیه؛ نه عدم البیان

در مورد «اصول عملیه عقلیه» نیز مسئله روشن است که اماره، شک را از بین نمی برد. نه «تکویناً» شک را زائل می کند و نه «حکومتاً». بنابراین نه ورود دارد و نه حکومت.

عدم حکومت: زیرا حکومت به معنای «زوال تعبدی» موضوع است و فرض بر این است که اصل عملی عقلی، «دلیل شرعی» ندارد که بگوییم دلیل حجیت خبر واحد می آید و بر این دلیل شرعی حاکم می شود. دلیل این اصل، عقلی است. **عدم ورود:** دلیل عقلی می گوید: «اکنون که تو علم به حکم واقعی نداری، باید چنین عمل کنی». درحالی که وقتی دلیل حجیت اماره آمد و خبر واحد گفت «اینجا واجب است» یا «اینجا حرام است»، شک مکلف را حقیقتاً از بین نمی برد. مکلف با وجود قیام خبر واحد، هنوز علم به واقع ندارد و همچنان جهل به واقع باقی است. **پرسشگر:** موضوع اصل عقلی، «عدم البیان» است و خبر واحد «بیان» محسوب می شود.

استاد: اگر موضوع برائت عقلیه «عدم البیان» باشد، موضوع «اصل احتیاط» چیست؟ در اصل احتیاط که عدم البیان به آن معنا نیست. مورد جریان احتیاط، جایی است که دلیل نداریم، اما این بدان معنا نیست که «عدم البیان» به عنوان موضوع در آن اخذ شده باشد. اینکه ظرف ورود و مورد این دلیل، عدم البیان باشد، بدین معنا نیست که عدم البیان، در موضوع آن اخذ شده باشد.

حتی در برائت عقلیه نیز سخن ما این است که چون علم به حکم شرعی نداریم، عقل حکم می کند که: «حالا که علم نداری، فرض بر این است که عقابی بر حکم واقعی مجهول نیست». پس موضوع، «عدم العلم» است، نه «لا بیان». آیاتی هم که ان شاء الله در آینده متعرض خواهیم شد، مانند آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»^۱ یا آیه «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى»^۲؛ این تعبیر که می فرماید «اگر رسول نمی فرستادیم...»، دلالت بر این ندارد که کلاً موضوع عقاب منتفی است؛ بلکه اینها اولاً از باب «تفضل» الهی است. ثانیاً طبق مبنای مختار که تفصیل آن خواهد آمد، ما قائل به این هستیم که حتی در موارد عدم البیان، «صرف احتمال» برای استحقاق عقاب کافی است.

این بیانی که ادعا می شود موضوع برائت است، یا به معنای «عدم العلم» است و یا به معنای «عدم النص» (عدم البیان النصی) است؟ ظاهر این است مرحوم شیخ می فرماید که عدم البیان به معنای عدم النص است؛ یعنی اگر خبری یا آیه ای نبود، عقاب نداری.

اگر معیار صرفاً «عدم البیان» باشد، در موارد احتیاط عقلی نیز نباید عقاب داشته باشیم - مگر اینکه کلاً منکر احتیاط عقلی شویم که نمی شود. وقتی ما «علم اجمالی» به احد التکلیفین (احد الواجبین) داریم - که واجب یا این است یا آن - در

۱. «و ما هرگز [قومی را] مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم [تا وظایفشان را بیان کند]». سوره اسراء: ۱۵.

۲. «اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می کردیم، [در قیامت] می گفتند: «پروردگارا! چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم، پیش از آنکه ذلیل و رسوا شویم». سوره طه: ۱۳۴.

اینجا مرحوم شیخ می‌فرماید: «همان علم اجمالی، بیان است» اما سؤال اینجاست: این علم اجمالی نسبت به چه چیزی بیان است؟ ما می‌دانیم که «واجبی» هست، اما نسبت به «احد الطرفين علی التعیین» (به صورت مشخص) که بیان نداریم. نمی‌دانیم واجب این طرف است یا آن طرف. اگر موضوع برائت عقلی صرفاً «لا بیان» - به معنای نبود دلیل بر خصوص مورد - باشد، باید بتوانیم اصل برائت عقلیه را لا اقل در یکی از اطراف جاری کنیم، چون نسبت به هر طرف خاص، «لا بیان» صادق است. این نکته‌ای است که تفصیل آن در محل خود بیان خواهیم شد.

تحلیل جایگاه علم اجمالی و تنجیز

البته در اینجا بحثی مبنایی وجود دارد که آیا «علم اجمالی» به حکم واقعی، «علیت تامه» برای تنجیز دارد یا صرفاً «مقتضی» تنجیز است؟

فرض اول (مقتضی بودن): اگر علم اجمالی صرفاً «مقتضی تنجیز» باشد، معنایش این است که: «اگر اصل عملی در یکی از اطراف جاری نشود، آن علم منجز خواهد بود»؛ اما اگر اصل عملی (ترخیصی) در یکی از اطراف جاری شد، این اصل عملی می‌تواند مانع از تأثیر مقتضی شود و جلوی تنجیز را بگیرد. بنابراین، تنجیز متوقف بر «عدم المانع» است. مانع چیست؟ مانع همان جریان «اصل عملی ترخیصی» در احد الطرفين است.

فرض دوم (علیت تامه): اما اگر قائل به «علیت تامه» بودیم، معنایش این است که وقتی شما علم اجمالی پیدا کردی، این علم اجمالی هم در این طرف و هم در آن طرف «منجز تام» است و دیگر اصلاً نمی‌توانی اصل عملی (مثل برائت) را جاری کنی.

این بحث مستقلاً است، اما مبنای بحث ما نیز بر همین نکته استوار است که: اگر علم اجمالی داشته باشیم، این علم نسبت به «حصه» و طرف معین، بیان نیست؛ بلکه نسبت به آن معلوم بالاجمال کلی بیان است - اگر بیان باشد. اگر صرفاً بیان جامع کافی باشد، پس باید قائل به جواز ارتکاب در اطراف شوید. این یکی از اشکالاتی است که وارد در محل خود در مورد آن بحث خواهیم نمود.

موضوع اصل عقلی چیست؟

فارغ از بحث علم اجمالی، محور اصلی سخن ما در نقد نظریه مرحوم شیخ انصاری این است. ایشان می‌فرمایند دلیل حجیت اماره بر اصل عملی عقلی «وارد» است؛ با این استدلال که موضوع اصل عملی عقلی، «لا بیان» است و اماره «بیان» می‌باشد.

پاسخ ما این است که: موضوع اصل عملی عقلی، «عدم العلم» است، نه «لا بیان»؛ زیرا اصل عملی عقلی (برائت) که «لسان» و لفظ ندارد تا ببینیم موضوعش چیست. عقل در کجا حکم به برائت می‌کند؟ عقل می‌گوید: «چون علم به تکلیف نداری، اینجا تنجیزی نیست و مولی تو را عقاب نمی‌کند». ملاک عقل، «نبود علم» است، نه «نبود بیان».

شاهد بر این مدعا این است که اگر مکلفی علم پیدا کرد، اما نه از طریق بیان متعارف شرعی - مثل آیه و روایت -؛ بلکه فرض کنید یک فیلسوف و حکیم متأمل، از طریق استدلال عقلی و تدبر به این نتیجه رسید که: «حتماً حکم خدا در اینجا باید چنین باشد» و یقین پیدا کرد.

در اینجا آیا اصل برائت جاری است یا خیر؟ قاعداً باید گفت اصل برائت جاری نمی‌شود، زیرا «علم» دارد؛ با اینکه این علم از طریق «بیان» (نص شرعی) حاصل نشده است. پس معلوم می‌شود موضوع برائت، «عدم العلم» است. اگر موضوع «عدم البیان» بود، در مورد این فیلسوف باید برائت جاری می‌شد.

البته «اخباریین» در اینجا حرفی دارند و معتقدند که علم صرف اگر از طریق ادله عقلیه حاصل شود، کفایت نمی‌کند و حجت نیست؛ بلکه علم حتماً باید از طریق بیان شرعی حاصل شود؛ اما این مبنای اخباریگری است و خود مرحوم شیخ انصاری نیز این حرف را قبول ندارد.

خلاصه سخن در نقد نظریه شیخ انصاری این است که موضوع اصول عملیه عقلیه، آیا «عدم البیان» (لا بیان) است یا «عدم العلم»؟ پاسخ ما این است که موضوع، «عدم العلم» است، نه عدم البیان تا گفته شود دلیل تقدم اماره بر اصل عملی عقلی، «ورود» است؛ بلکه چون موضوع، عدم العلم است، ورودی در کار نیست.

دیدگاه دوم: مبنای میرزای نائینی رحمته الله علیه (تفاوت در لسان دلیل)

در ادامه، نوبت به بررسی مبنای مرحوم میرزای نائینی رحمته الله علیه می‌رسد. ایشان در تبیین تفاوت میان امارات و اصول، مبنایی دارند که توضیح تفصیلی آن به جلسه آینده موقوف می‌شود.

اقسام حکومت در نظر میرزای نائینی

مرحوم میرزای نائینی، «حکومت» را به دو قسم تقسیم می‌نمایند:

۱. حکومت واقعی

حکومت واقعی آن حکومتی است که دلیل حاکم، در واقع می‌آید و موضوع دلیل محکوم را یا «تعبداً» و یا - اگر ورود باشد - «حقیقتاً» از بین می‌برد. در این نوع حکومت، موضوع واقعاً منتفی می‌شود [البته با تعبد شرعی]؛ مانند حکم «لا شکَّ لِکَثِیرِ الشَّکِّ» نسبت به احکام شکوک. به عنوان نمونه دلیل احکام شک می‌گوید: «إِنْ شَكَّکْتَ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ، فَابْنِ عَلَى الْأَرْبَعِ». اما دلیل حاکم می‌گوید: «لَا شَكَّ لِکَثِیرِ الشَّکِّ». این دلیل می‌گوید شکمی که برای تو حاصل شده - و در دلیل «إِنْ شَكَّکْتَ» آمده - را شارع شک نمی‌داند. این یک حکومت واقعی است؛ یعنی واقعاً در نظر شارع، این شک دیگر شک به شمار نمی‌آید؛ منتهی با تعبد شرعی.

۲. حکومت ظاهری

حکومت ظاهری این نیست که یک دلیل بیاید و موضوع دلیل دیگر را در واقع منتفی کند؛ بلکه در «عالم ظاهر» آن را منتفی می‌کند، نه در واقع؛ مانند رابطه ادله حجیت امارات نسبت به ادله اصول عملیه. در اینجا، هم اماره و هم اصل، هر دو موضوعشان «عدم العلم» است. دلیل اماره می‌گوید: «اگر ندانستی، به خبر واحد عمل کن». دلیل اصل عملی هم می‌گوید: «اگر ندانستی، به اصل عملی عمل کن». حال دلیل حجیت خبر واحد می‌گوید: در ظرف عدم العلم، [من اولویت دارم] و به خبر واحد عمل کن. این تقدم، «حکومت ظاهری» است. یعنی در ظاهر و در مقام عمل، حالا که نمی‌دانی، اماره بر اصل مقدم است.

توضیح بیشتر و تفصیل این نظریه ان شاء الله در جلسه آینده ارائه خواهد شد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین



مؤسسه حفظ و نشر آثار آیت الله اراکی