بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 22 فروردین 1395.

بحث ما در مورد تعدی از مرجّحات منصوصه بود. وجه سومی که مرحوم شیخ ذکر کرده بودند که به تعلیل فان الرشد فی خلافهم تمسک کرده بودند بر تعدی در مورد آن صحبت می کردیم به تناسب یک بحث کلی در مورد حکمت و علت ذکر کردیم به دلیل اشکالی که مرحوم آقا ضیاء مطرح فرموده بودند که اینجا این فان الرشد فی خلافهم حکمت تشریع است نه علت. و بنابراین از آن یک کبری کلی قابل استناد در مطالب فقهی استفاده نمی شود. ما به تناسب در اقع در دو مرحله بحث می خواستیم بکنیم. یک مرحله بحث کلی یک بحث بحث تطبیق بر بحث مورد نظر. مرحله اول که بحث کلی بود آن هم در دو مقام می خواستیم بحث کنیم. یک بحث این است که اساسا حکمت تشریع چگونه متصور هست معقول است ثبوتا بحث دیگر اینکه اثباتا چگونه می توانیم موارد حکمت تشریع را از علت تمییز داریم. در مورد بحث ثبوتی عرض کردیم که در واقع یعنی اشکال این بود که تعلیل تا به قیاس شکل اول بر نگردد منتج نیست و قیاس شکل اول هم یکی از مقدماتش کبری کلیه است بنابراین ما حتما باید این جور کبری کلیه ای داشته باشیم. و الا قیاس نتیجه بخش نیست. ما در پاسخ عرض کردیم تعلیلات عرفی گاهی اوقات به جزء العله است نه به تمام العله. حالا می خواهیم این تعبیر را یک مقداری دقیق تر بکنم. جزء الله یک تعبیر بدی است. من جزء الموضوع تعبیر می کنم چون علت گاهی اوقات علت ثبوتی استگاهی اوقات علت اثباتی است. مراد ما اینجا جزء العله که تعبیر می کردیم علت اثباتی بود و همه قیاس ها به علّت ثبوتی تعلیل نمی شود رو همین جهت اصلا تعبیر را من اصلاح می کنم جزء الموضوع تعبیر می کنم ببینید ما شارع گاهی اوقات مثلا می گوید که الصلوه واجبه لأنها ذات مصلحه. آیا ذات مصلحه موضوع تمام الموضوع هست برای وجوب یعنی هر چیزی که ذات مصلحت باشد وجوب روی آن می رود؟ گاهی اوقات چنین است گاهی اوقات چنین نیست. یعنی آن چیزی که در بعد از ادوات تعلیل قرار می گیرد اگر حکمت تشریع هست یعنی اینکه جزء الموضوع است. یک جزء دیگرش این است که صلوه ذات مصلحت هست و در ترتّب حکم مانع و محذوری وجود ندارد. ذات مصلحجت بودن مقتضی صدور حکم است و عدم المانع هم از خارج باید به آن ضمیمه شود. خب ان قلت مطرح کردیم مگر در مقام علّت عدم المانع بودن دخالت ندارد؟ به هر حال مجرّد در همه احکام برای اینکه حکم جعجل شود باید در جعل حکم مانعی نباشد. پس ثبوتا دخالت دارد. پاسخش که حالا یک مقداری با پاسخ دیروز فرق دارد این است که درست است که در مقام ثبوت مانع نداشتن دخالت دارد ولی در مقام اثبات لازم نیست آن را جزء موضوع قرار دهیم. چون گاهی اوقات خود شارع احراز کرده است عدم مانع را. وقتی احراز کرده است دیگر لازم نیست که جزء موضوع قرار دهید. مثلا در همین مثال الخمر حرام لأنه مسکر، یک کبری داریم که کلّ مسکرٍ حرامٌ. درست است که برای ترتّب حرمت بر مسکر باید مانعی در جعل حکم نباشد محذوری در جعل حکم نباشد ولی اگر شارع خودش عدم محذور را احراز کرده باشد دیگر در مقام اثبات لازم نیست که آن را قید کند. پس بنابر این در این جا تعلیل به تمام الموضوع می شود. تمام الموضوع اثباتی غیر از تمام الموضوع ثبوتی است. در واقع آن که اینجا مطرح است این است که شارع در مقامی که خواسته است انشاء کند حالا تعبیر کنید. اعتبار کند اعتبار حرمت را موضوعش صرفا مسکر است یا قید دیگری هم دارد. دو جزء دارد. ما می گوییم ولو اینکه ثبوتا برای اینکه حرمت مترتّب شود باید محذوری در جعل نباشد ولی لازم نیست که شارع در مقام اثبات محذور نداشتن را هم جبزء موضوع اخذ کند چجون ممکن است این را خودش احراز کرده باشد. وقتی احراز کرده باشد در مقام اثبات می تواند تمام الموضوع همان مسکریت باشد. وقتی چنین شد یک کبری کلی استفاده می کنیم که کل مسکرٍ حرام. فرق حکمت و علت این است. در حکمت مذکور بعد از تعلیل اثباتا هم تمام الموضوع نیست.

سؤال:

پاسخ: نیازی نیست. ثبوتا باشد مهم نیست ولی اثباتا وقتی یعنی این معنایش این است که شارع یک حکمی جعل کرده است که کل مسکرٍ حرامٌ. تشخیصش با شما است دیگر نیازی نیست چیز دیگری احراز کنید. نفس مسکریت را احراز کردید کفایت می کند برای اینکه حرمت را روی آن بار کنید. به خلاف آنجا. آنجا چون یک قید دیگری در مقام اثبات هم اخذ شده است. چون در مقام اثبات اخذ شده است اینکه محذور در جعل حکم نیست را شما نمی توانید احراز کنید. چون نمی توانید، آن کبری کلی که در طریق استنباط احکام قرار گیرد از حکمت تشریع استفاده نمیشود.

سؤال:

پاسخ: واقعش این است که می دانید واقع قضیه این است که در مقام اثبات شارع حرمت را روی ذات مصلحت نبوده است. اعتبار نکرده است یعنی موضو اثباتی اش این نیست. ما می دانیم که اگر چیزی ذات مصلحت باشد و در جعل آن هم مشکل نداشته باشد شارع حرمت می برد ولی روی چه عنوانی می برد را خیلی مهم هم نیست در این بحث. اگر ما بدانیم که هر چیزی که ذات مصلحت هست شارع روی آن حرمت برده است. این اثباتا در مقام اثبات اینگونه باشد که کل ذات مصلحه فهی محرّمه. اگر همچین چیزی ما داشته باشیم خب از آن می توانیم اثبات کنیم. ولی مسئله این است که در مقام اثبات ما همچین چیزی نداریم. هر ذات مصلحتی در صورتی محرّم هست که در جعل حرمت نسبت به او محذوری نباشد. حالا جعل حرمت یا یک ریزه کاری هست که مهم نیست.

علی أی تقدیر بحث این است که آن چیزی که کبری کلی قضیه است گاهی اوقات از آن مذکور در دلیل به تنهایی استخراج می شود و گاهی اوقات از آن مذکور در دلیل به علاوه یک امر محذوف این دو را با هم دیگر که ضمیمه می کنیم یک کبری استفاده می شود. پس آن اشکالی که ما می گفتیم اگر یک کبری کلی نداشته باشیم حل شد. حتما یک کبری کلی اینجا داریم تا منتج باشد. ولی این کبری کلی ها به درد نمی خورد. چون یک جزء آن جزئی است که تشخیص مصداقی اش را مکلّف نمی تواند انجام دهد فایده بخش نیست در مقام استنباط احکام.

سؤال:

پاسخ: بله یا اصلا جزء المقتضی. آن هم مهم نیست یعنی آن چیزی که هست ثبوتا می تواند جزء دیگر مقتضی باشد شرط باشد مانع باشد در مثال ما مانع است چیز کلی اش این است که آن چیزی که بعد از تعلیل ذکر می کند لازم نیست که ثبوتا تمام المؤثر باشد در حکم امثال اینها. یعنی ثبوتا که بخواهم بگویم یعنی حتی در مقام علم هم. یعنی آن چیزی که منشأ علم است در قیاس علم حاصل می کند. ببینید فرض کنید که من که می گویم که مثلا زید عالمٌ و کل عالم یجب اکرامه. این قیاس آن چیزی که حد وسط قرار می گیرد گاهی اوقات علت حکم است. گاهی اوقات معلول حکم است. یعنی قیاس گاهی اوقات انّی است گاهی اوقات لمّی است همه جور هایش هست. بحث ما اینکه امروز بحث کلمه جزء العله و اینها را عوض کردم تعبیر را برای اینکه قیاس هایی که به نحو لمی هم هست را شامل شود. بحث سر این است که آن چیزی که منشأ علم ما به نتیجه می شود، حتما لازم نیست خصوص آن علّتی باشد که ذکر شده است. ممکن است علم ما به نتیجه از ذمّ علت مذکور و شیء خارجی حاصل شده باشد که معلوم بودنش در نزد مخاطب مفروض است. که مثال هایی که قبلا عرض کردم. أفیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی از این سنخ است. این بحث ثبوتی قضیه بود که ثبوتا عصمت جزء العله علم هست حالا تعبیر کنید. جزء العله علم به نتیجه است و علّت تمام العله علم به نتیجه است. حالا علت هم جزء العله و تمام العله را اگر به کار می بریم کلمه علم را هم ضمیمه کنیم نقصان تعبیر دیروز ما هم برطرف می شود. بحث سر این است که حالا این جزء العله بودن برای علم و تمام العله بودن را از کجا اثباتا می شود احراز کرد. یعنی یک سری تعلیلاتی در لسان شارع وارد شده است آیا اصلی داریم که اصل اولی این استک ه این تعلیلات را حمل بر علت کنیم یا اصلی در اینجا نداریم؟ به نظر می رسد که یک اصل خاصی نداشته باشیم اصل قضیه تابع ظهورات است. و ظهورات هم تابع این نکته است که آیا شارع می تواند حکمش را روی آن علّت مذکور برده باشد؟ جعل حکم بر آن علت مذکور اشکالی دارد یا خیر؟ گاهی اوقات عرف جعل حکم بر علت مذکور را بلا مانع می بیند به دلیل اینکه تطبیق آن بر مصادیقش روشن است مشکلی نمی بیند یعنی آن محذور نداشتن جعل حکم در نزد عرف به گونه ای است که ظهور می دهد در لام تعلیل در اینکه آن تمام العله است و چیزی محذوف نیست. گاهی اوقات چنین نیست. در مواردی که از سنخ مناطات و علل احکام باشد، معمولا از باب حکمت تشریع است نه علت. چون مناطات اگر بخواهد حکم روی آنها برود، اشتباهات در تشخیص بسیار اتفاق می افتد و روی همین جهت جاهایی که به مناط حکم تعلیل شده است مثل ایه قرآن که در مورد خمر فرموده است و إثمهما اکبر من نفعهما. این تعلیل می کند که مضارّش بر منافعش می چربد. فرض کنید حتی در جملات معمولی هم ببینید اگر یک دکتر می گوید که این قرص را نخور چون مضارش بر منافعش می چربد. این نمی خواهد به مریض بگوید که هر جایی که تشخیص دادی مضارش بر منافعش می چربد خودت سرخود چیز کن. تشخیص متخصص این وسط لازم است. یعنی یک سری چیزهایی هست مثل تشخیص مناطات حکم شبیه همین تشخیص مضار و منافعی است که دکتر هیچ وقت آن را واگذار نمی کند به آن مکلف چون اشتباه می کند. و الا اگر قرار بود اشتباه نکند و خودش بتواند تشخیص دهد برای چه به دکتر مراجعه می کند؟ دکتر چون قدرت تشخیص اینکه چه چیزی هست که به درد می خورد و چه چیزی است که به درد نمی خورد مراجعه به دکتر می کنیم. ولو تعلیل هم بیاورد تعلیل برای این است که آن طرف را دلش را قرض کند. یا گاهی اوقات تعلیل برای این است که بگوید اگر احیانا شما یک ضرری هم دیدید نگویید که دیگر این قرص را مصرف نکنم. یک منفعت هایی داشته است که منفعت های می چربیده است. حالا در آیه قرآن برعکس است ولی مثال قرص را می گویم که این قرص منفعتش بر ضررش می چربد. خب این برای چه می گوید دکتر؟ برای اینکه شما اگر احیانا دلت درد گرفت آن خاصیتی که برای قلب من دارد قلب من را، من رفته بودم تب مالت گرفته بودم رفتم دکتر جنتامایسین داد. گفت این برای گوش بد است. ما سی روز زدیم و گوشمان ضعیف شد. رفتم دکتر گفتم چه کار کنم گفت دفعه دیگه تب مالت گرفتی جنتامایسین نزن! قبلا هم گفته بود که تب مالت چیزش فقط جنتامایسین است و آن هم معذورش این است که برای گوش ضرر دارد. اینکه از اول هم گفته است که برای گوش ضرر دارد اینکه بعدا هم شما اگر دیدید که گوشتان عیب پیدا کرد نگید که چرا دکتر این ضرر چه چیزی است. گاهی اوقات برای این است که انسان را نسبت به عواقب احتمالی آن بر حذر بدارد که آن همچین چیزهایی هم هست که اگر می خواهی باید خودت تصمیم بگیری. رفتم پیش یک دکتری یک موقعی برای لیزر زدن برای چشم و اینها. دکتر گفت که ما چشم را لیزر می زنیم به درصد مثلا نود درصد درجه چشم شما صفر به علاوه یک یا صفر منهای یک می شود ولی پیرمرد که بشوید سن شما بالا رود باید برای مطالعه عینک بزنید. چون پیرچشمی که حاصل می شود این پیرچشمی باعث می شود که، خود شما اینها را سبک سنگین کنید ببینید الآن می خواهید عینک نداشته باشید یا در موقعی که پیر هستید. خب اینها را برای چه می گوید این تعلیلات؟ می خواهد واضح کند که خود طرف مثلا سبک و سنگین کند و بفهمد که لیزر بزند یا نزند. کار اصلی ما برای مطالعه است حالا بخواهیم لیزر بزنیم بعدا عینکی شویم خیلی صرف ندارد. هم بخواهیم چیز لیزر را تحمل کنیم بعدا دوباره عینک بزنی. غرض من این نکته است که این تعلیلات، تعلیلاتی نیست که حالا تشخیص اینکه فلان چیز چشم شما را کمتر از یک درجه می کند یا بیشتر از یک درجه می کند این تعلیلات، تعلیلاتی نیست که به من واگذار می کنند. دکتر تعلیل می کند ولی تعلیل در این مقامی که واگذار کند تطبیق آن مصداق بر موارد را به مکلّف نیست. این چیزهایی هست که این مدلی است. در امور شرعی هم همین جور است. مناطات و علل احکام از این سنخ هست که واگذار به مکلّف نمی شود و از باب تکمیل باعثیت احکام آن مطلب را می رساند که افرادی که شراب خوار بودند و به شراب خوردن عادت کرده بودند و سختشان بود که ترک کنند می گوید که بابا جان پدرتان را در می آورد کبدتان را داغون می کند. درست است یک سری نفع هایی برای شما دارد یک نشاطی برای شما می آورد و یک سری چیزهایی هم

سؤال:

پاسخ: نه حالا غیر از بحث فقرا بحث فقرا هم نباشد ممکن است یک دفعه شانست بگیرد و آن هم فایده است همین که تصادفا ممکن است به نفع شما بیاید یک چیز زیادی. ولی بحث این است که میزان منفعتی که کلا حاصل می شود، این منفعت از آن سود های احیانی که برای شما حاصل می شود آن چیز تر است. در اقع این دو نکته را می خواهد بگوید. یکی اینکه آن سود ها نباید شما را بفریبد و شما را وادار کند برای اینکه به طرف این منفعت هایی که اینجا وجود دارد اگر بخواهی این منفعت ها را بسنجی با مضاری که دارد، آن مضارش بیشتر است. این در مقام القای یک کبری کلی که در استنباط حکم شرعی برای مکلّف سودمند باشد نیست. خب و عرض کردم یکی از نکاتی که ما می فهمیم که آیا این شیئی که بعد از ادوات تعلیل قرار گرفته است می تواند علت باشد یا خیر این است که ببینیم خود او در یک جایی موضوع حکم شرعی قرار گرفته است یا خیر. خود آن علت مذکور اگر علت مذکور در بعضی از احکام همین مشابهاتش علت قرار گرفته است این خودش معنایش این است که شارع می تواند این را به عنوان تشخیص مکلّف را معتبر دانسته است اینگونه نیست که اشتباهات تشخیص مکلّف به گونه ای باشد که شارع به آن تشخیصات ترتیب اثر ندهد.

سؤال:

پاسخ: فهم عرفی مرحله اولش است.

سؤال:

پاسخ: اگر واقعا مصداقا همین جور باشد که عرف این را تشخیصش را چیز ببیند خود همین منشأ ظهور دلیل در علت بودن می شود. من عرض کردم همین دیگر ظهور دلیل در علت بودن یک جهت به خاطر همین تناسبات حکم موضوعی است که عرفا ناشی می شود و یکی به جهت جعل خارجی حکم بر خود همین موضوع در بعضی موارد. گاهی اوقات تعلیل شده است به متعارف بودن. فلان چیز چیز هست چون متعارف است چون معمول مواردش چنین است. آیا می شود شارع به معمول موارد بودن حکم را مترتب کند؟ بله مانعی ندارد. خب حالا این اصل بحث های کبروی. حالا بحث های تطبیقی قضیه را ببینیم. اینجا شارع گفته است که فان الرشد فی خلافهم. اینکه رشد در خلاف آن است یعنی اصابه اینها به واقع در اکثر موارد یا در همه موارد حکمشان مخالف واقع است. تشخیص مطابقت با واقع و مخالفت با واقع با خود شارع است. چون احکام شرعی را خود شارع جعل کرده است دیگر. چون احکام شرعی را خود شارع جعل کرده است خود شارع می تواند تشخیص دهد که غالب مواردی که اینها حکم صادر می کنند حکمشان مخالف واقع است. اما در سایر موارد آیا فلان اماره ای که وجود دارد این اماره واقعا غالب المصادفه است یا نیست این مشکل هست که ما بگوییم در مقام بیان علت است. نوعا غلبه مصادفت و امثال اینها، عند الشارع ملاک هست. این همان نکته ای است که اینجا مرحوم حاج شیخ در جواب این استدلال دارد. ایشان می گوید که غلبه مصادفت عند الشارع ملاک است نه غلبه مصادفتی که ثبوتا غلبه مصادفت داشته باشد و شارع واگذار کرده باشد به مکلفین بگوید شما هر کدامان تشخیص دادید این غلبه مصادفت را حکم بر آن بار شود. غلبه مصادفت موضوع حکم اثباتی شارع نیست که کل شیء غالب المصادفه للواقع فهو مرجّحٌ. همچین کبری ای از این جمله استفاده نمی شود پس بنابر این این مطلبی که مرحوم آقا ضیاء دارند که اینجا حکمت تشریع هست به نظر صحیح می آید.

تعلیل به اصل ذات مصلحت حتما درجه خاص دارد.

سؤال:

پاسخ: نه غالب المصادفه بوده است ولی آن غالب المصادفه بودنی که شارع حالا یک نکته ای اینجا وجود دارد بعد عرض می کنم.

قبلا یک اشکالی اینجا مطرح کردیم که معلوم نیست که غالب المصادفه اینجا مقدّر باشد. درست است که این مخالف العامّه مصیبٌ، باید تقدیر در آن بگیریم. شما تقدیر می گیرید غالب المصادفت. بحث این است که چرا غالب المصادفه را می گیرید. بگویید خیلی خیلی غالب المصادفت است. بسیار غالب المصادفه است. یک درجه بسیار زیادی از درجه مصادفت دارد. اگر آن باشد فقط مواردی که غلبه مصادفت آن به همان مقدار است استفاده می شود. اشکال اول ما بود که مرحوم امام هم عرض کردم همین اشکال را مطرح کرده است که توضیحش را دادم. بحث بعدی این بود که حالا اگر آن جور نگوییم. خود غلبه مصادفت را بخواهیم جاهایی که آن مثال ها با این بحث ما فرق دارد. آن مثال شما، تعلیل به خود اسکار کرده است.

سؤال:

پاسخ: نه به درجه اسکار تعلیل نکرده است به نفس اسکار تعبیر کرده است. به مطلق اسکار تعلیل کرده است. اگر قرار باشد که درجه خاص چیز باشد باید بجگوید لأنه مسکرٌ شدیدا. مسکرٌ هذا الدرجه من الاسکار. آن ما نحن فیه یک بحث دیگر است. ما نحن فیه فرقش این است که آن قید غالب و امثال اینها قید های مقدّر است. وقتی ما می خواهیم تقدیر بگیریم، تقدیر را مطلق غلبه مصادفت که گفته است مقدّر بگیرید.

سؤال:

پاسخ: رشد آن معنای حقیقی است یعنی همیشه هست. مصیب است دائما. ما می خواهیم یک نوع تقدیری بگیریم بگوییم این مصیب دائمی نیست مصیب غالبی است. خب غالبی ممکن است بگوییم مصیب غالبی نیست. مصیب غالبی نزدیک به تمام است. وقتی قرار است یک چیز

سؤال:

پاسخ: نه، بحث اقرب المجازات نیست. احتمالش هم کافی است که دیگر نشود استدلال کرد. نمی خواهم بگویم که استظهار می کنیم معنا را. همین که احتمال برود آن امر محذوف غلبه شدید مصادفت. غلبه بسیار زیاد مصادفت باشد دیگر نمی توانیم برای مطلق مزیت به آن استدلال کنیم. این اشکالی است که مرحوم امام کرده اند و با توضیحاتی که ما دادیم اشکال واردی است و عرض کردم که درست است. ما می خواستیم عرض کنیم که احتمالا مرحوم آقای خویی همین را می خواهد بگوید. عبارت های تقریرات قاصر از افاده این معنا است.

سؤال:

پاسخ: آنها درست نیست حالا وارد بحث ها ان نمی خواهم بشوم آن تفصیل نا تمام است. بماند

خب این یک مرحله بحث. اینجا من حالا از یک زاویه دید دیگر می خواهم این بحث را دنبال کنم. آن زاویه دید این است که آیا حالا از دو مرحله قبل که گذشتیم که اینجا اولا ظهور در اینکه مطلق غلبه مصادفت منشأ مقدّر هست اگر بگذریم که ظهور ندارد ممکن است درجه خاصه مصادفت مقدّر باشد و اینکه اینجا ظهور در علّت ندارد. اگر نگوییم ظهور در حکمت تشریعی ندارد لا اقل مجمل است که مرحوم آقا ضیاء هم همین جوری تعبیر می کنند که اگر ظهور در حکمت بودن نداشته باشد ظهور در علت بودن هم ندارد. و اینها البته به آقا ضیاء که می خواهم نسبت دهم روح مطلبش در فرمایش آقا ضیاء هست و الا با این تفصیلات را نمی توانیم به ایشان نسبت دهیم. ولی همین فرمایشات را هم ایشان اشاره فرموده اند. نکته سومی اینجا وجود دارد که یک مرحله دیگری از بحث است که آن این است که ما حالا قبل از اینکه مرحله سوم را بگویم این توضیحی درباره فرمایش شیخ بدهم اینکه مرحوم شیخ استدلال کرده است بر این جمله دو جور می شود استدلال مرحوم شیخ را تبیین کرد. یک جور مطابق ظاهرش و یک جور شاید آن هم بشود به شیخ نسبت داد. یکی اینکه اینگونه بگوییم که جمله خذوا بالمخالف للعامه لأن المخالف للعامه مصیبٌ. فأن الرشد فی فلان را می گوییم مصیبٌ. این جمله را اینگونه به کار می بریم که بتوانیم تقدیراتش را روشن کنیم. یک جور این است که مصیب را که می خواهیم تقدیر بگوییم، بگوییم لأن مخالف العامه غالب المصادفه. این یک جور است که ظاهر فرمایش شیخ همین است که کبری می شود کلّ ما هو غالب المصادفه للواقع، فهو مرجّحٌ. یک جور دیگر این است که اینکه مرحوم شیخ غلبه مصادفت را به کار بردن مقدمه است بر اینکه غلبه مصادفت ظنّ به اصابه ایجاد می کند. در واقع تعلیل این است که فانّ مخالف العامه مظنون الاصابه. آن وقت کبری اش می شود کلّ مظنون الاصاله مرجّحٌ. فرق این دو تا این است که اولی اگر ما گفتیم ترجیح دایر مدار ظنّ به اصابه نخواهد بود. بحث نوعی هست چون غالب موارد مطابقف واقع است شارع به طور کلی این را مرجّح قرار داده است ولو اینکه در یک مرجّح خاصی به یک خصوصیت خاصه ظن هم حاصل نشود. گاهی اوقات ما می خواهیم بگوییم که ظن ملاک هست.

سؤال:

پاسخ: نه ظن نوع موارد دو تا ظن نوعی داریم. یکی اینکه ظن نوع مکلّفین علی أیّ تقدیر ظنّ نوع مکلّفین مراد است ولی ظنّ نوع موارد منشأ شده است که حکم را به طور عام جعل کند یا ظنّ در خصوص این مورد روایت وجود داشته باشد. ببینید تحلیل منطقی قضیه این است که جایی که غالب المصادفه را ما مقدّر می گیریم، حکم روی عنوان کلی رفته است. ولی مظنون الاصابه را وقتی تعلیل قرار دهیم حکم انحلالی است. یعنی ببینید وقتی ما می گوییم کل مخالفٍ للعامه فهو مظنون الاصابه. اینجا انحلالی است. یعنی هر کدام از مخالف عامه را که هزار تا مخالف عامه داشته باشیم تک تک اینها ظنّ به اصابه را می توانیم بر آنها بار کنیم. هذا مظنون الاصابه هذا مظنون الاصابه. در واقع این قضیه ما به هزار تا قضیه منحل می شود و در هر هزار تا قضیه اش هم ما می توانیم یک تعلیل بیاوریم. بگوییم هذا مظنون الاصابه و کل مظنون الاصابه فهو مرجّحٌ و هذا مرجّحٌ. اینگونه می توانیم تعلیل کنیم. ولی جایی که غالب المصادفه را ما تعلیل قرار می دهیم علت قرار می دهیم، غالب المصادفه وصف تک تک موارد نیست. وصف عنوان کلی است. می گوییم این عنوان کلی غالب المصادفه است. در مورد هر موردش را با تأویل و با تکلّف ما می توانیم یک جوری غالب المصادفه را از باب وصف به حال متعلّق تعبیر کرده است. از باب وصف به حال متعلّق است در واقع و الا آن چیزی که واقعا موضوع غلبه مصادفه است عنوان کلی است. تک تک موارد را که نمی تواند بگوید غالب المصادف است. عنوان کلی غالب المصادف است. این که در مواردی که غالب المصادفه را تعلیل قرار می دهیم حکم انحلالی نیست. تعلیل انحلالی نیست ولی در مواردی که مظنون الاصابه را قرار می دهیم تعبیر انحلالی است. این انحلالی بودن و نبودن در بحث مخصّصیت علّت تأثیراتی دارد که نمی خواهم وارد آن بحث بشوم مخصّص بودن و نبودن علّت یک قدری تابع این عامل است. آن به بحث ما مربوط نیست. بحث ما سر معمّمیّت است. آن معممیت تفاوتی ندارد که به نحو انحلالی باشد یا به نحو انحلالی نباشد. خب این یک توضیح در پرانتزی بود. اما حالا اصل بحث. ببینید این مطلب را حاج آقا اشاره فرموده اند که ما سه جور می توانیم این تجوّزی که در جمله فانّ مخالف العامه مصیبٌ را توضیح بدهیم. یکی اینکه در مصیبٌ، کلمه غالب را تقدیر بگیریم. از باب مجاز در حصر. این یک جور. یک جور دیگر اینکه مصیبٌ را از باب مجاز در کلمه به معنای غالب المصادفه یا مظنون المصادفه الآن در مقام فرق بین آن غالب و مظنون نیستم ها، آن مصیب را مجازا به معنای غالب المصادفه بگیریم یا اینکه کلمه غالب را تقدیر بگیریم که اصطلاحا به آن مجاز در حصر می گویند. هر یک از این دو تا باشد، یک کبری کلی استفاده می شود. چون قضیه این است که می گوید مخالف العامه مصیبٌ، این مصیبٌ مجاز است دیگر. یعنی غالب المصادفه. کبری اش این می شود کل ما هو غالب المصادفه فهو مرجّحٌ. یا اینکه تقدیر بگیریم. چون هر یک از این دو تا باشیم، حدّ وسط ما در آن غلبه جزء آن می شود. جزء حد وسط ما غلبه می آید. و وقتی حد وسط ما در آن غلبه رفت در کبری هم صغری آن کبری کلی هم باید غلبه مصادفت در آن اخذ شود. برای اینکه قیاس منتج باشد باید این باشد و کل ما هو غالب المصادفه، فهو مرجّحٌ. قیاس درست است و نتیجه گیری که مرحوم شیخ انصاری گرفته است که کلّ مزیهٍ، فهو مرجّح صحیح می شود منهای آن اشکالات قبلی که ذکر کردم. ولی یک جور دیگر تأویل هم هست آن این است که تجوّز در اسناد باشد. یعنی اسناد مصیب بودن به مخالف العامه این مجاز باشد. مجاز در اسناد باشد. اگر مجاز در اسناد باشد، کبری شما قید نمی خورد. وقتی کبری شما قید نخورد لازم نیست که آن کبری کلی یعنی معذرت می خواهم محمول صغری قید به غلبه نمی خورد. محمول وقتی قید نداشت حالا چه از باب مجاز در حصر چه مجاز در کلمه، دیگر در کبری کلی در آن حد وسط شما غلبه مصادفت نیست. روح قضیه این است ببینید در این صورت اساسا واقعش این است که یک شکل قیاس و یک قیاس واقعی نیست. صورت القیاس است نه حقیقت القیاس. بگذارید من این را با یک مثال ولو وقت گذشته است یک قدری عرض کنم. ببینید گاهی اوقات شما می گویید که مثلا اگر شما تعبیر کنید که باید از زید احترام کرد. لأنّه اسدٌ. اینجا اسد را حالا بگذارید مثالش را حالا مثال شرعی بزنم بهتر است. ما می گوییم الفقّاع حرامٌ لأنّه خمر. اینجا خمرٌ، واقعا که فقّاع فرض این است که خمر نیست. فقّاع، تنزیلا خمر است. یک موقعی شما می آیید اینجا خمرٌ را حمل می کنید بر اینکه خمر مراد خمر تنزیلی است. در کلمه خمر تصرّف می کنید خمر را به معنای خمر تنزیلی می گیرید. حالا به معنای مجاز در حصر یا مجاز در کلمه. خب کبری ای که شما باید بگیرید این است که و کل خمرٍ تنزیلی این مثلا محرّمٌ. این یک موقعی اینگونه است. یک موقعی هست شما اینگونه می گویید که لأنه خمرٌ، در واقع روح قضیه این است که خمریّت را که بر فقّاع دارید حمل می کنید در این اسنادش تجوّز رخ داده است. آن وقت اسنادش که تجوّز رخ داده است کبری شما این است که خمر حقیقی محرّم است نه خمر تنزیلی. یعنی هر جایی که یک شیئی به منزله خمر شده باشد ما نمی توانیم حرمت را بار کنیم. ممکن است تنزیل به جهات دیگر باشد. کلّ خمرٍ تنزیلی آن کبری ای که شما دارید خمر حقیقی است. اینا قیاس واقعی نیست. چون یکی از شرایط قیاس حقیقی این است که صغری شما صغری حقیقی باشد. اگر صغری شما یعنی حمل محمول بر چیز حقیقی نباشد، قیاس به نحو حقیقی صدق نمی کند. فرض کنید شما می گویید زیدٌ اسدٌ و کل اسدٍ کریه الفم. چرا این قیاس منتج نیست؟ چون زیدٌ اسدٌ، حملش حمل حقیقی که نیست. حمل آن حمل ادعایی است. ادعا باید دید به چه ملاحظه ای است. آیا به لحاظ کراهت فم است یا به لحاظ شجاعت است. اگر بدانیم به چه جهت است دیگر به آن کبری کاری نداریم. یعنی در واقع ما آن موقعی که شما این تنزیل را قرار می دهید باید در رتبه سابق نتیجه را بدانید. باید بدانید که زید شجاع است. اگر شجاعت زید را ندانید اصلا زیدٌ اسدٌ را نمی توانید به کار ببرید. پس در رتبه سابق شما نتیجه را می دانید. پس این قیاس نمی تواند یک قیاس حقیقی باشد. صورت القیاس است. اگر شما واقعا زیدٌ اسدٌ را بخواهید یک قیاس حقیقی قرار دهید یا باید اسد را اسد حقیقی بگیرید یا اگر اسد را تنزیلی می گیرید در خود اسد موضوع کبری هم اثر تنزیلی بگیرید. و الا اگر موضوع کبری اسد حقیقی باشد و در ناحیه صغری حمل آن تنزیلی باشد. حمل آن حمل ادعایی باشد قیاس به معنای واقعی تحقق ندارد. صورت القیاس است. رو همین جهت هم اگر صورت القیاس باشد ما فقط در جاجیی که این تنزیل ثابت شده باشد حکم را می توانیم ثابت کنیم. یعنی فقّاع خمرٌ در جایی که در غیر فقاع نمی توانیم جاهای دیگری که یک شیئی به خمر تنزیل شده باشد. شارع مثلا گفته باشد فرض کنید الآن بحث نجاست را شما در نظر بگیرید. گفته باشد الفقاع نجسٌ لأنه خمرٌ. حالا اگر یک جایی نبیز را هم شارع نازل منزله خمر کرده باشد. آیا نجاستش را هم می توانیم نتیجه بگیریم؟ خیر ممکن است نازل منزله خمر کردن در حرمت باشد نه در نجاست. مهم این است که وقتی صغری ما صغری تنزیلی شد، این قیاس فقط در مورد خودش است کبری آن به درد نمیخورد. چون کبری حقیقی آن که فایده ای ندارد. کل خمرٍ نجسٌ یا کل خمرٍ حرامٌ به معنای حقیی اش که واضح است. آن که ما می خواهیم بگوییم این است که هر چیزی که از جهتی از جهات نازل منزله خمر شده است آیا ما می توانیم نجاست را روی آن بار کنیم؟ خیر نمی شود. ما نحن فیه هم همین جور است. ببینید این قضیه می گوید که مخالف العامه مصیبٌ. می گوید مخالف العامه یجب الأخذ به لأنه مصیبٌ. این لأنه مصیبٌ اگر تعلیل، تعلیل به اصطلاح تجوزی که باشد در این اسناد باشد. این معنایش این است که من مخالف عامه را نازل منزله مصیب قرار دادم. ادعا کردم که مخالف عامه همیشه مصیب است. در جاهای دیگر در مزیت های دیگر آیا این ادعای شارع در مصیب بودن آن مزیت را دلیل داریم؟ خیر نداریم. هر جایی که دلیل داشته باشیم که شارع در این مزیّت مصیب بودن را ادعائا و تنزیلا در موردش به آن حکم کرده است می توانیم. ولی عنا لنا به اثباته. کبری ما این نمی شود که کلّ ما هو غالب المصادفه فهو مرجّحٌ. کل مصیبٍ فهو مرجّحٌ. کل مصیب که خب همه می دانیم که مرجّح است. وقتی به واقع رسیده است که پیدا است که باید آن را اخذ کرد دیگر. آن کبری به معنای حقیقی آن اصلا فایده ندارد چون واضح است آن چیزی که ما را به واقع می رساند را خب باید اخذ کرد دیگر. آن که هست آن که شارع آن را نازل منزله مصیب قرار داده است و تنزیل و نازل منزله قرار دادن را فقط در مورد مخالف العامه می شود احراز کرد. فقط می توانیم بگوییم مخالف العامه، شارع در آن این مصیب بودن را تنزیل کرده است. در مورد غیر او نمی شود حکم را سرایت داد. این مطلبی هست که حاج آقا این تقسیم بین این سه قسم اینکه ما تقدیر را به نحو مجاز در حصر بگیریم یا مجاز در کلمه بگیریم یا مجاز در اسناد بگیریم اینکه اینها چه تأثیری دارد در تعمیم علّت این را حاج آقا در بحث لا ضرر به تناسب یکی از بحث هایشان با همین نکته ای که عرض کردم اشاره کردند و ذکر کردند. من جزواتش را پیدا نکردم ولی هست در بحث لا ضرری که ده پانزده جلسه ای حاج آقا بحث کرده اند حین همین سه نکته ای که هست در فرمایش ایشان وارد شده است.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد