

باسمه تعالی

موضوع: بررسی نظریه عدم جعل در حجیت امارات.....

ملخص کلام مرحوم امام

اشکالات به این مبنا

اشکال اول: تصویر شما از بنائات عقلایی، شبیه احکام عقل عملی است

اشکال دوم: داخل بودن شارع در بناء عقلایی به معنای فعل خارجی ثمره ای ندارد

اشکال سوم: اشکال مبنایی (بر اساس اینکه بناء عقلایی یک عمل و قرار نفسانی باشد)

نکته: عدم وضوح مبنای امام نسبت به ردع

اشکال چهارم: امضاء، انشاء است

اشکال پنجم: دلالت التزامی امضاء بر انشاء

موضوع: بررسی نظریه عدم جعل در حجیت امارات**ملخص کلام مرحوم امام**

بحث در فرمایش مرحوم امام بود در اشکالی که بر محقق نائینی کردند و بحث در ملاحظاتی بود که در فرمایش ایشان هست. ملخص کلام ایشان این بود که به خلاف تصور مرحوم نائینی که قائل بودند شارع در موارد احکام ظاهری در مثل حجج و امارات، جعل علم و احراز و یا جعل وسطیت در اثبات کرده است، شارع در احکام ظاهری اصلاً هیچ جعلی ندارد و نه جعل حکم تکلیفی دارد و نه حکم وضعی تا بحث بشود که آن مجعول شارع آیا حکم تکلیفی است یا وضعی، آنطور که مرحوم نائینی ادعا فرموده که جعل علمیت، جعل احراز و کشف است. هیچ چیزی مجعول نداریم. پس چه چیزی است؟ ایشان می فرماید در طرق و اماراتی که محل بحث اصولیون است مثل حجیت ظهور، حجیت قول لغوی و حجیت قول ثقه و امثال اینها حتی قاعده ی ید، در اینها بنائات عقلایی قطعی وجود دارد و شارع هم مانند یکی از عقلا داخل در این بنائات است و اگر می گوئیم شارع امضا می کند مقصود از امضا، امضا انشائی نیست بلکه همچون یکی از عقلا، خودش نیز عمل می کند. ایشان مطالب دیگری را هم بر علیه مرحوم نائینی داشتند که برخی از آنها را اگر وقت کردیم متعرض می شویم.

اشکالات به این مبنا

عرض کردیم در فرمایش ایشان ملاحظاتی هست.

اشکال اول: تصویر شما از بنائات عقلایی، شبیه احکام عقل عملی است

اولین ملاحظه این بود که این تصویری که از بنائات عقلایی می‌کنید، با آنچه که اصولیین و فقها نسبت به این طرق و امارات می‌گویند ظاهراً فرق دارد و موضوع یکی نیست. شما بنائات عقلایی را در مثل حجیت ظهورات، قول ثقه، ید و قول لغوی و امثال آن را طوری تصویر می‌کنید شبیه احکام عقل عملی مانند حسن عدل و قبح ظلم که اصلاً قابل ردع نیست. ایشان در جایی اینگونه تعبیر کردند که اینها قابل ردع نیست و اگر ردع بشود اختلال نظام پیش می‌آید. اگر در این حد باشد که مانند احکام عقل عملی است و این به یک معنایی اصلاً خروج از بحث است و به حسب صغروی نیز حتماً اینگونه نیست. دیروز هم عرض کردیم که اگر کسی قول لغوی را قبول نکند، اختلال نظام پیش نمی‌آید. برای مثال ما قبول نداریم که قول لغوی بماهو لغوی حجت است بلکه رجوع ما به لغوی برای اطمینان و کشف خودمان است نه اینکه قول لغوی فی حد ذاتها حجت است. لذا اگر به کتاب لغوی مراجعه کنیم و احراز نکنیم، نمی‌توانیم به آن تمسک کنیم به اعتبار اینکه این لغوی این را گفته است. اگر سیره عقلا بر عمل به قول لغوی نباشد و مثل ما فقط برای حصول اطمینان سراغ لغوی بروند، آیا اختلال نظام پیش می‌آید.

اشکال دوم: داخل بودن شارع در بناء عقلایی به معنای فعل خارجی ثمره ای ندارد

این را توجه داشته باشید که در اینجا فقط اشکال به امام نیست و اینها خودش در بحث بنائات عقلایی، مبانی هستند که اینها را چگونه می‌توانیم حجت کنیم و چگونه حجت می‌شوند.

اینکه ایشان می‌فرماید در بنائات عقلایی شارع داخل است، عرض ما این بود که بر مبنای خودتان و مشهور که بناء عقلا، عمل خارجی عقلا است، حال سوال می‌شود که آیا واقعا شارع نیز داخل در همین بناء عقلایی است؟ و سوال مهم‌تر و اساسی‌تر این است که بر فرض بپذیریم شارع نیز داخل در این بناء عملی عقلاست و مثل سایر عقلا به خبر ثقه عمل می‌کند، آیا این فایده دارد؟

ما در علم اصول می‌خواهیم حجیت قول ثقه را تنقیح کنیم و به شارع نسبت بدهیم که شارع قول ثقه را برای همه ی مکلفین قبول دارد. شما می‌فرمایید خود شارع به قول ثقه عمل می‌کند، آنهم به صورت فردی و جزئی؛ یعنی تک تک اقوال ثقه ای که برایش پیش می‌آید عمل می‌کند. حال این چه ربطی به آنچه ما می‌خواهیم اثبات کنیم که قول ثقه مطلقاً یا با قیودی برای همه ی کسانی که موضوع واقع می‌شوند یا مکلف هستند یا مجتهد هستند، حجت است. این نحوه دخول در بناء عقلا خلاف آنچه است که از امضاء سیره عقلا استفاده می‌شود. اگر شما امضاء سیره عقلا را قبول داشتید و می‌گفتید شارع در مرآی و مسمعش بنای عقلا جریان دارد و کلی هم هست و همه ی آنچه را عقلا عمل می‌کنند، شارع امضا کرده است، آنوقت یک چیز کلی را

می گفتید امضا کرده است اما اگر خودش داخل در بناء عقلا است، جزئی تر می شود. در اینصورت شارع داخل در بناء عقلایی می شود که به این معناست که به قول ثقه هایی که برایش پیش می آید عمل می کند. حال این چه ربطی به بحث ما دارد که می خواهیم یک چیز کلی را استنباط کنیم که شارع قول ثقه را به نحو مطلق قبول دارد.

اینکه حقیقت امضای بناء عقلا را به دخول شارع در بنائات عقلایی بما هو بناء عقلایی بخواهیم تفسیر کنیم و در نتیجه ثابت کنیم که در امضاء بنائات عقلا هیچ جعلی از سوی شارع صورت نگرفته، این شدنی نیست.

این مطلبی که ما می گوییم نه به خاطر اشکال بر خصوص مرحوم امام است، بلکه می خواهیم بگوییم کسانی که سیره عقلا را عمل خارجی عقلا می دانند و حجیت شرعی و امضاء آن را به دخول شارع در بنائات عقلایی تفسیر می کنند، با مشکل مواجه می شوند.

پس ریشه ی این اشکال این است که بنائات عقلا طبق مبانی قوم و امام، عمل خارجی است و عمل خارجی بر جزئی واقع می شود و شارع هم مانند یکی از عقلا با جزئیاتی از عمل به خبر ثقه مواجه است. حال اگر امضای سیره عقلا، عبارت باشد از دخول شارع در این بناء عقلایی، چگونه می توانیم اثبات کنیم که عمل همه مکلفین به خبر ثقه را قبول دارد و خبر ثقه را برای همه مکلفین حجت کرده است.

اشکال سوم: اشکال مبنایی (بر اساس اینکه بناء عقلایی یک عمل و قرار نفسانی باشد)

ملاحظه سوم طبق مبنای خود ما است. ما می گوییم بنائات عقلایی اصلاً اینگونه نیست و بنائات عقلایی یک عمل نفسانی و قرار نفسانی است.

بنائات عقلایی عبارت نیست از صرف عمل و حرکت خارجی. بنائات مانند عهد و التزام و تعهد است که امر نفسانی است و متعلقش می تواند کلی باشد و هست (ولو قیود داشته باشد ولی کلی است). آنوقت عمل های خارجی در هر موردی تجسد آن بناست. یعنی عقلا وقتی به قول ثقه عمل می کنند اینگونه نیست که فقط در این فرد یک بنائی دارند و فردا در مورد قول ثقه دیگر عمل دیگر و بنای دیگری در عمل به قول او خواهند داشت. اگر واقعا بنائی باشد یعنی اینکه یک عهد و التزامی دارند که در عمل به هر قول ثقه ای این التزام تجسد پیدا می کند. این مبنای ما است که حقیقت بنای عقلا را التزام نفسانی می دانیم.

اینجا بحث های مهمی دارد که اصولیون ما چه تصویری از بنائات عقلاییه دارند. آنها تصویرشان عمل خارجی است الا بعضی از آنها مانند محقق عراقی که در جاهایی تصریح می کند که بنائات از سنخ اراده و عهد و التزام است و این حرف درست است که عمل خارجی تجسد آن بنائات عقلایی است.

حرف ما با شهید صدر مقداری متفاوت است. شهید صدر در بنائات عقلایی می گوید نکات ارتکازی بنائات امضا می شود که این با بحث ما متفاوت است. ما عرضمان این است که بنائات عقلایی، التزامات و قرارات عقلایی است؛ مثل امور نفسانی و عمل خارجی تجسد اینها است. مانند اینکه انسان یک التزام کلی خودش داشته باشد که هر روز ساعت ۷ صبح پیاده روی کند. حال وقتی در روزهای مختلف پیاده روی می کند بنائات آن است و اینها تجسد آن بناء است. این حرف هم در فقه و هم در اصول خیلی اثر دارد، هم در آنچه از ناحیه ی شارع امضاء می شود.

این مبنای ما در بحث بنائات عقلاییه. حال اگر این را بگوییم باید از ملاحظه ی دومی که به کلام مرحوم امام داشتیم، رفع ید کنیم. آن ملاحظه ی دوم که گفتیم وقتی شارع داخل در بنائات عقلایی است، یک عمل جزئی است و ربطی به انتظاری که ما از این بحث ها داریم، ندارد چون ما انتظار داریم که قول ثقه یا قول لغوی را حجت کنیم نه یک عمل خارجی. اینکه گفتیم اینگونه حل می شود ولی به ضمیمه ی یک بحث مهم دیگر، اصل اشکال بر مرحوم امام برمی گردد.

عقلا وقتی که عمل می کنند و بناء دارند بر این مبنا که بر یک کلی مستقر می شود، اینکه کارشان چیست، نیاز به تحلیل دارد. اینکه بناء عقلایی بر عمل به قول ثقه داریم، یعنی چه؟ سوال این است که متعلق بناء عقلا چیست؟ عقلا بر چه چیزی بناء می گذارند؟ بنا بر عمل به قول ثقه مقصود این است که بناء می گذارند بر الزام به عمل به قول ثقه (که تکلیف است) یا حجیت قول ثقه. یعنی متعلق بناء باید یک چیزی باشد که نتیجه اش اعتبار قول ثقه عند العقلا باشد.

خود عقلا که بین خودشان بناء بر عمل به قول ثقه دارند، بناء بر چه چیزی دارند؟ بناء دارند بر یک عمل کلی که بحث کردیم. اما اینکه آن امر کلی چه چیزی است، یا باید امر تکلیفی باشد تا بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند. مگر شما خودتان چنین انتظاری ندارید که وقتی عقلا بناء بر عمل به قول ثقه دارند، باید به گونه ای باشد که بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند. پس متعلق این بناء عبارت است از الزامات یا امور وضعیه ای که لازمه اش، الزامات باشد؛ مثل اینکه بین خودشان بناء بگذارند که قول لغوی یا قول ثقه حجت باشد که اثرش این است که به قول ثقه اخذ می شود. پس عقلا جعل دارند و شارع هم مگر نمی گوید یکی از عقلا است، پس شارع هم جعل دارد. حال چرا انکار می کنید که شارع جعل داشته باشد.

بنابر اینکه فرمایش امام را بر ظاهر و بلکه به صریح کلام خودشان حمل کنیم که فرمودند مقصود از امضاء شارع این نیست که یک کار انشائی می کند بلکه به این معناست که داخل در این بنائات عقلایی است و تصریح دارند که كأحد العقلا است. اگر اینگونه است با دو مقدمه ایشان را ملتزم به حرفی می کنیم.

مقدمه اول اینکه بنائات عقلایی کلی است و از نسخ التزامات است نه عمل خارجی (البته این مبنای امام نیست و عرض کردم که این یک بحث مبنایی است).

مقدمه ی دوم اینکه آن چیزی که بر آن بنا می گذارند باید یک امر الزام و تکلیف باشد یا باید یک امر وضعی باشد که نتیجه اش اعتبار و حجیت و مؤاخذه ی همدیگر باشد و الا لغو خواهد بود. عقلا بناء بر حجیت قول لغوی یا ثقہ یا امثال آن می گذارند، بنائشان باید بر حجیت و اعتبار باشد تا بتوانند همدیگر را مؤاخذه کنند و الا بناء بر عمل چه اثر دیگری می تواند داشته باشد. اگر اینگونه است، پس مفاد کار خود عقلا جعل است و شارع هم که داخل در بناء عقلا و كأحد العقلا است، جعل می کند. پس چرا شما این جعل را انکار کردید؟! ما مستند می کنیم به شارع ولو بماهو عاقل.

عبارت ایشان را دوباره مرور می کنیم. این بحث های ما در صفحه ی ۲۰۲ انوار الهدایه است. اما در صفحه ی ۱۰۵ دوباره ایشان این بحث را مطرح کرده اند و می فرمایند: امارات متداوله بر السنه ی اصحاب و محققین، همه ی آنها از امارات عقلاییه هستند که اگر شارع از آن ردع کند، اختلال نظام پیش می آید. ایشان در ادامه ی این مطلب می فرماید:

«و ما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له و جعله كاشفا محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، و ها هي الطرق العقلائية - مثل الطواهر، و قول اللغوي، و خبر الثقة، و اليد، و أصالة الصحة في فعل الغير - ترى أن العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل و تنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجيتها بحيث يمكن الركون إليه إلا بناء العقلاء، و إنما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء»^۱.

اینجا ایشان به مطلبی که گفته شد، تصریح دارند.

ایشان باز در صفحه ی ۲۰۴ می فرمایند:

«و فيه: أولاً: أنه ليس في باب الأمارات و الطرق العقلائية الإضائية غالباً (قيد غالباً در اینجا آورده شده ولی در تقریراتشان به صورت کلی نفی کرده اند) حکمٌ مجعول أصلاً، لا الحجية، و لا الوسطية في الإثبات، و لا الحكم التکلیفی التعبدی، كما قد عرفت سابقاً و ليس معنى الإضاء هو إنشاء حكم إضائي، بل الشارع لم يتصرف في الطرق العقلائية، و كان الصادع بالشرع يعمل بها

كما يعمل العقلاء في سياساتهم و معاملاتهم»^۲.

ایشان تصریح دارند که در امضاء، هیچ انشائی و جعل حکمی وجود ندارد.

^۱ انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص: ۱۰۶

^۲ انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص: ۲۰۴

سوال و جواب: اینکه شما می گوید هنجارها، گاهی در حد حکم عقلی است که شارع هم داخل در آن است و در آنجا بحث ردع و عدم ردع نمی خواهد و اصلاً به امضا نیاز ندارد. عرف یک داستان دیگری است چون ما دنبال حجت می گردیم و باید و نباید عرفی که به درد ما نمی خورد.

پس بحث ما این بود که ایشان تصریح می کند که امضائی که ما اینجا می گوئیم جعل حکم خاصی نیست، بلکه همین است که شارع هم داخل در این بناء عقلایی است. پس اشکال ما این است که با دو مقدمه شما هم باید ملتزم شوید که شارع در امضاء بنائات عقلایی جعل دارد.

نکته: عدم وضوح مبنای امام نسبت به ردع

یک نکته ی ریز در اینجا متذکر شویم که خلاصه ما نفهمیدیم که امام ردع را لازم دارد یا نه. ایشان در صفحه ی ۱۰۵ می فرماید اصلاً طرق و اماراتی که محل بحث است، قابل ردع نیست چون اختلال نظام پیش می آید. اما در صفحه ی ۲۰۲ در آخر بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی می فرمایند:

«مضافاً إلى ما عرفت فيما سبق أن الأمارات و الطرق الشرعية - جلّها أو كلّها - هي الأمارات العرفية العقلية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم، و ليست هي تأسيسية جعلية، فصرف عدم الردع كاف لحجيتها»^۱.

شما که در آنجا فرمودید که اصلاً ردع امکان ندارد، حال چگونه در اینجا می گوئید «فصرف عدم الردع كاف لحجيتها». شما که فرمودید که برای حجیت عدم ردع نیاز نیست و چیزی که از عدم عمل به آن، اختلال نظام پیش می آید، خودش حجت است. البته ما در آن مطلب اشکال داریم که اولاً مصداقاً اینگونه نیست که شما می فرمایید. کجا عدم عمل به قول لغوی یا قول ثقه به اطلاقش موجب اختلال نظام می شود؟

اما خلاصه شما عدم ردع را آیا لازم می دانید یا نه؟ این بحث مهمی است که برای بحث آتی نیاز داریم. بنابراین در ذهنتان باشد که ما تحصیل نکردیم که نظر ایشان در مورد ردع چه نظری دارند و اینکه آیا عدم ردع را لازم داریم یا نه.

اشکال چهارم: امضاء، انشاء است

ملاحظه چهارم در کلام ایشان این است که اگر ما در فهم کلام ایشان از حرف های قبلی عدول کنیم. از تمام این حرف ها که تصریح کردند که مقصود از امضاء، دخول در بنائات عقلایی است، عدول کنیم و بگوئیم مقصود ایشان این است که امضاء را لازم

^۱ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ۱، ص: ۲۰۲

داریم، منتهی این امضاء امر انشائی نیست یعنی بگوییم ایشان قبول دارد که ما در نهایت امضاء بناء عقلا از سوی شارع را نیاز داریم ولی این امضاء، امر انشائی و جعلی نیست.

ورود شارع در میان عقلا و كأحد العقلا بدون امضا را کنار بگذاریم و بگوییم اینکه امام می فرماید كأحد العقلا است، به خاطر این است که نهایتاً معنایش امضاء است. پس برسیم به این حرف که ما امضاء می خواهیم و شارع هم بنائات عقلا را امضاء می کند. این همان حرف دارج بین فقها و اصولیین است که بنائات عقلایی غیر از مسئله ی احکام عقل عملی است و بنائات عقلایی مانند سیر عقلاییه نیاز به امضا دارند.

سوال و جواب: اینکه امضا به چه چیزی حاصل می شود بحث دیگری است. ما و خود حضرت امام و دیگران هم قبول دارند که به عدم ردع هم امضاء می شود. همین که در مرئی و مسمع شارع که کارش تقنین است، وقتی می بیند که مردم به گونه ای عمل می کنند و هیچ چیز نمی گوید، ما از این عدم ردع، امضاء را می فهمیم و می گوییم همین کافی است. اما بحث در عدم ردع یا احراز عدم ردع، بحث دیگری است که در جای خودش باید بحث شود.

عرض ما این است که امضاء دارای مفاهیم و مصادیق مختلف است و این مصداقات خودش انشائی است. عدم ردع خودش موضوعیت ندارد بلکه کاشف از امضاء است. فرض این است که آنچه می خواهیم امضاء طریق عقلایی است و عدم ردع وسیله ی کشف امضاء شارع. ما نمی خواهیم در مورد وسیله کشف امضاء بحث کنیم. ما بحثمان در مورد خود امضاء است. اگر امروز بگوییم من کار شما را امضاء می کنم. یا رهبر نظام بگوید من کار شورای نگهبان یا مجلس را امضاء می کنم، واضح است که این انشاء است. عدم ردع که خودش سکوت است و امضاء نیست، بلکه کاشف از امضاء است. مثلاً اگر این شخصی که در مرآی و منظرش است مقنن نباشد و یک فرد عادی باشد، آیا از سکوت این شخص می توان فهمید که راضی است؟ چنین چیزی نمی فهمیم. گاهی اوقات آن کسی که در مرآی و مسمعش یک سیره در جریان است، یک مقنن و مشرع است و کسی است که وظیفه ی تقنین دارد. حال اگر یک عملی در نزد او صورت می گیرد و یک سیره ای شکل می گیرد، حتماً باید جهت گیری بکند و اگر جهت گیری نکرد، این عدم جهت گیری کاشف از امضاء اوست. اما یک شخصی که چنین وظیفه ای ندارد و یک فرد عادی است آیا اگر وقتی یک عملی در نزد او صورت می گیرد و سکوت کرد، معنایش این است که راضی به این کار است. پس عدم ردع امضاء نیست بلکه عدم ردع در یک ظرفی و با شرایطی نسبت به کسی کاشف از امضاء می شود.

حال سوال در امضاء است. ممکن است شما یک مفهوم غیر انشائی هم برای امضاء پیدا کنید و ممکن است یک مصداق غیر انشائی در عرف داشته باشد. مثلاً ممکن است عرف یک توسعه ای در معنای امضاء قائل باشد و گاهی رضایت باطنی را هم

امضاء بدانند. این ممکن است و ما منکر این توسعه نیستیم. اما امضائی که در بحث تقنین و امثال آن داریم، انشائی است. پس چرا حضرت امام انکار می کند که هیچ جعل و انشائی در کار نیست؟ هم جعل است و هم انشاء. در این بحث ما می خواهیم به امام اشکال کنیم که خود امضاء، انشاء و یک امر جعلی است. چرا شما گفتید که جعلی نیست؟

سوال و جواب: سکوت خودش موضوع نیست و در ظروفی کاشف از امضا می شود. معلوم می شود ثبوتاً این مقنن این جهت را انشاء و جعل کرده است. شارع امضا کرده است؛ اگر قول می خواسته است، قول بوده و اگر عمل لازم بوده، عمل است و اگر اشاره می خواسته، اشاره بوده.

سوال و جواب: در باب تعذیر و تنجیز، چگونه اینها به شارع مستند می شود؟ اگر امضاء باشد این استناد درست شده اما اگر امضاء نباشد به او چه ربطی دارد؟.... پس شما از امضاء هم عدول کردید و می گوید امضاء نمی خواهد و همین که عقلاً یک کار خوبی می کنند، کافی است. شما برمیگردید به حرف اول که بناء عقلایی را عقلی درست کنید و عقلیش هم بگوید شارع هم یکی از عقلا است و کار خاصی نمی کند. حرف شما آخرش همین است. امضائی که فقها و اصولیین گفتند برای استناد به شارع است. اگر شما یک چیزی دارید مانند حکم عقلی مانند قبح ظلم، استناد به شارع نمی خواهد چون خودش مستند است و شارع اصلاً نمی تواند غیر از این بگوید. اما آیا در مثل قول لغوی نمی تواند چیز دیگری بگوید؟

حرف ما این بود که اگر از حرف های اول عدول کردیم به این معنا که اصلاح کردیم و اینگونه فهمیدیم که امضاء می خواهیم. ما می گوئیم امضاء، انشاء است ولو اینکه مصادیق غیر انشائی هم عرفاً داشته باشد. اما اینجاها که یک مقننی یک طریقه ای را امضاء می کند، انشاء است. اما توجه کنید که این امضاء انشاء است. مثل اجازه در عقد فضولی یا فسخ که خود این عنوان فسخ یا اجازه یا امضاء انشائی است. قبول در معاملات نیز انشائی است.

اشکال پنجم: دلالت التزامی امضاء بر انشاء

ملاحظه ی پنجمی که داریم این است که اگر امضاء در عالم الفاظ صورت گرفت، مثلاً اگر مثل امام گفتیم که برخی از این روایات ولو بالکنایه و غیره امضاء هستند. اگر با لفظ امضاء کردیم، خود امضاء لفظی دلالت التزامی دارد که آن مضمون امضاء را هم انشاء کرده است.

صورت مسئله این است که اگر کسی بگوید زید قائم و دیگری بگوید که من این «زید قائم» را تصدیق می کنم. به لحاظ عالم منطقی، «زید قائم» موضوع، محمول و نسبت حکمی در آن وجود دارد. وقتی می گوید: «من «زید قائم» را قبول دارم»، یک قضیه ی دیگر است و موضوع و محمول دیگری دارد. این دو دلالت مطابقیشان یکی نیست اما دلالت التزامی این جمله که «

«زید قائم» را قبول دارم» این است که در حقیقت من هم می گویم «زید قائم». مفاد قضیه ها به لحاظ مطابقی دوتاست اما بالالتزام دومی هم می گوید «زید قائم».

عرض من این است که اگر بناء عقلا بر اعتبار و حجیت قول ثقه است و اینگونه معنا کردیم که حجیت خودش یا به نحو وضعی یا تکلیفی یک اعتباری از سوی عقلا شده است. شارع می گوید امضیتُ ذلک. این عبارت شارع که امضاء می کنم بنای عقلا بر حجیت خبر ثقه را با آنچه عقلا گفتند (خبر ثقه حجیت است)، متفاوت است و مطابقتاً مفادشان فرق دارد. ولکن شبهه ای نیست قطعاً در اینکه وقتی شارع می گوید من بناء عقلا را امضاء می کنم در اینکه قول ثقه حجت است، معنایش این است که من هم می گویم قول ثقه حجت است. این بسیار واضح است؛ و چه بسا کسی بگوید ثبوتاً هم اصلاً غیر از این نمی شود.

دو ملاحظه دیگر در کلام ایشان داریم که انشاءالله جلسه ی بعد دنبال می کنیم.