جلسه 790

یکشنبه 23/07/91

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به جواب از اشکال به این بود که برفرض آیه نبأ مقتضی برای مفهوم داشته باشد، ولکن عموم تعلیل مانع از انعقاد این مفهوم هست. چون عموم تعلیل می گوید که محذور عمل به خبر فاسق این است که انسان ممکن است به مخالفت واقع مبتلا بشود بدون علم و بعد پشیمان بشود. این محذور در عمل به خبر عادل هم اگر مفید علم نباشد وجود دارد.

در جواب از این اشکال گفته شد که مفهوم آیه حاکم است بر عموم تعلیل. مفهوم آیه وقتی می گوید خبر عادل حجت است حجیت امارات هم که یعنی طریقیت و جعل علمیت برای آن، کأنه فرموده است که نبأ العادل علم بالواقع. خب این حاکم است بر آن تعلیل که می گوید لئلا تصیبوا قوما بغیر علم فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین.

 محقق اصفهانی فرموده است که این مطب در رابطه با سائر ادله حجیت خبر مطلب متینی است. سائر ادله حجیت خبر عادل مفادش این خواهد بود که خبر عادل علم است به واقع، و بر عموم تعلیل می تواند حاکم باشد در این آیه نبأ. ولکن چون این عموم تعلیل متصل است به آیه نبأ، وجود این تعلیل مانع از انعقاد مفهوم است. اول مفهوم باید منعقد بشود در آیه نبأ بعد حاکم باشد. عموم تعلیل مانع از انعقاد ظهور این جمله شرطیه است در مفهوم. پس توقف پیدا می کند انعقاد مفهوم در این آیه نبأ بر عدم شمول عموم تعلیل نسبت به خبر عادل، عدم عموم شمول این تعلیل نسبت به خبر عادل هم متوقف هست بر انعقاد مفهوم، وهذا هو الدور. انعقاد المفهوم فی هذه الآیه یتوقف علی عدم شمول التعلیل لخبر العادل، وعدم شمول التعلیل لخبر العادل موقوف عل انعقاد المفهوم، و هذا هو الدور.

اقول: این فرمایش محقق اصفهانی به نظر ما ناتمام است، ما بارها عرض کرده ایم که در عالم واقع دور اصلا محقق نمی شود، توقف من کلا الجانبین در عالم واقع اصلا معقول نیست. معقول نیست که در عالم نفس الامر وجود الف موجود باشد بر وجود ب و وجود ب موقوف باشد بر وجود الف، نه اینکه توقف در عالم نفس الامر و عالم واقع هست ولکن لایوجد الموقوف و الموقوف علیه فی عالم الخارج. این بحثی است که قبلا هم مطرح کردیم.

اینجا هم عرض می کنیم که واقع مطلب از یکی از دو حال خارج نیست:

یا مانع از انعقاد مفهوم عموم تعلیلی است که محکوم همچنین مفهومی نباشد. التعلیل الذی لایکون محکوما لهذا المفهوم علی تقدیر وجود المفهوم. یک وقت مانع این است. اینجا ما مانعی نداریم بر سر راه انعقاد مفهوم. چون مانع عبارت است از عموم تعلیلی که آنقدر قوی است که مفهوم اگر منعقد هم بشود نمی تواند حاکم بر آن عموم تعلیل باشد. مانع، می شود عموم تعلیلی که لیس بمحکوم للمفهوم حتی علی تقدیر وجود المفهوم. اگر مانع این است، ما اینجا همچنین مانعی نداریم، ما در مقابل مفهوم آیه نبأ همچنین مانعی را نمی بینیم، چون در مقابل مفهوم آیه نبأ یک عموم تعلیلی است که لو انعقد المفهوم لکان ذلک التعلیل محکوما لهذا المفهوم. پس وجهی ندارد که ما بیائیم در مقابل این مفهوم مانع بتراشیم.

اگر مانع از انعقاد مفهوم مطلق تعلیل هست ولو تعلیلی که علی تقدیر انعقاد المفهوم یصیر محکوما له، اگر مطلق عموم التعلیل مانع است از اطلاق مفهوم حتی آن عموم تعلیلی که ضعیف است، مفهوم در فرض انعقاد حاکم بر او خواهد بود، حتی همچنین عموم تعلیلی هم مانع از انعقاد مفهوم است، خب این عموم تعلیل در آیه نبأ مانع می شود از اطلاق مفهوم، باز هم دوری در کار نیست.

تعبیر دور درست نیست، اختلاف اگر هست سر این است که ما هو المانع عن انعقاد المفهوم فی آیة النبأ؟ هل المانع هو مطلق عموم التعلیل حتی آن عموم تعلیل ضعیف که مفهوم در فرض انعقاد حاکم بر او خواهد بود، اگر این را بگوئیم خب اینجا این عموم تعلیل مانع از انعقاد مفهوم است. اما اگر بگوئیم عموم تعلیلی که قوی باشد، یعنی لایصیر محکوما لهذا المفهوم حتی لو انعقد المفهوم، اگر عموم تعلیل قوی و غیر محکوم مانع است از انعقاد مفهوم، این عموم تعلیل در آیه نبأ اینطور نیست، پس چرا مفهوم منعقد نشود، اختلاف سر این است. و یک اختلاف استظهاری است.

پس اختلاف عقلی نیست، دور تراشی در اینگونه مباحث درست نیست، یک بحث عرفی و وجدانی است.

سؤال وجواب: کلام در این است که عموم تعلیلی که محکوم نیست او مسلّم مانع از انعقاد مفهوم است، اما عموم تعلیلی که محکوم هست باید ببینیم آیا مانع از انعقاد مفهوم خواهد بود یا نه. بحث استظهاری است. ما با توجه به اینکه مدلول مطابقی آیه نبأ جعل علمیت نیست برای نبأ عادل، معتقدیم که اشکال وارد است، عموم تعلیل مانع هست از انعقاد مفهوم در آیه نبأ، ولو اگر مفهوم در آیه نبأ منعقد بشود و بگوید نبأ العادل لایجب التبین عنه یک لازمی دارد به نظر جماعتی از اعلام که آن عبارت است از کون خبر العادل علما اعتباریا بالواقع. ولی اینکه لازم مدلول مطابقی خطاب که نیست. مدلول مطابقی خود مفهوم خطاب هم نیست. چون مفهوم خطاب این است که نبأ العادل لایجب التبین عنه. لازم این مفهوم هست نه خود مفهوم. ولذا وجدانا عموم تعلیل در اینجا مانع از انعقاد مفهوم می شود، نمی گذارد این مفهوم منعثقد بشود تا یک لازمی پیدا کند که آن لازم حکومت دارد بر این عموم تعلیل.

ولی اگر واقعا خود مدلول مطابقی کلام جعل علمیت باشد برای خبر عادل، می گوید النبأ إن جاء به الفاسق فلیس بعلم بالواقع، که مفهومش این می شود که خبر عادل علم بالواقع. اگر اینجوری باشد واقعا این عموم تعلیل شایستگی ندارد مانع باشد از انعقاد این مفهوم.

مرحوم آقای صدر در اینجا یک مطلبی دارد، خطاب می کند به اصل مستدل به اینکه مفهوم آیه نبأ حاکم است بر عموم تعلیل (که مرحوم نائینی و بعد آقای خوئی بوده که خیلی روی این مسئله تأکید می کرده)، می فرماید: جناب آقای خوئی! شما چرا همیشه یک طرفه قضاوت می کنید؟ می رسید به آیات ناهیه از عمل به غیر علم، برخوردتان فرق می کند با آن موقعی که می رسید به ادله عمل به خبر عادل مثلا. دلیل مجوز عمل به خبر عادل را می گوئید ارشاد است به اینکه خبر العادل علم، خب آن دلیلی هم که نهی می کند از عمل به غیر علم، آن هم ارشاد است به اینکه غیر العلم لم یعتبر علما، در عرض واحد می شوند حاکم ومحکومی در کار نیست. یک خطاب عامی است که لتصیبوا قوما بغیر علم، این ارشاد است به اینکه غیر علم لم یعتبر علما، یعنی الظن لم یعتبر علما. دلیلی هم که می گوید صدق العادل ارشاد به این است که خبر العادل اعتبر علما. خب اینها نسبتشان چرا حاکم و محکوم باشد؟ این اشکال را ایشان در آیه لاتقف ما لیس لک به علم هم مطرح کرد، گفت شما می گوئید دلیلی که می گوید صدق العادل بر آیه لاتقف ما لیس لک به علم حاکم است. چه حکومتی است؟ لاتقف ما لیس لک به علم ارشاد به این است که الظن لم یعتبر علما، ارشاد به عدم حجیت است، صدق العادل هم می گوید خبر العادل الظنی اعتبر علما، می شود عام و خاص. حاکم و محکوم نمی شود که. این آیه هم همین است، عموم تعلیل ارشاد است به اینکه غیر از علم وجدانی هیچ چیزی اعتبار نشده علم به واقع. چون ورود که نیست. اگر ورود بود می گفت عمل نکنید به چیزی که نه علم وجدانی باشد و نه علم تعبدی. او می شد ورود. خبر العادل حجة می گفت خبر العادل علم تعبدی، ورود می شد. شما که ورود نمی گوئید می گوئید حکومت. معنای حکومت این است که ظاهر عموم تعلیل این است که غیر از علم وجدانی چیزهای دیگر اعتبار نشده اند علم به واقع، مفهوم آیه هم در صدر آیه می گوید که خبر عادل اعتبار شده است علم به واقع. خب این چه وجهی دارد که می گوئید حاکم و محکوم؟ فوقش می شود عام و خاص.

اقول: این فرمایش ایشان قابل مناقشه است، برای اینکه اگر لسان خطاب این بود که الظن لم یعتبر علما، بعد خطاب دیگر می گفت خبر العادل اعتبر علما، بله این اشکال وارد بود می شد عام و خاص، اما لسان خطاب این است که لاتعمل بالظن، بعد خطاب دیگری می آید می گوید که خبر العادل لیس بظن، وإنما هو علم اعتباریٌّ. این حاکم است دیگر، این حکومت است دیگر. لسان دلیلی که نفی حجیت می کند یک وقت این است که ظن علم اعتبار نشده است، بله، این دلیلی که می گوید خبر عادل علم اعتبار شده در عرض او خواهد بود، نسبت عموم و خصوص مطلق می شود یا معارض می شود که عموم من وجه می شود. اما وقتی مفاد خطاب نهی از اتباع ظن، نهی از اصابت قوم بغیر علم هست، این مدلول استعمالی نهی می کند از عمل به غیر علم و از عمل به ظن. چه اشکالی دارد که آن دلیلی که می گوید الظن الناشئ من خبر العادل علم یا خبر العادل علم حاکم باشد بر این؟ محذوری ندارد این.

سؤال وجواب: آقای خوئی فرمود: در حکومت دلیل حجیت که فرد اعتباری برای علم درست می کند ما نظارت نمی خواهیم، مهم مقام ثبوت است که خبر ثقه بشود علم اعتبارا. ولذا اینجا آقای خوئی می گوید لسان مهم نیست مقام ثبوت مهم است که خبر ثقه علم است. این اشکال دیگری است که ما هم این اشکال را قبول داریم به آقای خوئی که چرا می گوئید لسان مهم نیست؟ لسان مهم است، که این اشکال را بعد توضیح می دهم.

اما کلام در این است که حالا قطع نظر از اینکه لسان جعل حجیت مهم است که ما عقیده مان این است آقای خوئی نظرشان این است که لسان جعل حجیت مهم نیست، مقام ثبوت وقتی این شد که خبر ثقه فرد جعلی و اعتباری است از علم، این حکومت ثبوتیه می شود. حکومت اقسام زیادی دارد: حکومت ظاهریه، حکومت واقعیه، حکومت واقعیه آن حکومتی است که در موضوعش شک اخذ نشده است. مثل الفقاع خمر. حکومت ظاهریه آن حکومتی است که در موضوعش شک اخذ شده است، مثل خبر الثقة علم، این خبر الثقة علم مادامی است که شما شک دارید در صدق و کذب خبر. و الا خبری که معلوم الصدق است یا معلوم الکذب است او که اعتبار نشده است علم به واقع. ولذا حکومت خبر الثقة علم می شود حکومت ظاهریه.

پس خبر الثقة علم حکومت ظاهریه است، ولی در عین حال آقای خوئی ادعایش این است که حکومت ثبوتیه است، یعنی چی؟ یعنی واقعا جعل می شود علم بودن خبر ثقه. نه اینکه آثار علم جعل بشود. الفقاع خمر حکوم اثباتیه است به قول آقای سیستانی تعبیر می کند حکومت ادبیه، یعنی در مقام محاوره و اثبات می آید می گوید الفقاع خمر، والا واقعا جعل که نمی کند خمر بودن فقاع را، جعل می کند احکام خمر را برای فقاع، والا خمر بودن که قابل جعل نیست، احکام خمر را برای فقاع جعل می کند. ولی در خبر الثقة علم در مقام ثبوت واقعا اعتبار علم می کند نه اینکه احکام علم را اعتبار کند. برای اینکه احکام علم چه بسا عقلی است منجزیت و معذریت است، آنها را که شارع نمی تواند جعل کند. شارع فقط جعل می کند خبر الثقة علم. ولذا حکومت خبر الثقة علم حکومت ثبوتیه است، یعنی هم ظاهریه است در موضوعش شک اخذ شده در صدق و کذب خبر، و هم ثبوتیه است، اینها با هم تنافی ندارد، حکومت ثبوتیه یعنی در مقام ثبوت واقعا اعتبر خبر الثقة علما، اما در مورد فقاع لم یعتبر الفقاع خمرا فی مقام الثبوت. یکی از السنه بیان اینکه فقاع احکام خمر را مثل حرمت و نجاست دارد این است که بگوئیم الفقاع خمر، والا مقام ثبوت که جعل خمریت نمی شود برای فقاع. آقایان اینجور می گویند.

پس در مقام ثبوت اعتبار می شود علم بودن خبر ثقه. ولکن کلام در این است که وقتی دلیل آخر می گوید عمل به غیر علم نکنید او لسانش لسان نفی علمیت نیست، نمی گوید غیر العلم لم یجعل علما. مدلول استعمالی اش نهی از اتباع غیر علم است، نهی از اصابت قوم بغیر علم است. چه اشکال دارد که آن حکومت ثبوتیه بر این خطاب هم حاکم باشد. آن خبر الثقة علم با اینی که می گوید لاتعمل بالظن حاکم باشد. لاتعمل بالظن لاتعمل بغیر العلم، خبر الثقة اعتبر علما. هیچ محذوری ندارد در اینکه حاکم باشد خبر الثقة علم بر مثل لاتتبع ما لیس لک به علم و بر لاتصیبوا قوما بغیر علم و هکذا. چون ولو حکومت خبر الثقة علم حکومت ثبوتیه است اما لسان دلیل محکوم هم فرق می کند. لسان دلیل محکوم یک وقت این است که ظن لیس بعلم اعتبارا، بله آنوقت دیگر حکومتی در کار نیست در عرض واحدند، او نفی جعل علمیت می کند این اثبات جعل علمیت می کند. ولی فرض این است که آن دلیل محکوم ما به لسان نفی جعل علمیت برای ظن که نیست، به لسان نهی از اتباع ظن است، او می گوید اتباع الظن لایجوز، او می گوید خبر الواحد لیس بظن بل هو علم أی علم اعتباریٌّ. اگر بخواهیم اشکال به آقای خوئی بکنیم واقعا این اشکال وارد است که چرا در حکومت خبر الثقة علم می گوئید مهم مقام ثبوت است واین در مقام ثبوت جعل علمیت می شود برای خبر ثقه، وبین علم و مثلا خمر فرق است. چه فرق می کند؟ چه جور شد شما در فقاع می گوئید در مقام ثبوت اعتبار نمی شود فقاع خمرا، بلکه احکام خمر برای فقاع ثابت است. ولذا می گویند روح حکومت در الفقاع خمر برمیگردد به تعمیم احکام خمر برای فقاع. یا روح لاربا بین الوالد و الولد برمیگردد به تخصیص، تخصیص احکام ربا نسبت به ربای بین والد و ولد، اما در خبر الثقة علم می گوئید نه این در مقام ثبوت جعل علمیت می شود. علم مگر قال جعل است مصداقش؟ چه جور شد خمر مصداقش قابل جعل نیست ولی علم مصداقش قابل جعل است؟

فقط چیزی که باعث شده آقای خوئی این فرمایشات را بفرمایند این بوده که دیده اند گاهی علم هیچ اثر شرعی ندارد، اثرش مثل منجزیت و معذریت است فقط. شارع چه کار بکند؟ بگوید خبر الثقة علم اگر بخواهد مثل الفقاع خمر باشد یعنی منجزیت و معذریت را جعل کردم برای خبر ثقه. خب اینکه محال است، حکم عقل که قابل جعل شرعی نیست. ولذا مجبور شده بگوید علم بودن خبر ثقه را جعل کرده است. این بوده که مجبور شده است که آقای خوئی این فرمایشات را بفرماید و بگوید ما قسم دومی از حکومت داریم در الخبر الثقة علم.

که جوابش این است که ما در مورد منجزیت و معذریت اصلا معتقد به ورود هستیم، موضوع تنجز علم نیست، موضوع تنجز عبارت است از اینکه مولا ابراز کند اهتمامش را به تکلیف واقعی مشکوک. علم به تکلیف واقعی یا علم به ابراز مولا اهتمامش را نسبت به تکلیف واقعی مشکوک. یعنی بدانیم یا واقعا خمر حرام است، یا مولا اراده لزومیه دارد که ما احتیاط کنیم و وقتی خبر ثقه می گوید خمر حرام است ما خمر را نخوریم. موضوع تنجز عقلی این است. علم به تکلیف واقعی موضوع نیست برای تنجز عقلی، علم به یا تکلیف واقعی یا ابراز اهتمام مولا نسبت به تکلیف واقعی، یعنی بدانیم مولا اراه لزومیه دارد که ما احتیاط کنیم، حالا مطلقا یا عند قیام خبر الثقة علی حکم تکلیفی. وقتی مولا می گوید خبر الثقة علم ابراز می کند آن اهتمامش را. والا اگر ابراز اهتمام نمی کرد، یک آقایی می گوید هر کس اعتبار کند خبر الثقة علمٌ من یک میلیون تومان به او جایزه می دهم، یک مولای عرفی هم می خواهد جایزه گیرش بیاید می گوید اعتبرت خبر الثقة علما. اما عبیدش می دانند که مولا برای جایزه این کار را کرده است نه برای ابراز اهتمام به تکلیف واقعی مشکوک عند قیام خبر الثقة. هیچ تنجزی پیدا نمی کند واقع. مولا وقتی می گوید خبر الثقة علم یک سوزی دارد در دلش، سوزش این است که می گوید اگر ثقه خبر داد من اهمیت می دهم به آن تکلیف واقعی، حتما مراعات کنید آن تکلیف واقعی را. ابراز می شود اهتمام مولا به تکلیف واقعی. پس اصلا ورود است. خبر الثقة علم بر منجزیت و معذریت ورود دارد، چون موضوع منجزیت و معذریت خصوص علم نیست. و نیازی هم نیست مولا بگوید خبر الثقة علم، بلکه ولو بگوید خبر الثقة منجز، یعنی جعل عنوان منجزیت بکند، اصلا هیچ جعل اعتباری نکند خبر بدهد از اهتمامش به واقع، باز موضوع منجزیت عقلیه درست می شود. اما نسبت به آثار شرعیه علم آنها دیگر حکومت است، شارع جواز إخبار را که در علم است باید جعل کند در خبر ثقه، والا اگر جعل نکند چه اثری دارد، صد سال بگوید خبر الثقة علم اعتباری ولی آن جواز اخباری که در علم وجدانی است جعل نکند برای خبر ثقه، به چه درد می خورد؟ احکام شرعیه علم باید جعل بشود در این امارات، منجزیت و معذریت هم که حجیت امارات به هر شکلی جعل بشود نسبت به منجزیت و معذریت عقلیه علم ورود دارد، چون موضوع منجزیت عقلیه مختص به علم وجدانی نیست، بلکه مطلق علم به حجت و علم به اهتمام مولا به واقع کافی است برای حکم عقل به تنجز.

از این وجه بگذریم.

وجه سومی که مطرح شده برای عدم مانعیت عموم تعلیل در آیه نبأ، این است که: گفته اند مفهوم آیه نبأ اخص مطلق است از عموم تعلیل. مفهوم آیه نبأ چیست؟ این است که إن کان الجائی بالنبأ عادلا فلایجب التبین عنه، ارشاد کرده به حجیت خبر عادل. حجیت خبر عادل هم که نمی شود مختص باشد به فرض علم که بگوید اگر علم پیدا می کنی به صدق عادل خبر او حجت است، اینکه ضم الحجر فی ضم الانسان می شود، خب علم خودش حجت ذاتیه است لازم ندارد خبر عادل کنارش باشد. وقتی می گوید خبر عادل حجت است این صریح است در اینکه ولو علم آور نباشد. پس مفهوم آیه نبأ این است که خبر عادل حجت است، تخصیص می زند عموم تعلیل را. ما من عام الا و قد خصّ.

اقول: این اشکالش این است که اولا: بعض تقریب های مفهوم آیه نبأ این نبود که النبأ إن جاء به عادل فلایجب التبین عنه، که نبأ وجودش مفروض باشد. نه، بعضی تقریب ها که در کفایه ذکر کرده بود این بود که می گفتند آیه که می گوید إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا، مفهومش این است که إذا لم یجئکم فاسق بنبأ فلایجب التبین سواءا لم یجیء نبأ اصلا أو جاء نبأ و کان الجائی به عادلا. خب این تقریب که اخص مطلق نمی شود، چون یک فرضش این است که لم یجیء نبأ اصلا. طبق این تقریب که مفهوم اخص مطلق نیست.

سؤال وجواب: طبق آن تقریب اول از اطلاق مفهوم جعل حجیت می فهمیم برای خبر عادل.

بله! تقریبی که می گوید نبأ مفروض الوجود است در آیه، النبأ إن کان الجائی به فاسقا فیجب التبین عنه، مفهومش این می شود که النبأ إذا لم یکن الجائی به فاسقا فلایجب التبین عنه. بله این موضوعش خصوص نبأ عادل می شود، دیگر می شود اخص مطلق. ولی باز عرض ما این است که جمع عرفی بین عام و خاص یک مطلب است، اما اینکه تنافی بین عموم تعلیل و مفهوم ولو تنافی بدوی و تعارض غیر مستقر این مانع از شکل گیری مفهوم هست، این بحث دیگری است. بله یک عامی داریم یک خاصی هم داریم در جای دیگر، هر دو ظهورشان منعقد شده است، آن خاص این عام را تخصیص می زند حرفی نیست. اما در خطاب واحد عموم تعلیل اصلا بوجوده مانع عن انعقاد ظهور الجملة الشرطیة فی الآیة فی المفهوم. همان تنافی بدوی بین عموم تعلیل و مفهوم این مانع از انعقاد مفهوم می شود.

بلکه ممکن است ما بگوئیم عموم تعلیل چون نقش علیت دارد، ظاهر آیه این است که علت وجوب تبین أن تصیبوا قوما بجهالة است، نقش حکومت را پیدا می کند، یعنی می شود نظارت شخصیه. اصلا این عموم تعلیل نظارت شخصیه پیدا می کند بر صدر آیه. و این مانع از انعقاد مفهوم می شود.

در دراسات یک مطلب عجیبی دارد آقای خوئی. می فرماید که عموم تعلیل اگر با مفهوم در یک کلام واقع شد، عموم تعلیل مقدم است چون دلالت عموم تعلیل دلالت وضعیه است، اما دلالت جمله شرطیه بر مفهوم دلالت اطلاقیه است. هر کجا دلالت وضعیه مثل اکرم کل عالم با دلالت اطلاقیه مثل لاتکرم الفاسق تعارض کرد، دلالت وضعیه مقدم است، عام بر مطلق مقدم است. اکرم کل عالم بر لاتکرم الفاسق در مورد عالم فاسق مقدم است چون عام است. ولذا می گوید عموم تعلیل عام است مقدم می شود بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم که دلالت اطلاقیه است.

اقول: این مطلب عجیبی است، برای اینکه عموم تعلیل لفظ عموم در مقابل اطلاق منظور نیست، بلکه این عموم تعلیل یعنی شمول تعلیل، نه اینکه دلالت تعلیل که در مورد خبر عادل هم بیاید این دلالت وضعیه است. أن تصیبوا قوما بجهالة کجایش دلالت وضعیه است؟

سؤال وجواب: نکره در سیاق نفی در جمله نافیه یا ناهیه فوقش ظهور دارد در عموم. ان تصیبوا قوما بجهالة این چه عموم وضعی دارد؟ عمومی که می گویند یعنی شمول، مثل اینکه می گوید نسبت عموم من وجه است، عموم وضعی که نمی گویند نسبت عموم من وجه است، بلکه اعم از اطلاق و عموم.

پس این فرمایش تمام نیست.

فتحصل مما ذکرنا که عموم تعلیل مانع است از انعقاد مفهوم حتی اگر مقتضی برای مفهوم وجود داشته باشد. انشاءالله بقیة الکلام فردا جلسه آخر قبل الحج.