بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 6 خرداد 1391.

بحث در مورد کلام مرحوم آقای خویی بود که مرحوم آقای خویی در پاسخ فرمایش مرحوم نایینی که در مورد عامین من وجه بین مرجّح صدوری و مرجّح دلالی فرق گذاشته بودند، فرموده بودند که در مورد مرجّح های صدوری هم ما این مطلب را باید بدانیم که گاهی اوقات احکام متفرّع بر دلالت هست گاهی اوقات احکام متفرّع بر دال هست و حجیّت حکمی است متفرع بر دلالت و چون دلالت متعدد است بنابر این می شود تفصیل قائل شد بین صدور نسبت به ماده اجتماع و صدور نسبت به ماده افتراق. که آقای صدر در مقام پاسخ دهی به این مطلب بر آمده بودند که آیا اینجا مطلب همین جور است یا نیست که بعدا در مورد آن صحبت می کنیم. عرض کردم یک نقطه مشترک در فرمایش آن دو بزرگوار هست آن این است که مفروض گرفته اند که اگر احکامی که یک دلیل متعرّض آن احکام هست متعدد باشد، دلالت دلیل هم متعدّد است. ما در مورد این داشتیم صحبت می کردیم که نه، تعدد احکام به تعدد دلالات نمی انجامد و به تناسب به بحث انحلال در مقام ثبوت و انحلال در مقام اثبات پرداختیم. اشاره کردیم که در بحث های مختلف این انحلال در مقام ثبوت و انحلال در مقام اثبات با هم دیگر خلط شده است. یکی در بحث حجّیّت عام در تمام باقی که خب یک سری اشکالات مطرح شده است که کأنه عام در عام استغراقی به دلیل انحلال عام استغراقی به عدد احکامی که عام متکفّل آن است، حجّیّتش در تمام باقی مشکلی ندارد. حجّیّت عام در تمام باقی را مشکل را منحصر در عام مجموعی دانسته اند. خب ما این اشکال را طرح کردیم که نه، اگر مشکلی باشد در هر دو است اگر نباشد در هیچ کدام نیست چون در واقع بحث اصلی بحث تعدد احکام نیست. بحث تعدد ظهورات هست. بحث این است که عام ظهوری که در عموم دارد، آیا این ظهور در عموم به عدد افرادی که عام متکفّل بیان احکامشان هست، ظهورات عدیده دارد یا نه، یک ظهور دارد. ظهور عام در عموم اگر ما می گوییم یک ظهور است خب مشکل این است این ظهور که از بین رفت، تمام الباقی و بعض الباقی با هم دیگر یکسان هستند در مخالفت ظاهر. چرا شما بعد از آنکه آن ظهور اولیه ای که عام داشت را به دلیل علم به تخصیص کنار زدید؟ می گویید تمام الباقی مراد از عام است نه بعض الباقی هم باشد یکسان هست در اینکه هر دو مخالف ظاهر عام هستند. خب این مشکل این است با آن بیاناتی که ذکر شد مشکل حل نمی شود.

خب حالا بحث سر این بود که یک مورد بود یک مورد دیگر هم بحث تخصیص عام یکی از افراد عام اگر در یک زمان خارج شود، دوران امر بین استصحاب حکم مخصّص یا تمسّک به اطلاق ازمانی عام. به کدام یک از اینها، آنها هم مرحوم شیخ یک کلامی داشتند که تفصیل قائل شده بودند بین مفرّد بودن عام از جهت زمان و مفرّد نبودن عام که بسیاری از محشّین آن را تفسیر کرده بودند به عام استغراقی و عام مجموعی. ما عرض کردیم که اینگونه نیست همچنان که حاج آقا متذکر شده اند بحث سر این است که ظهور عام در عموم یا اطلاق ازمانی ظهور وحدانی است یا ظهورات عدیده. مفرّد بودن یعنی تعدد ظهورات. و مفرّد نبودن یعنی وحدانی بودن ظهورات. این چکیده عرایض ما از ابتدای بحث تا اینجا. اینجا یک بحث خیلی حالا قبل از اینکه این بحثی که می خواهم عرض کنم وارد شوم، عدم تفکیک بین این دو مطلب گاهی اوقات در بعضی از جاها نمود پیدا کرده است. یک بحثی است در میان فرمایشات آقایان، اگر امر دایر باشد بین اینکه تخصیص افرادی زده شود یا اطلاق احوالی یا اطلاق ازمانی یک دلیل از آن رفع ید شود، کدام مقدّم است؟ مثلا ببینید فرض کنید که من می دانم در اکرم العلما گفته است مثلا اکرم العلما دائما. تصریح به دائما کرده است یا اطلاق دلیل اقتضا می کند که عالم ها به طور دوام باید اکرام شوند؟ اینجا اگر می دانم زید وجوب اکرام در یک روز ندارد. نمی دانم اصلا زید تحت اکرم العلما داخل نیست اصلا کلا یا اینکه زید تحت اکرم العلما داخل هست، اطلاق ازمانی دلیل نسبت به زید تخصیص خورده است یا تقیید شده است. این یک بحثی هست که خیلی بحث مهمی است جاهای مختلف ثمرات دارد این بحث. گویا یک اصل مفروضی در کلمات بعضی از آقایان هست که تا حد امکان باید یک فرد را مشمول دلیل دانست. اطلاق ازمانی را تقیید کرد و الا نگوییم زید اصلا مشمول این دلیل نیست. بگویید زید مشمول این دلیل هست ولی در آن زمان خاص تخصیص خورده است. به خصوص مرحوم امام به این مطلب تصریح دارند و در خیلی از بحث ها هم شیوه بحث آقایان اقتضا می کند که یک همچین اصلی را مفروض گرفته باشند. ولی بحث این است که به نظر می رسد که باید دید که چه مقدار مخالفت ظاهر پیش می آید. اینها آقایان گاهی اوقات انگار تصویر کرده اند که اگر یک فردی را از تحت عام خارج کردید چون نسبت به زید مقدار بیشتری از تحت عام خارج شده است، اگر اطلاق احوالی را تقیید کنید، یا اطلاق ازمانی را تقیید کنید خب فقط در یک زمان خاص تقیید شده است. ولی اگر این فرد را بالمرّه بگویید تحت عموم داخل نیست، مقدار بیشتری حجم بیشتری تحت عام هست. خب کأنه می گویند از ضرورات تتقدّر بقدرها، ما باید به حد اقل اکتفا کنیم. حد اقل آن تقیید اطلاق احوالی است. در حالی که عمده این است که باید دید که میزان مخالفت با ظاهر چقدر است. آیا اگر تخصیص افرادی ایجاد کردیم به عدد اضمان مخالفت ظاهر کردیم. اگر گفتیم که زید اصلا تحت عام نیست. این اصلا تحت عام نبودن فرض کنید مثلا هفت روز هفته را در نظر بگیرید، به عدد روزهای هفته مخالفت ظاهر مرتکب شدید یا یک مخالفت ظاهر هست؟ همچنین تقیید اطلاق احوالی یا ازمانی هم یک مخالفت ظاهر هست؟ یعنی در واقع نسبت سنجی که ما می خواهیم بکنیم در میزان افراد میزان تخصیص نباید در نظر بگیریم که گستره اش بیشتر است کمتر است از جهت آن خارجاج چقدر از تحت عموم خارج می شود. مهم این است که ببینیم چقدر مخالفت ظاهر است. اگر گفتیم که وقتی ما تخصیص افرادی ایجاد می کنیم یک تخصیص است یک مخالفت ظاهر است. خب به تبع این مخالفت ظاهر تمام ازمانی که زید وجوب اکرام داشته است از تحت شمول اکرم العلما خارج می شود. اگر این را بگوییم، خب حکم فرق می کند. این قاعده حالا من فقط اینجا فهرست وار بعضی از مباحثی که به این قاعده مرتبط است عرض می کنم وارد تفصیل آن نمی شوم. این بحث دوران امر بین تقیید احوالی یا تخصیص افرادی که به نظر می رسد که اینها مساوی هستند اینها من هیچ ترجیحی یکی بر دیگری ندارد مگر احیانا بلکه احیانا گاهی اوقات آقایان یک تقیید احوالی هایی را قائل می شوند که عرف خیلی بر نمی تابد در بعضی از موارد دقیقا برعکس هم هست.

سؤال:

پاسخ: در واقع به یک معنا مفرّد بودن نه آن بحث مفرّد بودن یک حیثیت دیگری است. آن مفرّد بودن با این حیثیت

سؤال:

پاسخ: نه نه مفرّد بودن فرع شمول افرادی است. یعنی آن فردی را که شامل هست، در طول شمول افرادی بحث مفرّد بودن و عدم مفرّد بودن می آید. آن بحث فرق دارد یعنی در واقع اگر زید را شامل شد بعد از اینکه زید را شامل شد به عدد افراد زید ظهور پیدا می کند. ولی اگر ما گفتیم که نه،

سؤال:

پاسخ: اکرم العلما نسبت به زید را اگر در نظر بگیرید، اطلاق احوالی نسبت به زید فرع اطلاق افرادی اش است. اگر ما گفتیم که اصلا زید مشمول عموم نیست دیگر ان اطلاق احوالی سالبه به انتفاع موضوع است. مخالفت قاعده ای نسبت به او مرتکب نشدیم. این را شیخ متعرض شده است در بعضی از بیانات که او در طول این است و آن مخالفت ظاهر بیشتری است. در این بحث آن بحث مفرّد بودن خیلی دخالت ندارد. جاهای مختلفی حالا من میگویم فهرست وار فقط اشاره کنم قبلا هم یک موقعی به این بحث اشاره کرده ام ولی می خواهم تأثیری که این مبنا در بسیاری از مباحث اصولی دارد عرض کنم. این بحث یکی در همین بحث دوران امر بین تمسّک به عموم ازمانی و استصحاب حکم مخصص و اینها در این بحث نقش ودخالت دارد که مرحوم امام اینجا آن را وارد کرده اند و اشکال به آقایان کرده اند که اصلا سبک بحث باید عوض شود. یکی در این بحث دخالت دارد. یکی در بحث استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود یا خیر؟ حاج آقا عقیده شان این است که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود. و ما حصل بیان ایشان این است که با تقریب منّی این هست که دلیل استصحاب، استصحاب را هم قبل از فحص و هم بعد از فحص جاری می داند. مشروط به فحص نمی داند اجرای استصحاب را. که خود ادله هم به این مطلب تصریح شده است که اجرای استصحاب مقیّد به فحص نیست. ما در مورد شبهات حکمیه می دانیم قبل از فحص استصحاب جاری نمی شود. اینجا یا باید بگوییم شبهات حکمیه را شامل می شود، اطلاق احوالی اش نسبت به جریان استصحاب قبل از فحص مقیّد شده است. یا اصلا بگوییم شبهات حکمیه را شامل نمی شود در نتیجه اطلاق احوالی آن سر جای خودش باقی است. در واقع دوران امر بین این است که آیا اطلاق احوالی استصحاب نسبت به قبل از فحص تقیید بخورد یا عموم یا اطلاق افرادی اش زمین بخورد. و در واقع حاج آقا می خواهند بفرمایند که هیچ کدام از اینها بر دیگری ترجیح ندارد وقتی ترجیح نداشت ما نسبت به شبهات حکمیه دلیل بر اجرای استصحاب نداریم. بلکه یک بیانی ایشان هم احیانا می خواهند پیش بیاورند که اینجا اطلاق احوالی را حتما باید حفظ کرد. ترجیح با حفظ اطلاق احوالی هست و بگوییم که اینجا اصلا ظهور دارد در شبهات موضوعیه. حالا آن یک بیان دیگر است. من بیان دومش را کاری ندارم. آن بیان اول که ظهور دلیل استصحاب نسبت به شمول نسبت به شبهات حکمیه را انکار می کند مبتنی بر این است که ما در دوران امر بین تخصیص افرادی و تقیید یا تخصیص احوالی بگوییم هیچ کدام بر دیگری تقدیمی ندارد. این یک بحث.

یک بحث دیگری که هست در بحث تعارض. در بحث تعارض اصل اولی در متعارضین چیست؟ خب آقایان می گویند که اصل اولی تساقط است. چون ادله حجّیّت را بخواهیم در هر دو طرف اجرا کنیم که منافات با علم به خطای یکی از این دو تا و مخالفت با واقع آن دارد. در یکی دون آخر اجرا کنیم ترجیح بلا مرجّح پیش می آید. پس بنابر این واحد لا به عین هم که مثلا اصلا خارجیت ندارد و یا دلیل ثبوتی اشکال ثبوتی می کنیم اشکال اثباتی می کنیم. واحد لا به عین هم که مشمول نیست و یبقی اینکه شامل هیچ کدام نشود. یک اشکال قدیمی وجود دارد آن این است که ما می گوییم شامل هر دو می شود به نحو تخییری. چون تخییر را روح تخییر را ممکن است به جمله شرطیه باز گردانیم. می گوییم که هر یک از اینها به شرطی که دیگری را اخذ نکنی حجت است. اگر آن را اخذ نکنی این حجت است و برعکس. یا به شرط اخذ کردن خودش اگر اخذ کردی حجت است. آن یکی هم اگر اخذ کردی حجت است. مقیّد به عدم اخذ به طرف مقابل یا مقیّد به اخذ به یک طرف که نتیجه اش تخییر است که خب این از بحث های سنگین سختی است در بحث های تعارض که چه طوری این شبهه تخییری بودن پاسخ داده شود. حالا اشکالات ثبوتی دارد یا خیر ان قلت و قلت هایی دارد که وارد بحث هایش نمی شوم. یکی از پاسخ هایی که آنجا مطرح است همین نکته ای است که اینجا مطرح است. آن این است که شما می خواهید اطلاق ادله حجیّت یا عموم ادله حجّیّت را نسبت به دو متعارض حفظ کنید و اطلاق احوالی اش را مقیّد کنید. می گویید که دلیل حجّیّت هم خبر زراره را می گیرد هم خبر محمد بن مسلم. ما می گوییم که هر دو را می گیرد ولی مقیّد به قید خاصی. می گوییم هم این را می گیرد هم این را میگیرد، قید می زنیم می گوییم به شرط عدم الاخذ بالآخر. این را هم می گیرد به شرط عدم الأخذ بالآخر. این مدل. و این روشن نیست که شمول اطلاق احوالی یعنی اینکه ما یک مخالفت ظاهری که اینجا باید مرتکب شویم این مخالف ظاهر را متوجه عموم یا اطلاق احوالی ادله حجّیّت کنیم مثل این است که متوجّه عموم یا اطلاق احوالی اش کنیم. یا با هم دیگر هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد به خصوص این جاها بعضی از اقسام این احتمالاتی که در تخییر هست خیلی احتمال عجیب و غریبی است اصلا به ذهن عرف متعارف هم خطور نمی کند در واقع آن اشکال مجزا است که اصلا اثباتا هم ترجیح با این است که ما بگوییم اصلا مشمول دلیل نمی شود. این هم یکی از مراحلی که این بحث در آن دارد.

سؤال:

پاسخ: بله با این بیان، اثبات نظر مشهور که تساقط اصل اولی است یا لا اقل دلیل بر حجیت نداریم اصل در ادله هم اگر دلیل نداشته باشیم اصالت عدم الحجیه اقتضا می کند که حجت نباشد. آن نیازی نیست که باید نسبت به حجیت دلیل داشته باشیم. مجرد شک در حجّیّت مسابق با عدم حجیت است. این هم یک مرحله بحث. خب این هم یک جایی که این اصل در آن دخالت دارد یک جای دیگری که این قاعده ای که گفتم در آن دخالت دارد در بحث ترتّب است. آقایان مرحوم آخوند که منکر ترتّب است می فرماید که مشکل ترتّب مشکل ثبوتی است. و الا اگر ترتّب ثبوتا مشکلش حل شود مشکل اثباتی ندارد. چطور؟ فرض کنید انقض الغریق داریم و صلّ. انغرض الغریق اهم است و صلّ مهم است. خب کسانی که قائل به ترتب هستند می گویند که امر مطلق به اهمّ با امر مطلق به مهم تنافی دارد. اینکه ما بگوییم انقض الغریق سواء صلّیت ان لم تصلّ، و از آن طرف بگوییم صلّ سواءٌ عن قصد الغریق أم لم تنقض الغریق، با هم دیگر منافات دارد. که هر دو واجب ما مطلق باشند. ولی ما مهم را مقیّد می کنیم به عدم اتیان به اهمّ. و اینجا مشکلی پیش نمی آید که اشکال ثبوتی را مثلا حل می خواهند بکنند. می گویند صلّ ان لم تنقض الغریق. قید می زنیم صلوه را و بنابر این وقتی ما می توانیم با قید زدن صلّ، مشکل تنافی بین انقض الغریق و صلّ را حل کنیم، نباید کلا نسبت به صلّ دست از آن ظهور اولیه اش برداریم. این تقریب این است که اگر مشکل ثبوتی، اگر مشکل ثبوتی داشته باشد خب فایده ندارد. یعنی اگر قرار باشد امر مهم بر فرض تقیّدش هم با امر اهمّ جمع نشود، خب این راه حل مشکلی را حل نمی کند. ولی اگر ما گفتیم که ترتّب ثبوتا اشکال ندارد یعنی مانعی ندارد که امر مطلق به اهم باشد و امر مقیّد به ترک اهمّ نسبت به مهم باشد. اگر قرار باشد اینها با هم دیگر تنافی نداشته باشند، خب اثباتا مشکلی نیست. مرحوم آخوند اینگونه می فرمایند که اثباتا اشکالی نیست. ولی چون ایشان اشکال ثبوتی قائل است می گوید دیگر مجالی به بحث اثباتی نمی رسد. حاج آقا مشکل ثبوتی را قبول ندارند. مشکل ثبوتی را بر طبق همان بیان طرفداران ترتّب که مشکل ثبوتی در اینجا نیست و تنافی بین امر مطلق به اهم و امر مقیّد به مهم نیست این همین را می پذیرند ولی می فرمایند که مشکل، مشکل اثباتی است. بر خلاف اصل مسلّمی که آقایان ذکر کرده اند. بیان حاج آقا در واقع دو تا بیان، حالا من به تقریب منی عرض می کنم اینها را. دو گونه می شود این بیان را تقریب کرد. یک تقریب این است که اصل اینکه شما می خواهید بگویید که جایی که می شود مهم را مشمول ادله حجّیّت دانست و یک قید به آن زد مبتنی بر این اصل مفروض است که اگر جایی تخصیص افرادی با تقیید اطلاق احوالی به تخصیص عموم احوالی با هم دیگر طرف تعارض پیدا کرد باید نسبت به عموم یا اطلاق احوالی تقیید به تخصیص وارد کرد. در حالی که اینگونه نیست. ما می گوییم مخالفت ظاهر دلیل اینکه بگوییم اصلا ادلّه متزاحمین را نمی گیرد. ادله ناظر به متزاحمین نیست. لا اقل ناظر به آ« فرد مرجوح نیست. حالا راجح را ممکن است بگوییم که می گیرد. ولی نسبت به فرد مرجوح اصلا نمی گیرد یا اینکه می گیرد مقیدا می گیرد، میزان مخالفت ظاهرش یکسان است. بنابر این نسبت به یعنی هر دو شان یک مخالفت ظاهر هر دوشان یک اصل را کنار زدیم. این که بگوییم این فرد مشمول دلیل نیست اینجا مخالفت ظاهر بیشتری کرده باشیم. اینها یکسان است بنابر این ما دلیل نداریم که ادله، یعنی طرف علم اجمالی داریم یک علم اجمالی داریم که اینجا یک مخالفت ظاهری باید مرتکب شویم. یا باید عموم افرادی را زمین بگذاریم، حالا عموم و اطلاق من هی به کار می برم چون در این بحث ها فرق ندارد بین عموم و اطلاق. فرق این است که حالا هر دو عموم تعبیر می کنم، عموم افرادی یا عموم احوالی. ولی چون معمولا نسبت به احوالی عموم نیست به نحو اطلاق است و نسبت به افراد خیلی وقت ها عموم هست، این است که یک طرفش را گاهی اوقات عموم تعبیر می کنم و آن طرفش را اطلاق تعبیر می کنم. به خاطر معمول بودن است و الا این حکم دائر مدار بحث اطلاق و عموم نیست. بنابر این این یک اشکال که آنجا مطرح است و یک اشکال دیگر که حاج آقا به این اشکال دوم تکیه می کنند که به بحث ما مربوط نیست ایشان می فرماید که اساسا آن عدم اهم آن تصویر ثبوتی عرفی نیست. عرف اصلا نمی تواند آن را درک کند اگر هم دوران امر در واقع بین این دو تا باشد می گویند بحث ترتبی که علما خودشان در تصویر ثبوتی آن گیر کرده اند و می خواهیم به آنها تفهیم کنیم حالی نمی شوند این را چطور می شود به عرف متعارف تفهیم کرد و اشکال عمده حاج آقا این نکته دوم است. ولی می خواهم عرض کنم که در مرحله قبل از او این اشکال هم مطرح است که اینجا منهای آن جهتی که اینجا نحوه تقییدش یک تقیید احوالی اش یک تقیید خاصی است که عرف متعارف متوجه آن نمی شود، اگر عرف متعارف متوجه هم می شد، عرف متعارف این تقیید احوالی را هم متوجه می شد در دوران امر بین تخصیص افرادی و اینها ... .

همه اینها ناشی از یک نکته واحد است که ملاک را باید ظهورات گرفت نه اینکه ببینیم چقدر بیشتر از تحت شمول، سعه مخصّص سعه مخرج را نباید در نظر گرفت. میزان مخالفت ظاهر را باید دید که در مقام اثبات آیا مقدار مخالفت ظاهر بیشتر است یا کمتر. این نکته ای است که خیلی مهم است و در این بحث ها خیلی وقت ها به آن توجه نشده است.

سؤال:

پاسخ: ادله حجیت می گوید که هر چیزی مدلولش است حجت است. فرض این است که هر چیزی که ولو با مجموع ادله شما فهمیدید که مفادش است. یعنی دلالت نهایی را ادله حجیّت می گیرد. دلالت بدوی و ظهور بدوی را که نمی گیرد. ظهور نهایی اش هم فرض این است که شما مقید کرده اید. آن مشکلی نیست. آن ادله حجیت تقیید نمی کند

سؤال:

پاسخ: زید عالم نمی دانیم وجوب اکرام بالمرّه ندارد یا وجوب اکرام دارد ولی روز جمعه از تحت آ« خارج شده است. عالم بودنش مفروض است ولی نمی دانیم تخصیصا لعمومه الافرادی روز جمعه از تحت آن خارج شده است. چون کلا قید خارج شده است لزوم بودنش هم خارج است دیگر. یا نه، زید مشمول دلیل هست روز جمعه بالخصوص از تحت آن خارج است. عمده قضیه این است که عرض کردم بحث انحلال در مقام ثبوت، خودش یک بحث های جدای خودش دارد که نکته انحلال چیست آیا عقلی است یا لفظی است به اراده شارع بر می گردد آن بحث های احکام قانونیه و نمی دانم آن بحث ها در آن انحلال های ثبوتی که مورد بحث ما نیست. بحث عمده ما این است که چطوری ما انحلال اثباتی را می توانیم نتیجه بگیریم. یعنی به تعبیر دیگر در چه جایی یک دلیل واحد در حکم ادلّه متعدد است. بحث ما روی دلیل متمرکز هست نه روی مدلول. یک دلیل واحد در کجا ما می گوییم که این دلیل ظهورات عدیده دارد یا ندارد. به نظر می رسد که باید دید که احتمال مخالفت ظاهر در یک دلیل واحد ناشی از چه احتمالاتی است یعنی منشأ مخالفت ظاهر یک دلیل را سنجید، نسبت به تک تک افراد دید که این منشأ به هم دیگر مرتبط هستند یا خیر. عرض کردم فرض کنید که ما نمونه هایی را که مثال می زدم یک بنده خدایی آمده است به من گفته است که من دیدم که همه افرادی که در این اتاق بودند از دنیا رفتند. اگر این خبر کاذب باشد چه احتمالاتی وجود دارد برای اینکه این خبر کاذب باشد. یک احتمال این است که طرف دروغگو باشد تعمد کذب داشته باشد. یک احتمال این است که اشتباه کرده باشد. یک احتمال این است که حالا دروغ بودنش هم یک موقعی تعمّد کذب دارد به خاطر اینکه مثلا اصلا عادل نیست طرف و یک موقعی هست که عادل هست و هنوز هم عادل است بحث عدالتش نیست روی عناوین ثانویه اینجا خلاف واقع گفته است که بحث تقیه در واقع یک مقوله ای از همین عناوین ثانویه است که طرف به جهت تقیه خلاف واقع گفته است. یا به جهت مصلحت خاصی که وجود داشته است این را گفته است. مثلا فرض کنید در موارد مجوّزات کذب بوده است که این دروغ را گفته است. خب حالا این هم یک جور. یک جور دیگر این است که اینکه تمام اتاق را می گوید در دلالت این دلیل تجوّز مرتکب شده است. اینکه می گوید همه اتاق مراد همه حقیقی نیست. همه استیعاب عرفی مرادش است. همه ولو اکثریت افراد اتاق مرده باشند آن تعبیر همه کرده است. این هم یک جور و یک احتمال. یک احتمال دیگر این است که حال این احتمال دیگر در این مثال نیست ولی در روایات ما مطرح است آن این است که نقل به معنا راوی کرده باشد. جایی که منقول ما یک خبر است. فرض کنید که یک منبری سخنرانی ای کرده است و دو گزارشگر و دو خبرنگار از این منبر اقا گزارشی در روزنامه تهیه کرده اند. خیلی وقت ها این گزارشات نقل به معناست. ما می بینیم که این گزارشات با همدیگر تنافی دارند. تنافی این گزارشات ممکن است ناشی از این باشد که نقل به معنایی که انجام گرفته است مختلف بوده است و علتی که ما می بینیم که یعنی حالا دو تا را هم در نظر نمی گیریم. یک نفر یک گزارشی تهیه می کند از یک سخنرانی ما احتمال می دهیم که این دقیق نباشد. احتمال عدم دقت آن ناشی از این می بینیم که چه بسا در اثر نقل به معنا و عدم تحفّظ بر الفاظ سخنران، ان عبارت به طور کامل منتقل نشده باشد. خب این عوامل را یکی یکی باید سنجید. دید که کدام یک از این عوامل جنبه انحلالی دارد و کدامشان ندارد. مثلا احتمال اینکه طرف تقیه کرده باشد. خیلی وقت ها احتمال تقیه انحلالی است. فرض کنید که این طرف می گوید که تمام افرادی که در این اتاق هستند آدم های شریفی هستند. من احتمال می دهم که یکی از این آدم های این اتاق پسر این آقا است. ولو باید استثنا می کردم من می ترسیدم از آن رییس بزرگی است اگر می گفتم مگر آن اقا برای من دردسر ایجاد شود. اینجا جمله ای که من می گویم در واقع به عدد افراد اصاله الجد در موردش مطرح است. باید دید که این فرد اول آیا زمینه تقیه نسبت به او مطرح است، فرد دوم زمینه تقیه هست، فرد سوم زمینه تقیه است، ده نفر اگر در اتاق هستند حتی من بدانم 9 نفرشان را هم به جهت ترس این جمله را به کار برده ام این دلیل نمی شود که نفر دهم را هم به کار برده باشم. چون مجوّز ندارم من اگر احتمال می دهم نه نفر آن به دلیل اینکه من به هر حال می ترسیدم چه آدم شریفی باشد این پسر چه نباشد من بالأخره باید این جمله را می گفتم. ولی خب جمله را چرا اینگونه بگویم؟ بگویم این 9 نفر این اتاق آدم های شریفی هستند. چرا نفر دهم را مشمول حکم به شریف بودن قرار داده ام؟ اگر واقعا نسبت به نفر دهم که من ضرورتی نداشتم. الضرورات تتقدّر بقدرها. من به هر حال یک کذبی اینجا لخوفٍ می خواهم انجام بدهم. یعنی مخالفت واقعی اینجا می خواهم بگویم. این جور مخالفت واقع هیچ وجهی ندارد که من نسبت به آن فرد دهمی که نسبت به او هیچگونه تقیه ای وجود ندارد این حکم را، عرض کردم حالا وقت گذشت آن مثال وصیت امام صادق علیه السلام از همین قسم بود که پنج نفر را وصی امام صادق قرار می دهد با وجود اینکه چهار نفر را وصی قرار دادنش به جهت بیان حکم ثانویه بود برای بیان حکم واقعی نبود و پوشش بود، نسبت به نفر پنجم نمی گوید حالا چون چهار نفر تقیه ای بود برای بیان حکم واقعی نبود نفر پنجم هم تقیه ای باشد. به این ها ربطی ندارد. وقتی آن چهار نفر انکیزه در موردش وججود دارد انجگیزه مخالفت واقع، نفر پنجم را سر جای خودش اصل در موردش جاری می شود. البته خیلی وقت ها این اصل که می گویم خیلی وقت ها به دلیل اینکه ما می دانیم که امام علیه السلام اگر انگیزه ای نداشته باشد مخالفت ظاهر نمی کند و کلامی که خلاف ظاهرش مراد است به کار نمی برد یقین می کنیم نسبت به نفر پنجم. می خواهم بگویم اینجا بحث همچنان که در یقین به تقیه ای بودن بین چهار نفر و نفر پنجم می تواند فرق باشد در اصل تعبدی اش هم می تواند فرق باشد. وجهی ندارد که مجرد اینکه آقای اعلایی آن روز می گفت که دیگر عقلا اصاله الجد را جاری نمی کنند. چرا؟ وجهش چیست؟ ما همین جوری بخواهیم ادعا کنیم خب بله ولی به نظر می رسد همچنان که در حصول یقین نسبت به بعضی از افراد، حصول یقین نسبت به جدی بودن و نبودن. ممکن است از پنج نفر چهار نفر را یقین کنیم که جدی است و یک نفر را یقین کنیم که جدی نیست. در جایی که شک هم کنید ممکن است شارع بگوید که آن چهار نفر را شما اصاله الجد در موردش جاری نکن و نسبت به نفر پنجم اصاله الجد جاری کن. علتش این است که نکاتش مختلف است. یعنی نکته ای که سبب می شود که من اراده جدی نداشته باشم نسبت به تک تک این افراد به هم کاری ندارد. اراده جدی نسبت به این غیر از اراده جدی نسبت به این است. همچنین در سایر موارد باید این نکته را دقت کرد. وقت گذشته است من فقط صورت مسئله اش را بگویم. دو سه مرحله ما باید اینجاها این مسئله انحلالی بودن را در نظر گرفت. یکی یک دلیل را به تنهایی اگر در نظر بگیریم باید دید که این ادله حجیت که این را حجت کرده است ظهورات عدیده دارد یعنی اصل های عدیده است؟ اصاله الحجیت تعددحجیت می آورد یا یکی؟ نکته دوم اگر حالا دو تا با هم دیگر تعارض کردند. منشأ ایجاد تعارض بین اینها به چه نقطه ای بر می گردد؟ به نقطه ای بر می گردد که ججنبه انحلالی دارد یا جنبه انحلالی ندارد؟ این منشأ تعارض است. نکته سوم دلیل مرجّحیّت است. دلیلی که یکی را بر دیگری مرجّح قرار داده است. آن نقطه که مرجّحیّت یک دلیل بر دلیل دیگر را چیز کرده است انحلالی است یا غیر انحلالی است. آن مرحله را انشاء الله سعی می کنم بیشتر توضیح بدهم فردا. این بحث به نظر من بحثی است نشده. فکر می کنم که حالا ما یک چیزهایی به ذهنمان می رسد می گوییم ولی فکر می کنم که باید پخته شود یعنی جنبه های این بحث که باید مقام اثبات را چه کار کرد و به خصوص یک نکته اش که خیلی مهم است موارد شک آن. جاهایی که سبب را ما می دانیم. منشأ را می دانیم خیلی نسبتا حکمش واضح است. خیلی جاها یک حکم واحد است نمی دانیم منشأ ان چیست. آنها را باید چه کار کرد عمده آن است که اینها یک قدری بحث هایی هست که ما یک چیزهایی بافته ایم. می گوییم اگر درست بود اگر درست نبود باید بیشتر روی آن فکر کرد.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد