بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 2 ابان 1389.

بحث در مورد تنقیحاتی در مورد حکومت بود. یکی از بحث هایی که در حکومت مطرح است این است که آیا با آمدن حاکم، ظهور محکوم سر جای خودش باقی می ماند یا نمی ماند. مرحوم میرزا شیرازی بنا بر آن چیزی که در تقریراتشان هست فرق حاکم و مخصص را این می داند که حاکم ظهور محکوم را از بین می برد ولی مخصص ظهور محکوم را از بین نمی برد. مرحوم آقای صدر در این جهت موافق نیستند می فرمایند که حاکم و محکوم، و خاص و عام از این جهت مشترک هستند که در هر دو مورد، ظهور محکوم و ظهور عام با آمدن حاکم و آمدن خاص از بین نمی رود. بلکه حجیتش از بین می رود. فارق بین حاکم و مخصص این است که حاکم قرینه ای است که خود متکلم اعداد کرده است برای تعیین مراد از محکوم ولی مخصص، مخصص هم به اعداد متکلّم هست ولی کاشف از این اعداد، گاهی اوقات لفظ مستقیم لسان تعبیری است که متکلم به کار برده است. گاهی اوقات روش عقلا است. روش عقلا گاهی اوقات کشف از اعداد می کند و گاهی اوقات لفظ خود متکلم. و الا هر د اش، به مناط اینکه قرینه هست برای کلام، اعتبار دارد. ولی آمدن قرینه تنها حجّیت ذو القرینه را از بین می برد. چون یک اصل عقلایی است که در صورتی به یک کلام به ظهورش تمسک می شود که یک کلام دیگری که به عنوان قرینه نسبت به او باشد، وجود نداشته باشد. با وجود کلام قرینه، عقلا به کلام ذو القرینه تمسک نمی کنند. ولی این جور نیست که با آمدن قرینه، ظهور ذو القرینه از بین برود. ظهور ذو القرینه سر جای خودش هست، با این حال عقلا به ظهور ذو القرینه اعتماد نمی کنند و عطف نمی کنند و او را از حجیت ساقط می دانند. مرحوم آقای صدر این جوری توضیح می دهند، می فرمایند که اصل اولی عند العقلا این است که برای تفهیم مرادات خودشان به شخص کلام اعتماد کنند. اگر در جایی اعتماد به شخص کلام نشده باشد، آن خلاف قاعده و خلاف اصل انجام شده است. در واقع یک قرار نوعی عقلایی وجود دارد برای اینکه برای تفهیم مرادات به قرائن منفصله اعتماد نکنند و این اصل عقلایی منشأ ظهور می شود که این ظهور در جایی که احتمال قرینه منفصله وجود داشته باشد، موجود است. بلکه در جایی که جزم به قرینه منفصل هم داشته باشیم وجود دارد. یعنی در واقع نکته ای که منشأ ظهور شده است، این نکته است که اعتماد به قرینه منفصل، خلاف روش طبیعی عقلا است. روش طبیعی عقلا این است که برای افهام مقاصد خودشان، به .....25/5 من القرائن اعتماد کنند. اما اعتماد به قرائن منفصل درست نیست. یعنی خلاف طبع اولیه عقلایی است. چطور می گویید که در جایی که قرینه هست به ذو القرینه اعتماد نمی شود، ایشان می گوید که بله، اعتماد به قرینه منفصل اصلش خلاف قاعده و خلاف اصل است ولی یک بناء طولی عقلایی وجود دارد. که اگر از آن اصل اولیه عدم اعتماد بر قرینه منفصل عدول شد، خواست به قرینه منفصل اعتماد شود، به نحو قرینه و ذو القرینه باشد. یعنی یک بنائ عقلایی هست که در طول عدول از آن بناء اولیه که عدم اعتماد بر قرینه منفصل هست، شکل گرفته است. پس بنابراین اصل اینکه، چون اصل اعتماد بر قرینه منفصل خلاف اصل عقلایی است، همین باعث می شود که ظهور برای دلیل محکوم حتی با وجود حاکم، ظهور برای دلیل عام حتی با وجود مخصص، شکل گیرد و ظهورش از بین نرود. این ماحصل فرمایش آقای صدر.

اینجا یک نکته ای ابتدا باید متذکر شویم، ایشان اینکه می فرمایند بناء عقلا این است که با وجود قرینه، دیگر به ذو القرینه اعتماد نمی کنند، بحث ما این است که این بناء و این، حالا ایشان تعبیر تعهد عقلایی می کند که در جلسه قبل صحبت شد که خیلی نیازی نیست پای تعهد را آنجا وسط بکشیم حالا از آن جهت بگذریم، به هر حال آن روش عقلایی که با آمدن قرینه به ذو القرینه اعتماد نمی کنند، این سیره عقلایی و این رسم عقلایی، این گزاف که نیست. عقلا در روش هایشان در این جور نسبت به ادله و امثال اینها تعبد خاصی که قائل نیستند. بعضی از موارد عقلا یک سری بنا هایی دارند که بر مبنای کاشفیت نیست برای رفع تحیّر است. فرض کنید بناء بر قبح عقاب بلا بیان که برای رفع تحیر است، این خودش یک نوع بناء عقلایی است دیگر. در جایی که شک داریم که تکلیف هست یا نیست اصل این است که تکلیف نباشد. یا مثلا

سؤال:

پاسخ: مناشی عقلایی دارد ولی بحث سر این است که منشأ عقلایی اش به جهت کاشفیت نیست.

سؤال: ... جهت قبح عقاب بلا بیان کشف از این می کند

پاسخ: نه خود قبح عقاب بلا بیان خودش یک بناء عقلایی است. عقلا می گویند برای اینکه یک چیزی تنجیز شود باید علم باشد. مثلا اگر کسی قبح عقاب بلا بیان را قبول داشته باشد.

سؤال:

پاسخ: نه فرض این است که حکمی در واقع وجود داشته است ولی یک موقعی است که شما می گویید که لو کان لبان، آن یک جنبه قرینیت دارد. یک موقعی است که نه، ما به جنبه اماریت کاری نداریم لو کان لبان نمی گوییم نه، مطمئن نیستیم که حتما، یا ظنّ قوی نداریم که نیست. ظن قوی داریم که هست تکلیف. ولی عقلا می گویند برای اینکه تکلیف گردن گیر مکلفین شود باید علم حاصل شود. خب اینها به مناط رفع تحیر است نه به مناط کاشفیت. ولی ارتباط ادله با هم این جور نیست. در ارتباط بنا های عقلایی که در رابطه ادله با هم وجود دارد به مناط کاشفیت است. یعنی یک دلیل را بر یک دلیل اگر مقدم می دارند، چون کاشفیت قوی تر دارد. بحث سر این است که با وجود دلیل حاکم، اگر محکوم هنوز کاشفیت دارد، به خصوص با این فرض که دلیل حاکم، از جهت کاشفیت اضعف از دلیل محکوم است. اگر محکوم هنوز کاشفیت دارد درجه کشفش هم به همان درجه قبل است. حتی بعد از ورود حاکم، درجه کشفش از آن کشف قبل تغییر نکرده باشد و به همان درجه باشد. چه معنایی دارد که عقلا حاکم را بر محکوم مقدم کنند؟ ترجیح بلا مرجح است خب محکوم را مقدم کنند. آن چه نکته ای دارد که ظهور محکوم را کنار می گذاریم با وجود فرض اینکه ظهور قوی تر است. ما سابق در تحلیل حکومت این را گفتیم این معقول نیست. ما در واقع اظهر و ظاهریت را که می گوییم، اظهریت و اظهر و ظاهر بودن ذاتی را می گوییم. یعنی دو دلیلی که در اقتضاء حجیت، یکی از آنها اظهر و یکی از آنها ظاهر است. ولی در فعلیت در بعضی از موارد همان دلیلی که اضعف هست، همان دلیل اضعف، کاشفیت فعلیه بر طبق او شکل می گیرد. که ما عرض می کردیم این فقط در صورتی هست که دلیل حاکم ناظر به تحقق حالت نادر در دلیل محکوم باشد. این صورت هست که یک دلیل ضعیف تر می تواند منشأ شود که آن دلیل قوی تر کاشفیتش شکل نگیرد. و الا اگر کاشفیت برای دلیل محکوم وجود داشته باشد، معقول نیست که دلیل حاکم را بر دلیل محکوم مقدم بدارند. اساسا اصل تقدیم دلیل حاکم بر محکوم، به دلیل این است که کاشفیت دلیل محکوم، در فرض تعارض با دلیل حاکم از بین می رود.

اصلا ظهور چیست؟ ظهور اگر عقلا ظهور، اصلا ظهور یعنی کاشفیت. ظهور با کاشفیت تفاوتی ندارد اصلا. ظهور یعنی کاشفیت کلام یعنی کلام به گونه ای باشد که کاشفیت داشته باشد از مراد. حالا ظهور در مرحله مراد استعمالی کاشفیت کلام است از مرحله استعمالی. ظهور در مرحله مراد جدی کاشفیت کلام است از مراد جدی. حالا ظهور هر مرحله ای بخواهیم معنا کنیم، کاشفیت در آن مرحله مطرح است. اصلا ظهور چیزی جز کاشفیت نیست. اگر کاشفیت یک دلیل از بین رفت، من حتی نمی خواهم بگویم که کاشفیت منشأ و علت ظهور می شود. خود ظهور است اصلا. ظهور چه چیزی است اصلا؟ یک موقعی است که ما می گوییم که ظهور ما به القوام است، کاشفیت مابه القوام ظهور است. مقوّم ظهور است. نه، آن هم حتی نمی خواهیم بگوییم اصلا ظهور یعنی کاشفیت. ظهور چیزی نیست جز کاشفیت. البته کاشفیت نوعیه نه کاشفیت شخص یک مورد. کاشفیت نوعیه است که

سؤال:

پاسخ: فرض این است. حالا اجازه دهید در مورد آن هم صحبتی دارم. فرض این است که حاکم کاشف از مراد استعمالی است. یعنی هم حاکم به لحاظ مرحله مراد استعمالی معنا داریم و هم کاشف به منزله مرحله مراد جدی. با این فرض. با این فرض خب چطور می شود که با وجود اینکه کاشفیت محکوم و کاشفیت دلیل محکوم نسبت به مراد استعمالی از محکوم قوی تر است، عقلا کاشف قوی را کنار بگذارند و کاشف ضعیف را بگیرند. این معقول نیست. اینکه ما می بینیم عقلا یکی از آنها را مقدم می دارند به خاطر اینکه دیگر کاشفیت بر محکوم قائل نیستند. پس بنابراین، این اساسا چه منطقی پشتش است؟ این است که به نظر می رسد که قرائن منفصله تمام، چه مخصص باشد چه حاکم باشد، تمامشان ظهور را از بین می برند. و دقیقا آن فرمایشی که مرحوم آقای خوئی اینجا، مرحوم آقای خوئی همین را بیان می کنند می گویند که مخصّص وقتی وارد می شود، ظهور آن دلیل را بقائا از بین می برد. ظهور دلیل بقائا با آمدن مخصص از بین می رود. این حرف متینی است یعنی دلیل کاشفیت دارد و با آمدن مخصّص آن کاشفیتش از بین می رود. آقای صدر یک بحث هایی می کنند حالا من به تفصیل آن بحث ها نمی خواهم وارد شوم آن بحث ها را قبلا کرده ایم فقط من یک نکته اینجا می خواهم اشاره کنم. آقای صدر می فرمایند که اینکه آقای خوئی می فرمایند که دلیل مخصّص بعد از ورودش سبب می شود که ظهور دلیل عام از بین ببرد، یعنی اصل مشکله ای که آقای خوئی یک کلامی مرحوم نائینی دارند، مرحوم نائینی می گویند برای اینکه اطلاق مثلا شکل گیرد، برای شکل گیری اطلاق، مقید منفصل هم مانع انعقاد ظهور اطلاقی می شود. آن وقت این مشکل پیش می آید که اگر مقیّد منفصل، مانع انعقاد ظهور است ما هر زمان احتمال مقید منفصل هم بدهیم، دلیل مجمل می شود. چون احراز نمی کنیم موضوع حجیت را. موضوع حجّیت عامی است که واقعا مخصص نداشته باشد. شما از کجا می گویید که واقعا مخصص دارد؟ آقای خوئی برای حل این مشکل می گویند که این عام ظهور دارد. ظهورش هم حدوث ظهورش، متوقف بر عدم قرینه منفصل نیست. ولی بقاء ظهورش متوقف است. بعد از اینکه مقید آمد، دیگر ظهور اطلاقی باقی نمی ماند. بقاء ظهور با آمدن مقیّد از بین می رود. خب آقای صدر اشکالاتی مطرح می کنند که من وارد آن اشکالات نمی شوم. یکی از اشکالاتی که مطرح می کنند این است که شما می خواهید مشکل اجمال دلیل عند احتمال مخصص را برطرف کنید. مقید منفصل را بر طرف کنید. اینکه شما می گویید که رافع ظهور اطلاقی، مقید منفصل است، مقید منفصل به وجوده الواقعی رافع است یا به وصوله رافع ظهور است؟ اگر می گویید به وصوله، وصول دخالت در ظهورات ندارد و دخالت در تعظیر و تنجیز و این جور چیزها دارد. اگر بگویید به ظهوره الواقعی مشکل سر جای خودش است. ما نمی دانیم که این وجود واقعی هست یا نیست و امثال اینها. عرض من این است که ما ملتزم می شویم به اینکه به وصوله رافع است. چه کسی گفته است چرا شما این را مسلم می گیرید که ظهورات وصول در آن دخالت ندارد. وصول دخالت دارد. یعنی در واقع کاشفیت شیء یک دلیل در صورت یک، این چرا کاشفیت داشت؟ چون اماره ای که اصلا عرض کردیم تحلیل قضیه را که چرا ما می گوییم که در دلیل محکوم، آن چیزی که در غالب موارد اراده می شود اراده شده است؟ به دلیل اینکه شاهدی نداریم که اماره ای نداریم که سبب به ما اشاره کرده باشد که این حالت نادر، در دلیل محکوم رخ داده است. خب اگر این باشد، یعنی اصل اماریت دلیل محکوم، به دلیل نبودن اماره مخالف شکل گرفته است، با وصول دلیل حاکم، آن اماریت دلیل محکوم از بین می رود. وجود واقعی دلیل حاکم کاره ای نیست. آن چیزی که در شکل گیری کاشفیت و اماریت اثر دارد وصول آن اماره است. وقتی آن واصل شد دیگر اماریت ندارد. این که شما اصل مفروق گرفته اید که وصول نمی تواند اصل گذار باشد چه کسی می گوید؟ آقای خوئی این بیانات را فقط در مطلق و مقید بیان کرده اند. ما این را در تمام قرائن می گوییم. عام و خاص هم همین جور. عام ظهورش و کاشفیتش نسبت به مراد استعمالی، تا زمانی هست که خاص واصل نشده باشد. وقتی که خاص واصل شد، دیگر آن کاشفیت ندارد. حالا شما خاص را ناظر به مرحله مراد استعمالی بدانید، کما اینکه مرحوم شیخ انصاری ناظر می داند، کاشفیت ظهور نسبت به مراد استعمالی با امدن خاص از بین می رود خاص را ناظر به مراد جدی بدانید کما اینکه مرحوم آخوند قائل است، کاشفیت دلیل نسبت به مراد جدی با آمدن خاص از بین می رود.و بستگی دارد که مبنای شما در تحلیل خاص چه باشد.

سؤال: کاشفیت را یک معنای نسبی می کند که...

پاسخ: نه! کاشفیت به نوع مکلفین. کاشفیت به تک تک افراد ملاک نیست. چون آن چیزی که مدار هست کاشفیت شخصی نیست. وصول به نوع مکلفین. یعنی دلیل به گونه ای باشد که نوع مکلفین به آن واصل شوند. می فرمایید که در معرض وصول باشد. یعنی دلیلی که به نوع مکلفین می رسد و نوع مکلفین متوجه آن دلیل می شوند مانع کاشفیت می شود. کاشفیت نوعیه. کاشفیت شخصیه، دائر مدار اینکه به من برسد. ولی این مدار حجیت نیست. شخص مکلف. ولی کاشفیت دائر مدار این است که خاص به نوع مکلفین برسد یا نرسد.

سؤال: ظهور نسبی است دیگر...

پاسخ: دلیل نداریم عقلائا. عقلائا این جور نیست. اشکال عقلی ندارد ولی عقلائا این جور نیست.

این را بحثش را یک موقعی کردیم. گفتیم که در واقع آن چیزهایی که مدار بر احتجاجات هست، ظنون شخصیه شخص مکلفین نمی تواند باشد. این را مرحوم نائینی دارند که بیان درستی هم هست. ایشان می گوید که در اغراض شخصیه، مدار بر علم و ظن شخصی است. یعنی شخص مکلّف. ولی در اغراضی که در دایره تقنین باشد. دایره احتجاجات باشد. دایره مولا و عبید باشد. آنها نمی تواند دائر مدار ظنّ شخصی باشد. چون آنها مشکلات خاص خودش را دارد و هر مکلفی می تواند بگوید که من ظن پیدا نکردم پس به این دلیل عمل نمی کنم. اماریت نسبت به تک تک مکلّفین مدار نیست. اماریت نسبت به نوع مکلفین مدار هست. ولی غرض من این است که اماریت نسبت به نوع مکلفین باید باشد. و اماریت نسبت به نوع مکلّفین در جایی که یک خاصی آمده باشد که به نوع مکلّفین هم رسیده است آن دیگر وجود ندارد. وصول تک تکی را ما نمی گوییم. وصول به نوع مکلّفین شرط بقاء ظهور نوعی نسبت به نوع مکلفین است. حتی نسبت به آن کسی که به آن واصل نشده است. بله، من همیشه ظهور عند الشخص خودم را اماره قرار می دهم برای اینکه نوع مکلفین هم همین جور هستند. یک مرحله دیگر، آقای صدر یک بحثی را دارند که بحث خوبی هم هست ایشان می گوید که آن چیزی که موضوع حجیت است ظهور نوعی است. من که به نوع افراد ارتباط ندارم، معمولا افراد خودشان را ملاک قرار می دهند و هر چه از روایت می فهمند هم معمولا همین جور می فهمند. خودشان را اماره قرار می دهند و معمولا هم نه اینکه اصلا شک کنند. آقای صدر شاید لحن تعبیراتشان این باشد کأنه یک اماره عقلایی است که آن چیزی که من می فهمم، عقلا هم می فهمند. غالبا می گوید که من و دیگران چه فرقی داریم؟ اطمینان برایش حاصل می شود. یعنی مکانیزم اطمینان به ظهور نوعی این است. نه اینکه یک اصل عقلایی وجود دارد این اصل عقلایی اقتضاء این مطلب کند. نکته ای که می خواهیم بگوییم، با آمدن دلیل حاکم، کاشفیت دلیل محکوم از بین می رود. با آمدن دلیل خاص، کاشفیت دلیل عام از بین می رود. اساسا علت اینکه خاص بر عام مقدم است همین است. بعضی از چیزها هست که دو تا خبر تعارض می کنند ما به اخبار علاجیه مراجعه می کنیم و شارع یکی اش را مقدم بر دیگری می کند. خب ما چه میدانیم چرا مقدم کرده است. ممکن است یک جهات ذاتی و موضوعی را در نظر گرفته باشد نه جنبه های طریقیت را. خب آنها را جایی که تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر به نفس شرعی باشد. خب آنجا ممکن است تعبد باشد و نکاتی باشد که ما از آن خبر نداریم. ولی عقلا که این برنامه ها ندارند. عقلا اگر یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم می دارند، به علت این است که با وجود دلیل مقدم، دلیل مقدم علیه، دیگر آن کاشفیت برایش باقی نمی ماند. به طور کلی این جوری است. اصلا تقدیم به مناط .... دلیل مقدم نسبت به کاشفیت دلیل مقدم علیه است. یا به هر حال بین دلیل مقدم و مقدم علیه کسر و انکساراتی رخ می دهد. آن چیزی که ما حصل این دعوا ها و کسر و انکسارات در مقام اقتضاء کاشفیت ایجاد می شود عقلا به آن عمل می کنند. بنابراین، معقول نیست که دلیل محکوم، هنوز کاشفیت داشته باشد با این حال حجت نباشد و معتبر نباشد. ما بین اینکه یک دلیلی ظهور داشته باشد و حجت نباشد نمی توانیم، ظهور به معنای کاشفیت. مدار ظهور اصلا آن کاشفیتش است. اگر آن کاشفیتش موجود است باید حجت باشد. اگر کاشفیتش موجود نیست که هیچی

سؤال: عقلا دنبال یک کشف واقعی می گردند نمی خواهند فقط یک حجتی باشد که ...

پاسخ: وصول دخالت دارد در طریقیت شیء. طریقیت یک دلیل متوقف بر آن وصول است. هر دلیلی که من احساس می کنم من را به واقع بیشتر می رساند. حالا ببینید بعضی از چیزها، مطلب را یک موقعی خدمتتان عرض کرده ام که یک موقعی مرحوم آقای خوئی در مسجد کوفه دردشان می گیرد و یک درویشی اینجا هست و این درویش ورد می دهد و بعد از یک مدتی می گوید که خوب شدی؟ آقای خوئی می گویند که خوب نشدم. او می گوید که تو واقعا خوب شدی ولی خیال می کنی خوب نشدی. آقای خوئی می گویند که شما یک وردی به من بده که من واقعا خوب نشده باشم ولی خیال کنم که خوب شده ام. آن چیزی که اثر گذار است و آدم را اذیت می کند خیال شیء است. آن چیزی که جنبه محرّکیت دارد، خیالش است ولو خیال بما انه واقع نما.

سؤال:....

پاسخ: نه اطمینان دارم. منافات ندارد. اصل اینکه غالب است نه. یک موقعی است که شما نسبت به آن مخصص یک موقعی است که اطمینان دارید که مخصص موجود است، خب احتمالی میدهم، مجرد احتمال باعث نمی شود که، یعنی در واقع همان که الظن یلحق الشیء بالاعم الاغلب، شما مگر احتمال نمی دهید که این فرد نادر باشد؟ خود وجود واقعی اش که اثر ندارد آن اماره چجوری اثر می گذارد؟ یعنی واقع واقع، آن حکم واقعی به واقعیت اثر ندارد در اطمینان برای من. به وصوله اثر گذار است. این اماره بخواهد اثر گذار باشد

سؤال: این را ما می بینیم که عقلا وقتی یک احتمال، یک وقتی احتمالات تام است عقلا به این ....ولی یک سری از احتمالات، احتمالات خاص است. با وجود این احتمالات احساس اجمال می کند

پاسخ: فرض این است که یک بحث اینجا وجود دارد این نکته را داشته باشید، یک فرض این است که اساسا امارات عقلائیه، بر مدار ظنّ در نوع موارد هست یا نیست. آیا عقلا ظنّ نوع موارد را معتبر می داند برای اینکه یک حکم کلی جعل کند حتی در مواردی که آن ظن نیاید. آن یک بحث است. فرض این است که ما از این مراحل فعلا گذشته ایم. از آن جهت نمی خواهیم بحث کنیم. فرض این است که ما از این جهت گذشته ایم. آن را حاج آقا انکار دارند می گویند که عقلا مبنایشان ظن نوع اشخاص در خصوص مورد است. ظنّ نوع موارد ایشان می گویند که عقلایی نیست. آن اماریت مدار نیست و حالا فرض این است که ما از آن اشکال قمض عین کردیم و نمی خواهیم. ما می خواهیم بگوییم که عقلا ظن در نوع موارد را برای اعتبار یک اماره به نحو کلی کافی می داند. درست است؟ بحث سر این است که این نکته وقتی وجود داشت، مجرد اینکه بر یک مورد ظن حاصل نشود که مضر نیست. احتمال وجود داشته باشد خب داشته باشد. با این پیش فرض هایی که فعلا داریم بحث را می کنیم مشکلی ایجاد نمی کند. پس بنابراین عرض من این است که حتی این ظن نوعی که اینجا وجود دارد، بحث من این است که حتی آن ظن نوعی هم باید الآن تغییر کند. یعنی وقتی حاکم و محکوم را ما می سنجیم، باید ظن در نوع مواردش بر طبق حاکم شکل گیرد. که ما همین بحث را مطرح می کردیم که اساس گاهی اوقات این غلبه را که انسان می سنجد، غلبه را نسبت به صنف می سنجد یا نسبت به نوع عالی تر؟ غلبه ای که نسبت به صنف است این در ایجاد ظن اقوی است از غلبه ای که نسبت به نوع است. عرض کردم نکته ای که مرحوم میرزای قمی در بحث استصحاب، بحث ظن آوری اش را در قوانین دارد و مرحوم شیخ در وسائل نقل کرده است. خیلی بحث خوبی هم هست و بحث مهم و صرف نظر از بحث اصولی، برای تحلیل حقیقت بسیاری از بحث های منطقی، استقراء منطقی خیلی مهم است. در فلسفه علم و اینها بحث های میرزای قمی بسیار راه گشا است آن بحث ها. بحث ما این بود که با آمدن حاکم، دیگر محکوم ظهور نوعیه اش از بین میرود. اگر ظهور نوعیه محکوم وجود داشته باشد، اگر کاشفیت نوعیه اش وجود داشته باشد، معنا ندارد که دیگر عقلا حاکم را بر محکوم مقدم کنند. پس بنابراین محصل عرض ما این است که با آمدن حاکم، ظهور محکوم از بین می رود. این یک نکته. یک نکته دیگر اینجا عرض کنم، ما البته به نظر می رسد که بحث حاکم و محکوم، شاخه ای از بحث کلی جمع عرفی است. و ما آن بحث هایی که در جمع عرفی به طور تفصیلی مطرح کردیم در مورد اینکه اساسا اعتماد بر قرینه منفصل، نکته ای که آقای آل یاسین در ذهنشان هست و از ذهنشان هم نمی رود آن نکته ای بود که در جمع عرفی به آن متعرض می شدیم می گفتیم که برای تعیین مراد استعمالی اینکه متکلم به قرینه منفصل اعتماد کند خیلی بعید است. در تعیین مراد جدی خب گاهی اوقات انسان به قرینه منفصل اعتماد می کند آن انقدر بعید نیست. ولی برای تعیین مراد استعمالی، من می خواهم یک کلمه ای را تفهیم کنم یک واژه ای را به کار می برم که چیز دیگر را تفهیم می کند. و بعد پنج سال دیگر قرار است آن را چیز کنم. این معقول است، ما ابتدا حتی معقولیتش را هم می خواستیم زیر سؤال ببریم. می گفتیم که معقول هست که یک سری مسائلی وجود داشته باشد و امثال اینها. ولی بسیار مستبعد است. این است که ما می خواستیم بگوییم که

سؤال:

پاسخ: خب همین را می خواهم بگویم که عقلا معقول است ولی عرفا خارجیت ندارد. یعنی عرفا خارجیت ندارد و نمی شود این را به عنوان یک جمع عرفی پذیرفت. یعنی این جور نیست که عرف این دو دلیل را با هم دیگر بسنجند، این را راه حل، حل تعارضشان ببینند. این بود که ما می گفتیم که از دلیل قرینه در جمع عرفی کشف می کنیم که کنار ذو القرینه اصلا قرائنی بوده است که مانع انعقاد ظهور می شده است. این بحث که تا الآن بود این بود که ظهور برای محکوم شکل می گیرد و با آمدن حاکم، ظهور محکوم از بین می رود بقائا. عام برایش ظهور شکل می گیرد و با آمدن خاص ظهور عام بقائا از بین می رود. ولی ما در بحث جمع عرفی می خواستیم بگوییم که نه، از اول شکل نگرفته بوده است ما خیال می کردیم که شکل گرفته است. یک سری اصول عقلایی وجود داشته است که آن اصول عقلایی باعث می شده است که ما تخیل کنیم که ظهور شکل گرفته است، آن اصول عقلایی به وسیله آمدن دلیل قرینه از بین می رود. ما می فهمیم که آن اصول مطابق واقع نبوده است. تمام آن بحث هایی که در جمع عرفی گفتیم، تمام آن بحث ها در حاکم و محکوم هم می آید. آن حرف هایی که آنجا مفصلا چندین جلسه مطرح می کردیم، از این جهت کلام آقای صدر متین است که حاکم و محکوم را یکی از اقسام جمع عرفی ذکر می کنند و در واقع همه اینها را شاخه های یک پدیده کلی واحد می دانند این درست است. یعنی عام و خاص، مطلق و مقید، و سایر موارد جمع عرفی، با حاکم و محکوم، بحث های واحد دارند. شیوه واحد دارند. این تفکیکی که میرزای شیرازی بین خاص و عام و بین حاکم و محکوم داده است درست نیست. اینها عین هم هستند فرق ندارند. اگر قرار است که قرینه منفصل دخالت پیدا کند باید در هر دو دخالت کند و اگر قرار دخالت نکند در هیچ کدام دخالت پیدا نمی کند. این تفکیکی که ایشان به دو مقام داده است درست نیست. ولی عرض من این است که آقای صدر از این جهت که همه اینها را یک کاسه بحث کرده است و یک کاسه دانسته است از این جهت فرمایبششان کاملا متین است. ولی بحث ما این بود که حقیقت جمع عرفی در واقع بازگشت به این است که ما در اقتناس ظهور از دلیل محکوم اشتباه کرده ایم. ولو اشتباه به خاطر یک اصول عقلایی بوده است. ما با آمدن حاکم می فهمیم محکوم، فرض کنید لا ربا بین الوالد و ولده، این را توضیح بدهم. ببینید، ربا اصل اول این است که انسان از کسی زیاده بگیرد. آن شخص اگر یک شخصی باشد که در واقع تنزیلا خود من هستم. مثل پدر و فرزند. پدر و فرزند یک نوع اتحاد عرفی دارند، حقیقی دارند، اعتبار دارند، هر جوری که می خواهید تعبیر کنید. این خودش باعث می شود که کأنه ربا واقعا تحقق ندارد. آقای خوئی در بعضی از جاها در بحث اینکه نمی شود به واجب النفقه زکات داد. آقای خوئی می فرمایند که این عقلایی است. از یک جیب دارد در جیب دیگر می ریزد انسان. واجب النفقه کسانی هستند که باید از جیب من پول بردارند و بخورند. حالا من از این جیبم بردارم و به آن جیبم بریزم. در واقع ما لا ربا بین الوالد و ولده کشف می کند که آن ربایی که، آن دلیل اولی که گفت که زیاده، زیاده بین دو نفری که یکی حساب نمی شوند مراد است. مثلا لا شک لکثیر الشک، با کلمه شک. کلمه شک را که شما می گویید ظهور بدوی اش این است که شک متعارف و غیر متعارف را شامل می شود. ولی شک می تواند مراد شک متعارف باشد. ما از لا شک لکثیر الشک می فهمیم که اصلا مراد شارع از آن شک که گفته است شک های متعارف بوده است. اذا شککتَ یعنی به طرق متعارف. این به منزله کأنه یک حذف قید مقدر است. یک حذف قید مقدر است پس بنابراین ما در واقع می خواهیم بگوییم که حکومت، تمام بحث هایی که ما در جمع عرفی مطرح کردیم دقیقا در حاکم و محکوم می آید. حالا وقت گذشت فقط من این نکته را عرض کنم صحبت این بود که بعضی از دوستان می گفتند که فردا انشآء الله آخرین جلسه ای است که در خدمت دوستان هستیم این یک ماه که رفع زحمت می کنیم از خدمت دوستان طبق برنامه مدرسه این است که در یک درس دیگری دوستان باید شرکت کنند ولی یک صحبتی که بود اگر استاد به جای درس چیز دیگری را هم مطرح کند دوستان می توانند آن را مطرح کنند. من به عنوان پیشنهاد اینکه دوستان جمع عرفی را مواردی که در فقه دارد معنای عام آن امثال این بحث ها را، این بحث ها را دنبال کنند اولا تطبیقات جمع عرفی در فقه. نگاه فقها به جمع عرفی، البته در فقه عمدتا تطبیقات جمع عرفی است تا نگاه تحلیلی نسبت به جمع عرفی ولی ممکن است...

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد