بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 4 مهر 1389.

بحث در مورد ورود بود. مرحوم شهید صدر ورود را به معنای اعم به معنای اینکه یک دلیلی رافع موضوع دلیل دیگر باشد معنا می کند. و بعد ورود را به دو قسم می کنند. ورود به معنای اعم به دو قسم تقسیم می شود. یکی ورود به معنای خاص و یکی تخصص. ورود به معنای خاص جایی است که رافعیت یک دلیل نسبت به دلیل دیگر به عنایت تعبد باشد ولی تخصص آنجایی هست که به نحو تعبد نباشد و بعد تخصص را هم دو قسم کرده اند. یکی اینکه دلیل مقدّم هست به تخصص. نظر اخباری دارد. یکی اینکه نه، نظر اخباری ندارد و واقعا موضوع دلیل دیگر را از بین می برد. نظر اخباری می گویند که یک دلیل می گوید اکرم العالم و یک دلیل دیگر می گوید که زیدٌ لیس بعالم. ایشان دلیل دوم را می فرمایند که نسبت به دلیل اول تخصص دارد. عرض کردیم که اصطلاحا آن تعریفی که ایشان ارائه داده اند که یک دلیل موضوع دلیل دیگر را از بین ببرد در اینجا اصلا صادق نیست در جایی که نظر اخباری داشته باشد. اساسا اینجا از بین بردنی در کار نیست. اکرم العالم زید عالم هست یا نیست، این عالم نبودن زید باعث نمی شود که موضوع آن دلیل را آن دلیل مرتفع کند. خب حالا صرف نظر از این بحث اصطلاح، در این مثال یک مثال یک نکته دیگری وجود دارد که آن نکته این است که اینکه می گوییم که زیدٌ لیس بعالم، اگر این دلیل یقینی باشد. یک موقعی است که این دلیلی یقینی است و یک موقعی است که این دلیل با تعبد مفادش را اثبات می کند. خب اگر یقینی باشد با مسامحه تعریف ورود به معنای عام را برایش صادق بدانیم. اما در جایی که زیدٌ لیس بعالم قطعی نیست. بلکه یک دلیل معتبری قائم می شود برای اینکه زیدٌ لیس بعالم. اینجا نسبت این دلیل با آن دلیل اولیه چیست؟ به نظر می رسد که اینجا در واقع صرف نظر از آن اشکال قبلی که تعریف ورود صدق نمی کند، اینجا در واقع شارع شما را دارد متعبد می کند به عدم موجود موضوع در این مورد. می گوید بگو که موضوع در اینجا ورود ندارد. یعنی در واقع تعبد به ورود است. که آقای صدر در بعضی از کلماتشان اشاره به این تعبیر دارند که گاهی اوقات تعبد به ورود می شود. معنای تعبد به ورود در واقع یک نوع حکومت هست. یعنی ادله حجّیّت دلیلی که می گوید لیس بعالم، آن نسبت به دلیلی که این یک نوع حکومت دارد اما حکومت دارد یعنی چه؟ یعنی بگو احکام غیر عالم بودن زید را بار کن. احکام عالم بودن زید چه احکامی است؟ البته در واقع احکام عقلی غیر عالم بودن زید، غیر عالم بودن زید یک سری احکام عقلی دارد. اگر زید عالم نباشد وجوب اکرام هم ندارد. یا بفرمایید اگر ما علم داشته باشیم که زید عالم نیست، احکام وجوب اکرام هم مترتب نمی شود

سؤال:

پاسخ: نه، ترتب وجوب اکرام بر علم عقلی است. یا به تعبیر دیگر، ترتّب عدم وجوب اکرام بر علم به عدم تحقق موضوع. این جور نیست که شارع گفته است که وقتی موضوع نبود حکم هم نیست. این را عقل می گوید. اینجا هم شارع تعبد می کند می گوید که شما بگو که زید عالم نیست. یعنی وجوب اکرام هایی که هست در حق او صادق نیست. در واقع این دو جور می شود تعبیر کرد. یکی اینکه این دلیل ظنّی که وجود دارد که گفته است زیدٌ لیس بعالم، ظن این را علم فرض کن. یعنی اگر علم داشتی که زید عالم نیست چه می کردی؟ خب احکام عدم وجوب اکرام، حکم عدم وجوب اکرام را بار می کردی دیگر. اینجا هم همان حکم را بار کن. در واقع یک نوع حکومتی دارد نسبت به آن دلیل برای ترتیب آثار عقلی عدم الموضوع. یا علم به عدم موضوع بفرمایید. اثر عقلی علم به عدم موضوع، عدم ترتب آن حکم هست. خب آن را شارع تعبدا می گوید که این حکم را بار، فرض کنید اگر از جایی اگر ما این دلیل نبود مجرای احتیاط بود. جایی بود که باید احتیاط می کردیم. چون مثلا علم اجمالی داشتیم که یا زید عالم است یا عمرو عالم است. یک دلیل قائم شده است بگو زید عالم نیست. این زید عالم نیست یعنی احکام علم اجمالی را که در اینجا باید جاری می کردید جاری نکردید. لولا این اماره، شما باید احکام علم اجمالی را بار می کردید، زید وجوب اکرام داشت. ولی آ« بینه ای که قائم شد برای اینکه این زید عالم نیست، به مدد ادلّه اعتبار چون ادله اعتبار آن حکومت پیدا می کند بر حکم عقل به لزوم احتیاط. حالا این را داشته باشید این را بعدا یک توضیحی در موردش بیشتر خواهم داد که بر خلاف فرمایش مرحوم صدر که قبلا هم اشاره کرده ام در بحث های سابق که بر خلاف فرمایش مرحوم آقای صدر که حاکم و محکوم حتما باید لفظی باشند و سابقا عرض می کردیم که دلیلی نداریم که حتما باید محکوم دلیل لفظی باشد. بلکه می تواند محکوم دلیل عقلی باشد، دلیل عقلایی باشد، هیچ مانعی ندارد که محکوم دلیل عقلایی باشد و شارع با ادله تنزیل، حکم عقلایی را بار کند. آن حالا تفصیل بیشتر این بحث باشد برای آینده.

اجازه دهید یک نکته ای را عرض کنم، ببینید این حکومتی که در اینجا می گوییم، با حکومت های مصطلح تفاوت دارد. حکومت مصطلح، خود آن دلیلی که، یک دلیل مثلا می گوید که زیدٌ لیس بعالم. زید واقعا عالم است می گوید زیدٌ لیس بعالم. این دلیل می خواهد احکام عدم العالمیه را بار کند. یعنی تنزیل در ناحیه دلیلی هست که نفی الموضوع می کند. نفی الموضوع تنزیلی است. ولی حکومتی که اینجا می گوییم، نفی الموضوع تنزیلی نیست. خود آن دلیل می گوید زیدٌ لیس بعالم ادعایش این است که واقعا عالم نیست. تنزیلی در این دلیل نفی عالمیت نیست. دلیل حجّیّت تنزیل می کند. آن هم تنزیل، حالا شما ممکن است تنزیل را به ناحیه موضوع بگویید که این که گفته است زیدٌ لیس بعالم تو هم بگو لیس بعالم. یا تنزیل به اینکه بگویید حکم ظنی است و حکم علم را بر او بار کن. آن جهتش خیلی مهم نیست که دلیل حجیت مؤدا را به منزله واقع فرض می کند یا ظن را به منزله علم فرض می کند. خب دلیل حجیت را دو جور می شود تفسیر کرد. هم تنزیل مؤدا به منزله واقع یا تنزیل ظن به منزله علم علی أی تقدیر تنزیل گاهی اوقات در دلیل الحجّیه است و گاهی اوقات تنزیل در خود آن دلیلی که نفی الموضوع می کند. این هم یک نوع حکومت است. به خاطر یک نوع حکومت هست ولی حکومتی هست که حاکم آن دلیل تعبد است. دلیل حجیت است نه حاکمش دلیلی که نفی الموضوع می کند. البته آقای صدر این را می گوید که اینجا تعبد به ورود دارد و اشاره به این نکته دارد ولی بحث را ادامه نمی دهد حالا عرض می کنم یک تفریعات و نتایجی این تحلیل در ادامه بحث ها و احکام ورود دارد.

سؤال:

پاسخ: بگو زید عالم نیست، خود دلیلی که می گوید زیدٌ لیس بعالم، آن می گوید که واقعا زید عالم نیست. آن تنزیل ندارد. تنزیل در حکم شارع است. شارع که می گوید، حکم شارع بحجیت. تنزیل در حکم شارع به حجیت است. یا می گوید که تو بگو که ولو نمی دانی که این دلیل موافق واقع است یا نیست بگو مطابق واقع است. این می گوید زیدٌ لیس بعالم تو هم بگو زیدٌ لیس بعالم. یعنی احکام مطابقت دلیل با واقع را بار کن. یا این جور، یا ظن داری به صدق این قضیه. نگو ظن دارم بگو علم دارم احکام علم را بار کن. آن خیلی مهم نیست که ما دلیل حجّیت را تنزل مؤدا منزله واقع بگیریم یا تنزیل ظن منزله علم بگیریم، علی أیّ تقدیر حکومت در ناحیه دلیل الحجیه است. حاکم ما دلیل الحجیه است.

سؤآل: محکوم چیست

پاسخ: محکوم حکم عقل است. و محکوم هم فرق دارد.

شاگرد:

پاسخ: حالا می تواند ادله شرعی باشد می تواند ادله عقلی باشد. هر دو جورش می تواند باشد.

شاگرد:

پاسخ: حاکمشان فرق دارد. حکومت اصطلاحی است.

سؤال: حجیت ظن می گوید که این ظن در حکم علم است

پاسخ: توجه به نکته علم نکردید. بحث سر این است که یک سری حکومت هایی داریم در جایی که یک دلیلی، یک شیئی که موضوع نیست را موضوع قرار می دهد. فرض کن کثیر الشک لیس بشاکٍ. آن حکومت است دیگر. خود این کثیر الشک لیس بشاکٍ حکومت تنزیل در آن هست. نه دلیلی که کثیر الشک لیس بشاکٍ حکومت ایجاد می کند.

یعنی اگر کثیر الشک لیس بشاکٍ اگر قطعی هم باشد این دلیل باز حکومت دارد. حکومت این دلیل چون حکومت در ناحیه این است که کثیر الشک لیس بشاکٍ، این می خواهد احکام شاک را در مورد کثیر الشک نفی کند. این یک جور حکومت است. یک جور حکومت هم آن دلیل حجیت حکومت دارد. این با کثیر الشک لیس بشاکٍ فرق دارد. دو جور مختلف است این دو را با هم دیگر یکی

سؤال: آن خبر های واحد و اینها همان حکومت..

پاسخ: آنها هم همین جور است. در واقع حکومتی که خبر واحد دارد، دلیل حجیت خبر واحد حکومت دارد نه نفس خبر واحد. نفس خبر واحد چیزی ندارد. دلیل حجیت خبر واحد حکومت دارد بر مثلا ادله اصول لفظیه. حالا لفظیه عقلیه آنها خیلی به این جهت مهم نیست.

سؤال: خود خبر واحد چه؟

پاسخ: خود خبر واحد اصلا منافی ندارد. خبر واحد دارد واقع را کشف می کند.

اصلا با هم دیگر کاری ندارند. موضوعشان یکی نیست. لسان چیزی ندارند.

سؤال:...

پاسخ: یعنی مسلم است که عالم است. مسلم است عالم باشد دیگر خارج از بحث است. بله فرض ما این جا هست، آن می خواهد، طبیعتا وقتی که مسلم است که زید عالم است دلیلی که می گوید زیدٌ لیس بعالم حتما باید تنزیل در آن باشد. بحث ما این است که فرض این است که ما نمی دانیم که زید عالم است یا نیست. پس دلیلی که می گوید زید لیس بعالمٍ این نمی خواهد تنزیل کند. این دلیل واقعا می خواهد بگوید که زید عالم نیست. اینکه زید عالم نیست نسبت به اینکه اکرم العلماء خود این که هیچگونه حکومتی ندارد. زید عالم باشد یا نباشد نفس دلیل نسبت به او کاری ندارد. آن اثبات موضوع کند یا نفی موضوع کند، نفی حقیقی است. این دلیل ندارد. یک حکومتی داریم، حکومت در ناحیه دلیل حجیت. دلیل حجیت این حکومت دارد بر مثلا ادله ای که گفته است اکرم العالم. حالا آن ادله حجیت را ما ممکن است نسبت به اکرم العالم حاکم بگیریم نسبت به حکم عقل حاکم بگیریم آنها خیلی محکومش مد نظرم نیست. جورهای مختلف می شود محکوم را تنزیل کرد.

سؤال:...

پاسخ: چون واقعا می خواهد بگوید که زید عالم نیست. لسان تنزیل ندارد.

شاگرد

استاد: نه زید می گوید آن خبری که می دهد؛ ببینید گاهی اوقات مفاد خود آن دلیل تنزیل است. دلیل می گوید که من دارم تنزیل می کنم. یک موقعی دلیل نمی گوید، می گوید که من از واقع دارم حکایت می کنم. اینکه زید عالم نباشد خب نسبت به اکرم العلماء که حکومتی ندارد. به دلیل آن دلیلی است که می گوید این مفاد را تو و اقع فرض کن. این مفاد را واقع فرض کن. ظنی که از این خبر حاصل می شود را علم فرض کن. حکومت در آن ناحیه است. در واقع اینجا هم یک نوع حکومت هست ولی حکومتی هست که نتیجه اش ورود می شود. ورود به اصطلاح آقای صدر که نمی دانم نظر اخباری وقتی داشته باشد، آن را از مقولات ورود به معنای عام تلقی می کند.

سؤال:...

پاسخ: یعنی خود آن دلیل ها، می گویم با قطع نظر از اشکالی که به آقای صدر می کردیم که این ورودی که شما به کار می برید بر خلاف اصطلاح قوم است، صرف نظر از آن اشکال، کلام مرحوم آقای صدر یک اصطلاح به هر حال ایشان دارند. اصطلاح ورود ایشان نتیجه حکومت این است که دلیلی که می گوید زیدٌ لیس بعالم نسبت به دلیل اکرم العلماء ورود پیدا کند. چون متعلق خودش را اثبات می کند و متعلق خودش که اثبات شد، این عدم عالمیت زید معنایش این است که زید از تحت موضوع اکرم العلما خارج است.

سؤال:...

پاسخ: ایشان هم ورود به معنای عام را گرفته است. یعنی جزو تخصص گرفته است. همین جور که اگر قطعی بود ورود بود، ورود به معنای عام که مصداقش تخصص است.

سؤال:

پاسخ: طبیعتا حکومت دارد. حالا عدم حجیت ظن می تواند دلیل شرعی باشد یا دلیل عقلی باشد و نسبت به آن دلیل عقلی مانعی ندارد. حاکم باید شرعی باشد محکوم لازم نیست شرعی باشد. من روی این حیثیتش کاری نداشتم. خب بگذریم.

علی أی تقدیر مرحوم نائینی این جوری فرموده بودند که گفته بودند که وارد در جایی هست که نفس تعبّد به نفس تعبّد مورود از بین می رود مثل دلیلی که خبر واحد را حجت می کند در نتیجه موضوع رفع ما لا یعلمون وجدانا از بین می رود و ما دیگر رفع ما لا یعلمون نداریم. معذرت می خواهم قبح عقاب بلا بیان. نسبت به قبح عقاب بلا بیان ادله ای که یک حجت را برای ما درست می کند ورود دارد چون موضوع قبح عقاب بلا بیان، بیان یعنی حجت. قبح عقاب بلا حجهٍ هست و با ورود این شیء آن حجت از بین می رود.

مرحوم آقای صدر این جا ورود را پنج قسم می کند. می گویند که، ورود به معنای عام را پنج قسم می کنند. می گویند که حکمی که دلیل وارد مکتفل آن هست، گاهی اوقات به جعل آن حکم دلیل مورود را از بین می برد، به نفس دلیل جعل. که یک اثبات قضیه شرطیه است.و گاهی اوقات به مجعول آن حکم مورود را از بین می برد که مجعول در صورتی هست که شرط آنجمله شرطیه خارجیت پیدا می کند. گاهی اوقات به وصول آن موضوع را از بین می برد و گاهی اوقات به تنجّس آن. و گاهی اوقات به امتثال آن. پنج قسم برای ورود به معنای عام درست می کند. ولی به نظر می رسد که تعریفی که ایشان برای ورود کرده اند و مثالی که خود ایشان هم برای ورود زده اند، نه تعریف بر این پنج قسم صادق است بحرفیته، یعنی به دقت اگر آن تعریف را در نظر بگیریم بر این پنج قسم اصلا صادق نیست. و این پنج قسم با آن مثالی که ایشان برای ورود مطرح می کنند کاملا متفاوت هست. توضیح و ذلک این هست که ببینید گاهی اوقات ما یک دلیل داریم که این دلیل تعبّد شیء را اثبات می کند. یعنی حجّت تعبدی. این تعبّد، موضوع دلیل دیگر را از بین می برد. که این تعبّأ خودش وجدانی و مسلم است. قطعی است. ولی در مثال هایی که ایشان مطرح می کند، تعبد به یک حکم و تعبد به یک شیء چیز دیگر را از بین نمی برد. حکم متعبّد به. حکمی که آنجا وجود دارد آن حکم فرض کرده است که موضوع دیگر را از بین می برد. ببینید فرض کنید مثال هایی که ایشان مطرح می کند برای اقسام ورود. حالا یک مثالش را من بزنم تا بخواهم تطبیق کنم.

سؤال:...

پاسخ: نه، موضوعش را از بین می برد. نکته ای که می خواهم عرض کنم را توجه فرمایید، ببینید ما یک دلیلی داریم که گفته است که الشرط المخالف للکتاب و السنه غیر نافذٍ. الشرط المحرّم للحلال و المحلل للحرام، غیر نافذ. خب درست؟ یک دلیل دیگر گفته است که فلان شرط حرام است. آیا نفس این دلیل بما هو دلیل موضوع آن دلیل را از بین می برد یا و اقعیت این دلیل، تحقق خارجی این دلیل آن موضوع آن را از بین می برد. اگر این دلیل صادق نباشد، دلیلی که می گوید فلان چیز حرام است. صادق نباشد و واقعا حرام نباشد. موضوع ما که از بین نمی رود. این دلیلی که می گوییم موضوع دلیل مورود را از بین می برد، حکمی که این دلیل متکفّل آن هست، آن حکم موضوع دلیل مورود را از بین می برد. نه نقص الدلیل. نقص الدلیل موضوعش را از بین نمی برد چه مطابق واقع باشد چه نباشد. به خلاف مثالی که ما در ورود داریم. ورود دلیلی وارد شده است گفته است که نماز جمعه واجب است. دلیل حجت است. این دلیل اگر واقعا نماز جمعه واجب نباشد اینکه واقعا نماز جمعه واجب نباشد حجیت این را که از بین نمی برد. حجیت دلیل مقید به تطابق به واقع آن که نیست. چه مطابق واقع باشد و چه نباشد حجت است. حجّیت وصف دلیل هست من غیر تقییدٍ بمطابقته للواقع. این مثال معروفی که برای ورود هست با مثال هایی که مرحوم آقای صدر برای ورود می زنند کاملا متفاوت است و از دو شاخه است. اینکه می گوییم یک موقعی یک دلیل موضوع دلیل دیگر را از بین می برد، گاهی اوقات خود دلیل موضوع دلیل دیگر را از بین می برد و گاهی اوقات تحقق خارجی مدلول آن موضوع دلیل را از بین می برد. اگر تعریفی که ایشان برای ورود کرده است، آن تعریف را بحرفیته، یعنی به آن الفاظی که در تعریف ذکر شده است به آن تحفظ بخواهیم کنیم، ایشان می گوید که د لیل وارد باید موضوع دلیل مورود را از بین ببرد. این مثال های پنج گانه ای که، پنج قسمی که مثال زده اند هیچ کدامشان موضوع مورود را از بین نمی برد. بلکه چه چیزی موضوع مورود را از بین می برد؟ حکمی که دلیل وارد مدعی است که تحقق دارد. اگر واقعا آن حکم واقعیت داشته باشد، و دلیل وارد مطابق واقع باشد، آن موقع مورود را موضوعش را از بین می برد.

سؤال: جای دیگر هم همین جور است

پاسخ: نه این جور نیست

شاگرد: اگر یک دلیل بیاید و بگوید که من بیان هستم اصلا بیان هم نباشد یک همچین حقی را از مولا

پاسخ: نه نه نه! ببینید، حجیت خبر واحد باید قطعی باشد. به هر حال حجیت تا به قطع منجر نشود که نمی شود. پس حجیت قطعی است. وقتی حجیت قطعی شد، شما ولو اینکه واقعا این خبر مطابق واقع نباشد حجیتش از بین نمی رود که.

سؤال: فرض کنید جایی که هیچ ظنی برای ما نباشد

پاسخ: به بحث ظن و عدم ظن نیست. نکته بحث را بگیرید، بحث این است که من یقین دارم که شارع خبر واحد را حجت کرده است. چون اگر یقین نداشته باشم و ظن داشته باشم ظن حجیت ندارد. بالاخره باید یقین کنم که شارع این خبر واحد را حجت کرده است. در جایی که من یقین دارم که شارع خبر واحد را حجت کرده است، چه خبر واحد مطابق واقع باشد و چه نباشد حجت است. حجّیّت خبر واحد متوقف بر صدق این قضیه نیست. اگر اشتباه هم باشد خبر واحد باز هم حجت است. ولی در ما نحن فیه این جور نیست. یک خبری گفته است که: آقا مثلا فلان شرط حرام است. شرطی که اگر شرط کنید که زن حق سکنی داشته باشد حرام است. دلیلی گفته است که شرط حرام است. نفس تعبّد موضوع دلیل دیگر را از بین نمی برد. ثبوت المتعبد به موضوع دیگری را از بین می برد. اینجا مرحوم نائینی یک تعبیری دارد، ایشان می فرمایند که بین حکومت و ورود این فرق هست که حکومت نفس تعبّد موضوع مورود از بین می رود. معذرت می خواهم ورود به نفس تعبد موضوع مورود از بین می رود. به خلاف حکومت. که به ثبوت متعبد به موضوع محکوم از بین می رود، حالا به بحث حکومت ایشان کار ندارم که آیا درست است این کلام یا نیست، آن بماند. ولی در ورود می گوید که به نفس تعبد باید موضوع مورود از بین رود. در مثالی که اینجا داریم که این دلیلی داریم متکفّل یک حکم است. تعبّد به این دلیل، نفس تعبّد موضوع مورود را از بین نمی برد. خارجیت داشتن متعبّد به، یعنی اینکه ثبوت واقعی حکم هست که آن موضوع را از بین می برد. یکی این اصلا،

سؤال:

پاسخ: اینکه واقعا حرام باشد.

اگر واقعا حرام باشد حرمت واقعی فلان شرط هست که این شرط را شرط مخالف کتاب و سنت می کند. آن چیزی که این شرط را شرط خلاف کتاب و سنت می کند نه تعبد به اینکه هذا حرامٌ. التعبد بالحرمه آن موضوع را از بین نمی برد. نفس الحرمه موضوع را از بین می برد. به خلاف مثال قبح عقاب بلا بیان و دلیل حجیت اماره. اینها، آن مثالی که زده شده است تعریف ورود با آن مثال تطبیق می دهد. و تطبیقاتی که ایشان کرده است بحث را به یک جای دیگر برده اند. البته اشکالی ندارد من نمی خواهم بگویم که اشکالی در آن وجود دارد. باید تعریف به گونه ای باشد، اینها دو جور مختلف است. دو شاخه مختلف است. ورود را بگویید، اسمش را ورود بگذارید یا چیز دیگر بگذارید، یعنی در واقع با آن تعریفی که برای ورود می کنید این اقسام بر آن جور در نمی آید و آن مثال سنتی اش بر آن جور در می آید.

سؤال:.. مگر بحث های ما بحث های اثباتی نیست؟ ...

پاسخ: ببینید بحث سر این است که بعضی از احکام مربوط به مقام اثبات است. بعضی از احکام مربوط به مقام ثبوت است. ورودی که اصطلاحی که قوم دارند و مرحوم نائینی و اینها معنا می کند مربوط به مقام اثبات است. یعنی در واقع تعبّد الشّیء حالا چه مقام ثبوت آن مطابق مقام اثبات باشد چه نباشد. نفس تعبد الشیء احکامی دارد. ولی مثالی که آقای صدر می زنند احکام متعبّد به احکام واقع است. این که

شاگرد:

پاسخ: نه با آن هم سازگار نیست. اشکالی ندارد ما اینجاها را ورود بدانیم ولی باید مثال را یعنی تعریف را تعمیم دهیم. این را توضیحش را فردا می دهم. این در واقع این مثال هایی که آقای صدر زدند شبیه همان مطلبی هست که من در زیدٌ لیس بعالم می گویم که یک نوع حکومتی در واقع ادله تعبّد، یعنی دلیلی که اثبات می کند که هذا محرّمٌ، این دلیل گاهی اوقات قطعی است و گاهی اوقات قطعی نیست. اگر قطعی باشد، در واقع این دلیل قطعی، اخبار می دهد از اینکه در اینجا موضوع دلیل مورود موجود نیست. شبیه زیدٌ لیس بعالم می شود. چون دلیل مورود ما این بود که الشرط الذی لیس بحرامٍ نافذ. این دلیل ما می گویم که هذا الشرط حرامٌ. شبیه زیدٌ لیس بعالم می شود. این مثال دقیقا شبیه همان زیدٌ لیس بعالم می شود. فقط یک تفاوتی اینجا بین آن مثال و اینجا وجود دارد آن این است که آن موضوعی را که می خواهند اثبات کنند یا نفی کنند، گاهی اوقات خود آن موضوع امر تکوینی، مثل عالمیت. زیدٌ لیس بعالم، خب عالم امر تکوینی است. گاهی اوقات آن موضوع خودش امر تشریعی است. حرام بودن و نبودن. دلیلی می گوید که هذا الشرط حرامٌ دارد اخبار می دهد از یک امر تعبدی، از یک امر تشریعی. می گوید که این امر تشریعی، من اگر یقین پیدا کنم که این امر تشریعی تحقق دارد. موضوع دلیل دیگری که بر فرض عدم التشریع حکمی را بار کرده است ما می فهمیم که موجود نیست. البته چون تشریع هست، تشریع خب آن رفع موضوع احد الدلیلین، رفع کردن نفی کردن آنجا یک قدری می توانیم به یک معنایی آن تعریف را با مسامحه بر آن منطبق کنیم. این بحث را دقت کنید فردا توضیح بیشتری در موردش عرض می کنم.

بحث آقای صدر را ملاحظه فرمایید اینکه این تقسیماتی که ایشان بر ورود دارد با تقسیمات عموم متفاوت هست و حالا می خواهم، ثمراتی دارد یعنی بعضی از تشقیق شقوقاتی که، بگذریم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد