

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا أبى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

قبل از شروع در بحث تقاضا می‌کنم که هدیه بفرمایید ثواب سوره مبارکه حمد و صلوات را به روح صديق معظم‌مان مرحوم آیت‌الله آقای حاج سید جواد شیرازی که رحلت ناهنگام ایشان به حسب ظواهر امر و العلم عند الله تبارک و تعالى ضایعه بزرگی برای حوزه علمیه بود، شخصیت بسیار ارزشمندی بود، فاضل بود، باتقوا بود، ولایى بود، با استعداد بود، از خاندان جلیل مرحوم آقای میرزا عبدالهادی شیرازی رضوان الله علیه بود. خدای متعال ایشان را در سنین جوانی به جوار رحمت خودش برد. من با خودم فکر می‌کردم که شاید خدای متعال خواسته ایشان را طاهراً مطهراً ان شاء الله به جوار رحمت خودش برد نه مثل من رو سیاه که نمی‌دانم عاقبت چه خواهد شد. ایشان به حمد الله تبارک و تعالى با سلامتی از این جهان رفت و به ملأ اعلی ان شاء الله پیوست. صلوات ختم بفرمایید با سوره مبارکه حمد.

بحث در وجوهی بود که استناد به آن‌ها می‌شود برای وجه اول در تقدیم اظهر بر ظاهر. که وجه اول این بود که بگوییم کبرای حجیت ظهور مقید است به این که اظهري برخلاف او نباشد. و چون مقید، اظهر هست، قهراً بر اساس آن کبری، ظهور مطلق حجت نیست و اظهر و مقید بر مطلق مقدم می‌شود.

خب چندین وجه بیان شد برای این مطلب. دو وجه دیگر یا سه وجه دیگر باقی مانده.

راه هفتم: (3:18)

وجه هفتم عبارت است از این مسأله که ممکن است از بعض کلمات شهید صدر به ذهن بیاید که اگرچه خلاف ظاهر کلام ایشان هست و ما در وجه چهارم ابتدائاً این را عنوان کردیم ولی بعد که توضیح دادیم و تأمل کردیم چون غیر از این بود، وجه چهارم می‌شود همان که بعد توضیح دادیم. این وجه می‌شود وجه هفتم که آن جا ابتدائاً در لفظ به عنوان وجه چهارم بیان شد. و آن این است که باز به حسب تتبع در احوالات عقلاء این مطلب به حسب تجربه برای انسان ثابت می‌شود که یک تعهد همگانی و غالبی در عقلاء هست که متعهدند هر وقت دو کلام از آن‌ها صادر شد که یکی از آن‌ها اظهر و اقوی و اشد در دلالت بود، این‌ها متعهدند که مراد جدی‌شان حتی در ناحیه آن کلام دیگرشان همین باشد که مفاد این اظهر و اشد و اقوی است. این یک تعهدی است که داده شده و براساس این تعهد است که می‌گوییم اظهر مقدم است. ادعا نمی‌کنیم قرینیت دارد. ادعا نمی‌کنیم که شخصاً یا عرفاً و عقلاً آمدند مقید را قرینه قرار دادند بلکه این مطلب گفته می‌شود که چون این تعهد نانوشته همگانی مثل سایر تعهداتی که عقلاء همه دارند مثل حجیت ظواهر. این‌ها یک کنفرانسی تشکیل ندادند، در یک جا بنشینند و بناء بگذارند اما خود به خود در اثر یک مصالحی که بوده و قهراً اگر خیلی عمیق باشد، این در حقیقت همان اهدای خدای متعال است به یک روش‌ها که همان طور که وضع هم به حسب بعض انظار حتی مرحوم محقق شهید صدر می‌فرماید که واضع خدای متعال است. این راه را به راه انداخته، این طریق را ایجاد کرده بین عقلای عالم برای این که سامان بدهد به تفهیم و تفاهم و انتقال معانی از ضمیری به ضمیر دیگر و به افراد دیگر. خب این تعهد چون وجود دارد، بنابراین عقلاء از

همین جهت چون می‌خواهند جعل حجیت برای ظواهر بر طبق مصلحت و حکمت باشد، می‌بینند خب چنین تعهدی که وجود دارد و حالا که چنین تعهدی وجود دارد پس ما بیایم در مواردی که یک ظاهری در مقابلش یک اظهري هست حجیت ظاهر را دیگر مطلق قرار ندهیم. چون این برخلاف آن چیزی است که تعهد عقلایی اقتضایش را می‌کند. از این جهت آمدند مقید کردند حجیت ظواهر را به این که در مقابلش اظهري نباشد. چون هر وقت در مقابلش اظهر باشد، عقلاء دریافتند که عقلاء تعهد دارند به این که مرادشان بر طبق اظهر باشد. این تعهد باعث شده که بیایند حجیت ظواهر را مقید کنند و مشروط کنند به این که اظهري در قبال آن نباشد. خب این هم یک راهی است که این راه با مثل مبنای مرحوم محقق خویی قدس سره و قبل از ایشان مرحوم محقق نهاوندی در باب وضع خیلی سازگار است. مرحوم حقیق نهاوندی که مبنای خاصی در اصول دارد و البته ایشان می‌گوید من خلاصه خیلی گیج شده بودم در مباحث اصولی تا این که به امیرالمؤمنین سلام الله علیه متوسل شدم و توسلاتی داشتم تا این که مبنایی برای من در اثر این توسلات پیدا شد. کتاب ایشان تشریح الاصول است. مبنای خاص زیادی دارد، یکی از مبنایش همین است که حالا مرحوم محقق خویی در باب وضع اتخاذ مینا. و آن این است که اصلاً ایشان می‌فرماید وضع عبارت است از چه؟ تعهد. یعنی واضع متعهد می‌شود که من لا أتلفظ بهذا اللفظ الا اذا ارید انتقال این معنا را. کسی خدا فرزندى به او می‌دهد مثلاً نامش را می‌گذارد حسن. این که می‌گوید وضع لفظ حسن برای این بچه، معنایش این است که من متعهد شدم که هیچ گاه این لفظ حسن را نگویم مگر این که اراده کرده باشم این بچه را. این یک تعهد است. اصلاً وضع غیر از این چیزی نیست. جعل العلامة و وضع اللفظ على المعنى و یا نحو اختصاص بین اللفظ و المعنى که دیگران می‌گویند و امثال این تعاریف ایشان قبول ندارد می‌گوید این تعهد حقیقت وضع هست. مرحوم محقق خویی هم همین است نظرش فلذا می‌گوید هر فردی واضع است. نه این که یک نفر وضع کرده و ما اتباع از او می‌کنیم. هر فردی واضع است چون هر فردی این تعهد را دارد. به تعداد افراد بشر واضع داریم چون این تعهد را کرده و براساس این تعهد است که وقتی کسی حرفی زد به عهده‌اش می‌گذاریم. می‌گوییم خودت تعهد کردی و حالا که تعهد کردی این حرف را زدی پس این مقصودت هست. چرا این را می‌گوییم؟ این به خاطر آن تعهدی است که از او سراغ داریم. که تعهد کرده لا اتلفظ بهذا اللفظ مگر این که اراده کرده‌ام انتقال این معنا را مگر این که قرینه برخلاف اقامه کنیم.

حالا در این جا هم همین است که این‌ها هم یک تعهدی دارند. همین طور که در وضع تعهدی دارند، در این جا یک تعهد این چنینی هم دارند که اگر ما یک ظاهری گفتیم و بعد یک اظهري گفتیم، مرادمان از ظاهر براساس اظهر است. این تعهد عقلایی است که دارند. خب ما براساس این تعهد پس باید چه کار کنیم؟ باید این اظهر را بر آن ظاهر مقدم بداریم و جعل حجیت ظاهر را دیگر مطلق قرار ندهیم. برای چه مطلق قرار بدهیم؟ معنا ندارد برخلاف آن چه که تعهد کرده متکلمش قرار بدهیم.

خب این هم یک وجهی است که عرض کردم در طریقه چهارم از واژه ابتدای کلام محقق شهید صدر به ذهن ما آمد که لعل این را می‌خواهد بگوید و بعد که دقت کردیم دیدیم حرف ایشان این نیست، و همان است که بعد در راه چهارم توضیح دادیم. حالا این یک وجهی است که منشأش یک واژه تعهد در کلام ایشان شد که به ذهن ما آمد. ولی در کلام ایشان این جور توضیح نداده ایشان.

راه هشتم: (10:39)

وجه هشتم نظیر همان است که قبلاً در جاهای دیگر عرض کردیم و آن قیاس به نفس است که خب می‌دانید یکی از طرق معرفت، توجه به نفس است. ما دیگران را چه جور می‌شناسیم؟ آن‌ها که بیرون از ما هستند، بیرون از حیطه ما هستند. این علم حضوری ما به آن چه خودمان داریم و این علم به این که دیگران هم مثل ما هستند به حکم این که آن‌ها هم انسان هستند، باعث می‌شود که ما احوالات دیگران را هم از همین راه کشف بکنیم. مثلاً انسان خودش را می‌بیند به بجه‌اش علاقه‌مند است، می‌فهمد خب دیگران هم به بجه‌شان علاقه‌مند هستند. می‌بیند که از فلان چیز بدش می‌آید، می‌فهمد که خب دیگران هم همین طور هستند. خب البته این‌ها توضیح دارد و در بحث نظریة المعرفة این‌ها و حدود و ثغور این حرف‌ها آن جا تبیین شده. حالا این جا همین گفته می‌شود که خودمان وقتی به وجدان‌مان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم وقتی ما دو کلام بگوییم و کلام دیگری بگوییم که برخلاف آن دلالت می‌کند و آن اظهر است، اشدّ است، در مقام گفتار آن را انتخاب کردیم. کجاها این کار را می‌کنیم. کجا اشد و اظهر و اقوی را برخلاف آن قبلی می‌گوییم؟ آن جایی که می‌خواهیم این را مناظر آن و شارح آن و مفسّر آن قرار بدهیم و در حقیقت می‌خواهیم بگوییم که بله ای شنونده‌ی کلام سابق من حواست باشد که من آن چه دارم در این کلام دومی می‌گویم آنجا این مقصودم نیست بلکه همین دومی مقصودم است. پس آن را یک تقيیدی به آن بزن، یک تخصیصی به آن بزن. این را می‌خواهیم بگوییم. در وجدان خود انسان که تکلم می‌کند، می‌بیند این است. این باعث می‌شود که می‌گوید خب پس دیگران هم همین طور است. و وقتی دیگران هم همین جور شدند پس این نتیجه را می‌گیریم که حجیت ظواهر قهراً چون براساس مصلحت و حکمت هست، مقید باید باشد و الا چه معنا دارد که گویندگانش اراده نکرده باشند ولی بگویند حجت است و علی رغم این که اراده نکردی به گردنت می‌گذاریم. پس بنابراین این مسأله قیاس به نفس هم که کاربرد زیادی دارد در خیلی جاها و بسیاری از مباحث همین جور باید حل بشود و توصیه مشایخ هم این است که شما در مسائل نظری ابتدائاً قبل از این که مراجعه به حرف‌های دیگران بکنید، ببینید خودتان چه می‌فهمید با آن ذهن صاف که خدای متعال به شما داده. اول محاسبه را بکنید تا تحت تأثیر حرف‌ها قرار نگیرد. بعد این محاسبه کردید، حالا حرف‌ها را نگاه کنید آن هم به حد معقول حرف‌ها را نگاه کنید و ببینید آیا اشکالی، خدش‌های به این داده آن دریافت شما وارد می‌شود یا نمی‌شود. اگر دیدید خدشه وارد می‌شود، خب می‌فهمید اشتباه کردید. اگر دیدید که نه خدش‌های نیست یا چون خودتان خوب محاسبه کرده بودید، حرف‌های آن‌ها را می‌بینید خدشه دارد، خدشه‌هایش برای شما روشن می‌شود. این در علوم نظری بهترین راه همین است که انسان ابتدائاً موضوع و محمول را خودش محاسبه کند و حتی اگر بشود بنویسد و بعد به کلمات مراجعه کند، چه در فقه، چه در اصول. فقه هم همین جور است. به کتاب و سنت و این مدارک و منابع اسلامی خودش توجه کند و ببیند چه استنباط می‌کند بعد به کلمات. البته حتماً باید کلمات مراجعه کند چون انسان خیلی جاها اشتباه می‌کند. به کلمات که مراجعه می‌کند می‌بیند آن‌ها اشکالی کردند، حرفی زدند که انسان می‌بیند اشتباه کردند.

سؤال: یک وجه مستقلى برای تقدیم اظهر بر ظاهر نیست. این یک روش شناخت است یعنی من وقتی به خودم مراجعه می‌کنم می‌بینم در درون خودم اظهر را بر ظاهر مقدم می‌کنم اما وجهش چیست؟ شما قیاس کردید دیگران را با نفس. خب من در درون خودم این تقدیم اظهر بر ظاهر را دارم اما با کدام وجه، با چه دلیلی.

جواب: نه مرادتان چیست؟ شما می بینید ...

سؤال: مراد من اظهر است اما با چه معیاری؟

جواب: این می بینید ناخودآگاه، ولو ناخودآگاه باشد.

سؤال: ناخودآگاه که ملاک نیست.

جواب: انسان... نه این ناخودآگاه

سؤال: شما هفت تا وجه گفتید در تقدیم اظهر بر ظاهر و هشتمی گفتید از راه این که من خودم دیگران را با خودم مقایسه کنم. در درون خودم اظهر را بر ظاهر مقدم می کنم اما وجه این تقدیم اظهر بر ظاهر در درون خودم ...

جواب: نمی دانم وجهش چیست، می فهمم ناخودآگاه من این کار را می کنم. من روش خودم این است. وجداناً می بینم این جوری است. نمی خواهم بگویم راه ندارد آدم آن جور بفهمد. ممکن است کم کم تعمیق کند و کم کم برود جلو. ولی ما این جا را عرض می کنیم که انسان بعضی چیزها را به طور ناخودآگاه می بیند این جوری است. این حالت نفسانی را دارد که اگر یک ظاهری گفت و بعد یک اظهري گفت این است. شاید یک وجهش همان باشد که انسان سرمایه گذاری بیشتر می کند تا ادل را می گوید. یک حرف ظاهري زده که دلالتش هشتاد درجه است. حالا می آید خلاف آن را با صد درجه، نود درجه دارد می گوید. خب اگر ...

سؤال: خب پس ملاک آن شد.

جواب: نه نه. می گویم لعل آن باشد. لعل چیز دیگری باشد. ما می بینیم چنین حالتی را داریم. این کفانا مثل تبادر. ببینید مثل تبادر.

سؤال: خب اگر شک داشته باشیم در این که اظهر...

جواب: ببینید إلی است این ها. مثل تبادر. شما می گوید آقا این لفظ را که ما در لغت عرب می گوئیم، می بینیم مردم خالی الذهن وقتی هیچ قرینه ای نباشد، این معنا به ذهن شان می آید. یا خودم این لفظ را که می شنوم، می بینم این معنا به ذهنم می آید. پس تبادر علامت حقیقت است. علامت تحقق حقیقت است نه این که منشأ حقیقت است. منشأ حقیقت تبادر نیست. تبادر کاشف است. این جا هم این جوری داریم می گوئیم. می گوئیم آقا ما عقلمان نرسیده هر چه فکر کردیم ولی یک واقعیتی را داریم درک می کنیم. این واقعیتی را که در نفس مان درک می کنیم نمی دانیم منشأش چیست، زیر بنایش چیست نمی دانیم. ولی می بینیم ما خودمان این جوری هستیم که اگر دو تا کلام بگوئیم که یک اظهر و یک ظاهر باشد مراد ما طبق آن اظهر است نه ظاهر.

سؤال: حاج آقا این در عداد آن هفت قسم قبلی نیست چون شما هفت قسم می خواستید وجه را بیان بکنید این جا می خواهید علامت... خب علامت...

جواب: چرا تقدیم می کنیم.

سؤال: متوجه هستم که اظهر بر ظاهر مقدم است با این علامت. اما علتش چیست،

وجهش چیست؟ این را نفرمودید. فقط فرمودید دیگران هم مثل ما هستند. خب این قبول.

جواب: خدمت باز یک بار دیگر تکرار کنم. ببینید ما می‌خواهیم دلیل بیاوریم که چرا تقید دارد حجیت ظهور به این که اظهري برخلافش نباشد. مدعا این است. از کجا بفهمیم تقید است؟ از کجا می‌فهمیم تقید حجیت ظهور به این که اظهر برخلافش نباشد؟ خب راه‌هایی گفتیم برای کشفش، برای فهمش. این ادعا بود، از کجا ما این ادعا را می‌توانیم اثبات بکنیم؟ اثبات این ادعا بود. یکی از راه‌های اثبات این ادعا این است که می‌گوییم ما وقتی به خودمان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم این طوری هستیم پس کشف می‌کنیم مردم هم همین جور هستند. حالا که خودمان این جور هستیم، و مردم هم این جور هستند، آیا می‌شود این عقلایی که مثل ما هستند جعل حجیت برای ظواهر مطلقا کرده باشند؟ چه در مقابلش اظهري باشد چه نباشد؟ پس کشف می‌کنیم که این عقلایی که مثل ما هستند وقتی جعل حجیت برای ظاهر کرده‌اند چون این جعل حجیت‌شان مطابق با وقایع خارجی است، براساس یک مصلحت است، نمی‌آیند جعل مطلق بکنند. پس از این راه کشف کردیم که تقید دارد. حالا چرا ما این جور هستیم؟ خب مناشئی ممکن است داشته باشد. پس بنابراین این جا به همین مقدار سربسته هم یک راه است که آقا توجه کردیم که خودمان این جور هستیم، پس مردم هم همین جور هستند و حالا که عقلاء این جور شدند چون عقلاء غیر از ما به همین مردم چیز دیگری نیست، حالا که این جور هست کشف می‌کنیم باز براساس این که جعل عقلاء حجیت را براساس حکمت و مصلحت هست که بنابراین حجیت را مطلقا قرار نداده‌اند.

راه نهم: (19:54)

آخرین راه که از کلمات محقق شهید صدر قدس سره استفاده می‌شود که حالا این را ما می‌توانیم در امر ثانی بیان بکنیم، و هم می‌شود این جا بیان چون خود ایشان در باب اظهر و ظاهر و تقدیم اظهر بر ظاهر ارجاع به این حرف دادند و از این جهت این جا عرض می‌کنیم. حالا ان شاء الله بعد خواهیم گفت که آن جا هم این کلام را می‌شود گفت.

مقدمتاً عرض می‌کنیم که در بحث اظهر و ظاهر در صفحه 199:

«و أما القسم الثانی

چون اظهر و ظاهر را دو قسم می‌کند. متصل و منفصل و اما القسم الثانی یعنی منفصل.

و هو ما إذا كان الظاهر و الأظهر منفصلین فقد ذهبوا فيه إلى تقديم الأظهر على الظاهر في الحجة

که این عبارت را آن روز هم خواندیم از باب شهادت علماء.

إلا أن شيئاً من الوجوه الثلاثة المتقدمة لا يتم فيه

آن سه وجهی که ما در مورد اتصال گفتیم برای تقدیم، آن وجوه ثلاثه در مورد منفصله جاری نمی‌شود.

فحتاج على هذا الأساس في إثبات تقديم الأظهر على الظاهر المنفصلين إلى مصادرٍ إضافية زائدة على ما تقدم في المتصلين.

یک امر آخری را باید این جا ذکر کرد. اضافه یعنی غیر آن ها نه با آن ها. اضافه بر آن که ما می گویم یعنی علاوه بر آن، در این جا مقصود نیست. اصلاً آن وجوه ثلاثه در این جا نمی آید. غیر آن ها یعنی باید یک وجه جدیدی در این جا دست و پا کنیم.

و ذلك بتعميم إحدى الحالات الثلاث التي ذكرناها لتخريج التخصيص بالمنفصل إلى الظاهر والأظهر أيضاً.» [1]

می فرمایند آن سه وجهی که ما برای تقدیم خاص منفصل بر عام منفصل بیان کردیم، باید یکی از آن وجوه را بیاوریم این جا. پس بنابراین طبق نظر ایشان باب اظهر و ظاهر منفصلین با باب عام و خاص منفصل یکی است وجهش. همان که آن جا گفتیم باید این جا بگویم. دو باب جداگانه دیگر نیست. حالا می رویم سر این که آن جا ایشان چه گفته بود، سه وجهی که آن جا فرمود.

در آن جا در صفحه 194 فرموده:

«و المصادرة الإضافية التي تحتاجها نظرية التخصيص بالمنفصل يمكن توضيحها بافتراض إحدى الحالات التالية.» [2]

که آن حالات تالیه که ایشان می فرمایند:

بیان اول: (23:26)

اولی اش این است که ما بگویم این منفصلات در حکم متصلات است. که ما هنوز ندیده بودیم کلمات ایشان را در منفصل آن اموری را که اضافه کردیم یکی اش همین بود که بگویم المنفصلات فی حکم المتصلات هستند. و بگویم این مخصصات منفصله چون دأب شارع بر این است، کسی که دأبش بر این شد، این منفصلها مثل متصلها می ماند. مثل این که مثلاً یک استادی سر کلاس یک مبحثی را عنوان کرده حالا هر روز می آید راجع به آن صحبت می کند. درسته ده یا دوازده ساعت بین حرفها فاصله می شود، می روند خانه می خوابند، و برمی گردد ولی همه چون زنجیره واحده است متسلسل است، اینها را پیوسته به هم و متصل به هم ملاحظه می کنند. شارع هم بیانش این است، چون دأبش بر این شد که یک عامی بگوید و بعد خاص بگوید، ممکن است دویست سال هم فاصله بشود ولی همه اینها در حکم متصل هستند. این یک بیان.

بیان دوم: (24:39)

بیان دوم این است که بگویم شارع تعبد کرده و اعلام کرده گفته آقا من این ویژگی را دارم، این جوری حرف می زنم. یک دفترچه راهنما درست کرده برای حرفهایش و تحویل ما داده. گفته عام می گویم و بعد یکی مان خاص می گوید. یک مطلق می گویم، و یکی مان یک مقیدی می گوید. و هکذا. شما عامها را که دیدید با خاصها تخصیص بزنید. مطلقها را که دیدید با مقیدها تخصیص بزنید. این هم راه دوم است که یک تعبد خاص شرعی بگویم وجود دارد.

راه سوم عبارت است از اصاله عدم المخالفة الزائدة. توضیح مطلب ایشان این است که اصل در قرائن این است که متصل باشند، شیوه عقلایی این است که قرینه را کنار دو القرینه می‌آورند. یک حرفی را بزند و بعد از چند سال، یا بعد از مدت طولانی، تازه قرینه‌اش را بیاوری، این روش عقلایی متداولی نیست. آقا می‌گوید: «رأيت اسداً» و حالا مثلاً یکی یا دو یا سه هفته بعدش می‌گوید «و کان یرمی». «ذلک الاسد کان یرمی» برای این که فهماند رجل شجاع مقصودش هست. این دأب نیست. پس انفصال قرینه از دو القرینه خودش یک مخالفت با روش متداول است. این یک مقدمه است.

مقدمه دوم این است که خب حالا یک کسی که یک مطلق گفته و یک مقید گفته، یا یک عام گفته و یک خاص گفته، این جا بالاخره این دو تا کلام را گفته و خواسته یک مفادی، یک مضمونی را به ذهن مخاطب خودش منتقل کند. حالا امر دائر است بین این که، این عام را یا این مطلق را قرینه بر مراد جدی از آن مقید و آن خاص قرار بدهد به این که مثلاً اگر گفته «اعتق رقبة» و بعد گفته «لاتعتق رقبة کافرة» ع این به قرینه «اعتق رقبة» که اجازه داده و همه جور رقبه را می‌توانی آزاد بکنی و بعد که می‌گوید «لاتعتق رقبة کافرة» می‌خواهد بگوید بهتر این است که رقبه کافره آزاد نکنی. مکروه است. تصرف در آن می‌کند. یا این که نه عکسش. به وسیله آن مقید تصرف در مطلق کنیم و بگویم آن جا اصلاً مقصودش این نبوده در مراد جدی. بله ظاهراً آن موقع گفته ولی این قسم مراد جدی اش نبوده است. مقید مثل استثناء زدن است. خب دوران امر بین این است که آن قرینه این بشود یا این قرینه آن بشود. بالاخره یکی از این دو تا باید بشود.

ایشان می‌فرماید که خب در این جا کسی که منفصلاً آمده گفته، یک مخالفت را کرده و آن این است که باید قرینه را متصل بیاورد. حالا یک مخالفت کرده که آمده منفصل آورده. حالا آیا علاوه بر آن یک مخالفت اضافی هم دارد که عام را بیاید قرینه بر خاص قرار بدهد، مطلق را بیاید قرینه بر مقید قرار بدهد. این مخالفت را هم دارد؟ اصل این است که بگویم مخالفت زائدی ندارد. پس بنابراین در این جا در حقیقت دوران امر است، از باب دوران امر است بین دو مخالفت یا یک مخالفت. یک مخالفتش که متیقن است علی ای حال وجود دارد و آن این است که منفصل دارد می‌آورد. آیا علاوه بر این یک مخالفت دیگر هم کرده که آن عام را قرینه بر خاص قرار داده؟ آن مطلق را قرینه بر مقید قرار داده؟ این هم کأنّ پیش عقلاء یک چیز نامناسبی است. فلذا اصل این است که دیگر این آدم عاقل ان شاء الله این مخالفت زائده را نکرده. پس به خاطر اصاله عدم مخالفة الزائدة این حرف را می‌زنیم.

«و ذلک

الحالة الثالثة

بأن يقال: إن إعداد البيان الأخص لكي يكون مفسراً لما هو المراد من العام لا يختص بفرض الاتصال بل يجري في فرض الانفصال أيضاً. و بعبارة أخرى: أن الأمر دائر بين أن يكون المتكلم قد جعل كلامه الخاص قرينة على مراده من العام

خاص را قرینه بر عام قرار داده.

أو بالعكس

عام را قرینه بر خاص قرار داده. آیا کدام از این کارها را کرده.

بعد آن صدر منه مخالفه الفصل بین القرینه و ذی القرینه

بعد از این که این مخالفت از او سر زده. این یک دانه مخالفت از او سر زده.

على أى حال،

چه آن را قرینه بر این قرار داده باشد، چه این را بر آن قرینه قرار داده باشد بالاخره شما جدا از هم گفتید اینها را، منفصل گفتید. پس یک مخالفتی این جا از متکلم سر زده.

و هذا وإن لم يكن بالدقة من الدوران بين الأقل والأكثر

این جاها در حقیقت دوران امر بین این که این یک دانه مخالفت کرده یا دو تا مخالفت کرده نیست. یک مخالفت بیشتر از این سر زده و آن این است که قرینه را از ذو القرینه جدا کرده ولی در عین حال

إلا أنه مع ذلك كأن في الثاني

که عام را بخواهی قرینه بر خاص قرار بدهی.

مزید مؤونه و مخالفه بحیث تكون بمثابة مخالفتين في التكلف و العناية، فتكون منفية بأصالة عدم المخالفة الزائدة.»[3]

این هم فرمایش ایشان است در این جا.

سؤال: این اصل چه اصلی است؟

جواب: اصل عقلایی است دیگر، این جا که نمی شود گفت استصحاب شرعی بگوییم هست. اصل این است که عقلاء زیاد مخالفت نمی کنند با مطالب درست و صحیح. حالا این یک دانه مخالفت را کرده. حالا باز دو مرتبه بر خلاف منشی عقلایی بیاید این کار را بکند این دیگر خیلی عقلایی نیست.

اشکال راه نهم: (32:17)

این فرمایش ایشان این جا از عجایب کلمات است که آدم نمی فهمد. چون اشکال این است که شما می فرمایید كأن این هم یک مخالفتی است. خب چرا؟ یک وجهی به هر حال ذکر کنید. مال دنبال همین هستیم. دردمان اصلاً همین است. دنبال همین هستیم. این که قرینه باید متصل باشد، و قرینه منفصل بیاید یک مخالفت است. بعد دیگر این که عام بر خاص قرینه باشد، این هم یک مخالف است. خب چرا؟ كأن این جوری است. خب یک وجهی باید داشته باشد و الا همین جوری ما بگوییم كأن این جوری است.

بنابراین این مطلب ایشان در این جا یک محصلی پیدا نمی کند. ابتدایش را که آدم نگاه می کند یک چیز مشت پرکنی به نظر می آید، اما وقتی به کنهش نگاه می کنیم، به مطلبش نگاه می کنیم می بینیم یک چیزی است که اصلاً بر اساس درستی نیست. شما دارید

می‌فرمایید بله مخالفت کرده، خیلی خب یک مخالفت هم بالدقه بیشتر نکرده اما عام را می‌خواهی قرینه بر خاص قرار بدهی، مطلق را بر مقید قرار بدهی کأنّ فيه تكلفٌ زائدٌ. چرا؟ خب باید یک وجهی بگویند در این که چرا تکلف زائده است. حالا ایشان در باب اظهر و ظاهر هم همین را می‌گویند. می‌فرماید در اظهر و ظاهر وقتی ظاهر را گفته، و بعد اظهر را منفصل گفته این یک مخالفت است. حالا آیا علاوه بر این مخالفت یک مخالفت اضافی هم صدّر من المتکلم که ظاهر را قرینه بر اظهر قرار داده باشد. اصالة عدم المخالفة الزائدة می‌گویند ان شاء الله آن مخالفت را نکرده که دیگر ظاهر را بر اظهر قرینه قرار داده باشد و ان شاء الله همین اظهر را بر ظاهر قرینه قرار داده. چون ما می‌خواهیم اظهر را طبق ظاهر معنا کنیم و ظاهر را قرینه بر اظهر قرار بدهیم، فيه تكلفٌ و عنایة زائده. علاوه بر این که برداشت جدا کردی و این یک مخالفت، آمدی آن را بر این قرینه قرار دادی و آن مثل این که صلاحیت ندارد. خب اگر این حرف‌ها است، این داستان‌ها را نمی‌خواهد شما بگو آن صلاحیت ندارد. چرا ندارد؟ خب باید یکی از آن وجوه قبلی را بگیری و یکی از آن حرف‌ها را بنزید دیگر. فلذا این جا مرحوم شهید صدر قدس سره در جلد الفاظ آن سه وجه را بیان می‌کند. ولی در تعادل و ترجیح که این‌هایی بود که خواندیم، این جا مطلب را به آن قوتی که آن جا بیان کرده، در این جا بیان نفرموده اگر چه در آن جا هم به این جا ارجاع می‌دهد.

سؤال: استاد در همان بحث متصل داشتیم می‌گفتیم غالباً ذیل قرینه بر صدر است.

جواب: ذیل آخه نیست. منفصل است. صدر و ذیل نیستند.

سؤال: حالا می‌خواهم این را بگویم چون غالباً در کلام فقهاء عام‌ها و مطلق‌ها می‌آیند بعد قیود و خواص‌شان می‌آیند. معمول این است از باب این ...

جواب: خب شما این جوری بگویند. این یک وجه آخری می‌شود.

سؤال: نه برای توضیح این اصل.

جواب: خب ایشان که نفرموده این را.

خب به خدمت شما عرض شود که حالا این بیانی که کردیم روشن شد که ایشان این را در اظهر و ظاهر فرموده و این قابل تبیین و بیان برای وجه دوم ایشان هم که ان شاء الله خواهیم گفت هست.

و صلی الله علی محمد و آل محمد.

[1]. بحوث فی علم الأصول، ج7، ص: 199

[2]. بحوث فی علم الأصول، ج7، ص: 194

[3]. بحوث فى علم الأصول، ج7، ص: 195 - 196