یک شنبه 1 /10 / 98 جلسه55

## انقلاب نسبت :

گفته شد که در کلام مرحوم اخوند بعضی از مواردی که تردید شده است ایا از میان دو دلیل یکی اظهر است یا نه مطرح شد . تردید در مطلق و عام و در مطلق بدلی و مطلق شمولی ونیز نسخ و تخصیص گذشت .

مورد چهارمی که در کلام مرحوم اخوند امده است تعارض و تنافی بین اکثر از دلیلین است . انچه در این قسمت مورد بحث قرار می گیرد در حقیقت بر می گردد به اینکه ایا ملاک در نسبت گیری بین ادله ، ظهورات اولیه خطابات و مقدار دلالت انها است یا انچه که باید در نسبت گیری به عنوان ملاک قرار در نظر گرفته شود مقدار حجیت ادله است نه مقدار دلالت به حسب ظهور .

از این بحث به انقلاب نسبت تعبیر می شود و مقصود از ان این است که ایا نسبتی که بین دلیلین در بدو امر وجود داشته و بعد از ملاحظه دلیل سوم منقلب شده ، این انقلاب نسبت تاثیری در رفع تعارض یا در ایجاد تعارض دارد یا نه ملاک تعارض یا عدم تعارض همان نسبتی است که بین ظهورات خطابات و مدلول اولیه خطابات وجود داشته است .

این بحث را مرحوم اخوند در ادامه بحث دوران بین اظهر و ظاهر و تشخیص موارد اشتباه مطرح کرده است به این بیان که در مواردی که تنافی بین دو دلیل باشد تعیین اظهر و ظاهر یا عدم ان روشن است اما اگر دوران بین بیش از دو دلیل باشد تشخیص اینکه کدام اظهر است و کدام غیر اظهر تا جمع عرفی کنیم مشکل است . بلکه مواردی وجود دارد که تعیین اظهر دچار خفاء می شود لذا به خاطر همین خفاء بعضی به اشتباه افتادند . البته اینکه مرحوم اخوند تعبیر می کند که ربما لا یخلو من خفاء نشان می دهد که مواردی داریم که تنافی بین اکثر من دلیلین است و در عین حال تعیین اظهر واضح است و هیچ خفائی ندارد .

برای جایی که هم تعارض بين اکثر من دليلين باشد و هم داخل در بحث انقلاب نسبت نشود و تعیین اظهر هیچ خفائی نداشته باشد مثال زده اند به جایی که یک دلیل بگوید اکرم العلماء که ظهور در وجوب اکرام همه علماء دارد و دلیل دیگر بگوید یجوز اکرام العلماء که ظاهرش تساوی طرفین (اکرام و عدم اکرام) است . اگر در این فرض دلیل سوم بگوید یستحب اکرام العلماء این دلیل نسبت به ان دو اظهر می شود زیرا اکرم العلماء دلالت بر وجوب دارد اما دلالتش ظهوری است نه نص و همینطور یجوز دلالت بر اباحه و تساوی طرفین دارد اما با ظهورش ولی دلیل سوم یستحب صریح است و در مقابل وجوب و اباحه بکار برده می شود . اخوند فرموده در این موارد تعیین اظهر واضح است .

اما مواردی داریم که تشخیص اظهر از ظاهر خفاء دارد . مراد اخوند از موارد خفاء ، موارد انقلاب نسبت است که سه دلیل داریم که در ابتداء بین دو دلیل از انها نسبت مثلا عموم و خصوص مطلق است ولی بعد از تخصیص احد الدلیلین به دلیل ثالث ، نسبت ها عوض می شود . یا در بدو امر نسبت بین دلیلین تباین یا عموم و خصوص من وجه است که تعارض رخ می دهد اما بعد از تخصیص به دلیل ثالت ، نسبت به عموم و خصوص مطلق بر می گردد که جمع عرفی میان انها واقع خواهد شد . حاصل فرمایش اخوند این است که اشتباه در این موارد صورت می گیرد.

چون بحث انقلاب نسبت بحث بسیار مهم و دارای ثمره ای است قبل از بیان تفصیلات مساله ، برای روشن شدن بیشتر زمینه بحث ، همین دو موردی که به عنوان موارد انقلاب نسبت در کلام مرحوم آخوند مطرح شد را توضیح می دهیم . در جایی که نسبت ابتدایی بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق است و بعد به نسبتی بر می گردد که موجب تعارض می شود مثل جایی که یک عام باشد و دو خاص و یکی از خاص ها با خاص دیگر نسبت اقل و اکثر دارد . اگر یک دلیل عام داشته باشیم مثل اکرم العلماء و در طرف مقابل یک خاص بگوید لا تکرم العالم الفاسق که یک سری افراد را خارج کرده و خاص دیگری که اخص از خاص اول است بگوید لا تکرم الفساق من النحویین که نحویین فاسق را خارج کرده باشد ، نسبت دلیل عام هم با خاص اول و هم خاص دوم ، نسبت عموم و خصوص مطلق است و باید به هر دو تخصیص بخورد . اما اگر ابتدا عام را با یکی از خاص ها تخصیص بزنیم مثلا با "لا تکرم الفساق من النحویین" انچه تحت عام باقی می ماند علمایی هستند که غیر نحوی فاسق می باشند . این مدلول تخصیص خورده عام را با خاص "لا تکرم الفاسق العالم" در نظر بگیریم نسبت بین انها عموم وخصوص من وجه می شود . در اینجا در ماده اجتماع یعنی عالم فاسق غیر نحوی با هم تنافی پیدا می کنند عام می گوید بايد اکرام شود وخاص می گويد نبايد اکرام شود . ماده افتراق لاتکرم الفاسق ، فاسق نحوی می شود و عدول هم ماده افتراق اکرم العلماء می شود .

در جایی هم که نسبت تباین است و جای جمع عرفی نیست در بدو امر یک دلیل "لا تکرم ای عالم" است و و یک دلیل "اکرم العلماء" و دلیل سوم داریم که "اکرم الفقهاء من العلماء". در اینجا اگر دلیل سوم را با دلیل "اکرم العلماء" بسنیجیم مثبتین هستند و تعارضی بین انها نیست ولی دلیل دوم "لا تکرم ای عالم" را با دلیل سوم که بسنجیم نسبت عموم و خصوص مطلق دارند و دلیل سوم ان را تخصیص می زند . بعد از اینکه تخصیص خورد و باقی تحت دلیل "لا تکرم ای عالم" غیر فقهاء شد این دلیل لا تکرم که تخصیص خورده با دلیل "اکرم العلما" نسبت عموم و خصوص مطلق پیدا می کند و می توان میان انها جمع عرفی کرد در حالی که قبل از تخصیص نسبت بین انها تباین بود .

اخوند فرموده تعیین اظهر در این موارد محل خفاء است و همین خفاء باعث شده بعض الاعلام که شاید منظور مرحوم نراقی باشد به اشتباه بیافتند . بعض الاعلام خیال کردند که اگر یک دلیل عام و چند دلیل خاص داشته باشیم و دلیل عام را با بعضی از این خاص ها تخصیص بزنیم نسبت بین این عام تخصیص خورده و خاص های باقی مانده عموم من وجه می شود و باید در ان حکم تنافی با عموم من وجه یعنی حکم تعارض را رعایت کنیم . اگر یکی ترجیح داشت که مقدم می شود والا تخییر است . اما انچه بعض الاعلام گفته اند صحيح نيست و ریشه در این دارد که در نسبت گیری بین ادله مقدار حجیت را ملاک قرار داده اند و حال انکه باید ملاحظه ظهورات بکنیم . این دو دلیل را به حسب انچه دلالت دارند باید لحاظ کرد تا دید چه نسبتی با هم دارند .قبل از اینکه "اکرم کل عالم" را با دليل سوم یعنی "لا تکرم الفساق من النحویین" تخصيص بزنيد اگربا دلیل دوم که می گوید "لا تکرم الفساق من العلماء" در نظر بگيريد نسبت انها عموم و خصوص مطلق است . این ظهور عام در عموم بعد از تخصیصش با این خطاب سوم یعنی "لا تکرم الفساق من النحویین"که اخص الخاصین است از بین که نمی رود . چون ظهورش از بین نمی رود الان هم بعد از تخصیص به "لا تکرم الفساق من النحویین" الان هم که با خطاب "لاتکرم الفاسق من العلماء" می سنجیم نسبت همان عموم و خصوص مطلق است نه من وجه . ملاک مقایسه انها مدلول تصدیقی است . درست است که حجیت از بین رفته است اما از بین رفتن حجیت باعث نمی شود که ظهور از بین برود .

مرحوم اخوند می فرماید که ممکن است کسی اشکال کند که وقتی حجیت از بین رفت دیگر دلیل عام مستعمل در عموم نشده است . جواب می دهد که از بین رفتن حجیت موجب نمی شود که لفظ عام در غیر ما وضع له استعمال شده باشد . این دلیل مخصص فقط دایره حجیت را ضیق می کند و بازهم مستمل فیه و مدلول تصدیقی همان عام است . اما چرا متکلم با وجودی که می خواهد قید بزند عام گفته است چون می خواسته است از باب قانون و قاعده کلی دست مکلف باشد تا در موارد شک و تردید در تخصیص ، بتواند به ان رجوع کند. قانون بودن عام نیز در صورتی است که مراد تصدیقی در عام از بین نرود نه اینکه بعد از ورود خاص ، مراد تصدیقی به خاص تبدیل شود .

بنابراین اگر در جایی چند دلیل خاص امد باید عام را با همه خصوصات تخصیص بزنیم . بله اگر خصوصات بگونه ای بودند که همه موارد عام را در بر می گرفتند دیگر نمی توانیم عام را تخصیص بزنیم بلکه بین دلیل عام و مجموع خاص ها تعارض می شود . مثل اینکه یک دلیل فساق را از دایره وجوب اکرام علماء خارج کرده باشد و خاص های دیگر هم به اشکال مختلف عدول از علماء را خارج کرده باشند . عملا کسی ذیل عام باقی نمی ماند و اگر هم باقی بماند افراد غیر معتنابه است که باعث استهجان تخصیص خواهد شد. در این فرض باید نگاه کنیم به دو طرف یعنی به دلیل عام و مجموع خصوصات و ببینیم ایا یکی از دو طرف مرجح دارد یا نه . اگر فرض کنیم یک طرف مرجح دارد اعمال می کنیم و الا اگر مرجحی در کار نبود حکم همانی می شود که در جای خودش گفته شده است من التخيير او التساقط .

همینطور در جایی که نسبت عموم من وجه است اما دلیل سومی امده و با اخراج بعضی از افراد نسبت را به عموم و خصوص مطلق تبدیل کرده است . در اینجا هم باید نسبت اولیه را ملاحظه کنیم. مثلا دلیلی وارده شده که یجب اکرام العلماء و از طرفی دلیل دیگری امده که یستحب اکرام العدول برای مطلق عدول حکم استحبابی اکرام بیان شده است . یک ماده اجتماع دارند که عالم عادل باشد و یک دلیل دلالت بر وجوب اکرام ان می کند و دلیل دیگر دلالت بر استحباب ان دارد . اگر دلیل ثالثی بیاید و بگوید "یحرم اکرام الفساق من العلماء" و ماده افتراق دلیل اول که عالم فاسق بود را از ان خارج کند و فقط ماده اجتماع تحت عام باقی می ماند . این دلیل اول بعد از اینکه تخصیص خورد به دلیل ثالث دایره حجیت آن اکرام عدول از علماء خواهد شد و دیگر نسبتش با دلیل یستحب اکرام العدول به عموم و خصوص مطلق تبدیل می شود اما این انقلاب نسبت در ناحیه حجیت موجب تقیید نخواهد شد و بازهم همان نسبت اولیه بین این دو دلیل یعنی عموم من وجه ملاک خواهد بود .

مرحوم اخوند در اینجا استثنایی ذکر می کنند که در مراد از ان اختلاف است . ایشان در همین قسم دوم که ماده افتراق توسط خطاب ثالث بیرون رفته و تحت عام فقط ماده اجتماع باقی مانده فرموده است : اگر در این موارد ، افراد باقیمانده تحت عام به نحوی باشند که دیگر تخصیص دوباره عام ممکن نباشد معلوم است که همین عام تخصیص خورده به خطاب ثالث را مخصِّص خطاب دوم قرار می دهیم . در جایی که باقی تحت عام به گونه ای باشد که لا یجوز تخصیصه یا اگر امکان تخصیص داشته باشد قبیح باشد . در این موارد ما عام تخصیص خورده را مخصِّص عام غیر مخصِّص قرار می دهیم . البته این از باب انقلاب نسبت نیست بلکه نوع دیگر جمع عرفی است و در حقیقت از باب کالنص خواهد بود .

گفته اند که این کلام مرحوم اخوند اشاره به فرمایش مرحوم شیخ دارد . مرحوم شیخ فرموده است که در این موارد عام من وجه که بعضی از افراد خارج شده اند و باقی تحت عام به نحوی است که لایجوز تخصیصه ، انقلاب نسبت را می پذیریم و از مواردی می شود که انقلاب نسبت دارای اثر می شود . اخوند در این عبارت نظرش این است که می پذیریم در این موارد عام تخصیص خورده مخصِّص می شود اما نه از باب انقلاب نسبت بلکه بخاطر اینکه این عام کالنص فی المورد الاجتماع می شود . در این موارد نسبت ها عوض نشده و ملاک در نسبت ، همان ظهور اولیه است اما در همان ظهور اولیه اگر موردی پیدا کنیم که عامین من وجه باشد اما یکی در ماده اجتماع کالنص باشد مثل اینکه در دلیلی امده باشد "اغسل ثوبک من بول و خرء ما لا یوکل لحمه" و در دلیل دیگر امده باشد "لا باس بخرء الطیر و بوله" نسبت عموم من وجه است اما در ماده اجتماع که طیر غیرماکول است اگر بخواهیم این لا باس بخرء الطیر را تخصیص بزنیم و مورد اجتماع را از ان بگیریم الغاء دلیل لازم می اید و لذا کالنص در طیر غیر ماکول می شود . این کالنص بودن باعث تقدیم ان بر "اغسل ثوبک ... "می شود نه انقلاب نسبت .

به مرحوم اخوند اشکال شده است که اگر قرار باشد در جایی که ماده اجتماع به گونه ای است که امکان تخصیصش وجود ندارد عام تخصیص خورده را در محل اجتماع مقدم کنیم در همه موارد عموم و خصوص من وجه باید این کار را بکنیم . زیرا در هر عام من وجهی اگر قرار باشد ماده افتراق ان با دلیل مخصص خارج شود و ماده اجتماع هم از ان گرفته شود دیگری موردی برایش باقی نخواهد ماند و کالنص فی المورد الاجتماع خواهد شد . لذا در عامین من وجه فرقی نمی کند که نظریه انقلاب نسبت را بپذیریم یا نه در هر حال باید عامی که ماده افتراقش با تخصیص خارج شده است در محل اجتماع مقدم کنیم پس بحث انقلاب نسبت وعدم آن عملاً ثمره ای ندارد.

البته از این شبهه جواب داده می شود که لازمه کلام مرحوم آخوند اين نيست لذا بین نظریه انقلاب نسبت و عدم ان دراثر وثمره تفاوت وجود دارد .

دوشنبه 2/ 10 / 98 جلسه56

حاصل فرمایش مرحوم اخوند این بود که وقتی تعارض بین اکثر من الدلیلین است ملاک در نسبت گیری ظهورات اولیه است نه مقدار حجیت از ادله . لذا اگر نسبت اولیه بین دو دلیل ، از موارد جمع عرفی بود ، به واسطه تخصیص احد الدلیلین به دلیل ثالث ولو نسبت به لحاظ حجیت منقلب شود و مورد جمع عرفی نباشد بلکه ملحق به تعارض مستقر شود اما باعث نمی شود از جمع عرفی رفع ید کنیم . همینطور در جایی که نسبت اولیه عموم من وجه و مورد تعارض مستقر باشد ولی دلیل سومی با تخصیص یکی از عام ها و گرفتن مورد افتراق از ان نسبت را تبدیل به عموم مطلق کند . در این مورد هم نمی توانیم از تعارض مستقر رفع ید کنیم و به خاطر نسبت عموم مطلق جمع عرفی میان ان برقرار سازیم .

در کلام مرحوم اخوند تمام بحث تعارض اکثر من الدلیلین در دو صورت جای گرفته است ؛ صورت اول جایی است که نسبت عموم و خصوص مطلق است و بعد از تخصیص به عموم و خصوص من وجه تبدیل می شود و صورت دوم جایی است که نسبت اولیه حکم تعارض مستقر را اقتضاء دارد اما با دلیل ثالث نسبت عموم و خصوص مطلق می شود که البته مرحوم اخوند فقط موردی که نسبت اولیه عموم من وجه است را برای صورت دوم بیان فرموده است ولی در جایی هم که نسبت ها تباینی باشند مثل اکرم کل عالم و لا تکرم ای عالم و دلیل ثالث اکرم الفقهاء بیاید ضابطه ای که در کلام اخوند مطرح شده است این قسم را هم می گیرد .

به صورت ثانیه رسیدیم که مرحوم اخوند فرمود باید نسبت اولیه قبل از علاج را لحاظ کنیم و همان را در جمع عرفی و همچنین در تعارض ملاک قرار دهیم . پس اگر دلیل گفت اکرم العلماء و دلیل ثانی گفت یستحب اکرام العدول که ماده اجتماع انها عالم عادل می شود و ماده افتراق دلیل اول عالم فاسق و دلیل ثالثی گفت یحرم اکرام العالم الفاسق و ماده افتراق دلیل اول را یعنی عالم فاسق را از آن گرفت ، ولو بعد از خارج شدن ماده افتراق به دلیل اول که نگاه کنیم نسبت به یستحب اکرام العدول اخص مطلق می شود اما ملاک همان نسبت اولیه است که با هم عموم من وجه بودند و تعارض داشتند . لذا در ماده اجتماع که عالم عادل باشد همچنان این دو دلیل متعارض هستند و باید قواعد تعارض مستقر را پیاده کنیم.

ثمره قول به انقلاب نسبت و عدم ان در همین ماده اجتماع ظاهر می شود که قائلین به انقلاب نسبت می گویند باید در ماده اجتماع به عام تخصیص خورده اخذ کنیم ولی منکرین انقلاب نسبت می گویند در ماده اجتماع دو عام من وجه با هم تعارض می کنند و باید احکام تعارض مستقر را پیاده کنیم . وگرنه در غیر ماده اجتماع یعنی ماده افتراق از دلیل اول که مورد دلیل ثالث می باشد چه قائل به انقلاب نسبت شویم و چه ان را منکر شویم باید به دلیل ثالث اخذ کنیم .

اخوند یک استثنایی مطرح کرد که ان استثناء مشکل ساز شد . ایشان فرمود در همین مواردی که دلیل سوم امد و ماده افتراق را خارج کرد اگر باقی تحت العام به اندازه ای باشد که لایجوز ان یجوز عنه التخصیص او کان بعیدا جدا اینجا همین عام تخصیص خورده بر عام اخر مقدم می شود اما نه از جهت انقلاب نسبت بلکه به این خاطرکه کالنص در موردش می شود .

اشکال شد که اگر جهت کالنص بودن این است که چون با خارج شدن ماده افتراق اگر قرار باشد ماده اجتماع هم از عام گرفته شود دیگر موردی برای ان باقی نمی ماند در همه موارد عام من وجه همین مشکل وجود دارد؛ وقتی که دلیل ثالث بیاید ماده افتراق را خارج کند فقط ماده اجتماع می ماند و در ماده اجتماع کالنص می شود چون اگر ان هم از عام اول گرفته شود دیگر چیزی برایش نمی ماند بنابراین در همه موارد عامین من وجه این مشکل دیده می شود بلکه در جایی هم که نسبت دلیل ها تباین باشد مثل اکرم کل عالم و لا تکرم ای عالم ، اگر دلیل سوم اکرم الفقهاء بیاید و لا تکرم ای عالم را تخصیص بزند و فقهاء را از ان خارج کند و فقط غیر فقهاء در ان باقی بماند ، دلیل لا تکرم در این غیر فقهاء کالنص می شود چون اگر انها هم از لا تکرم گرفته شوند دیگر موردی برایش باقی نمی ماند. برای همین باید در تنافی با اکرم کل عالم بر ان مقدم شود.

لذا نتیجه این استثناء این می شود که در صورت دوم که عمده موارد انقلاب نسبت و محل بحث و اشکال است ، باید در همه این موارد قائل به تقدیم عام تخصیص خورده در محل اجتماع شویم ،در نتيجه بحث کردن از صحت نظریه انقلاب نسبت وعدم صحت آن بی فایده خواهد بود .

در قالب های مختلفی به کلام مرحوم اخوند اشکال شده است . در کلام مرحوم اقای تبریزی هم دو اشکال به مرحوم اخوند وارد شده است . اشکال اول این است که ملاک در نسبت گیری مقدار حجیت دلیل است نه ظهورات اولیه . زیرا در جایی که دلیل در بعضی از مقدار حجت نباشد اصلا در ان قسمت با دلیل دیگر تعارضی ندارد . تعارض همان طور که خود مرحوم اخوند هم تعبیر کرده است در مقام اثبات و دلالت است و باید به لحاظ کشف از مراد جدی بین ادله تنافی وجود داشته باشد . اشکال دوم هم این است که ظاهر استثنای شما همه موارد انقلاب نسبت را در بر می گیرد. در همه موارد انقلاب نسبت وقتی ماده افتراق را از عام بگیریم دلیل در مقدار باقی مانده کالنص می شود . وقتی دلیل مخصص ماده افتراق را از عام اول گرفت و ماده اجتماع فقط برای ان باقی ماند اگر در این میدان تعارض هم بخواهیم عام دوم را در ماده اجتماع مقدم کنیم از موارد تخصیص مستهجن خواهد شد [[1]](#footnote-1).

ولی بنظر می رسد که این اشکال به مرحوم اخوند وارد نباشد . زیرا همانطور که مرحوم اقای حکیم هم در حقائق مطرح کرده اند استدراکی که مرحوم اخوند با تعبیر "نعم لو لم یکن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز ... " کرده است نشان می دهد که در نظر مرحوم اخوند مقدار افرادی که برای عام بعد از تخصیص به دلیل ثالث باقی می ماند از نظر عددی متفاوت است . گاهی مقداری که برای عام باقی می ماند و ماده اجتماع را تشکیل می دهد از جهت عددی تعداد زیادی است که نوع موارد از این قبیل است . در این صورت می توانیم باز هم ان را تخصیص بزنیم و مقداری از ان را بر داریم مثلا اگر مجموعه افراد عام 1000 فرد بوده اند و با دلیل ثالث 500 فرد از ان بیرون رفته اند مقدار باقی مانده که 500 فرد باشد مقداری است که قابلیت تخصیص دوباره را دارد و می توانیم مثلا 50 فرد دیگر از ان را هم بر داریم و سر از تخصیص مستهجن در نمی اورد چون هنوز افراد معتنابهی در ان باقی مانده اند. در این صورت مرحوم اخوند نمی فرماید که عام تخصیص خورده در ماده اجتماع کالنص می شود .

اما گاهی افرادی که برای عام در ماده اجتماع باقی می ماند افراد قلیلی هستند مثلا دلیل ثالث از 1000 فرد 995 را خارج کرد و فقط 5 فرد در ماده اجتماع می ماند .این 5 فرد باقی مانده را دیگر نمی توان دوباره تخصیص زد و بخشی از ان را برداشت. به عبارت دیگر مراد مرحوم اخوند این است که مقدار باقی مانده ان قدر کم است که حتی یک مورد از ان را هم نمی توانیم برداریم و استهجان دارد . در این موارد دلیل عام تخصیص خورده نسبت به این مقدار باقی مانده کالنص می شود و دیگر نمی توانیم در ماده اجتماع عام ثانی را مقدم کنیم .

بنابراین باتوجه به عبارت مرحوم اخوند این اشکال (که: استثناء درکلام شما همه موارد انقلاب نسبت را می گيرد ) به کلام مرحوم آخوند وارد نمی شود . بله ممکن است کسی با حفظ مراد مرحوم اخوند مبنی بر اینکه مقدار باقی مانده باید عدد قلیلی باشد تا تخصیص ان مستهجن شود ، اشکال کند که مرحوم اقای حکیم در حقایق دو اشکال کرده است . اشکال دوم ایشان این است که تفصيل بين دو صورت وجهی ندارد چون همانطور که در صورت دوم که عدد افراد باقی 5 تا است و عام در ان کالنص می شود و قابل تخصیص دوباره نخواهد بود ، در ان قسم متعارف عام هم که مثلا 500 فرد برای عام باقی می ماند ،نمی شود یک یا چند دلیل بیاید و همه این 500 فرد را از ان بگیرد باید یک مرزی برای ان هم در نظر گرفت . طبق نظر شما عدد 5 مقداری است که لا یجوز ان یجوز عن التخصیص این عدد 5 که ملاک نصوصیت عام در نظر شما می باشد در ضمن همین 500 فرد باقی مانده هم وجود دارد . اگر در ماده اجتماع عام ثانی را مقدم کنید همه این 500 فرد از عام اول گرفته ایم حتی همان 5 فردی که شما ملاک نصوصیت می دانید . بنابراین هر دو صورت چه ان صورتی که بعد از تخصیص افراد قلیلی می ماند و چه ان صورت که بعد از تخصیص افراد کثیری باقی ماند در این جهت مشترک می باشند که اگر ماده اجتماع را به عام ثانی بدهیم ان 5 فردی که دلیل در ان نص می باشد را از دلیل خارج کرده ایم فقط فرقشان در اين است که عام مخصص دريکی از صورتها درخصوص آن مقدار ساقط می شود ودر صورت ديگر در آن مقدار ودر مايزيد عليه ، واين مقدار از فرق در کالنص بودن دخالت ندارد .

اشکال اول مرحوم اقای حکیم هم این است که در همان صورتی که شما استثناء کردید یعنی جایی که بعد از تخصیص به دلیل ثالث مقدار قلیلی برای عام باقی می ماند فرض می کنیم که دلیل ثالث 995 فرد از عام را خارج کرد و فقط 5 فرد در عام باقی ماند که موجب نصوصیت عام در ان 5 فرد شد . چه تعیّنی دارد که این 5 فرد را تطبیق کنیم بر افراد باقی مانده بعد از تخصیص و حال انکه در ضمن 995 فردی هم که دلیل ثالث خارج کرد قابلیت انطباق دارد . نمی توانید ملتزم شوید که در دلیل ثالث به تمام مفادش یعنی 995 نفر اخذ می کنیم و فقط در این 5 فرد باقی مانده تخصیص را قبول نکنید و عام را صرفا در ان کالنص بدانید . اگرچه مختار شما این است که به تمام مفاد دلیل ثالث اخذ کنید و عام را در 5 فرد باقی مانده نص بدانید اما دلیلی که می اورید اقتضا دارد در دلیل ثالث هم به اندازه 5 فرد در مقدار دلالت ان توقف کنید و فقط به اندازه 990 فرد دلالتش را قبول کنید . در حالی که اخذ به دلیل ثالث در تمام مقدار دلالتش پیش همه مسلم می باشد[[2]](#footnote-2).

بنابراین این وجه نمی تواند کافی باشد که شما با وجود انکار نظریه انقلاب نسبت تقدم عام تخصیص خورده را در محل اجتماع توجیه کنید .

بله مگر از این راه توجیه کنید که در مواردی که دلیل ثالث بعضی از افراد را گرفته اگر قرار باشد عام دیگر هم بقیه افراد را خارج کند الغاء عنوان لازم می اید .

سه شنبه 3/ 10 / 98 جلسه57

حاصل فرمایش مرحوم اخوند این شد که در موارد تعارض اکثر من دلیلین ملاک حکم به جمع عرفی یا تعارض مستقر ظهورات اولیه خطابات است . لذا اگر با دو دلیل مواجه شدیم که نسبت اولیه انها عموم مطلق و جای جمع عرفی می باشد باید جمع عرفی کنیم ولو دلیل ثالثی بیاید و نسبت را عوض کند و اگر هم نسبت اولیه بین دو دلیل نسبتی بود که جای جمع عرفی نداشت باید انها را متعارض حساب کنیم هر چند یکی از ان دو دلیل با تخصیص خوردن توسط دلیل ثالث ، ضیق شود و به اخص مطلق تبدیل گردد که مورد جمع عرفی باشد .

از این مطلب مرحوم اخوند استفاده می شود که انقلاب نسبت اگر به لحاظ مقدار حجیت باشد در هیچ یک از صور انقلاب نسبت اثری در جمع عرفی یا تعارض ندارد ؛ چه در صورت اول که نسبت ها قابل التیام بودند و چه در صورت دوم که از همان اول متعارض بودند .

این بحث در سه مرحله باید مطرح شود ؛

مرحله اول بررسی اصل کبرای نظریه انقلاب نسبت است که عده ای از محققین قائل به آن شده اند . مرحوم اخوند و نیز مرحوم شیخ این نظریه را به مرحوم نراقی نسبت داده اند ولی صریحا مرحوم نایینی و بسیاری از محققین مثل مرحوم اقای خویی و تبریزی و امام این نظر را قبول کرده اند . در مقابل مرحوم اخوند و همچنین مرحوم شیخ طبق انچه از کلمات ایشان استفاده می شود نظریه انقلاب نسبت را رد کرده اند و مرحوم محقق عراقی و محقق اصفهانی و نیز اقای صدر با انها در این نظر موافق شده اند .

مرحله دوم صور تعارض اکثر من دلیلین است که به صورت فی الجمله در کلمات مرحوم اخوند مطرح شده و در کلمات مرحوم محقق نایینی و اقای خویی به صورت تفصیلی امده است .

مرحله سوم تطبیق مطالب گفته شده در بحث انقلاب ، بر بعضی فروع فقهیه است .

### مرحله اول : ایا ملاک در نسبت گیری بین ادله ، ظهورات اولیه خطابات است یا مقدار حجیت انها ؟

معلوم شد که مرحوم اخوند ظهورات اولیه خطاب را ملاک دانسته است و در مقابل مرحوم نایینی و تابعین ایشان ادعاء کرده اند ملاک مقدار حجیت دلیل است و این مساله نیز از مسائلی است که قیاساتها معها و اگر انکاری صورت گرفته به این جهت است که به نکته اصلی توجه نشده است .

اخوند توضیحی که نسبت به انکار دارد این است که اگر از میان دو دلیل که با هم متنافی هستند یکی اظهر از دیگری باشد این اظهریت موجب تقدیم می شود ولی اگر از نظر مدلول تصدیقی اول کلام یعنی دلالت اولیه کلام متکلم بر معنایی با هم یکسان باشند معلوم است که حکم در اینجا تعارض است و وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری نیست . بنابراین ملاک تقدیم اظهریت است .

بر این اساس در صورت اول از صور انقلاب نسبت یعنی صورت وجود یک عام و دو خاص مثل اکرم کل عالم و لا تکرم الفساق من العلماء و لاتکرم الفساق من النحویین اگر اکرم کل عالم را با لا تکرم الفساق من العلماء در نظر بگیریم نسبت میان انها عموم و خصوص مطلق است و خطاب دوم که خاص مطلق باشد اظهر است . بنابراین قبل از اینکه پای دلیل سوم به میان اید تعیین اظهر معلوم می باشد و اظهریت هم که موجب تقدیم می شود لذا باید لاتکرم الفساق من العلماء را بر اکرم کل عالم مقدم کنیم . اما دلیل سومی هم داریم که می گوید لا تکرم الفساق من النحویین و این دلیل هم اخص مطلق نسبت به عام است و باعث تخصیص ان می شود . وقتی عام به ان تخصیص خورد اصل ظهور ان که از بین نمی رود بلکه فقط حجیت ان ضیق می شود و دلیل خاص صرفا حجیت عام را در دایره عمومش از ان می گیرد و اصل ظهور اکرم کل عالم در اکرام همه علماء همچنان باقی است . وقتی عام را که ظهورش همچنان باقی است با دلیل دوم یعنی لا تکرم الفساق من العلماء می سنجنیم می بینیم که هنوز هم دلیل دوم نسبت به ان اظهر است و اظهریت خود را از دست نداده است. بنابراین با توجه به اینکه دلیل سوم که مخصص منفصل است ظهور را از دلیل عام نگرفت و فقط حجیت را گرفت اين امر باعث می شود که میان عام و خاص اول تعارضی به وجود نیاید . لذا انچه در کلام مرحوم نراقی امده که عام با دلیل سوم تخصیص می خورد و نسبتش با دلیل دوم عموم من وجه می شود و در عامین من وجه هم باید قواعد تعارض جاری شود مطلب صحیحی نیست .

در صورت دوم و سوم هم به همین شکل است . در جایی که نسبت ها تباین بود مثل اکرم کل عالم و لا تکرم ای عالم وقتی ظهور تفهمی و استعمالی این دو با هم مقایسه شوند هیچ کدام اظهر از دیگری نیست و هر دو به نحو عموم دلالت دارند . اگر دلیل سوم اکرم الفقهاء بیاید و این عام دوم را تخصیص بزند و فقهاء را از دایره حرمت اکرام خارج کند نهایت تاثیری که در دلیل دوم دارد این است که حجیت لا تکرم ای عالم را نسبت به اکرام فقهاء بر می دارد اما ظهورش همچنان باقی است . چون مخصص منفصل کاری به ظهور ندارد بلکه فقط حجیت را تضییق می کند . لذا بعد از تخصیص هم اگر برگردید و یکبار دیگر اکرم کل عالم را با لا تکرم ای عالم در نظر بگیرید هیچ کدام اظهر نیستند . بله دلیل دوم از نظر دایره حجیت ضیق می شود اما چون ملاک تقدیم ، اظهریت است صرف ضیق شدن دایره حجیت تاثیری در اعمال جمع عرفی یا اعمال قواعد تعارض ندارد. بنابراین انقلاب نسبت بی تاثیر می شود چراکه ولو نسبت ها به لحاظ حجیت تغییر کرده است اما ملاک تقدیم که اظهریت باشد تفاوت نکرده است .

در مقابل قائلین به نظریه انقلاب نسبت ، به خلاف مرحوم اخوند ، معتقدند که انقلاب نسبت در جایی که مورد داشته باشد تاثیرش در حکم تنافی بین الدلیلین از جهت اینکه قواعد تعارض پیاده شود یا جمع عرفی ، واضح است و من القضایا التی قیاساتها معها ولذا باید از این فرمایش مرحوم اخوند جواب بدهند .

چکیده جوابی که از مرحوم نایینی در اجود نقل شده و انچه در کلمات اقای خویی امده این است که ما حرف اخوند را که مخصص منفصل موجب تغییر ظهور خطابات نمی شود قبول داریم ولی حقیقت انقلاب نسبت به این بر نمی گردد که خطابات منفصله موجب تغییر در ظهورات می شود تا مرحوم اخوند چنین جواب دهد که مخصص منفصل فقط دایره حجیت را تغییر می دهد و ظهور ادله همچنان باقی است .

ادعاء این است که با تحفظ بر بقاء ظهورات جمع عرفی وجود دارد . زیرا جمع عرفی بین الخطابین صرفا به خاطر اظهریت در ظهورات اولیه نیست . مرحوم اخوند مفروغ عنه گرفته است که تمام ملاک ، اظهریت به لحاظ مدلول تصدیقی است . درحالی که برای جمع عرفی ملاک دیگری هم هست که در موارد انقلاب نسبت وجود دارد . قائلین به نظریه انقلاب نسبت از میان سه صورت ، انقلاب را در صورت اول قبول ندارند ولی در صورت دوم و سوم می پذیرند .

بنابراین تمام حرف مدرسه نایینی این است که در این صورت دوم و سوم هرچند به لحاظ ظهورات اولیه و مدلول تصدیقی اول ، اظهری نداریم اما اين مانع جمع عرفی نمی شود . دلیل این مساله در کلام مرحوم نایینی به یک بیان امده است و در کلام مرحوم اقای خویی به بیان دیگر که ظاهرا می شود ان را توضیح و تکمیل فرمایش محقق نایینی تلقی کرد نه بیان مستقل .

در این قسمت مرحوم اقای خویی با دو مقدمه دلیل جمع عرفی را بیان کرده است ولی قبل از بیان فرمایش اقای خویی باید گفت که به نظر می رسد همانطور که محقق نایینی فرموده است وجه انقلاب نسبت و صحت این نظریه نیاز به تفصیل ندارد و قیاساتها معها . جواب اصلی همین نکته است که با توجه به اینکه در مباحث قبلی گفته شد که اگر یکی از دو دلیل به عنوان قرینه حساب شود موجب تقیید دلیل اخر می شود ، مناط و ملاک جمع عرفی بین الخطابین قرینیت است . همانطور که در تعارض بین الدلیلین اگر یک دلیل قرینیت بر دیگری داشته باشد به طوری که علی تقدیر الاتصال مانع از انعقاد ظهور در ان شود ، علی تقدیر الانفصال هم موجب تصرف در دایره حجیت دلیل اخر می شود ، کذالک اگر تعارض در اکثر من الدلیلین باشد ، چنانکه این دلیل ها به گونه ای باشند که علی تقدیر الاتصال در ظهور انها اجمال و تردید پیدا نمی شود بلکه ظهور یکی حفظ و طبق قرینه در دیگری تصرف می شود ، در موارد انفصال هم میان انها قرینیت پایدار می ماند . در همین مثال اکرم کل عالم و لا تکرم ای عالم که نسبت ها در ابتداء تباین بود ما اگر این دو خطاب را به ضمیمه خطاب اکرم الفقهاء متصلا در نظر بگیریم ایا عرف تردید می کند که متکلم به ما چه فرموده ؟ عرف می گوید متفاهم از اکرم کل عالم و لاتکرم ای عالم و اکرم الفقهاء این است که فقها باید اکرام شوند و غیر انها هیچ کس وجوب اکرام ندارد بلکه حرمت اکرام دارند . عرف تردیدی ندارد که نظر متکلم این است . وقتی در صورت اتصال، قرینه بر تصرف در ظهور وجود داشته باشد بر حسب قاعده عامی که تعبیر می شود به قاعده میرزاییه که هرگاه یک دلیل در فرض اتصال قرینه باشد در فرض انفصال هم قرینه است ، وقتی اکرم الفقهاء قرینه شد بر لا تکرم ای عالم و ان را ضیق کرد و مختص به غیر فقهاء کرد ، الان اگر لا تکرم ای عالم را که مختص به غیر فقهاء شده با اکرم ای عالم در نظر بگیریم صلاحیت دارد که قرینه بر ان شود . این قرینه دیگر به ظهور کاری ندارد قرینه برای توضیح مراد جدی متکلم است .

نکته اصلی و اجمالی پذیرش انقلاب نسبت این است که در صورت دوم و سوم تعارض اکثر من الدلیلین ، اگر این خطابات متصل می بودند مراد متکلم معلوم بود پس در فرض انفصال هم صلاحیت برای قرینیت دارند و عرف متحیر نمی ماند . این بیان اجمالی است اما در کلام اقای خویی با دو مقدمه این مطلب توضیح داده شده است .

چهارشنبه 4 / 9 / 98 جلسه58

گفته شد که مرحوم محقق نایینی و مرحوم اقای خویی هر کدام بیانی دارند که در اصل نکته اثبات نظریه انقلاب نسبت مشترک می باشند اگر چه درکلام مرحوم آقای خوئی توضیح بيشتری وجود دارد .

اقای خویی فرموده است که با دو مقدمه تاثیر انقلاب نسبت در اعمال قواعد تعارض و جمع عرفی روشن می شود .

**مقدمه اول** : برای هر کلامی سه دلالت وجود دارد ؛

دلالت اول : دلالت تصوریه که معنایش روشن است یعنی لفظ موجب انتقال ذهن به یک معنایی شود . این دلالت از شنیدن لفظ ولو از غیر لافظ ذی شعور مثلا از دستگاه یا از اصطکاک سنگ با سنگ یا شخص در حال نوم یا در حال سکر به وجود می اید . البته اینکه این دلالت ، وضعیه است یا به خاطر انس ذهنی اهل محاوره پیدا می شود اختلاف است . مشهور ان را وضعیه می دانند اما اقای خویی با توجه به اینکه وضع را تعهد می گیرند می گویند این دلالت وضعیه نیست .

دلالت دوم: دلالت تصدیقیه اولی است یعنی دلالت لفظ بر اینکه متکلم با این الفاظ خاص اراده کرده معنای خاصی را تفهیم کند . مثلا در اکرم کل عالم اگر این لفظ را از متکلم ذی شعور بشنویم غیر از دلالت اول، دلالت می کند که متکلم اراده کرده وجوب اکرام کل عالم را از این القاظ تفهیم کند . در تحقق این دلالت باید احراز کنیم متکلم در مقام بیان و تفهیم بوده است و الا اگر نائم باشد این دلالت محقق نمی شود .

دلالت سوم: دلالت تصدیقیه ثانویه است یعنی این لفظی که از متکلم صادر شده دلالت بر این دارد که مراد جدی متکلم چیست . اکرم کل عالم دلالت دارد که مراد جدی متکلم در وعاء تقنین این است که این حکم وجوب اکرام کل عالم وجود دارد .

در توضیح این دلالت سوم عباراتی در مصباح است که مورد اشکال است . انچه در کلام اقای خویی در این دلالت سوم امده این است که موضوع حجیت همین دلالت سوم است و این دلالت متوقف بر این است که قرینه ای در کلام بر خلاف نیامده باشد ولو این قرینه منفصل باشد . والا اگر قرینه امده باشد هرچند این قرینه منفصل باشد این دلالت منتفی می شود . لذا در این مثال اکرم کل عالم که به حسب دلالت دوم می گفت مراد تفهیمی وجوب اکرام کل عالم است ، در دلالت سوم می گوید که مراد جدی او هم همین وجوب اکرام کل عالم است و در قانونش چنین نوشته شده است . این دلالت سوم متوقف بر این است که قرینه ای ولو منفصلا نیاید اگر بیاید ان دلالت نقض می شود . قرینه منفصله کاشف از این است که اراده جدیه به وجوب اکرام کل عالم تعلق نگرفته است .

این توضیحات در کلام اقای خویی امده ولی این مقدار تاثیر در انقلاب نسبت ندارد و فی حد نفسه هم صحیح نیست . در بحوث هم به این مطلب اشکال شده و خود مرحوم اقای خویی هم در جاهای دیگر خلاف این مطلب را گفته اند .

اینکه مراد جدی متکلم چیست و ایا با مراد تفهیمی مطابق است یا خیر از اصاله التطابق استفاده می شود . اما اینکه این اصل جاری است يا نه ، شرطش اين است که قرینه بر خلاف نیاید و اگر بیاید اصل جاری نمی شود ، واقع مطلب این است که بعد از تمام شدن مفهوم ومفاد کلام ، با یک قاعده ای به نام اصالة التطابق بین المراد التفهیمی و المراد الجدی مراد جدی را کشف می کنیم و قرینه منفصله باعث می شود این اصل عقلایی جاری نشود بلکه با قرینه کشف می کنیم که مراد جدی متکلم از اکرم کل عالم ، وجوب اکرام جمیع علماء من الفساق و العدول نبوده و به قرینه لاتکرم الفساق من العلماء این فساق داخل در مراد متکلم نیستند . نه اینکه ظهور کلام در اراده جدی از بين برود بلکه ظهور ودلالت کلام در مراد جدی (به اقتضای ظهور حالی متکلم) همچنان باقی است فقط حجيت آن از بين می رود. در خود فرمایش مرحوم نایینی هم در اجود امده که در مواقعی که ظهور منعقد می شود ، حجیت این ظهور منوط به عدم قرینه بر خلاف است . قرینه که بیاید حجیت ظهور را تضییق می کند و می گوید که در کشف مراد جدی به ظهور کلام متکلم اخذ شود یا نه . این قرینه هیچ کاری به اصل ظهور ندارد . اقای خویی هم درجاهای مختلف فقه واصول همین را می فرمایند که بعد از ظفر به قرینه لا تکرم الفساق من العلماء ظهور اکرم کل عالم در عموم خودش باقی است و با امدن قرینه منفصله ، صرفا حجیت این ظهور مضیق می شود .

واقع مطلب در دلالت سوم این است . اما اینکه دلالت سوم را تفسیر کنیم به اینکه با آمدن قرينة منفصله اصل ظهور در اراده جدی از بين می رود مبنای صحيحی نيست ولی اينطور نيست که نبود آن به نظریه انقلاب نسبت ضرر بزند آنچه مهم است اين است که با آمدن قرينه منفصله حجيت اين ظهور از بين می رود ومقدار حجيت دليل ضيق می شود .

**مقدمه دوم** :

این مقدمه در کلام محقق نایینی هم به صورت برجسته امده است و ان اینکه تعارض بین الدلیلین مبنی بر این است که هر کدام از دلیلین حجیت داشته باشند يعنی اگر بين الدليلين بما انهما حجة تنافی باشد تعارض اتفاق می افتد والا اگر به ذات دلالت و مدلول دلیل نگاه کنیم (باقطع نظر از حجيت ) تعارض بر قرار نمی شود . معنا ندارد حجت با لاحجت تعارض کند بلکه تعارض به ملاحظه حجیت دلیل است .

بنابراین اگر بخواهیم دو دلیل را متعارض حساب کنیم باید مقدار حجیت را در نظر بگیریم اگر به لحاظ مقدار حجیت متنافی بودند متعارض می شوند والا متعارض نیستند . لذا در جایی که دو دلیل به نحوی باشند که به لحاظ مقدار حجیت تنافی به وجود نیاید مثلا یکی اضیق و اخص در حجیت باشد تعارض به وجود نمی اید .

این مقدمه دوم حاوی دو مطلب است . اول اینکه تعارض بین دو دلیل به لحاظ مقدار حجیت است و مطلب دیگر این است که اگر یکی به لحاظ مقدار حجیت اخص باشد تعارض به وجود نمی اید بلکه حجت خاص بر حجت عام قرینیت دارد .

با ضميمه کردن مقدمه ثانیه (که خود مشتمل بر دو مطلب است) به مقدمه اول، نظریه انقلاب نسبت توجیه می شود . در صورت دوم و سوم یعنی جایی که نسبت ها عموم من وجه و یا تباین است که صوری هستند که قائلین به انقلاب نسبت انها را می پذیرند ، اگر فرض کردیم دو عام داریم که بین انها تباین است مثل اکرم کل عالم و لاتکرم ای عالم ، ولو این دو عام را که در نظر بگیریم درنظر بدوی بین انها تباین است اما چون عام دوم مخصص دارد یعنی اکرم الفقهاء ، مقدار حجیت ان اضیق و اخص از عام اول می شود و در این جا مواجه می شویم با دو حجت که یکی اعم است و یکی اخص و وقتی حجیت یک عام اخص بود و حجیت دیگری اعم دیگر با هم تنافی پیدا نمی کنند . چون تنافی و تعارض به حسب مقدار حجیت است اگر تخصیص نخورده و ضیق نشده بود با عام اول تعارض می کرد اما الان که تخصیص خورده ، اخص شده است و درنتيجه در کشف از مراد جدی از عام اول به حسب مقام ثبوت ، قرینه حساب می شود. همانطور که در جایی که دو عام و خاص داریم (بدون اینکه دلیل ثالثی درکار باشد) ، حجیت اخص و حجیت اعم با هم تعارضی نداشتند چون حجت اخص قرینه حساب می شد ، در جایی هم که تعارض بین اکثر من دلیلین باشد تعارضی در کار نیست بلکه ما هو الاخص قرینه حساب می شود .

با توجه به اینکه تعارض به حسب مقدار حجیت است معلوم می شود که در صورت دوم وسوم ، همین مقدار که با دلیل ثالث برای یکی از دو دلیل تخصیص اتفاق بیافتد تعارض منتفی می شود . به تعبیر مرحوم اقای تبریزی مرحوم اخوندی که تعارض را تعریف کرده به تنافی ادله به حسب مقام اثبات و کشف ، طبق این تعریف باید در همین بحث انقلاب نسبت قائل باشد که بعد از تخصیص تعارضی نیست . وقتی دلیل دوم را به دلیل ثالث تخصیص زدیم مقدار حجیت دلیل دوم ضیق شده دیگر با دلیل اول که در نظر بگیریم ، در کشف مراد جدی با هم تنافی ندارند . بله از نظر مدلولی هنوز تنافی وجود دارد اما تنافی مدلولی که تعارض نیست . تعارض تنافی بین کشف دو دلیل از مراد جدی متکلم است . وقتی تعارض را خود اخوند اینطور معنا می کند دیگر نمی تواند بگوید نسبت منقلب شده تاثیری در رفع تنافی ندارد .

با این تقریب معلوم شد که این فرمایش مرحوم اخوند که ما اظهری نداریم و دو دلیل در قبل و بعد از تخصیص در اظهریت و عدم ان یکسان هستند ، صحیح نیست . اظهریت وجود ندارد اما ملاک دیگری برای جمع هست که ان هم قرینیت باشد و دلیل خاص نیز قرینیت دارد .

فقط یک مطلب باقی مانده که باید ضمیمه شود و ان اینکه در بیان مرحوم نایینی و مرحوم اقای خویی مفروغ عنه گرفته شد که حجت اخص قرینیت بر حجت اعم دارد . این را مسلم گرفته اند . اگر کسی این مطلب را انکار کند ولو بقیه مقدمات را هم قبول داشته باشد نمی تواند انقلاب نسبت را بپذیرد .

اما ایا این مطلب تمام است یا نه ، مبنای خود محقق نایینی و من تبع ، این است که کل ما یکون علی تقدیر الاتصال قرینة موجبة للتصرف فی الظهور ، یکون قرینة موجبة للتصرف فی الحجیة علی تقدیر الانفصال . اما ایا این مطلب در بحث انقلاب نسبت هم پیاده می شود یا نه ، اقای صدر مناقشه ای دارد که باید بررسی کرد .

شنبه 7 / 10 / 98 جلسه59

مرحوم نایینی و مرحوم اقای خویی برای اثبات صحت نظریه انقلاب نسبت چند مقدمه را به هم ضمیمه کردند :

مقدمه اول : حجیت هر دلیل در اینکه مراد جدی متکلم چیست مشروط به عدم قرینه بر خلاف است . برای همین خاص منفصل هرچند در ظهور عام تصرف نمی کند اما حجیت عام با امدن ان منتفی می شود .

مقدمه دوم : تعارض بین الدلیلین به این اعتبار است که کل منهما حجت می باشند و بر اساس تنافی بین الدلیلین در ناحیه حجیت ، تعارض پیدا می شود واگر حجیت لحاظ نشود تعارضی اتفاق نمی شود .

مقدمه سوم : همیشه حجت اخص قرینیت برای تصرف در دایره حجیت اعم دارد و موجب تصرف در دلیل اعم می شود . لذا هر جا یکی از دو دلیل ، حجت اخص حساب شود نسبت به اعم قرینیت دارد .

از ضم این مقدمات نتیجه می گیریم اگر یکی از دو دلیل ، نسبت تباین یا عموم من وجه با دلیل دیگر داشته باشد ، چنانچه با دلیل سوم تخصیص بخورد ، این عام تخصیص خورده تبدیل به حجت اخص می شود و قرینه برای عام دیگر محسوب می گردد .

در کلام اقای صدر مقدمه اول و دوم مورد قبول قرار گرفته است اما نسبت به مقدمه سوم یعنی قرینیت حجت اخص بر حجت اعم مناقشه شده است . حاصلش این است که همه جا حجت اخص بر حجت اعم قرینیت ندارد . فقط در جایی که دو دلیل وجود داشته باشد حجت اخص می تواند قرینه بر تعیین دایره حجیت اعم باشد اما در جایی که تعارض بین بیش از دو دلیل باشد قرینیت وجود ندارد . چون قرینیت اخص برای اعم بر اساس همان قاعده عامه محقق نایینی است که می گفت اگر در جایی یک دلیل در فرض اتصال قرینه برای تصرف در ظهور دلیل دیگر باشد ، در فرض انفصال هم قرینه برای تصرف در مراد جدی آن می شود به عبارت دیگر هر دلیلی که در فرض اتصال هادم ظهور است در فرض انفصال هم هادم حجیت است . این قاعده ای است که قرینیت حجت اخص بر حجت اعم را توجیه می کند ولی فقط در جایی می اید که تعارض بین دو دلیل باشد اما در جایی که تعارض بین اکثر من دلیلین باشد تطبیق نمی شود . اگر کسی در محل بحث بخواهد از این راه قرینیت حجت اخص بر اعم را توجیه کند و بگوید که چون عام تخصيص خورده در تقدیر اتصال به عام ديگرهادم ظهور است در فرض انفصال هم هادم حجیت آن است ، این تطبیق مشتمل بر یک مغالطه می شود و به مقدمه ای دیگر احتیاج دارد که شما از ان غفلت کردید .

توضیح ذلک : این قاعده می گوید اگر یکی از دو دلیل در فرض اتصال به دلیل دیگر هادم ظهور باشد در فرض انفصال هم هادم حجیت است . در همین مثال اکرم کل عالم و لاتکرم ای عالم و اکرم الفقهاء شما ادعا می کنید که این عام دوم یعنی لا تکرم ای عالم بعد از اینکه با اکرم الفقهاء تخصیص خورد دایره حجیت ان اخص شده و این عام تخصیص خورده را با عام اول یعنی اکرم کل عالم که بسنجیم یکی حجت اعم می شود و دیگری اخص .ولی در اینجا قاعده میرزاییه نمی تواند بر این حجت اخص یعنی لاتکرم ای عالم تطبیق شود . چون فقط در صورتی این عام دوم می تواند با اخص بودن ، مخصص عام اول شود که دلیل خاص به ان متصل باشد و با اتصال به آن آنرا تخصیص زده باشد تا بعد بگوییم این عام تخصیص خورده همانطور که اگر متصل به عام اول بود هادم ظهور ان بود و ان را تخصیص می زد الان هم که منفصل است هادم حجیت ان است و دایره حجیت عام اول را تضییق می کند در حالی که در میان این سه دلیل هیچ عامی نداریم که متصل به خاص باشد تا مورد تطبیق قاعده گردد. اینجا باید نکته دیگری غیر از نکته عام جاری در سایر مخصِّصات وجود داشته باشد که ندارد . باید این نکته را اضافه کرد که عام دوم و دلیل سوم یعنی دلیل خاص اگر ايندو به هم متصل بودند چطور مجموع آندو(که خاص هستند) قرینه برای عام بود الان هم که منفصل هستند باز هم خاص قرینه بر عام دوم است و ان را تخصیص می زند . این مطلب اضافه ای است که از قاعده میرزاییه به دست نمی اید .

بنابراین اشکال اساسی به بیان محقق نایینی و مرحوم اقای خویی این است که در هر دو بیان فرض شده است که ما هو الحجه الخاص ، همه جا نسبت به حجت عام قرینیت دارد و این مطلب تمام نیست . نکته قرینیت قاعده میرزاییه است که در اینجا تطبیق ندارد.

به نظر می رسد این مناقشه تمام نباشد. چون مغالطه ای وجود ندارد . زیرا هرچند اگر بخواهیم قاعده میرزاییه را بر محل بحث تطبیق کنیم متوقف بر این است که ما در دو مرحله بحث را پیش ببریم و مشکل را حل کنیم ؛ در یک مرحله باید خاص را متصل به عام دوم فرض کنیم و در مرحله دوم عامی که فرض کردیم متصل به خاص است را با عام اول بسنجیم و مورد قاعده میرزاییه قرار دهیم . یعنی بگوییم که اگر این عام مخصَّص دوم متصل به عام اول بود باعث می شد به خاطر اخص بودن ظهور عام اول را از بین ببرد الان هم که منفصل از ان است حجیت عام اول را از بین می برد و ان را تضییق می کند . ولی این دیگر نیاز به مصادره ای اضافی ندارد که ثابت نباشد بلکه همان قاعده ميرزاييه اين را تأمين می کند . اقای صدر فرمود ما خارجا عام ثانی که متصل به دلیل خاص باشد نداریم ولی جواب آن اين است که عام دومی که خاص به ان متصل باشد از خود همین قاعده به دست می اید . مگر قاعده نمی گفت که هرگاه دو دلیل علی تقدیر الاتصال یکی هادم ظهور دیگری باشد علی تقدیر انفصال هم هادم حجیت ان است ، در اینجا هم هرچند خارجا خاص در کنار دلیل دوم نیست اما از آنجا که اگر این دلیل خاص متصل به عام دوم بود هادم ظهور ان می شد الان هم که متصل نیستند بلکه منفصل هستند هادم حجیت ان می شود . این عام دوم که حجتیش ضیق شده را وقتی در مرحله دوم با عام اول بسنجیم طبعا چون به نحوی است که اگر متصل به ان می بود ظهور ان را از بین می برد الان هم که منفصل است حجیت ان را از بین می برد . پس احتیاج به مصادره اضافه ای ندارد و همان نکته و قاعده ای که در سایر موارد وجود دارد در اینجا هم جاری می شود و بیش از ان نیازی نیست .

بنابراین با توجه به این سه مقدمه قول به انفلاب نسبت موجه می شود و حتی احتیاج به تفصیل و استفاده کردن از این مقدمات نیز نداریم بلکه به صورت مستقیم و بیان اجمالی انقلاب نسبت بر اساس قاعده میرزائیه توجیه می شود . با این توضیح که هر گاه یکی از دو دلیل در فرض اتصال هادم ظهور باشد و ان را تنظیم کند در فرض انفصال هم حجیت ان را تنظیم می کند و در محل بحث هم اگر این سه کلام را متکلم در مجلس واحد بیان کند مستفاد از مجموع عبارت متکلم این می شود که در میان علماء ، اکرام فقهاء لازم است و اکرام غیر فقهاء لازم نیست .

اگر کسی اشکال کند که درفرض اتصال هم بين اين سه کلام جمع نمی شود بلکه يک نحو تهافت در کلام حساب می شود ، عرف می گويد اگر حاصل اين جمع مراد متکلم بود چرا از اول مستقیما نگفت که اکرام فقهاء واجب و اکرام غیرآنها واجب نیست ، جواب از اين اشکال همان جوابی است که در بقیه موارد تخصيص وتقييد گفته می شود دربقيه موارد گفته می شد(همانطور که درکلام مرحوم آخوند وارد شده ) : که مولی باخطاب عام می خواهد قاعده وقانونی در اختيار مکلفين قرار دهد که درموارد شک در تخصيص به آن تمسک کند ،در محل بحث هم گفته می شود متکلم با اين خطابات متعدد می خواهد این جهت را بیان کند که اکرام علماء وجه دارد و از طرفی نکته برای منع از اکرام نیز وجود دارد اما مجموعا بعد الکسر والانکسار اکرام فقهاء لازم است و غیر ان لازم نیست . لذا نمی شود گفت که در فرض اتصال اصلا صحیح نیست که متکلم در کلام واحد به این نحو سخن بگوید .

### مرحله دوم: صور تعارض اکثر من دلیلین

همان طور که از کلام مرحوم اخوند هم استفاده می شود ودر کلام مرحوم نايينی واعلام ديگر بصراحت آمده است در مجموع سه صورت اصلی برای تعارض اکثر من دلیلین وجود دارد .

صورت اول جایی است که یک عام و چند خاص داریم و نسبت این دلیل عام با هر کدام از این خاص ها نسبت عموم و خصوص مطلق است و بعد از تخصیص ممکن است به عموم و خصوص من وجه تبدیل شود و ممکن هم هست نشود . در اینجا کسی انقلاب نسبت را قبول ندارد مگر نسبتی که به مرحوم نراقی داده اند .

صورت دوم جایی است که ما دو عام داریم که نسبت بین انها تباین است اما خاص هم داریم که با یکی تنافی دارد و با دیگری نه . بعد از تخصیص ، نسبت میان عام ها عموم و خصوص مطلق می شود .

صورت سوم نسبت میان عام ها در بدو امر عموم و خصوص من وجه است و دلیل سوم خاص می اید ماده افتراق یکی را می گیرد و بعد از ان ، نسبت تبدیل به عموم و خصوص مطلق می شود .

هر کدام از این صورت های سه گانه فروض وحالات متعددی دارند که باید بررسی شود .

یک شنبه 8 / 10 /98 جلسه60

صورت اول(ازصور تعارض بين اکثر من دليلين) که یک عام و چند خاص داریم ، همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی امده سه فرض دارد . فرض اول این است که نسبت بین مخصص ها تباین باشد ؛ فرض دوم این است که نسبت میان خاص ها عموم من وجه باشد ؛ فرض سوم این است خاص ها نسبت عموم و خصوص مطلق با هم داشته باشند.

در فرض اول که نسبت بین مخصص ها تباین است مثل دلیل لا ربا بین الوالد و الولد و دلیل لا ربا بین الزوج والزوجة نسبت به دلیل "حرم الربا" ، در کلام مرحوم اخوند و اعلام دیگر امده که در این فرض باید دلیل عام را به همه این مخصص ها تخصیص بزنیم مگر در جایی که دلیل مخصص مستوعب تمام افراد عام یا اکثر انها باشد به گونه ای که مقدار باقیمانده نادر کالمعدوم شود و تخصیص مستهجن گردد . اگر مستوعب تمام یا اکثر افراد باشد مثال در کلام اقای خویی این است که دلیل عام دلالت می کند بر استحباب اکرام علماء و از طرفی هم دلیل دیگر دلالت می کند که عالم عادل بر وجوب اکرام دارد و دلیل سوم دلالت می کند بر حرمت اکرام عالم فاسق . اگر بگوییم چون عدالت یعنی شخص واجبات را انجام دهد و کبائر را ترک کند دیگر بین عدالت و فسق واسطه ای نیست ، در این صورت این دو دلیل مستوعب تمام افراد عالم می شوند اما اگر قائل شویم که عدالت ملکه اجتناب از کبائر است یا طبق توضیحی که در کلام اقای تبریزی است عدالت را استمرار در استقامت در جاده دین بدانیم ، یک حالت متوسط بین عدالت وفسق پیدا می شود و ان جایی که شخص تازه بالغ شده و مرتکب کبائر نشده و لذا فاسق نیست و از طرفی هم هنوز ملکه و حالت استمرار ندارد و عنوان عادل هم بر ان صادق نیست و لذا حالت سومی هم وجود دارد ، در اینجا دلیل مخصص مستوعب تمام افراد عالم نخواهد اما افراد باقیمانده بعد از تخصیص نسبت به بقیه افراد عالم نادر می شوند . سوال این است که در جایی که مخصص ها مستوعب تمام یا اکثر افراد عالم باشد وظیفه چیست ؟ لا اشکال که بین ادله تعارض پیدا می شود اما حکم این تعارض چیست ؟

در کلام اخوند این طور امده که بین دلیل عام و مجموع الخاصین تعارض به وجود می اید و اگر یکی ترجیح داشته باشد به ان اخذ می کنیم و الا حکم به تخییر می شود (البته بنابراینکه مستفاد از اخبار علاجیه تخییر باشد والا حکم به تساقط خواهد شد) .

اخوند به صورت اجمالی به این حکم اشاره کرده ولی همانطور که در کلام اقای خویی امده برای این فرض ، شش حالت در تعارض بین عام و دو دلیل خاص تصور می شود .

**حالت اول** : خاصین مرجح دارند و عام مرجحی ندارد . بدون اشکال در این حالت باید دلیل عام طرح شود و به خاص ها اخذ شود .

**حالت دوم** : عام مرجح دارد نه خاص ها . در کلام اقای خویی هست که معروف در این حالت این است که ما باید عام را مقدم کنیم و هر دو این خاص ها را کنار بگذاریم . زیرا به هر سه دلیل که نمی توانیم اخذ کنیم وچون یک طرف عام است و طرف دیگر خاصین است ترجیح با عام است . ولی این نظر صحیح نیست . چون بین عام و مجموع الخاصین که تعارض وجود ندارد. زیرا انچه عملا اتفاق می افتد این است که ما مواجه شدیم با سه دلیل که علم داریم یکی مطابق با واقع نیست و کاذب است چون احتمال می دهیم عام کاذب باشد و ان دو صادق باشند و همچنین احتمال می دهیم که عام و خاص اول صادق باشند و خاص دوم کاذب باشد و نیز احتمال می دهیم که عام و خاص دوم صادق باشند و خاص اول کاذب باشد. پس باید تعارض بین سه دلیل برقرار شود نه اینکه تعارض را دو طرفه فرض کنید و مجموع الخاصین را یک طرف تعارض بیارید . وقتی تعارض سه طرفه شد چون عام مرجح دارد به ان اخذ می کنیم و بعد از ان ، یک تعارض عرضی بین الخاصین هم اتفاق می افتد چون اگرچه به هر دو نمی توانیم اخذ کنیم ولی فقط یکی از این دو باید طرح شود نه دیگری و برای همین بین انها نیز تعارض دوباره ای رخ می دهد . لذا اگر یکی از خاص ها بر دیگری ترجیح داشته باشد به ان اخذ می کنیم و دیگری را کنار می گذاریم و اگر در این تعارض دوم دو طرف متساوی بودند بنابر قول به تخییر به یکی تخییرا اخذ می شود و دیگری طرح می گردد . اما همانطور که خود ایشان هم بیان کرده اند قول صحیح تساقط است و حکم به تساقط می شود .

البته در کلام اخوند هم عباراتی وجود دارد که استفاده می شود اگر به عام اخذ کردیم ، بین خاصین تعارض بالعرض پیدا می شود و باید قواعد تعارض را در ان جاری کنیم یعنی ترجیح در صورت وجود مرجح و الا تخییر . و حينئذ فربما يقع‏ التعارض‏ بين‏ الخصوصات‏ فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا [[3]](#footnote-3).

**حالت سوم** : عام مساوی با کلا الخاصین باشد و هیچ کدام مرجحی نداشته باشند . در این حالت ما علم اجمالی به کذب یکی از سه دلیل داریم بنابراین هر سه قابل اخذ نیستند و در نتیجه تعارض بین انها پیدا می شود . یک طرف عام و طرف دیگر دو خاص است . اگر در تعارض قائل به تخییر شدیم یا عام را طرح می کنیم و خاصین را اخذ می کنیم یا عام را با احد الخاصین اخذ می کنیم و خاص دیگری را طرح . اما اگر قائل به تساقط شدیم حکم به تساقط همه ادله ثلاثه می شود .

لا اشکال که از عبارات اخوند این سه حالت به دست می اید که یا عام مرجوح است یا راجح یا مساوی با خاصین است . ولی حالات متصوره در فرض اول منحصر در این سه حالت نیست . سه حالت دیگر هم پیدا می شود .

**حالت چهارم** : عام نسبت به یکی از دو خاص راجح باشد ولی نسبت به خاص اخر مساوی . در اینجا چون عام ذات ترجیح با یکی از خاصین مساوی است خاص دیگر مرجوح می شود و معلوم است که خاص مرجوح کنار گذاشته می شود و به دو دلیل دیگر اخذ می شود .

**حالت پنجم** : عام نسبت به احد الخاصین مرجوح است و نسبت به خاص اخر مساوی. در حقیقت یکی از خاص ها ذات ترجیح است و خاص اخر با عام مساوی است . چون فرض این است که یکی از خاص ها مرجح دارد اخذ به ان معلوم است ولی عام و خاص اخر اگر قائل به تخییر شویم که مختار اخوند است یکی از دو دلیل عام و خاص را کنار می گذاریم و به دیگری اخذ می کنیم و بنابر تساقط هم نتیجه این می شود که دلیل عام و خاص مساوی با آن هر دو تساقط می کنند و کنار گذاشته می شوند .

**حالت ششم** : عام نسبت به یکی از دو خاص راجح است اما نسبت به خاص اخر مرجوح است . اقای خویی فرموده که در این حالت ششم بر اساس تصویر تعارض دو طرفه از سوی مرحوم اخوند در ما نحن فیه ، باید بگوییم که چون تعارض بین العام و مجموع الخاصین است وقتی عام نسبت به یک خاص ترجیح داشته باشد اما نسبت به دیگری مرجوح باشد مجموعا با انها مساوی خواهد شد و مکلف مخیر می شود که اخذ به عام و طرح هر دو خاص کند و یا اخذ به هر دو خاص و طرح عام کند . این مقتضای فرمایش مرحوم اخوند بنابر قول به تخییر است . اما این فرمایش صحیح نیست . زیرا تعارض در اینجا بین عام و مجموع الخاصین نمی باشد . چون منشا تعارض علم اجمالی به کذب است باید ببینیم این منشا کجا وجود دارد . ما از انجایی که علم اجمالی به کذب یکی از سه دلیل داریم باید تعارض را هم سه طرفه حساب کنیم . با فرض سه طرفه بودن تعارض وقتی عام نسبت به یک خاص راجح باشد و نسبت به خاص دیگر مرجوح ، ان خاصی که مرجوح است کنار گذاشته می شود و به عام وخاص راجح اخذ می کنیم . حکم صحیح این است زیرا وقتی علم داریم که یکی از سه دلیل کاذب است طبعا آن مرجوح نهایی از اعتبار می افتد و عام و خاص دیگر باقی می مانند .

اینکه ملاک در ملاحظه ادله در مورد تعارض این است که ما نقطه تعارض را در نظر بگیریم که علم اجمالی به کذب باشد و بر اساس آن نتیجه بگیریم که به کدام دلیل باید اخذ شود و کدام دلیل طرح گردد مطلبی صحیح و بدون اشکال است . اما اشکال و مناقشه ای که در این قسمت نسبت به فرمایش اقای خویی وجود این است که ایا بر اساس عبارت موجز کفایه ، نظر مرحوم اخوند در این حالات همین چیزی است که شما نسبت دادید یعنی طبق مبنای تخییر مخیر هستیم که اخذ به عام و طرح هر دو خاص کنیم یا اخذ به هر دو خاص و طرح عام کنیم یا نظر مرحوم اخوند این نیست . در کلام مرحوم اقای تبریزی به این قسمت اشکال شده که ما به عبارت کفایه که نگاه کنیم ان مقدار که صریحا استفاده می شود همان سه حالت اول است یعنی جایی که عام مرجوح نسبت به هر دو خاص است یا راجح بر انها است و یا مساوی اما این سه حالت اخیر که شما فرمودید در کلام اخوند به صراحت نیامده است . بله ممکن است کسی بگوید تعبیر اخوند در حالات سه گانه اول اطلاق دارد و صورت های اخیر را هم می گیرد . چون حالت تساوی عام با هر دو خاص ، جایی را هم می گیرد که عام راجح بر یکی و مرجوح نسبت به دیگری باشد که بعد الکسر و الانکسار مساوی با هر دو خاص شود . یا حالت چهارم را که عام راجح بر یکی از دو خاص و مساوی با دیگری است داخل در قسم دوم کنیم که عام راجح بر هر دو خاص باشد چون وقتی عام با یکی از دو خاص مساوی و بر دیگری ترجیح داشته باشد در مجموع بر خاص ها ترجیح داده می شود . حتی اگر از اطلاق عبارت اخوند استفاده کنیم که این حالات سه گانه اخیر را هم متعرض شده است ولی حکم اخوند این است که اگر عام را مقدم کردید به این معنا نیست که هر دو خاص را کنار بگذارید بلکه بین خود خاص ها تعارض عرضی پیش می اید. اگر به خاصین اخذ کردید عام کنار گذاشته می شود اما اگر به عام اخذ کردید کلا الخاصین کنار گذاشته نمی شوند . خود اخوند فرمود بعد الاخذ به عام ، تعارض در مرحله دوم بین خاص ها پیدا می شود . با این حساب چطور می شود به اخوند نسبت داد که حکم در حالت ششم تخییر بین اخذ به خاصین و طرح عام و اخذ به عام و طرح کلاالخاصین است . این نسبت صحیح نیست . یا عبارت اخوند مختص به سه حالت اول است یا اگر ان را مطلق بدانیم که بعید هم نیست حکم اخوند به اخذ به عام ترجیحا یا تخییرا به معنای طرح هر دو خاص نیست .

بنابراین از جهت ضابطه عام فرمایش اقای خویی تمام است و همانطور که خود اقای خویی هم فرموده این قاعده اختصاص به مورد تخصیص ندارد و در غیر تخصیص هم اگر تعارض شود بين ادله ثلاثه ، در صورت ترجيح یکی از ادله ثلاثه کنار گذاشته می شود و به بقیه اخذ می شود (وهمينطور در صورت تساوی بنابر اين که حکم درصورت تساوی تخيير باشد) . اما نسبتی که مرحوم اقای خویی به مرحوم آخوند داده با عبارت کفایه سازگاری ندارد .

این حکم فرض اول از صورت اول بود که بین خاص ها نسبت تباین برقرار بود . فرض دوم از صورت اول این است که بین خاص ها عموم من وجه باشد که باید حکم این فرض هم بررسی شود .

دوشنبه 9 / 10 / 98 جلسه61

فرض دوم از صورت اول این است که بین خاص ها نسبت عموم من وجه باشد . اقای خویی مثال زده اند که دلیل عام می گوید اکرم کل عالم و دلیل خاص می گوید لا تکرم العالم الفاسق و خاص دوم نیز می گوید اکرم العالم الشاعر. در این فرض دوم که خاص ها عام من وجه هستند حکم چیست ؟

اقا خویی فرموده است که حکم همان حکم فرض اول است و باید دلیل عام را با هر کدام از این خاص ها تخصیص بزنیم مگر در جایی که خاص ها مستوعب یا کالمستوعب باشند . اگر مستوعب باشند میان عام وآن خاصها تعارض پیدا می شود .

در این فرض ثانی در بعضی از شقوق و تقادیر اشکال شده است که اگر یکی از این خاص ها از نظر زمانی متقدم بر خاص اخر باشد و بعد از تخصیص زدن عام به خاص اول ، خاص دوم پیدا شود در این موارد باید حکم تعارض را پیاده کنیم ولو خاص ها مستوعب تمام افراد نباشند . در جایی که خاص ها مقارن نباشند قاعده این است که عام را با خاص متقدم تخصیص بزنیم و این عام تخصیص خورده را با خاص متاخر مقایسه کنیم . فرض کنیم دلیل عام از امیرالمومنین علیه السلام باشد و خاص اول از امام باقر علیه السلام و خاص دوم از امام صادق علیه السلام . وقتی خاص صادر از امام باقر علیه السلام عام را تخصیص زد دایره حجیت عام ضیق می شود . اگر این عامی که حجیتش ضیق شد را با خاصی که از امام صادق علیه السلام صادر شده است بسنجیم نسبت انها در حجیت عموم من وجه می شود و لذا باید حکم تعارض مستقر در انها جاری شود . در همان مثال اکرم کل عالم اگر عام را با خاص اول که لا تکرم العالم الفاسق باشد تخصیص بزنیم دایره حجیت عام محدود می شود به وجوب اکرام علمای عدول و وقتی ان را با دلیل لا تکرم العالم الشاعر بسنجیم نسبت عموم من وجه می شود و در ماده اجتماع (عالم عادل شاعر) تنافی پیدا می کنند. بنابراین چون به ملاحظه مقدار حجیت ، نسبت تبدیل به عموم من وجه شده باید حکم تعارض را پیاده کنیم .

این شبهه در بعضی از تقادیر یعنی جایی که خاص ها مقارن زمانی نباشند مطرح می شود . اما ایا این شبهه وارد است یا نه ؟

مرحوم اقای خویی فرموده است که این شبهه با همان نکته ای که قبلا در دوران امر بین نسخ و تخصیص بیان کردیم دفع می شود . نکته ای که در ان بحث برای تقدیم تخصیص بیان شد این بود که ائمه علیهم السلام همه به منزله متکلم واحد هستند و هر حکمی که از انها صادر شود حکم ثابت در شریعت من اول الامر است نه از زمان صدور . کلمات انها ، در مقام کشف و ابلاغِ حکم ثابت در لوح محفوظ من اول الامر است و لذا تخصیص مقدم است . چون وقتی کلام عام صادر شده از امام صادق علیه السلام را به عنوان حکم ثابت من اول الامر با خاص متقدم در نظر گرفته شود موجب تخصیص می شود. زیرا همه ناظر به موطن واحد هستند و بعضی برای بعضی قرینیت دارند و لذا موجب می شود که نتیجه نهایی براساس مجموع کلمات و قرائن تنظیم شود .

در اینجا هم شبهه با همین نکته حل می شود . زیرا وقتی کل ائمه علیهم السلام به منزله متلکم واحد باشند و همه ، احکام من اول الشریعه را بیان کنند ، خاص صادر از امام صادق علیه السلام هم مثل این می شود که از امیرالمومنین علیه السلام صادر شده است همانطور که خاص صادر از امام باقر عليه السلام مثل اين است که از اميرالمؤمنين عليه السلام صادر شده است . لذا هرچند خاص صادر از امام صادق علیه السلام از نظر واقعيت خارجی متاخر وارد شده است اما از نظر حکمی بايد اين خاص وخاص صادر ازامام باقر عليه السلام را مقارن با عام صادر شده از امیرالمومنین علیه السلام بدانیم . و همانطور که خاص صادر از امام باقر علیه السلام حیثیت قرینیت برای دلیل عام دارد خاص صادر از امام صادق علیه السلام هم قرینه بر دلیل عام حساب می شود و موجب تضییق حجیت ان می گردد.

بنابراین شبهه مطرح شده با این نکته منتفی می شود که چون ائمه علیهم السلام به منزله متکلم واحد هستند فاصله زمانی میان کلمات صادر از آنها الغاء می شود و انگار همه کلمات ، متصل به عام هستند و همانطور که اگر از از جهت خارجی مقارنت زمانی می داشتند ما در تخصيص عام با هر دوتردید نمی کردیم در اینجا هم که حکما مقارن هستند نبایدا تردید کنیم .

مرحوم اقای خویی برای روشن شدن این نکته ، به متکلم واحد حقیقی تنظیر کرده اند . فرموده اند که فرض کنید مولایی عامی گفته است و بعد از ان ، دو خاص اورده که نسبت بین انها عموم من وجه است . در مقام ابلاغ ، یکی از خاص ها زودتر به دست عبد می رسد . ایا در اینجا عرف تردید می کند و تنافی می بیند یا می گوید ولو از نظر زمانی میان خاص ها تقدم و تاخر دارد اما چون همه از یک متکلم هستند و متکلم واحد می تواند مراد جدی خود را با کلمات منفصل بیان کند ، این خاص ها در رتبه واحد عام را تخصیص می زنند . هیچ گاه عرف میان انها تعارض نمی بیند و اعمال قواعد تعارض نمی کند .

مرحوم اقای صدر فرموده اند که این جواب نسبت به این مناقشه جواب صحیحی نیست و باید دنبال جواب دیگری باشیم . زیرا شبهه ای که در محل بحث طرح شده غیر از شبهه دوران بین نسخ و تخصیص است و این جواب اقای خویی جواب از ان شبهه است نه شبهه در مقام . هر کدام از دو شبهه خصوصیتی دارند ولی کأنّ در کلام اقای خویی بین این دو شبهه خلط شده است . شبهه در دوران نسخ و تخصیص این بود که اگر دلیل عام متاخر از خاص بیاید ، ایا ناسخ خاص متقدم است یا خاص متقدم مخصص عام متاخر است . شبهه این است که چون دلیل عام دلالت بر ثبوت حکم نسبت به تمام افراد می کند اما فقط از زمان صدور عام به بعد و بازه زمانی صدور خاص را نمی گیرد و از طرفی دلیل خاص متقدم اطلاق زمانی دارد و همه زمان ها را می گیرد ولی فقط دلالت بر ثبوت حکم بر افراد خودش می کند لذا در حکم افراد خاص در زمان بعد از صدور عام با هم تنافی پیدا می کنند . نسبت انها نیز عموم و خصوص من وجه است نه مطلق که بخواهید تخصیص بزنید . اینکه ائمه علیهم السلام به منزله متکلم واحد هستند و همه مبلغ و مبین حکم مجعول در شریعت من اول الامر و از عصر نبی (ص) می باشند مربوط به این شبهه است و حاصلش این است که همه این کلمات از احکام مجعول من اول الامر حکایت می کنند و در نتیجه مفاد این عام متاخر ثبوت الحکم من اول الشریعه است . وقتی حکم عام را از اول ثابت بدانیم دیگر نسبت بین ان و خاص متقدم عموم و خصوص من وجه نخواهد بود بلکه عموم و خصوص مطلق است و این خاص متقدم قرینیت پیدا می کند و ان را تخصیص می زند .

اما اشکال اساسی که متوهم در ما نحن فیه دارد این است که ولو ظهور دلیل عام باقی است اما حجیت آن تا وقتی است که دلیل خاص نیامده باشد . وقتی دلیل خاص اول یعنی لا تکرم العالم الفاسق که از امام باقر علیه السلام صادر شده است امد مقدار حجیت دلیل عام فقط افراد باقیمانده یعنی علمای عدول می شود . دایره حجیت که ضیق شد همه قبول دارند که تعارض بین دلیلین بر اساس مقدار حجیت است . لذا این عام تخصیص خورده به خاص اول را که در نظر بگیریم بین این عام تخصیص خورده و خاص متاخر تنافی به وجود می ایند و قابل جمع نیستند . چون در مورد عالم عادل شاعر اجتماع می کنند و اکرم کل عالم می گوید اکرامش واجب است و لا تکرم العالم الشاعر می گوید لازم نیست . برای حل این اشکال نکته ای که ارائه کردید مطلب را حل نمی کند . چون چیزی که ما احتیاج داریم این است که خاص متاخر را از نظر زمانی هم زمان با خاص اول قرار دهیم به گونه ای که انگار از قبل صادر شده است . ولی اینکه ائمه علیهم السلام به منزله متکلم واحد هستند این مشکل را حل نمی کند . زیرا در هر صورتی خاص ثانی از زمانی که صادر شده حجیت دارد و لذا قبل از ان ما هو الحجه خصوص خاص صادر از امام باقر علیه السلام و عام صادر از امیرالمومنین علیه السلام است . برای همین خاص اول عام را تخصیص می زند و باید بعد از تخصیص نسبت عام را با خاص متاخر در نظر بگیریم. به همین خاطر حکم تعارض پیدا می کنند . نکته اقای خویی تمام است اما نه برای شبهه در مقام .

جواب صحیح از اين شبهه در نظر گرفتن این نکته است که تخصیص عام با خاص در هر زمانی موقوف به حجیت خاص در همان زمان است . خاص تا زمانی که حجیت دارد می تواند عام را تخصیص بزند . شاهدش این است که اگر خاصی در زمان امام باقر علیه السلام امد و عام را تخصیص زد ولی بعد از ان ، این خاص معارض پیدا کرد دیگر این تخصص ادامه پیدا نمی کند . وقتی بقاءا خاص از حجیت بیافتد دیگر نمی تواند به تخصیصش ادامه دهد . یا اگر دلیل دیگری در مورد خاص بیاید و بعضی از موارد را خارج کند مثلا خاص اول بگوید لا تکرم العالم الفاسق و خاص دوم بگوید اکرم العالم الفاسق اذا کان فقیرا وقتی فقیر عالم فاسق از دلیل خاص اول خارج شد دیگر تحت خاص اول نیست که بخواهد با تخصیص از عام خارج شود و به لحاظ این مورد تخصیص تعطیل می شود . نکته اصلی برای جواب دادن این است .

با توجه به این نکته الان در زمان امام صادق علیه السلام که خاص دوم امده است ما با دو خاص مواجه شده ایم که نسبت عام به هر دو یکسان است و هر دو خاص فی رتبه واحده هستند . با این وجود وجهی ندارد که یک خاص را مقدم کنیم و بعد ، نسبت عام تخصیص خورده با خاص ثانی بسنجیم . بله یکی از خاص ها در زمان گذشته حجیت داشت اما حجیت در زمان سابق که باعث تخصیص در زمان لاحق نمی شود .

**بررسی کلام مرحوم اقای خویی و صدر :**

به نظر می رسد راهی که در کلام مرحوم اقای خویی ارائه شده تمام است و مناقشه اقای صدر وارد نیست و اگر جواب اقای خویی را قبول نکیم جواب اقای صدر هم نمی تواند مشکل را حل کند .

دقت در جواب اقای خویی با توجه به انچه در مصباح امده ، نشان می دهد که این دو شبهه با هم خلط نشده اند . مرحوم اقای خویی ملتفت بوده است که اینها دو شبهه اند ولی با یک نکته هر دو شبهه را جواب می دهد . نکته این است که چون همه ائمه علیهم السلام به منزله متکلم واحد هستند کلمات صادر از ایشان به منزله کلمات صادر از متکلم واحد است . هر راهی که در کلمات صادر از متکلم واحد طی شد در کلمات صادر از ائمه علیهم السلام هم باید طی شود . اگر کلمات متعدد از متکلم واحد صادر شده بود بعضی بر بعضی دیگر قرینیت داشت پس در کلمات ائمه علیهم السلام هم قرینیت دارد. تنظیری هم که ایشان در ذیل کلامشان مطرح کردند می خواهد همین نکته را بگوید که وقتی خاص ها در کلام متکلم واحد قرینه بر تصرف در مراد جدی از عام باشد در کلمات ائمه علیهم السلام هم که در حکم متکلم واحد می باشند قرینه می باشند . اساس این حرف این است که کلمات منفصل از متکلم واحد ، در مقام جمع به منزله کلام متصل حساب می شوند . چون قبلا گفته شد که عرف این را حق متکلم می داند که مراد جدی خودش را با کلمات منفصله بیان کند و لازم نمی داند( خصوصا در مقام تقنین) که مرادش را با کلمات متصل بیان کند البته به شرطی که بعضی از این کلمات صلاحیت قرینیت برای بعض دیگر داشته باشند . مثلا بگوید اکرم العلماء و در خطاب منفصل بگوید لا تکرم الفساق منهم . ملاک قرینیت در صورت انفصال کلمات هم قرینیت انها در فرض اتصال می باشد . چرا که انچه در فرض اتصال هادم ظهور باشد در فرض انفصال هم هادم حجیت و قرینه برای تصرف در مراد جدی می شود .

منظور اقای خویی این است که همه ائمه علیهم السلام در مقام بیان یک مطلب یعنی حکم ثابت در شریعت هستند . در متکلم واحد اگر خاص ها تقدم و تاخر زمانی داشته باشند ، این فاصله زمانی در مقام جمع بندی الغاء می شود و این کلمات به مثابه کلمات متصل به حساب می اید . وقتی در متکلم واحد به این کیفیت عمل شود با کلمات ائمه علیهم السلام هم به همین نحو عمل می شود . تنظیری هم که ذیل عبارت مصباح امده به همین جهت است که بگوید برای متکلم واحد قرینیت در خاص های غیر مقارن ثابت است و فاصله زمانی میان انها الغاء می شود در ائمه علیهم السلام هم که بمنزله متکلم واحد هستند همینطور است .

سه شنبه 10 /10 /98 جلسه62

صحبت در فرض ثانی از صورت اول بود جایی که بین خاص ها عموم من وجه برقرار است . در مورد خاص های غیر مقارن زمانی شبهه ای مطرح شد . مرحوم اقای خویی جوابی دادند که اقای صدر به ان اشکال کرد و خود جواب دیگری داد .

گفته شد که جواب اقای خویی تام است و اشکال اقای صدر وارد نیست . حاصل جواب مرحوم اقای خویی این بود که انچه دخیل در رفع شبهه است این است که فاصله زمانی بین کلمات منفصله الغاء شود و انها به منزله خطابات متصل شوند . اگر بتوانیم خاص متاخر در کنار خاص متقدم همراه با عام به صورت متصل صادر شده است این فرض اتصال موجب جمع عرفی بین دو دلیل می شود . مهم این است که بتوانیم فاصله زمانی را الغاء کنیم و بگوییم اگر اینها در کلام متکلم واحد بودند و این سه کلام از شخص واحدی صادر می شد ، همانطور که مقتضای جمع عرفی بین کلمات او این بود که فاصله زمانی الغاء شود چراکه عرف این حق را به متکلم می دهند که مرادات خود را به کلمات منفصله بیان کند ، در روایات وارد از معصومین علیهم السلام هم با توجه به اینکه انها به منزله متکلم واحد هستند انگار کلماتشان از متکلم واحد صادر شده است . همانطور که در متکلم واحد کسی تردید ندارد در ائمه علیهم السلام که در حکم متکلم واحد هستند نباید تردید کرد .

بنابراین استناد به این مطلب که ائمه علیهم السلام همه به منزله متکلم واحد هستند و بیانات همه ، بیان حکم ثابت من اول الشریعه است استناد به امری است که دخیل در مساله می باشد و اشکال با ان رفع می شود . پس مرحوم اقای خویی خلط بین دو شبهه نکرده اند بلکه یا یک نکته جواب هر دو شبهه را داده اند .

اما خود اقای صدر جواب داد که چون تخصیص عام با خاص در هر زمانی ، موقوف به حجیت خاص در ان زمان است و تخصیص مطلق نیست بلکه مادامی است که خاص حجت باشد و الا اگر برای خاص در زمان لاحق معارض پیدا شد یا دلیلی بیاید که بعضی از افراد را از ان خاص خارج کند دیگر نسبت به ان افراد تخصیص ادامه پیدا نمی کند . در ما نحن فیه نیز هر چند خاص اول در زمان اول عام را تخصیص زد ولی این تخصیص فایده اش در همان زمان سابق است اگر بخواهد در زمان لاحق هم ادامه داشته باشد باید در زمان لاحق هم خاص اول حجت باشد . برای همین در زمان امام صادق علیه السلام که خاص ثانی صادر شده اگر بخواهیم عام را تخصیص بزنیم می بینیم که دو مخصص در عرض هم در مقابل عام قرار دارند . لذا باید عام را با هر دو تخصیص بزنیم و وجهی ندارد یکی را مقدم بر دیگری کنیم.

به نظر می رسد این جواب تمام نباشد . اگر از نکته اصلی اشکال که در کلام اقای خویی امده غمض عین کنیم و به کلام اقای صدر بخواهیم اکتفاء کنیم شبهه حل نمی شود . زیرا هرچند انچه در کلام اقای صدر امده یعنی اینکه تقدیم الخاص علی العام فی کل زمان مشروط به حجیت خاص در ان زمان است ، قاعده ای تمام و صحیح است اما حرف این است که این نکته مشکل را حل نمی کند . چراکه شما شرطی که برای تخصیص عام ذکر کردید این بود که خاص حجیت داشته باشد به این معنا که در مقابلش دلیل معارض یا دلیلی که اقوی دلالة باشد پیدا نشود و الا اگر نه معارض وجود داشته باشد و نه دلیلی که اقوی دلالة باشد باید تخصیص با ان خاص ادامه پیدا کند . تنها وجهی که برای عدم تخصیص ذکر کردید این بود که نه معارض داشته باشد و نه دلیل اقوا . خاص اول هم یعنی لا تکرم العالم الفاسق در زمان امام باقر علیه السلام حجت بود و عام را تخصیص زد و بقاءا هم که خاص دوم صادر از امام صادق علیه السلام یعنی لا تکرم العالم الشاعر امد نه معارض با او بود و نه دلیل اقوی از ان به شمار می امد که بعضی از افرادش را خارج کند پس شرط بقاء حجیت خاص اول وجود دارد و با توجه به فراهم بودن شرط حجیت ان ، کما کان دایره حجیت عام ضیق است و هنوز اختصاص به عالم عادل دارد . مستشکل در همین جا اشکال می کند که چون تعارض بر اساس مقدار حجیت است و حجیت عام هم ضیق شده است وقتی نسبت ان را با خاص صادر از امام صادق علیه السلام می سنجیم نسبت عموم و خصوص من وجه پیدا می کنند و تعارض بین عام و خاص متاخر به وجود می اید .

به عبارت دیگر انچه در کلام اقای صدر امده این است که خاص صادر در زمان امام باقر علیه السلام را نباید بقاءا در زمان امام باقر علیه السلام در نظر بگیریم بلکه باید ان را بقاءا در زمان امام صادق علیه السلام در نظر بگیریم . ان وقت حجت باقی در زمان لاحق با خاصی که تازه در همان زمان صادر شده اند در عرض هم خواهند بود و یکی بر دیگری مقدم نخواهد شد. اقای صدر فاصله را به این شکل حل کرده که خاص اول هم انگار در زمان امام صادق علیه السلام صادر شده و در زمان لاحق هر دو مقارن هستند . ولی این مشکل را حل نمی کند. چون وقتی دایره حجیت عام در زمان سابق ضیق شد ولو خاص را مقارن با خاص زمان امام صادق علیه السلام قرار بدهیم مشکل حل نمی شود . حل مشکل به این است که فاصله زمانی را از حیث ابتدا ملغی کنیم یعنی خاص ها را در زمان صدور عام مقارن با هم قرار دهیم . برای همین درکلام آقای خوئی بيان شد که چطور اگر در متکلم واحد در زمان صدور عام ، خاص ها هم از او صادر می شدند مشکل حل می شد ، در روایات صادر از معصومین علیهم السلام هم اگر با یک مقدمه اتصال را درست کنید مشکل می شود . لذا در کلام مرحوم اقای خویی بر همین قسمت تکیه شد که ائمه علیهم السلام به منزله متکلم واحد هستند وکلمات انها همان حکم کلمات متکلم واحد را دارند .

بنابراین در فرض ثانی از صورت اول که نسبت بین خاصین عموم من وجه بود چه در جایی که خاص ها مقارن صادر شده باشند و چه در جایی که یکی مقدم بر دیگری باشد ، قاعده همان تخصیص عام بکل من الخاصین است مگر در جایی که خاص ها مستوعب تمام افراد عام باشند که تعارض لازم می اید .

فرض سوم از صورت اول این است که در مقابل عام واحد خاص هایی وارد شده است که نسبت بین انها عموم مطلق است . مثل دلیل عام اکرم کل عالم و خاص اول لاتکرم العالم الفاسق و لا تکرم الفاسق النحوی یا در ادله شرعیه مثل اینکه اطلاق ادله جماعت بگوید که انسان می تواند به هر مومنی اقتدا کند و در مضمون دلیل دیگر امده باشد که لاتصل خلف الفاسق و در خاص دوم امده باشد که اقتدا به شارب النبیذ نکن که یک حصه از افراد فاسق است . در اینجا که یک عام داریم و دو خاص که نسبت بین انها عموم وخصوص مطلق است حکم چیست ؟ در اینجا باید عام را به اخص الخاصین تخصیص بزنیم و این عام تخصیص خورده را با اعم الخاصین در نظر بگیریم یا مثل دو فرض قبلی عام با هر دو خاص تخصیص می خورد و نتیجه اش این می شود که در دایره اعم یعنی تمام افراد خاص قائل به تخصیص شویم .

این موردی است که در کلام مرحوم اخوند به ان اشاره شده و ایشان فرموده که ولو بعض الاعلام فکر کرده اند که اول باید با اخص الخاصین تخصیص بزنیم و بعد با اعم الخاصین بسنجیم ولی این جا ندارد . دلیل اخوند این است که اساسا انقلاب نسبت را قبول ندارد اما کسانی هم مثل مرحوم نایینی که انقلاب نسبت را قبول دارند فرموده اند در اینجا وجهی ندارد که اول با اخص تخصیص بزنیم و بعد با اعم در نظر بگیریم . زیرا در مقابل عام به هر کدام از این دو خاص که نگاه کنیم فی حد نفسه حجت هستند و شرایط تخصیص عام را دارند و معارضی هم نسبت به انها در کار نیست . زیرا ما در فرض های قبلی هم که در مقابل عام دو خاص داشتیم بین خاصین تنافی نبود و شرایط تخصیص به هر دو خاص وجود داشت در اینجا هم بعینه این شرایط وجود دارد .

این جا ممکن است گفته شود که یکی از شرایط تخصیص نداشتن معارض و منافی است . دلیل دوم که می گوید که لا تصل خلف شارب الخمر مقتضایش این است که عدم جواز اقتداء درصلات متعلق به مطلق فاسق نیست بلکه مخصوص به شارب الخمر است والا اگر برای مطلق فاسق بود معنا نداشت خصوص شارب الخمر را بگوید . در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای خویی جواب داده شده است که ما قبول داریم که نباید مخصص دلیل معارض داشته باشد اما اینجا معارضی ندارد . چون وصف و لقب مفهوم ندارد . اینکه درمثال اول عالم نحوی را به خصوص ذکر کرده دلیل نمی شود مفهوم داشته باشد که غیر نحوی از علمای دیگر این حکم را ندارند و همچنین در مثال دوم مفهوم ندارد که عدم جواز اقتدا نسبت به دیگر فساق نیست . وقتی مفهوم نداشت شرایط تخصیص زدن به هر کدام از خاص ها فراهم می شود . اگر تنافی بود یعنی احد الخاصین دارای مفهوم بود و با مفهومش حجیت دیگری را نفی می کرد دیگر این خاص نمی توانست با تمام مدلولش تخصیص بزند ولی چون مفهوم ندارد شرایط تخصیص به هر کدام از خاصین وجود دارد و می شود مثل فرض های قبلی که با هر کدام تخصیص می زدیم .

اگر اشکال شود که در این موارد اگر دلیل اخص الخاصین مفهوم نداشته باشد گفتنش فایده ای ندارد . ظاهر عنوان شارب الخمر در دلیل لاتصل خلف شارب الخمر این است که برای احتراز از مطلق فاسق است . اگر بگوییم که به هر دو خاص اخذ می کنیم و هر دو شرایط تخصیص زدن را دارند لازمه اش این است که عنوانی که در دلیل امده خصوصیتی نداشته باشد و این خلاف ظاهر است .

جواب این است که ممکن است حکم به نحو عام باشد ولی سائل به خاطر ابتلاء به مورد خاصی از آن سوال کرده باشد و امام علیه السلام جواب همان مورد خاص را داده باشند یا امام علیه السلام ابتداءا با اینکه حکم به نحو عام است ولی موردی را چون کثیر الابتلاء است بیان فرموده باشند . لذا ذکر عناوین خاصه دلالت بر اختصاص حکم به آن عنوان نمی کند بلکه ممکن است به خاطر کثرت ابتلاء یا اینکه فعلا افراد به ان مبتلا هستند و یا جهات دیگر عنوان اخص الخاصین در ناحیه موضوع حکم اخذ شده باشد در نتیجه هیچ تنافی ای با یکدیگر نخواهند داشت .

وقتی شرایط تخصیص نسبت به هر دو خاص فراهم باشد عام را به هر دو تخصیص می زنیم و نتیجه اش این می شود که تمام افراد فاسق خارج می شوند .

کما اینکه در مورد احکام انحلالیه همین کار را می کنیم . اگر در یک دلیل داشته باشیم نهی النبی عن الغرر و در دلیل دیگر نهی النبی عن بیع الغرر ، به ان نهی اعم اخذ می کنیم و عملا این می شود که در همه افراد غرر حکم به بطلان معامله می شود چه بیع باشد و چه دیگر معاملات . اما اینکه چرا بیع را به خصوص گفته اند جوابش این است که چون بیع مصداق رایج معاملات است و کثرت ابتلاء دارد این مصداق را ذکر کرده اند . پس همین قاعده ای که در مثل احکام انحلالیه جاری می کنیم در ما نحن فیه هم میان اخص الخاصین و اعم الخاصین اجراء می کنیم .

بنابراین اگر در فرض سوم از صورت اول فرض کردیم که بین خاص ها نسبت عموم مطلق وجود دارد وجهی برای انقلاب نسبت نیست و عام به هر دو خاص تخصیص می خورد . بله در اینجا گفته اند که اگر اخص الخاصین متصل به عام باشد مثلا در دلیل جواز جماعت از اول دلیل مطلق نداشته باشیم بلکه دلیل بگوید صل خلف المومن الا من کان شارب النبیذ و بعد دليل خاص اعم (لا تصل خلف الفاسق) بیاید صحیح است که بگوییم نسبت عموم من وجه می شود و نمی شود عام را با خاص دوم تخصیص بزنیم . این مورد از مواردی است که چه منکر انقلاب نسبت و چه قائل به ان ، هر دو قبول دارند که نسبت عموم من وجه می شود . چون علاوه بر دایره حجیت که عموم من وجه است در مقدار ظهور و دلالت هم تنافی دارند و نسبت میان دو دلیل عموم من وجه است لذا تخصیص عام به خاص دوم ممکن نیست .

انچه جای بحث در این موارد دارد این است که اگر در کنار عام متصل به اخص الخاصین عام دیگری هم داشتیم که متصل به مخصص نباشد مرحوم نایینی فرموده است وقتی عام متصل به اخص الخاصین بود تخصیص به خاص دوم یعنی اعم الخاصین ممکن نیست بلکه تعارض می شود و فرقی ندارد که در کنار این عام متصل ، عامی داشته باشیم که متصل به مخصص نباشد یا نداشته باشیم . در هر دو صورت بین دلیل عام و خاص دومی که بعد به صورت منفصل می اید تعارض می شود . مثلا در باب نماز جماعت اگر دلیل داشته باشیم که صل خلف المومن و در کنار ان ، همین عام با تخصیص به مخصص متصل هم امده باشد یعنی صل خلف المومن الا من کان شارب الخمر و دلیل خاص اعم بعد امده باشد که لا تصل خلف الفاسق ، مرحوم محقق نایینی فرموده است که در اینجا هم متعارض هستند .

چهارشنبه 11/ 19 / 98 جلسه63

در فرض سوم از صورت اول که نسبت ها بین خاصین عموم مطلق است مثل صل خلف المومن و لا تصل خلف الفاسق و لا تصل خلف شارب النبیذ ، اگر عام از هر دو خاص منفصل باشد لا اشکال که با هر دو خاص تخصیص می خورد . و در جایی که عام ، متصل به اخص الخاصین باشد یعنی جایی که دو دلیل داریم یکی عام متصل به اخص الخاصین و دیگری دلیل خاص اعم مثل اینکه یک دلیل بگوید صل خلف المومن الا ان یکون شارب النبیذ و دلیل دیگر لا تصل خلف الفاسق در اینجا بین دو دلیل تعارض می شود و با فرض تعارض ، دیگر جمع عرفی معنا ندارد و باید قواعد باب تعارض جاری شود چه نظریه انقلاب نسبت را قبول داشته باشیم و چه نداشته باشیم . زیرا حتی اگر انقلاب نسبت را کسی مثل اخوند قبول نداشته باشد اما چون در این فرض نسبت به حسب ظهورات اولیه بین الخطابین عموم من وجه می شود نه صرفا در دایره حجیت ، باید تعارض را بپذیرد .

مهم در این فرض این است که آيا تعارض عام متصل به خاص اخص با دلیل خاص اعم اختصاص دارد به جایی که فقط همین دو دلیل را داشته باشیم یا حتی اگر عام فوقانی دیگری نیز داشته باشیم که هیچ قیدی نداشته باشد در انجا هم باید اعمال قواعد تعارض کرد ؟

مرحوم نایینی فرموده است که چه عام فوقانی دیگری داشته باشیم که متصل به خاص نباشد و چه نداشته باشیم در هر صورت بین عام و خاص اعم تعارض رخ می دهد . در همین مثال صل خلف المومن الا شارب الخمر و دلیل منفصل لا تصل خلف الفاسق اگر دلیل مطلق دیگری داشته باشیم که صل خلف المومن باز هم حکم تعارض است . نمی توانیم بگوییم که چون عام مستقل نسبتش با هر دو خاص یکسان است باید به هر دو انها تخصیص بخورد . بلی اگر یک عام داشته باشیم و دو خاص منفصل و نسبت بین ان خاص ها عموم مطلق باشد عام با هر دو تخصیص می خورد اما اگر سه دلیل داشته باشیم یکی عام متصل و دیگری عام مستقل و دلیل دیگر خاص اعم ، میان عام مستقل و خاص اعم تعارض می شود.

محقق نایینی برای تقریب این مدعا دو وجه در اجود بیان فرموده اند :

وجه اول : درست است که یک عام منفصل داریم که می گوید صل خلف المومن ولی وقتی در کنار ان ، عامی داریم که متصل به اخص الخاصین است و مضمونش این است که صل خلف المومن الا شارب النبیذ ، دیگر بعد وجود این عام دوم ، عام اول در تمام مفادش حجت نخواهد بود و حجیت ان طبعا به غیر شارب النبیذ اختصاص پیدا می کند . ابتدای عبارت اجود این است که بعد وجود عام متصل ، عام اول به حجیتش در دایره وسیع باقی نمی ماند . اما در ادامه عبارت امده است : به خاطر عام دوم ، ظهور عام اول به ملاحظه عام ثانی به مقدار دلالت همین عام دوم منقلب می شود یعنی ظهورش تبدیل به مقدار خاص می شود . در نتیجه این ظهور مضیق را که با خاص ثانی یعنی لا تصل خلف الفاسق مقایسه کنیم نسبت عموم من وجه خواهد بود و باید اعمال قواعد تعارض شود [[4]](#footnote-4).

وجه دوم : محقق نایینی در ادامه فرموده و ان شئت قلت که از این عبارت ایشان این وجه ثانی استفاده می شود که وقتی به عام اول مستقل نگاه می کنیم و با هریک از دلیل دوم که می گفت صل خلف المومن الا شارب الخمر و دلیل سوم که لا تصل خلف الفاسق مقایسه کنیم ولو نسبت عموم مطلق است و طبق قاعده باید خاص مطلق مخصص عام باشد ولی تخصیص الخاص بالعام در جایی است که خاص معارض نداشته باشد . در مورد بحث لا تصل خلف الفاسق ولو اخص مطلق از عام است اما صلاحیت ندارد که مخصص عام شود . چون این خاص دوم با عام متصل به اخص الخاصین به خاطر برقراری نسبت عموم من وجه میان انها معارضه دارد و چون با ان معارضه دارد این اعم الخاصین نمی تواند مخصص عام باشد . وقتی که اعم الخاصین از طرفی تنافی داشته باشد با عام مستقل و از طرفی هم نتواند ان را تخصیص بزند ، معارض با ان می شود و باید قواعد باب تعارض اعمال گردد . پس معارض شدن اعم الخاصین با عام مستقل مبتنی بر این نکته است که خاص ثانی تنافی با عام دارد و صلاحیت تخصیص نیز ندارد در نتیجه جمع عرفی ممکن نیست و معارض ان می شود .

نسبت به هر دو وجه در کلام اقای خویی مناقشه شده است . مناقشه وجه اول این است که ولو قبول داریم که عام اول تخصیص به عام ثانی متصل می خورد ولی چه وجهی دارد که عام را ابتدا به این مخصص اول تخصیص بزنید و بعد نسبت ان را با خاص دوم نگاه کنید . همانطور که در صورت انفصال خاصین ، وجهی نداشت عام را به اخص الخاصین تخصیص بزنید و بعد مقدار ضیق شده را با خاص دوم بسنجیم در اینجا هم این کار وجهی ندارد . این دو مخصص در عرض هم به سراغ عام منفصل می روند . بر اساس همان نکته ای که در صورت انفصال انها گفته شد.

انچه در مصباح امده همین است . ولی این مناقشه ناظر به صدر عبارت اجود است و در صورتی تمام است که مراد مرحوم نایینی از اینکه عام اول با دلیل سوم معارض است این باشد که چون مقدار حجیت عام اول ضیق شده است نسبت میان ان و دلیل سوم منقلب به عموم من وجه می شود . اگر مرحوم نایینی از این راه وارد شود مناقشه اقای خویی وارد است که چه وجهی دارد عام مستقل را اول با اخص الخاصین در نظر بگیرد و بعد ان را با اعم الخاصین بسنجید .

اما ذیل عبارت اجود خلاف این را دارد . ذیل عبارت این است که وقتی عام اول را با عام دوم نگاه کنیم اصلا ظهور عام اول هم منقلب می شود . به ملاحظه ذیل مدعا این است که بعد ملاحظه عام ثانی ، عام اول در مرحله ظهور هم مضیق می شود و دیگر معنا ندارد که شما در مقایسه با دلیل سوم این ظهور مضیق شده را در نظر نگیرید . دلیل عام اول و دلیل سوم (خاص اعم) در ناحیه ظهور نسبت من وجه و رابطه تعارضی پیدا می کنند چه انقلاب را قبول کنیم و چه نکنیم . همان نکاتی که در فرض وجود تنها دو دلیل بیان شد در اینجا هم می اید .

بله در اینجا باید مناقشه دیگری شود که در این مواردی که در کنار عام اول ، عام ثانی متصل می اید ، ظهور عام اول منقلب نمی شود و از حالت اطلاقی در نمی اید . به عبارت دیگر دلیل اخص الخاصین به هر لسانی باشد اگر منفصل از عام باشد ظهور دلیل عام تغییر نمی کند چه به لسان لا تصل خلف شارب النبيذ باشد و چه عام را تکرار کند و بعد بیاید فردی را استثناء کند یعنی صل خلف المومن الا شارب النبیذ . چون این دلیل خاص منفصل است موجب نمی شود که مدلول تصدیقی عام عوض شود. مگر اینکه دلیل خاص حیثیت تفسیری داشته باشد و الفاظ عام اول را معنا کند . در این صورت ممکن است بگوییم که دیگر معنای الفاظ عام اول عوض شده و منظور از عام در دلیل اول این است که ان مومنی که می شود با ان نماز بخواند مومن غیر فاسق است . این وجود خاص اخص الخاصین باعث می شود عام اول مفادش دیگر ظهور در عموم نداشته باشد .

بنابراین برای مناقشه به مرحوم نایینی باید از او سوال کرد که ایا با امدن این دلیل خاص ظهور عام عوض نمی شود و فقط حجیت ضیق می شود که در این صورت اشکال مصباح وارد است یا مقصود این است که ظهور با امدن خاص دوم یعنی عام متصل به اخص الخاصین تغییر می کند که در این صورت مناقشه این است که اگر مفاد خاص مجرد ثبوت حکم یا نفی حکم باشد تنها تاثیری که دارد فقط تضییق حجیت است . بله اگر از الفاظ تفسیری استفاده شده باشد ممکن است بگوییم که قرینه داریم بر اینکه معنای عام اول ، خاص است .

در وجه ثانی نیز مناقشه شده است که ما این قاعده را قبول داریم که در صورتی خاص می تواند عام را تخصیص بزند که معارض نداشته باشد ولی کلام در این است که ایا اعمال این قاعده در مقام نتیجه می دهد که عام خودش طرف معارضه با خاص گردد ؟! مرحوم نایینی از این قاعده استفاده کرد که خاص که نمی تواند تخصیص بزند عام اول طرف معارضه ان می شود . اقای خویی می فرماید قاعده را قبول داریم اما نتیجه تمام نیست . درست است که شما در مقابل عام ، اعم الخاصینی دارید که چون معارض دارد نمی تواند مستقیما عام را تخصیص بزند اما ابتدا باید حکم تعارض این خاص اعم حل شود . طرف تعارض ان اخص الخاصین یعنی همان عام متصل به مخصص است که در ماده اجتماع با هم تعارض می کنند . این قسمت در بیان مرحوم اقای خویی به این شکل نیامده است اما در کلمات مرحوم اقای تبریزی توضیح داده شده است که این دو دلیل اخص الخاصین و اعم الخاصین در ماده افتراق که تعارضی ندارند و فقط در ماده اجتماع میان این دو دلیل تعارض است که باید بر اساس قواعد تعارض مستقر علاج گردد. اگر یکی از این دو دلیل ترجیح داشته باشد به ان اخذ می کنیم و به وسیله ان ، عام اول را تخصیص می زنیم و اگر هیچ یک ترجیح نداشته باشند چنانچه در صورت تساوی قائل به تخییر شدیم که باز به هر یک تخییرا اخذ کردیم با ان عام را تخصیص می زنیم اما اگر قائل به تساقط در این ماده اجتماع شدیم هر دو دلیل یعنی دلیل دوم و سوم در ماده اجتماع ساقط می شوند . وقتی ساقط شدند به عام عمل می کنیم که ماده اجتماع را هم در بر می گیرد . دیگر حکم در این مورد ، تعارض بین عام و اعم الخاصین نمی شود .

بنابراین اینکه اعم الخاصین نمی تواند به تنهایی عام را تخصیص بزند دلیل نمی شود که میان ان و عام تعارض شود بلکه باید اول تعارض میان آن و دلیل اخص الخاصین علاج شود . لذا طبق وجه ثانی هم نمی توان عام منفصل را معارض با اعم الخاصین قرار دهد .

یک شنبه 15 / 10 /98 جلسه64

صورت دوم از صور تنافی اکثر من دلیلین این است که دو عام داریم و یک مخصص و نسبت بین عام ها عموم من وجه است یعنی هر کدام ماده افتراقی دارند و یک ماده اشتراک .مثلا در یک دلیل امده است که اکرم کل عالم و در دلیل دیگر لا تکرم الفساق که ماده افتراق دلیل اول عالم عادل است و ماده افتراق دوم فاسق جاهل و در عالم فاسق نیز اجتماع دارند . بر اساس اینکه مخصص وارد به چه نحوی تخصیص بزند سه فرض تصویر می شود : یکی ورود مخصص بر مورد اشتراک و دیگری ورود مخصص بر مورد افتراق یکی از دو عام و سوم ورود مخصص برمورد افتراق هر دو عام .

**فرض اول** : در این فرض مخصص در مورد اجتماع این دو دلیل عامین من وجه وارد شده است و حکم را بر خلاف عامین من وجه بیان می کند . عام اول اکرم العلما و و عام دوم لا تکرم الفساق و مخصص یکره اکرام العالم الفاسق است . دلیل سوم که خاص باشد در ماده اجتماع بر کراهت دلالت می کند . در این فرض که دلیل سوم حکم به کراهت می کند بدون تردید در مورد دلیل سوم که عالم فاسق باشد به دلیل سوم اخذ می شود چون با هر کدام از دو عام مقایسه شود اخص حساب می شود و حجت بلامزاحم . لذا حکم به کراهت عالم فاسق می شود و عملا هر دو عام تخصیص می خورند و حجیت عام ها مختص به غیر مورد اجتماع انها می شود . هم قائلین به انقلاب نسبت و هم منکرین ان این نتیجه را قبول دارند و حکم در این فرض ربطی به انقلاب نسبت ندارد بلکه از باب شاهد جمع است .

در این جهت فرقی نیست که ماده اجتماع به وسیله یک مخصص خارج شده باشد یا به وسیله چند مخصص ؛ در همین عالم فاسق فرقی ندارد که یک مخصص بیاید بگوید یکره اکرام العالم الفاسق یا دو مخصص بیاید و مجموع را خارج کند .

اما میان جایی که مخصص تمام ماده اجتماع را خارج کند و یا بعضی از ان را در نتیجه تفاوت پیدا می شود . در صورتی بین العامین التیام ایجاد می شود که دلیل مخصص تمام ماده اجتماع را خارج کند اما اگر دلیل سوم فقط بعضی از موارد اجتماع را خارج کند مثلا بعضی از مصادیق عالم فاسق که خصوص عالم فاسق فقیر باشد را خارج کند این تخصیص اثری در جمع بین العامین ندارد . زیرا قبل از تخصیص ، نسبت میان عام ها عموم من وجه بود بعد از تخصیص به عالم فاسق فقیر هم بین العامین همچنان عموم من وجه بر قرار است و نسبت عوض نمی شود تا قول به انقلاب نسبت و انکار ان اثر داشته باشد . نسبت همچنان عموم من وجه است با این تفاوت که قبل ازتخصيص تمام مصادیق عالم فاسق در ماده اجتماع بود الان که دلیل خاص عالم فقیر فاسق را خارج کرد ماده اجتماع مختص به عالم فاسق غیر فقیر شد اما باز هم نسبت میان عام ها عموم من وجه است .

**فرض دوم** : جایی که مخصص مورد افتراق يکی از عامین من وجه را می گیرد . مثلا یک دلیل یستحب اکرام العلماء و دلیل دیگر یحرم اکرام الفساق و دلیل سوم یجب اکرام العدول من العلماء است که ماده افتراق عام اول را گرفته است . این مورد از مواردی است که نظریه انقلاب نسبت و انکار ان اثر دارد. چون در بدو امر نسبت میان عام ها عموم و خصوص من وجه است ولی وقتی دلیل سوم که یجب اکرام العدول من العلماء باشد در ماده افتراق وارد شد عام اول را تخصیص می زند و مقدار باقی ، عالم غیر عادل خواهد شد که اکرام ان مستحب می شود . وقتی عام اول تخصیص خورده مقایسه شود با یحرم اکرام الفساق نسبت انها عموم و خصوص مطلق می شود و عام اول اخص از یحرم اکرام الفساق خواهد شد . طبعا نتیجه در این مورد به ملاحظه مجموع ادله ثلاثه این می شود که عالم عادل وجوب اکرام دارد با دلیل سوم ، عالم غیر عادل (فاسق) استحباب اکرام دارد با دلیل اول و فاسق جاهل هم حرمت اکرام دارد با دلیل دوم . اما اگر نظریه انقلاب نسبت را انکار کنیم در مورد اکرام عدول من العلماء که باید به دلیل ثالث اخذ کنیم و دراین جهت اشکالی نیست چون دلیل ثالث در مورد خودش با هیچ یک از عام ها تنافی ندارد . اما در مورد عالم فاسق طبق نظر مرحوم اخوند که ملاک در نسبت گیری ظهورات اولیه خطابات است بین عام ها عموم من وجه بر قرار است و در تعیین حکم عالم فاسق با یکدیگر تنافی و تعارض پیدا می کنند . لذا اگر هر کدام مرحجی داشت به ان اخذ می کنیم و عند فقد المرجح حکم علی المبنی یا تخییر است و یا تساقط .

این حکم فرض ثانی در جایی است که دلیل ثالث تمام ماده افتراق را گرفته باشد مثل اینکه بگوید یجب اکرام العدول من العلماء اما اگر دلیل ثالث که وارد بر مورد افتراق یکی از دو عام ها است بعضی از ماده افتراق را گرفته باشد مثل یجب اکرام العالم العادل الهاشمی در اینکه به دلیل ثالث به مورد خودش اخذ می کنیم که بدون اشکال است اما اینکه ایا با تخصیص دلیل سوم انقلاب نسبت رخ می دهد یا نه همان تقریبی که در فرض قبل مطرح شد در اینجا هم می اید . چون الان بعد از تخصیص باز هم ماده افتراق همچنان برای عام تخصیص خورده وجود دارد . ماده افتراق ، عالم عادل بود ولو عالم عادل هاشمی خارج شده اما عالم عادل غیر هاشمی همچنان به عنوان ماده افتراق دلیل اول وجود دارد . در نتیجه نسبت بین الخطابین هنوز هم عموم من وجه است .

**فرض سوم** : دلیل مخصص در ماده افتراق هر دو عام وارد شده باشد . مثل اینکه یک دلیل بگوید یستحب اکرام العادل و دلیل دیگر یکره اکرام الفساق و فرض کنیم که یک مخصص ماده افتراق دلیل اول را بگیرد و بگوید که یجب اکرام العدول من العلماء و مخصص دیگر بگوید یحرم اکرام الجهال من الفساق . لا اشکال در این فرض که در بدو امر بین العامین در حکم عالم فاسق تعارض پیدا می شود چون نسبت میانشان عموم من وجه است. اما اگر هر کدام از این عام ها با دلیل خاص بخواهد تخصیص بخورد یعنی عام اول با دلیل سوم یجب اکرام العدول من العلماء تخصص بخورد و عام دوم با دلیل یحرم اکرام الجهال من الفساق تخصیص بخورد از دلیل اول عالم غیرعادل(فاسق) باقی می ماند و از دلیل دوم هم بعد از اخراج جاهل فاسق ، عالم فاسق باقی می ماند در نتیجه در ماده اجتماع دلیل اول حکم به استحباب اکرام می کند و دلیل دوم حکم به کراهت اکرام می کند . پس حتی اگر قائل به نظریه انقلاب نسبت هم شویم باز هم بعد التخصیص در ماده اجتماع تعارض وجود دارد البته قبل التخصیص تعارض به عموم من وجه و بعد از تخصیص بالتباین . نسبت ها عوض شده است اما نه ان گونه که باعث التیام شود بلکه از یکی از نسبت های تعارضی تبدیل به نسبت تعارضی دیگر شده است . در اینکه در ماده اجتماع تعارض می شود اشکالی وجود ندارد اما انچه مورد بحث قرار گرفته است این است که ایا تعارض اختصاص به عامین من وجه دارد یا علاوه بر عامین وجه به این دو خاص هم سرایت می کند لذا در ماده افتراق به این دو خاص هم نمی توانیم تمسک کنیم . یعنی مع قطع النظر از ماده اجتماع که تعارض در ان رخ می دهد یا بالعموم من وجه یا بالتباین و نمی توانیم به عام ها تمسک کنیم ایا این دو خاص حکم را در مورد خودشان که مورد افتراق عام ها باشد اثبات می کنند یا دایره تعارض به خاص ها هم کشیده می شود؟

محقق نایینی ملتزم شده است که تعارض به خاص ها سرایت نمی کند و مختص به همین عامین من وجه است . مرحوم اقای تبریزی و اقای صدر هم قبول کرده اند . در مقابل مرحوم اقای خویی قائل شده اند که تعارض به خاصین هم سرایت می کند و باید قواعد تعاض را بین الخطابات الاربعه پیاده کنیم.

وجه حرف محقق نایینی این است که ما در میان این خطابات اربعه به هر کدام از این خاص ها که نگاه کنیم می بینیم که در مورد دلاتشان حجت وجود دارد و معارضی هم برای ان نیست . خاص اول می گوید اکرام عالم عادل واجب است و این خاص حجت در این مورد است و در مقابل ان هم حجت معارضی وجود ندارد . سه دلیل دیگر منافی با این خاص نیستند . دلیل اول که می گفت یستحب اکرام العالم منافی نیست چون خاص همیشه مقدم بر عام است و دلیل دوم و چهارم هم معلوم است که منافی نیستند چون موردشان فساق هستند و با خاص اول اختلاف موردی دارند یکی حکم فاسق را می گوید و دیگری حکم عادل را . همینطور خاص دوم .

در مقابل اقای خویی فرموده که در اینجا تعارض باید بین خطابات اربعه حساب شود . زیرا منشا تعارض بین ادله ، علم به کذب احد الادله المتعارضه است . اگر بخواهیم بر اساس این ملاک حساب کنیم می بینیم که در مانحن فیه این طور نیست که فقط علم اجمالی به کذب یکی از دو عام داشته باشیم بلکه علم اجمالی به عدم صدور احد الخطابات الاربعه داریم . زیرا اگر در اینجا این دو عام وجود داشت ولی یکی از این خاص ها نبود که تنافی ای به وجود نمی امد . چون ادله ثلاثه ديگر باهم قابل التيام هستند و مشکل حل می شود انچه ایجاد مشکل کرد جمع بین هر چهار دلیل است والا اگر یکی از این چهار دلیل نبود تنافی نیز پیدا نمی شد . بنابراین معلوم بالاجمال ما کذب و عدم صدور یکی از ادله اربعه است . پس طبعا تعارض بین مجموع این چهار دلیل است و وجهی ندارد دو خاص را بیرون ببریم و تعارض را فقط بین دو عام حساب کنیم .

دوشنبه 16 / 10 /98 جلسه65

فرض سوم از صورت دوم این بود که دو مخصص در مورد افتراق هر دو عام وارد شده است . در این فرض اشکالی نیست در اینکه بین عامین من وجه تعارض وجود دارد و قواعد تعارض در مورد انها پیاده می شود . زیرا قبل از تخصیص نسبت دو عام ، عموم من وجه بود و در ماده اجتماع تعارض داشتند و بعد از تخصیص هم که دایره عام ها ضیق شدند باز هم در ماده اجتماع تعارض می کنند البته بالتباین .

بحث در این نقطه است که ایا دایره تعارض به همین دو عام من وجه اختصاص دارد و به این دو خاص در مورد خودشان که مورد افتراق عام ها بودند اخذ می کنیم که مرحوم نایینی و اقای تبریزی و صدر قائل هستند یا تعارض به خاص ها هم کشیده می شود و باید بین هر چهار دلیل اعمال قواعد تعارض کرد .

اقای خویی فرمودند که باید قواعد تعارض را بین خطابات اربعه پیاده کرد . زیرا ملاک تعارض علم اجمالی به کذب و عدم صدور یکی از اطراف معارضه است . معلوم بالاجمال کذب و عدم صدور خصوص یکی از عامین نیست بلکه کذب یکی از ادله اربعه است . چون اگر در همین مورد بحث یکی از این خاص ها بود و خاص دیگر نبود بین سه دلیل دیگر باقی که تنافی نبود . لذا انچه محذور ایجاد کرده وجود این چهار دلیل است یکی که منتقی شود محذور از بین می رود . پس انچه علم به کذبش داریم یکی از خطابات اربعه است و لذا هر چهار خطاب با هم تعارض می کنند و باید قواعد تعارض را میان انها جاری کنیم .

به این کلام اقای خویی مناقشه شده است . مهم ان دو مناقشه است اولی نقضی است و دومی حلی .

**مناقشه نقضی :** لازمه این تقریب و توضیحی که شما در این فرض ثالث از صورت ثانیه گفتید این است که در صورت ثالثه ای که بعدا خواهد امد که دو دلیل عام با هم نسبت تباینی دارند و در مقابل انها دو خاص هم وجود دارد شما قائل به تعارض مجموع چهار دلیل شوید و حال انکه در آنجا حکم کردید که تعارض فقط بین دو دلیل متباین محقق می شود و خاص ها تعارضی ندارند و به انها اخذ می کنیم .

فرض در صورت ثالثه این است که اگر دو خطاب عام داشته باشیم و نسبت بین انها نسبت تباینی باشد و بعد خاص وارد شده باشد مثل اینکه دلیل به نحو عام بگوید که کل متنجس یطهر بالغسل بالماء مره واحده و دلیل دوم بگوید کل متنجس یطهر بالغسل بالماء مرتین . در مقابل این دو دلیل عام دو دلیل خاص داریم که یکی می گوید متنجس اگر بخواهد با اب قلیل شسته شود دو بار باید شسته شود و یک بار کافی نیست و خاص دوم می گوید اگر متنجس بخواهد با اب جاری شسته شود یک بار کافی است . در اینجا نسبت میان عام ها تباینی است اما دو خاص داریم که هر کدام با یکی از این عام ها تنافی دارد و ان را تخصیص می زند . خاص اول که می گفت با اب قلیل باید دو بار متنجس را بشوییم عام اول را تخصیص می زند و خاص دوم که کفایت تطهیر مره واحده را برای اب جاری ثابت می کرد عام دوم را تخصیص می زند .

در کلام اقای خویی امده است که در این فرض به این دو خاص در مورد خودشان اخذ می شود یعنی طبق خاص اول حکم می شود که در اب قلیل دو بار شستن لازم است و طبق خاص ثانی نیز حکم می شود که در اب جاری یک بار شستن کافی است . مشکل در جایی است که با بخواهیم با اب کر شئ متنجس را بشوییم . در این مورد بین عام اول و ثانی تعارض می شود . زیرا این دو عام قبل از تخصیص تعارض داشتند بالتباین و هرچند که بعد از تخصیص عام اول با خاص اول و عام ثانی با خاص ثانی نسبت بين آنها بنابر انقلاب نسبت عموم من وجه شد اما این انقلاب نسبت موجب التیام بین الخطابین نمی شود بلکه از یک نسبت تعارضی یعنی تباین به نسبت دیگر تعارضی یعنی عموم من وجه تبدیل کرد . وقتی عام اول تخصیص بخورد مفادش این می شود که در غیر اب قلیل هر متنجسی یک بار با اب پاک می شود . عام دوم بعد از تخصیص می گوید در غیر جاری هر متنجسی دوبار باید شسته شود . بین این دو عام تخصیص خورده عموم من وجه است . عام اول که غیر قلیل اعم از کر و جاری را شامل می شود ماده افتراقش غسل به جاری است و از ان طرف عام دوم که غیر جاری اعم از کر و قلیل را شامل می شود ماده افتراقش غسل به اب قلیل می شود . در ماده اجتماع که غسل با اب کر باشد تعارض همچنان باقی است .

اقای خویی فرموده که با این دو عام معامله متعارضین می شود و قواعد تعارض جاری می گردد . نقض این است که شما که گفتید ملاک تعارض علم به کذب یکی از چهار خطاب است چون هر کدام را که حذف کنیم بین بقیه التیام به وجود می اید ، مقتضای این تقریب این است که در این فرض هم قائل به تعارض در همه چهار دلیل شوید . چون نکته اینجا هم می اید . زیرا اگر فرض کنید یکی از خاص ها نباشد و فقط یک خاص وجود داشته باشد عام مخالف توسط ان خاص تخصیص می خورد و دایره اش ضیق تر می شود و در نتیجه با عام دیگر که مقایسه شود اخص مطلق خواهد شد و ان را تخصیص می زند و بین خطابات التیام پیدا می شود .

**مناقشه حلی** : وجه مرحوم اقای خویی برای توسعه دایره تعارض به خاصین این بود که ملاک تعارض علم به کذب یکی از اطراف است و این ملاک در هر چهار دلیل وجود دارد نه اینکه فقط در عام ها باشد . جواب این است که قبول داریم علم به کذب موجب تعارض بین ادله می شود اما منظور از کذبی که علم به ان موجب تعارض می شود خصوص عدم صدور خطاب نیست بلکه به معنای این است که انچه در این دلیل امده مطابق با مقام ثبوت نیست اعم از اینکه ان خطاب اصلا صادر نشده باشد یا اینکه صادر شده ولی به خاطر تقیه یا جهات دیگر مطابق با مراد جدی نباشد . پس کذبی که علم اجمالی به ان موجب تعارض می شود عدم مطابقت با مقام ثبوت است . اما ایا این علم به کذب در میان چهار دلیل است یا در خصوص این عامین ، و خاصین از دایره تعارض بیرون می باشد اقای خویی فرمودند که در مجموع به هر چهار دلیل که نگاه کنیم حذف هر کدام موجب التیام می شود پس معلوم می شود که یکی از این چهار دلیل مطابق با واقع نیست . ما این فرمایش مرحوم اقای خویی را قبول داریم اما این علم اجمالی در صورتی موثر است و توجیه تعارض می کند که منحل نشده باشد اما اگر به علم تفصیلی یا علم اجمالی صغیر دیگر منحل شود علم اجمالی کبیر موضوع اثر نیست . تمام جواب این است که ولو در بدو امر علم اجمالی به کذب یکی از ادله اربعه داریم اما در کنار ان علم اجمالی دیگری هم به کذب یکی از دو عام داریم . چون در کنار علم اجمالی کبیر علم اجمالی صغیر وجود دارد و احتمال وجدانی نیز داده می شود که معلوم بالاجمال کبیر منطبق بر صغیر باشد این احتمال انطباق موجب انحلال علم اجمالی کبیر می شود . در نتیجه نسبت به علم اجمالی صغیر هنوز علم و تردید در نفس باقی است اما نسبت به ان دو طرف دیگر که از دایره علم اجمالی صغیر خارج هستند شک بدوی داریم و لذا قواعد تعارض در انها پیاده نمی شود.

پس حاصل مناقشه این است که در دایره عامین علم اجمالی صغیر داریم یعنی علم داریم که مضمون یکی از عامین در ماده اجتماع مطابق با واقع نیست و علم اجمالی کبیر منحل می شود .

**صورت سوم** : جایی که دو عام با نسبت تباین وجود دارد و فی الجمله مخصصی هم وارد شده است. در این صورت ثالثه هم سه فرض تصویر می شود . فرض اول این است که مخصص فقط در مورد یکی از این عام ها وارد شده است و فرض دوم هر یک از عام ها یک مخصص دارد و میان مخصص ها نیز تنافی وجود ندارد و فرض سوم هر یک از عام ها مخصص دارند و بین این مخصص ها نیز تنافی وجود دارد.

**فرض اول** : در این فرض فقط یکی از دو عام ها مخصص دارد ؛ مثلا یک دليل بگوید اکرم العلماء و دلیل دیگر بگوید لاتکرم ای عالم و دلیل مخصص بگوید اکرم الفقهاء یا در کلام اقای خویی مثال زده شده است به اینکه یجب اکرام العالم العادل بنابراینکه وصف مفهوم نداشته باشد . این دلیل سوم مخصص با عام اول مثبتین می باشد اما با عام دوم که می گفت لا تکرم ای عالم تنافی دارد و بدون اشکال در مورد خودش باید به ان اخذ شود و دلیل عام دوم را تخصیص می زند . اما نسبت به عام دوم اگر قائل به نظریه انقلاب نسبت شویم چون دایره حجیت ان ضیق می شود عام اول را تخصیص می زند اما بنابر انکار نظریه انقلاب نسبت در مورد اکرام فقهاء که به دلیل سوم اخذ می شود اما در مابقی که اکرام غیر فقهاء باشد بین عام اول و دوم تعارض می شود بنابر همان نکته ای که اخوند فرمود مبنی بر اینکه ملاک در نسبت گیری ظهورات اولیه خطابات است . اگر دلیل سوم مفهوم داشته باشد از موارد شاهد جمع می شود . مثل دلیل الزوجه ترث من العقار و دلیل الزوجه لا ترث من العقار و دلیل مخصص ان کان لها الولد ترث من العقار . اقای خویی فرموده که در ینجا دلیل سوم عام دوم را تخصیص می زند و در نتیجه عام دوم هم عام اول را تخصیص می زند . مرحوم اقای تبریزی اشکال کرده اند که اگر دلیل سوم را به این شکل فرض کنید دارای مفهوم شرط می شود و در واقع دو لسان دارد یکی اینکه ترث الزوجه من العقار ان کان لها الولد و دیگر اینکه ان لم یکن لها الولد لا ترث و لذا هر دو خطاب را تخصیص می زند و شاهد جمع می شود و از محل بحث خارج می گردد .

سه شنبه 17 / 10 / 98 جلسه66

در صورت ثالثه دو عام متباین داریم و مخصصی فی الجمله . در این صورت فروضی متصور است که فرض اول جایی بود که مخصص فقط در یکی از عام ها وارد شده است نه هر دو که این فرض بررسی شد.

**فرض دوم** : هر دو عام مخصص دارند و بین مخصص ها هم تنافی وجود ندارد . قبلا مثال و حکم این فرض از کلام اقای خویی بیان شد که در ادله تطهیر متنجسات اگر ادله را اینگونه در نظر بگیریم که چهار دلیل داریم یکی می گوید یطهر المتنجس بالغسل بالماء مره واحده و دلیل دوم می گوید یطهر المتنجس بالماء مرتین . بین این دو عام تعارض بالتباین است . دو دلیل دیگر داریم که به عنوان خاص وارد شده اند و کل منهما مخصص یکی از این عام هاست . مخصص اول می گوید که متنجس اگر با اب قلیل شسته شود یکبار کافی نیست و باید دوبار شسته شود و مخصص دوم می گوید اگر متنجس با اب جاری شسته شود تعدد لازم نیست و یکبار کفایت می کند .

در این فرض هر کدام از این خاص ها عام مربوط به خودش را تخصیص می زند یعنی دلیل سوم عام اول را و دلیل چهارم عام دوم را . بعد از تخصیص عامین با این دو خاص ، نسبت میان عام های تخصیص خورده نسبتی است که جای اعمال قواعد تعارض را دارد چون نسبت عموم من وجه می شود و در ماده اجتماع که غسل به ماء کر باشد با هم تنافی دارند . عام تخصیص خورده اول که می گفت غسل به غیر قلیل یک بار کافی است هم اب کر را می گیرد و هم اب جاری را و عام دوم هم که می گفت در غیر جاری باید دوبار شست هم قلیل را می گیرد و هم کر را . در محل اجتماع که غسل به اب کر باشد عام اول می گفت که یک بار کافی است و عام دوم می گفت که باید دوبار شسته شود . در مورد دلیل های مخصص باید به دلیل خاص اخذ کنیم اما عام ها چون نسبت عموم من وجه دارند در ماده اجتماع تعارض می کنند و باید اعمال قواعد تعارض شود من الترجیح عند وجود المرجح و التخییر او التساقط علی اختلاف المبانی .

حکم بیان شده را مرحوم اقای خویی در این فرض پذیرفته اند که بر همین اساس در صورت قبل به ایشان اشکال نقضی وارد شد .

**فرض سوم** : عام ها بالتباین با هم متعارض هستند و در مقابل انها دو خاص داریم که میانشان عموم من وجه برقرار است یعنی نسبت به هم متنافی به حساب می ایند . مثلا دلیل اول می گوید اکرم العلماء و دلیل دوم می گوید لا یجب اکرام العلماء که نسبت میانشان تباین است و مخصص اول اکرم العدول من العلماء است و مخصص دوم لاتکرم العلماء النحویین . این دو خاص با هم عموم من وجه دارند و ماده افتراق خاص اول عالم عادل غیر نحوی است و ماده افتراق خاص دوم عالم نحوی فاسق و ماده اجتماع هم نحوی عادل . در اینجا که در کنار دو عام دو خاص متنافی وجود دارد در مجموع در حکم مصادیق متعدد از نحوی و غیر نحوی و عادل و غیر عادل چه باید کرد ؟

دراينجا گفته اند که حکم بر اساس قبول نظریه انقلاب نسبت و انکار این نظریه یکی است . چون حتی اگر بر اساس نظریه انقلاب نسبت هم بخواهیم بررسی کنیم هر یک از این خاص ها عام خودش را تخصیص می زند یعنی خاص دوم که لا تکرم العلماء النحویین بود با عام اول نسبت عموم مطلق دارد و ان را تخصیص می زند . باقی مانده از دایره حجیت عام اول، وجوب اکرام عالم غیر نحوی خواهد شد و همین طور عام دوم که می گفت لا یجب اکرام العلماء با خاص اول تخصیص می خورد و مقدار باقی از حجیت ان بعد تخصیص ، عالم فاسق می شود . بعد از تخصیص و ضیق شدن دایره حجیت ، نسبت بین عام اول که وجوب اکرام عالم غیر نحوی بود با عام دوم که عدم وجوب اکرام عالم فاسق بود ، عموم و خصوص من وجه می شود ؛ ماده افتراق عام اول عالم عادل غیر نحوی است و ماده افتراق عام دوم عالم فاسق نحوی و ماده اجتماع هم غیر نحوی فاسق است . اینکه در مصباح عادل نحوی را به عنوان ماده اجتماع معین کرده اند به دقت تمام نیست . عادل نحوی ماده اجتماع خاصین است نه عامین تخصیص خورده . بنابر نظریه انقلاب نسبت ولو عامین را تخصیص زدیم ولی نسبت میان عام های تخصیص خورده بازهم عموم من وجه است و با یکدیگر متعارض هستند و نمی توانیم به هیچ کدام از عام ها اخذ کنیم. پس بر اساس قول به انقلاب نسبت هم در این فرض ثالث نتیجه این می شود که در ماده اجتماع یعنی علمای غیر نحوی فاسق تنافی به وجود می اید و باید قواعد تعارض را جاری کنیم .

اما اگر انقلاب را نپذیرفتیم و ملاک در نسبت گیری را ظهورات اولیه خطابات دانستیم ، طبعا در مصادیقی که هر کدام از خاص ها بلا معارض در بر می گیرند و در ان حجت می باشند حکم معلوم است یعنی باید به مقتضای دلیل خاص عمل شود و در آن مصادیقی که خاصین نگرفته اند باید مراجعه به عام کنیم و عام ها هم چون تباین دارند نمی توانیم به حکم انها اخذ کنیم و باید قواعد باب تعارض پیاده شود . جایی را که خاص ها نمی گیرند و عام ها می گیرند عالم نحوی عادل است که ماده اجتماع خاص هاست و خود خاص ها در ان با هم تعارض داشتند . این یکی از مواردی است که خاص ها نمی گیرند ، مورد ديگرهم غير نحوی فاسق است که از اول از مدلول خاصها خارج بود .

همانطور که در کلام اقای خویی امده در این صورت ثالثه ممکن است فروض دیگری نیز تصویر شود اما حکم انها با توجه به قاعده ای که در اینجا مطرح شد معلوم می شود چون در ان مقدار که خاص ها تعارض ندارند حکم معلوم است و در ان مواردی هم که خاص ها نمی توانند شامل شوند باید قواعد تعارض جاری شود .

قبل از ورود به مرحله ثالثه مطلبی از قبل مانده که باید توضیح داده شود .

فرض سوم از صورت اول این بود که عام واحدی داریم و مخصص هایی که برای ان وارد شده است و نسبت میان انها عموم مطلق است مثل اکرم العلماء و لاتکرم العالم الفاسق و لاتکرم الفاسق النحوی و یا مثل دلیل عام جواز اقتدا به مومن و دلیل خاص لا تصل خلف شارب الخمر و لا تصل خلف الفاسق که یکی از این خاص ها اخص از دیگری است . در این فرض حکم حالت اصلی این بود که اگر این دو خاص منفصل از عام باشند وجهی ندارد که اول عام را به خاص اخص تخصیص بزنیم و بعد ان را با خاص اعم بسنجیم تا عموم من وجه شود بلکه باید عام با هر دو خاص تخصیص بخورد که عملا به اعم اخذ می شود . در جایی که منفصل باشند حکم تخصیص به هر دو بود . در حالتی که این اخص متصل به عام باشد مثل صل خلف المومن الا شارب الخمر و دلیل خاص لاتصل خلف الفاسق همانطور که در کلام مرحوم نایینی امده و در کلام اقای خویی نیز بیان شده بود حکم واضح بود و این عامی که اتصل به اخص الخاصین با خاص اعم تعارض می کرد چون نسبت عموم من وجه بود . حالت سوم در این فرض این بود که در کنار عام متصل به اخص الخاصین یک عام مستقل هم داشته باشیم که مرحوم نایینی فرمود در این حالت هم تعارض به وجود می اید . این مورد محل اختلاف بود و اقای خویی تعارض را در ان نپذیرفت . دو وجه از کلام مرحوم نایینی استفاده می شد که در کلام اقای خویی به این دو وجه جواب داده شده بود . اشکالی که در اینجا در جمع بین ادله وجود دارد ودرحقيقت وجه سوم برای مختار مرحوم نائينی می شود این است که بر اساس قاعده مرحوم نایینی که در کلام دیگران هم مورد قبول قرار گرفته است هرگاه دلیل علی تقدیر الاتصال هادم ظهور باشد علی تقدیر الانفصال هادم حجیت است و هرگاه دلیلی علی فرض الاتصال هادم ظهور نباشد در فرض انفصال نیز هادم حجیت نخواهد بود . اگر بخواهیم بر اساس این قاعده حالت سوم را ملاحظه کنیم ولو عملا یک عام مستقل داریم و یک عام هم که اتصل به اخص الخاصین و عملا این دو از هم جدا هستند ولی در حالت دوم که دو دلیل داشتید گفتید که قرینیتی در کار نیست و بین انها تعارض انداختید پس اگر در حالت سوم عام مستقلی هم به انها اضافه شود باید بر اساس قاعده میرزاییه بگوییم که این حالت انفصال ملغی می شود و انگار این سه دلیل در کنار هم امده اند و چون اگر دلیل اول با دوم به صورت متصل در یک کلام می امدند متعارض می شدند و از بعضی از جهات مجمل می گشتند بر اساس قاعده میرزاییه هم باید مجموع این سه دلیل را متصل حساب کرد گویا در مجلس واحد این سه دلیل صادر شده اند و همان اجمال در فرض اتصال باعث اجمال در فرض انفصال می شود و در نتیجه نمی توان عام مستقلی که اتصال دلیلین به ان موجب اجمالش شده است را مرجع قرار داد و به ان اخذ کرد .

بر اساس قاعده میرزاییه حق با مرحوم نایینی می شود که فرمود به عام نمی توانید تمسک کنید اما وجه ان وجه دیگری است که در کلام محقق نایینی نیامده اما بر اساس مبنای ایشان است.

جواب اشکال این است که ما بر اساس قاعده میرزاییه باید فرض کنیم که کلمات علی تقدیر الاتصال هادم ظهور است یا نه که اگر بود بگویيم در تقدیر انفصال هم قرینیت در تصرف در مراد جدی دارند . اما این قاعده در محل بحث جاری نیست چون فرض این است که ما عام مستقلی داریم که ظهور ان در عموم منقعد شده است و ادله منفصله هم که کاری به ظهور ندارند و نهایتا در حجیت تصرف می کنند . در اینجا اشکال این بود که عام مجمل می شود ولی این اجمال دلیل منفصل ربطی به قاعده میرزاییه ندارد . چراکه اجمال و عدم اجمال تابع این است که به کلام متکلم واقعا کلمه مبهمی متصل شده باشد یا نه . فرض اتصال که اجمال درست نمی کند بلکه باید واقعا باید کلمه ای متصل شده باشد . بله اجمال دلیل مانع تمسک است و اگر اجمال درست شود نمی توانیم به عام رجوع کنیم اما قاعده ای که می گفت ما یکون هادما للظهور هادما للحجیة اجمال درست نمی کند . اجمال تابع اتصال واقعی لفظ مبهم به کلام است نه فرض اتصال . بنابراین هیچ یک از وجوهی که برای نفی صلاحیت عام مستقل برای تعیین حکم امده تمام نیست .

چهارشنبه 18 / 10 /98 جلسه 67

### مرحله سوم : تطبیق بر بعضی فروعات فقهیه

در بعضی از فروعات ، ادله متعددی برای تعیین حکم مورد وارد شده اند که به نظر اولی میان انها تنافی دیده می شود ومطالب مطرح شده دربحث انقلاب نسبت برآنها قابل تطبيق می باشد که به سه فرع اشاره می شود .

#### فرع اول :

شخصی مال خود را در اختیار دیگری قرار می دهد که از ان انتفاع ببرد ، اگر بدون تعدی و تفریط از ناحیه مستعیر ، این مال تلف شود ایا ضامن است یا خیر ؟

روایات وارده در این فرض طوایفی دارند . همانطور که در کلام اعلام من جمله محقق نایینی امده است می شود مجموعا روایات وارده را در پنج طایفه مندرج کرد .

طایفه اول : روایاتی که دلالت می کند بر نفی ضمان در عاریه به صورت مطلق . روایت معتبره در این طایفه صحیحه حلبی است که مرحوم شیخ طوسی با همان سند معروف و مکرر نقل می کند از حسین بن سعید از ابن ابی عمیر از حماد از حلبی عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَاحِبُ الْوَدِيعَةِ وَ الْبِضَاعَةِ مُؤْتَمَنَانِ- وَ قَالَ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِ عَارِيَّةٍ ضَمَانٌ- وَ صَاحِبُ الْعَارِيَّةِ وَ الْوَدِيعَةِ مُؤْتَمَنٌ[[5]](#footnote-5).

در این روایت ضمان به صورت مطلق در مورد عاریه نفی شده است . اما در مقابل این طایقه اول ، چهار طایفه دیگر وجود دارد که ضمان را در بعضی موارد نفی کرده و در بعضی موارد دیگر اثبات کرده است .

طایقه دوم: روایاتی که می گوید اگر در عاریه شرط ضمان نشده باشد مستعیر ضامن نیست اما اگر شرط شده باشد چنانچه تلف شود ولو سماوی باشد مستعیر ضامن است . در صحیحه حلبی امده است که امام صادق علیه السلام فرمودند : إِذَا هَلَكَتِ الْعَارِيَّةُ عِنْدَ الْمُسْتَعِيرِ لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ اشْتُرِطَ عَلَيْهِ[[6]](#footnote-6). بنابراین طبق این صحیحه اگر شرط نشده باشد ضمان ندارد و اگر شرط شده باشد ضمان دارد .

طایفه سوم : این طایفه از روایات دلالت می کند که در ان جایی که شرط نشده است اگر مورد عاریه درهم باشد ضمان وجود دارد . روایت معتبر این طایفه روایت عبد الملک بن عمرو است که از امام صادق علیه السلام نقل می کند : لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَّةِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا إِلَّا الدَّرَاهِمَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ اشْتَرَطَ صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطْ[[7]](#footnote-7). بنابراین در فرض عدم اشتراط ضمان نیست مگر اینکه مورد عاریه درهم باشد که در این صورت چه شرط شده باشد و چه نشده باشد ضمان دارد .

طایفه چهارم : در این طایفه به جای دراهم دنانیر دارد. صحیحه عبد الله بن سنان قال أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تُضْمَنُ الْعَارِيَّةُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ اشْتَرَطَ فِيهَا ضَمَاناً إِلَّا الدَّنَانِيرَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَ إِنْ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيهَا ضَمَانٌ[[8]](#footnote-8).

طایفه پنجم : روایاتی که دلالت می کند که در غیر اشتراط اگر مورد عاریه ذهب و فضه باشد که هم مسکوک را شامل می شود و هم غیر مسکوک ضمان دارد و غیر ان ندارد. مثل صحيحه زرارة : عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْعَارِيَّةُ مَضْمُونَةٌ ؟ فَقَالَ جَمِيعُ مَا اسْتَعَرْتَهُ فَتَوِيَ \_ یعنی تلف شود \_ فَلَا يَلْزَمُكَ تَوَاهُ إِلَّا الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ فَإِنَّهُمَا يَلْزَمَانِ إِلَّا أَنْ تَشْتَرِطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَتَى تَوِيَ لَمْ يَلْزَمْكَ تَوَاهُ وَ كَذَلِكَ جَمِيعُ مَا اسْتَعَرْتَ فَاشْتُرِطَ عَلَيْكَ لَزِمَكَ وَ الذَّهَبُ وَ الْفِضَّةُ لَازِمٌ لَكَ وَ إِنْ لَمْ يُشْتَرَطْ عَلَيْكَ[[9]](#footnote-9). یعنی در ذهب و فضه اگر شرط هم نشده باشد حکم ضمان است مگر کسی شرط عدم ضمان کند و الا طبع اولی ان ضمان است . بخلاف دیگر چیزها که اگر شرط کنی ضمان می اید والا طبع اولی انها عدم ضمان است .

باتوجه به این اختلاف طوایفی که در مورد ضمان عاریه وجود دارد بحث شده است که در صور مختلف عاریه حکم چیست ؟

اگر از طایفه اول که عام فوقانی است صرف نظر کنیم باید دید که در دیگر روایات باتوجه به اینکه میان انها نسبت عموم من وجه بر قرار است و در بعضی ، هم لسان نفی وجود دارد و هم لسان اثبات ، جمع میان روایات چگونه می شود مثلا اگر ذهب و فضه ی غیر مسکوک عاریه گرفته شود و شرط ضمان نشده باشد ایا مستعیر ضامن است یا خیر ؟ یعنی به مقتضای طوایفی که بعد از طایفه اول امده است ، در ذهب و فضه غیر مسکوک حکم به ضمان کنیم یا عدم ضمان یا از مواردی می شوند که روایات در موردشان تعارض می کنند و نوبت به عام فوقانی می رسد و باید به مقتضای ان حکم به عدم ضمان کرد ؟

طایفه چهارم می گوید در ذهب و فضه ضمان وجود دارد اما طوایف قبل می گوید فقط درهم و دینار ضمان دارد مگر شرط شود در غیر انها .

لذا در حکم ضمان بعضی صور عاریه که عمده ان ذهب و فضه غیر مسکوک می باشد بحث شده است . محقق نایینی فرموده است نوعا در کلمات جمعی ارائه می شود که ما در دوره قبلی به این جمع اشکال کردیم ولی الان از این اشکال بر می گردیم . جمعی که در میان اخبار مطرح شده این است که محصل روایات بعد العرض بعضها علی بعض این است که ملتزم شویم اگر در عاریه شرط ضمان شود در همه موارد ضمان می اید بلافرق بین الموارد اما اگر شرط ضمان نشود بدون اشکال در غیر ذهب و فضه از انواع عاریه ضمانی در کار نیست . در مورد ذهب و فضه اگر شرط ضمان نشود مقتضای جمع بين ادله اين است که مطلقا حکم به ضمان کنيم چه در درهم و دینار وچه در غیر درهم و دینار (يعنی زيور آلات) .

محقق نایینی فرموده طایفه سوم و چهارم یکی حساب می شود . این یکی شدن مورد قبول دیگران قبل از محقق نایینی و بعد از ایشان هم می باشد . زیرا به هر کدام از این طایفه از روایات که نگاه کنیم یک عقد ایجابی دارند و یک عقد سلبی . طایفه سوم عقد ایجابی اش این است که در فرض عدم اشتراط در عاريه دراهم ضمان ثابت است و عقد سلبی ان این است که در عاريه غیر دراهم عند عدم اشتراط ضمان منتفی است . طایفه چهارم هم عقد ایجابی اش این است که در فرض عدم اشتراط در دنانیر ضمان وجود دارد و عقد سلبی اش این است که در غیر دنانير عند عدم اشتراط ضمان منتفی است . بین عقد ایجابی طایفه سوم با عقد سلبی طایفه چهارم و نیز عقد ایجابی طایفه چهارم با عقد سلبی طایفه سوم تنافی وجود دارد چون در دراهم ،عقد ایجابی طایفه سوم ضمان را در مورد آن اثبا ت می کند و اطلاق عقد سلبی طایفه چهارم ضمان را در ان نفی می کند و نیز در دنانير عقد ایجابی طایفه چهارم ضمان را در ان اثبات می کند و اطلاق عقد سلبی طایفه سوم ضمان را در ان نفی می کند . با وجودی که تنافی وجود دارد اما چون عقدهای ایجابی به صراحت اثبات ضمان می کنند و عقد سلبی به اطلاق خود، و نص بر اطلاق مقدم است ، این طایفه سوم و چهارم به منزله یک روایت با این مضمون می شوند که در عاریه درهم و دینار ولو شرط ضمان نشده باشد ضمان ثابت است ولی در غیر درهم و دینار اگر شرط نشده باشد ضمانی نیست چه مصداق ذهب و فضه باشد یعنی زیور الات و چه مصداق غیر ان مثلا عاریه کتاب . پس طایفه سوم و چهارم به منزله طایفه واحده شده اند . محقق نایینی فرموده است که قول معروف این است که این دو طایفه گرچه یک طایفه شدند اما وقتی انها را با طایفه پنجم مقایسه کنیم اخص از ان می شود و چون اخص است داخل در صورتی می شود که مواجه با یک دلیل عام و دو دلیل خاص هستیم که یکی از خاص ها اخص و دیگری اعم می باشد . طایفه ادغام شده سوم وچهارم اخص الخاصین است و طایفه پنجم اعم الخاصین .

در بحث قبل ولو به محقق نراقی نسبت داده شد که در این صورت باید ابتدا عام را به اخص الخاصین تخصیص بزنیم و بعد نسبت ان را با اعم الخاصین بررسی کنیم اما گفته شد که همه متفق هستند بر اینکه در این فرض باید عام را به هر دو خاص تخصیص زد در نتیجه عملا عام با اعم الخاصین تخصیص می خورد . بر اساس این بیان در ذهب و فضه ولو درهم و دینار نباشند حکم به ضمان می شود که مقتضای طایفه پنجم از روایات یعنی اعم الخاصین بود .

محقق نایینی فرموده این مطلبی است که در جمع بین طوایف متعدد روایات در باب ضمان عاریه بیان شده است و به مقتضای ان محل بحث داخل در حالت اول از فرض ثالث از صورت اول یعنی جایی می شود که یک دلیل عام و چند دلیل خاص داریم که بين خاصها نسبت عموم وخصوص مطلق است . اما در دوره سابق به این جمع اشکال کردیم که درست است در مقابل عام دو خاص داریم اما همان فرض ثالث از صورت اول که یک عام و چند خاص داشتیم حالاتی داشت . در جایی که خاص ها منفصل باشند حکم همین است که بیان شد . مثل دلیل اکرم کل عالم و دلیل لاتکرم الفساق النحوی و دلیل لاتکرم الفساق که خاص ها منفصل هستند . اما در همان جا گفته شد که اگر حالت اتصال اخص الخاصین به عام را در نظر بگیریم میان ان و اعم الخاصین عموم من وجه و تعارض می شود نه عموم مطلق . مرحوم نایینی فرموده است که ما هم گفتیم به محض اینکه اخص متصل به عام باشد تعارض به وجود می اید ولو در کنار ان عام متصل ، یک عام مستقل منفصل هم داشته باشیم چراکه ظهور ان عام مستقل منقلب می شود . بر اساس انچه در انجا گفتیم در اینجا هم مخصص درهم و دینار چون متصل به این عام است و از اول نیامدند بگویند که در خصوص درهم و دینار ضمان هست بلکه گفته اند که در عاریه ضمان نیست الا در درهم و دینار مثل اینکه فرموده باشند صل خلف المومن الا شارب الخمر لذا در اینجا علاوه بر اینکه عام مستقل داریم ، عام متصل به اخص الخاصین هم داریم که باید ان را در یک طرف قرار بدهیم و در طرف دیگر هم اعم الخاصین را یعنی روایتی که می گفت در ذهب و فضه ضمان هست ولو شرط نشده باشد .

اگر طوایف را به این شکل در نظر بگیريد با دو طایفه ای مواجه می شوید که نسبت بین انها عموم من وجه است . مثل صل خلف المومن الا شارب الخمر که می گوید غیر شارب خمر به بقیه مومنین حتی اگر فسق غیر شرب خمر داشته باشند ، می توان اقتدا کرد و وقتی ان را با دلیل عدم جواز اقتدای به فاسق بسنجیم می بینیم که میانشان عموم من وجه بر قرار می باشد و در فاسق من غير جهت شرب الخمر با هم تعارض می کنند . در ما نحن فیه هم ماده افتراق طرف اول عاریه کتاب است که می گوید ضمان ندارد و ماده افتراق طرف دوم هم ذهب و فضه مسکوک است و ماده اجتماع نیز ذهب و فضه غیر مسکوک یعنی زیورالات است . بنابراین نسبت عموم من وجه و جای تعارض است .

بین دو دلیل که عامین من وجه هستند اگر یکی ترجیح دلالی داشته باشد باید به ان اخذ کنیم و اگر ترجیح دلالی نبود نوبت به تعارض می رسد . در اینجا چون طرف اول عموم است که شبهه تخصیص ان می رود و طرف دوم اطلاق است که شبهه تقیید ان می رود در دوران امر بین التخصیص و التقیید قاعده اولیه این است که تقیید را مقدم کنیم یعنی قید را به اطلاق بزنیم و عموم را حفظ کنیم . ولی این مورد از مواردی است که نباید عام وضعی را حفظ کنیم زیرا اگر در عامین من وجه یکی از دو دلیل به نحوی باشد که اگر ماده اجتماع را از ان بگیریم طرح دلیل لازم می اید یا مورد نادر برایش باقی می ماند ان دلیل مقدم خواهد شد ولو ان دیگری اقوی دلالتا باشد . ماده اجتماع غیرمسکوک است یعنی عاریه زیورالات ماده اجتماع است اگر ان را از دلیل ثبوت ضمان در ذهب و فضه بگیریم فقط عاریه درهم و دینار باقی می ماند و حال انکه اگر واقع را لحاظ کنیم انچه در خارج اتفاق می افتد عاریه زیورالات است نه درهم و دینار. عاریه برای این است که عین باقی می ماند و شخص از ان انتفاع می برد اگر ذهب و فضه زیورالات باشد عاریه معنا دارد اما در جایی که درهم و دینار است انتفاع از ان معنا دارد چون انتفاع از درهم و دینار خرج کردن انهاست و در عاریه که نمی توان خرج کرد چون نباید تلف شود ولو تلف اعتباری که نقل و انتقال باشد . بله ممکن است که برای بعضی انتفاع از درهم و دینار با فرض بقاء عین تصویر شود مثل اینکه شخصی از اینکه درهم و دینار در خانه دارد لذت می برد اما این انتفاعات غیرعقلائی است و انتفاع عقلائی از آنها خرج کردن انها است که جایز نمی باشد . بنابراین در محل اجتماع که ذهب و فضه غیر مسکوک باشد طایفه پنجم مقدم است و حکم به ضمان ان می شود .

مرحوم نایینی می فرماید که ما در دوره ثانیه به این نتیجه رسیدیم که نسبت ها عموم من وجه است و داخل در حالت اول از فرض ثالث من الصوره الاولی نیست و میان خاص عموم و خصوص مطلق وجود ندارد اما در دوره فعلی از اشکال خود بر میگردیم و انها را از مواردی می دانیم که هرچند میانشان عموم من وجه است اما خاص هایی هستند که لا تنافی بینهم و نتیجه این می شود که عام را با هر دو تخصیص می زنیم .

یک شنبه 22/ 10 / 98 جلسه 68

در عاریه ذهب و فضه غیر مسکوک اگر شرط ضمان نشده باشد ایا تلف موجب ضمان است یا خیر؟

مرحوم محقق نایینی فرمود که اینگونه بیان شده است که مورد از مواردی است که در مقابل عام دو خاص داریم که یکی اعم از دیگری است لذا عام را با هر دو مخصص هم طایفه سوم و چهارم و هم طایفه پنجم تخصیص می زنیم . اما ما در دوره قبل به این جمع اشکال کردیم که چون مورد از مواردی است که اخص الخاصین به عام متصل است این دو با هم تعارض بالعموم من وجه می کنند و اگرچه در اینجا عام مستقل نیز داریم اما قبلا بیان شد که حتی اگر عام مستقل وجود داشته باشد باز هم حکم تعارض جاری می شود .

هرچند در دوره قبل این اشکال را وارد کردیم اما به نظر می رسد که وارد نباشد . زیرا در جایی بین عام متصل و خاص اعم تعارض می شود که اتصال به عام در احد الخاصین باشد ولی در محل بحث همانطور که مخصص درهم و دینار که اخص می باشد متصل به عام است مخصص ذهب و فضه هم که اعم است متصل می باشد و چون در اینجا هر دو خاص به عام متصل می باشند نسبت بینهما ولو عموم من وجه است اما تعارض به وجود نمی اید بلکه در حقیقت به لحاظ طایفه سوم و چهارم از یک طرف و طایفه پنجم از طرف دیگر یکی از صغریات فرض ثانی از صورت اولی می شود که یک عام بود و چند مخصصی که بین انها عموم من وجه است ولی تنافی هم ندارند . مثل اکرم کل عالم و لاتکرم الفساق من العلماء و لاتکرم ای شاعر که نسبت بین شاعر و فاسق عموم من وجه است ولی دلیل عام به هر دو تخصیص می خورد و در نتیجه تمام افراد فاسق و شاعر از دایره اکرم کل عالم خارج می شوند . در محل بحث هم همانطور که دلیل ضمان درهم و دینار متصل به عام شده دلیل ضمان ذهب و فضه هم در طایفه پنجم متصل به عام است و لسانش این است که در فرضی که اشتراط نیست ضمان نیست الا در ذهب و فضه . وقتی خاص دوم که اعم باشد متصل به عام شد نسبت عموم من وجه می شود و قبلا گفتیم که خاصین اذا کان بینهما عموم من وجه مقتضای قاعده تخصیص به هر دو است البته اگر محذوری مثل تخصیص اکثر به وجود نیاید . بنابراین همانطور که در فرض اول صورت اولی که یک عام داشیم و دو خاص متباین تخصیص می زدیم در مانحن فیه هم که دو خاص من وجه داریم باید تخصیص بزنیم . در حقیقت مورد بحث مندرج در فرض ثانی از صورت اولی می شود نه فرض ثالث از صورت اولی (در حالت سوم آن) . محقق نایینی بر اساس اشکال دوره قبل فرموده بود که مندرج در فرض ثالث است و ان هم حالت سوم ان اما در دوره اخیر می فرماید که در فرض ثانی وارد می شود نه فرض ثالث.

بررسی کلام محقق نایینی :

اشکالی که در اینجا هست بر اساس مبنای مرحوم نایینی در فرض ثالث از صورت اولی که یک عام داریم و دو خاص که نسبت عموم مطلق دارند اگر بنا بگذاریم بر فرمایش مرحوم نایینی، ایشان نمی تواند حکم کند تعارض بر داشته می شود و عام به هر دو تخصیص می خورد و داخل در فرض ثانی از صورت اولی می شود و عام به هر دو خاص تخصیص می خورد . زیرا در فرض ثانی از صورت اولی در جایی که یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین انها عموم من وجه بود فرموده اند که در صورتی می شود عام را به هر دو خاص در تمام افرادشان تخصیص زد که خاص ها در مضمونشان با یکدیگر تنافی نداشته باشند . در مثال اکرم کل عالم و لاتکرم الفساق من العلماء و لاتکرم الشعراء میان خاص ها تنافی نیست اما اگر دو خاص داشتیم که نسبت بین انها عموم من وجه بود و بین خود این خاصین در ماده اجتماع تنافی وجود داشت معنا ندارد که داخل در فرض ثانی قرار دهیم . در محل بحث بین این خاص اول یعنی طایفه سوم و چهارم و خاص دوم یعنی طایفه پنجم تنافی وجود دارد چون نسبت عموم من وجه است و در ماده اجتماع که ذهب و فضه غیر مسکوک می باشد متنافی هستند زیرا طایفه سوم وچهارم با لسان سلبی خود حکم به عدم ضمان می کند و طایفه پنجم حکم به ضمان . با فرض تنافی دیگر نمی توانیم عام را به کلا الخاصین تخصیص بزنیم مگر اینکه این تنافی را حل کنیم یعنی بگوییم که یکی از دو طرف در ماده اجتماع نص است و به این شکل نسبت عموم من وجه را حل کنیم . اما اگر تنافی را حل نکردیم مجرد اینکه نسبت بین دو خاص عموم من وجه است موجب نمی شود که عام را به کلا الخاصین تخصیص بزنیم .

به عبارت دیگر در حالت سوم از فرض سوم که یکی از خاص ها به عام متصل بود گفتید بین عام متصل و خاص اعم تعارض بالعموم من وجه وجود دارد و حتی اگر عام مستقل هم داشته باشیم نمی توانیم به وسیله خاص ها ان را تخصیص بزنیم و یا در ماده اجتماع ان را مرجع قرار دهیم . چرا با وجودی که نسبت بین عام متصل و خاص اعم عموم من وجه است نتوانست این عموم من وجه حل مشکل کند و باعث تخصیص عام مستقل یا مرجعیت ان در ماده اجتماع شود بلکه طبق مبنای شما خود ان عام مستقل هم طرف دیگر تعارض قرار گرفت ؟ چیزی که باعث شد نتوانیم تخصیص بزنیم و یا ان را مرجع قرار دهیم تعارض عام متصل و خاص اعم بود . اگر تعارض علت است دیگر فرقی ندارد که فقط اخص الخاصین متصل به عام باشد یا اعم الخاصین هم متصل باشد با وجودی که در فرض اتصال هر دو خاص به عام هم علت (که تعارض باشد) وجود دارد . بنابراین اینکه تفصیل دادید بین جایی که یکی از خاص ها متصل به عام باشد و بین جایی که هر دو خاص متصل به عام باشند و در صورت اول تخصیص را نپذیرفتید و در صورت دوم تخصیص عام به هر دو خاص را قبول کردید این تفصیل وجهی ندارد چون ملاک که تعارض باشد در هر دو حالت بین دو خاص وجود دارد .

ممکن است در اینجا از مرحوم نایینی دفاع شود که می توانیم بر اساس قاعده عام میرزاییه مشکل را حل کنیم و فرق بگذاریم بین جایی که فقط اخص الخاصین متصل به عام باشد با جایی که هر دو خاص متصل باشند . در جایی که عام متصل به اخص الخاصین باشد و خاص دیگر منفصل باشد مثلا دلیل عام گفت لا ضمان فی العاریه و دلیل دیگر گفت لا ضمان فی العاریه الا فی الدرهم والدینار و دلیل دیگر بدون اینکه عام به ان متصل باشد گفت فی عاریه الذهب و الفضه ضمان . اگر سه دلیل را کنار هم بگذاریم و متصل فرض کنیم مثلا متصلا بگوید لا ضمان فی العاریه الا فی الدرهم و الدینار و الضمان ثابت فی عاریه الذهب و الفضه که در حقیقت همان صورتی می شود که عام مستقل نداریم ، همه من جمله محقق نایینی قبول دارند که در این صورت بین خاص ها تعارض می شود مثل جایی که مولی در یک دلیل بگوید اکرم کل عالم الا الفاسق النحوی و در دلیل دیگر بگوید لاتکرم الفساق من العلماء که اگر بین اینها فرض اتصال کنیم با هم جمع نمی شوند . در فرض اتصال قابل التیام نیستند .

بنابراین در جایی که عام مستقل نباشد بین این دو دلیلی که احدهما متصل است و دیگری اعم الخاصین تنافی دیده می شود و پیش همه چه مرحوم نایینی و چه مرحوم اقای خویی و چه اعلام دیگر از موارد تعارض به حساب می اید . زیرا در اینجا چون اگر این دو دلیل را متصلا فرض کنیم تنافی دیده می شود طبق قاعده میرزاییه در فرض انفصال هم تنافی وجود دارد . همین را مرحوم محقق نایینی سرایت داد به جایی که عام مستقل هم در کنار دو خاص وجود دارد و قائل شد که در این صورت هم تعارض به وجود می اید چون قابل جمع نیستند .

اما اگر فرض کنیم که هر کدام از این خاص ها به عام متصل است دیگر به حسب مقام ثبوت تنافی دیده نمی شود . مثلا اگر در یک دلیل بگوید اکرم کل عالم و در دلیل دیگر اکرم کل عالم الا الفاسق النحوی و در دلیل سوم اکرم کل عالم الا الفساق منهم چنانچه اینها را متصلا فرض کنیم تنافی دیده نمی شود بلکه کلام مولی حمل بر این می شود که اعم الخاصین که عالم فاسق باشد وجوب اکرام ندارد مخصوصا اگر نحوی باشد وذکر نحوی بخصوصه را از باب اهميت بيشتر می داند . چون در فرض اتصال میان انها تنافی نیست اگر منفصل از هم نیز بیایند تنافی نخواهد بود .

اگر این طور حمل شود در محل بحث هم می گوییم که اگر دو عام داشته باشیم که به هر کدام خاصی چسبیده است تنافی میان انها دیده نمی شود اما اگر یکی از خاص ها متصل باشد و دیگری منفصل تنافی وجود دارد. بنابراین در یک فرض می گوییم حکم تنافی است اما در یک صورت نه . پس فرق است بین جایی که فقط اخص متصل باشد که در این صورت جمع عرفی نمی شود و بین جایی که هر دو خاص متصل به عام باشند که در این صورت تنافی می بینیم . بنابراین فرق را طبق قاعده میرزاییه می توان توجیه کرد والا اشکال در بدو امر به محقق نایینی واضح است که وقتی خاص ها با هم تنافی دارند چطور می توانند عام را تخصیص بزنند . چراکه تخصیص فرع بر این است که تنافی نداشته باشند که فرض این است که دارند .

اگر با این توضیح داده شده فرمایش محقق نایینی مورد قبول قرار بگیرد حکم این می شود که در مقابل طایفه اول که به صورت مطلق می گفت در عاریه ضمان نیست و طایفه دوم که می گفت در عاریه اگر شرط نشود ضمان نیست مخصص اول و مخصص دوم قرار دارد و این دو عام را با هر کدام از این مخصص ها تخصیص می زنیم. اگر این فرمایش مرحوم نایینی تمام باشد نتیجه این می شود که در عاریه زیورالات که مورد بحث بود قائل به ضمان شویم اخذا به طایفه پنجم از باب تخصيص عام به هردو مخصص .

اما اگر این راه تمام نباشد یعنی بین دو خاص تعارض باشد و با فرض تعارض نتوانند عام را در محل اجتماع تخصیص بزنند باید اول حکم تعارض را روشن کنیم . در این قسمت در کلمات اعلام امده است که اگر به ملاحظه همین دو دلیل خاص نگاه کنیم تعارض قابل حل است . اگرچه میان این دو دلیل خاص تنافی بالعموم من وجه وجود دارد اما این عامین من وجه از عام هایی هستند که یکی از انها یعنی طایفه پنجم در محل اجتماع مقدم بر دیگری است . زیرا اگر به طایفه پنجم در ماده اجتماع اخذ نکنیم طرح دلیل یا حمل بر فرد نادر پیش می اید . پس طایفه پنجم کالنص می شود . وقتی تعارض حل شد و نتیجه ضمان در زیورالات شد به وسیله این طایفه پنجم ، عام های اول و دوم تقیید می خورد . طایفه اول این بود که عاریه مطلقا ضمان ندارد و دوم این بود که عاریه اگر شرط ضمان نشده باشد ضمان ندارد . اگر این وجه از جمع بین عامین من وجه جاری نشود تعارض بین انها تعارض مستقر می شود و در ماده اجتماع هیچ کدام حجیت ندارند و طبعا نمی توانند در ماده اجتماع عام مستقل را تخصیص بزنند . لذا می توانیم در ماده اجتماع به همان عام اخذ کنیم خلافا للمحقق النایینی که قبول نداشت عام مرجع شود .

#### فرع دوم :

یکی از فروعی که در کلمات مرحوم اقای خویی از مصادیق تعارض اکثر من دلیلین شمرده شده مساله ارث زوجه از عقار است . در این باره روایات مختلفی وجود دارد .

طایفه اول : روایاتی که دلالت می کند زوجه از عقار ارث نمی برد . در کتاب الارث در باب میراث ازواج روایات متعددی که از حیث سند نیز معتبر می باشد امده است و مضمون همه این است که زن مطلقا از عقار ارث نمی برد و صرفا از غیر عقار یعنی از منقولات ارث می برد . به عنوان نمونه در صحیحه محمد بن مسلم و زراره از امام باقر علیه السلام روایت شده است : أَنَّ النِّسَاءَ لَا يَرِثْنَ مِنَ الدُّورِ وَ لَا مِنَ الضِّيَاعِ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحْدَثَ بِنَاءً فَيَرِثْنَ ذَلِكَ الْبِنَاءَ[[10]](#footnote-10).

طایفه دوم : در مقابل طایفه اولی از یک روایت استفاده شده که زوجه از عقار هم ارث می برد . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ (وَ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَرِثُ مِنْ دَارِ‌ امْرَأَتِهِ أَوْ أَرْضِهَا مِنَ التُّرْبَةِ شَيْئاً أَوْ يَكُونُ (فِي) ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَرِثُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَقَالَ يَرِثُهَا وَ تَرِثُهُ (مِنْ) كُلِّ شَيْ‌ءٍ تَرَكَ وَ تَرَكَتْ[[11]](#footnote-11).

مورد سوال زمین و عقار بود و در جواب گفته شده که چه زن و چه مرد از جمیع اموال همديگر ارث می برند .

طایفه سوم : شیخ به اسنادش نقل می کند عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ فِي النِّسَاءِ إِذَا كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ أُعْطِينَ مِنَ الرِّبَاعِ[[12]](#footnote-12). رباع عنوان است برای عقار و عرصه است .

بر حسب انچه در کلام اقای خویی امده طایفه اول دلالت می کند که مطلقا ارث نمی برد و طایفه دوم می گوید مطلقا ارث می برد و طایفه سوم می گفت اگر فرزند داشته باشد ارث می برد . طایفه سوم طایفه اول را قید می زند و نسبت طایفه اول بعد التخصیص با طایفه دوم می شود عموم خصوص مطلق . قبلا اشاره شده که در کلام اقای تبریزی اشکال شده که ما نمی توانیم این مورد را از موارد انقلاب نسبت بداینم بلکه از موارد شاهد جمع است چون طایفه سوم قضیه شرطیه است و دو لسان دارد به یک لسان مخصص طایفه اول می شود و با یک لسان مخصص طایفه دوم .

البته این چیزی که گفته شد حل مشکل به مقتضای صناعت است اما اینکه روایات قابل التزام هستند یا نه موکول به بحث فقه است و در انجا گفته شده که طایفه دوم و سوم حجیت ندارند . چون اصحاب از انها اعراض کرده اند . علاوه بر اینکه این طایفه سوم که تفصیل می دهد اصلا روایت نیست و از ان تعبیر به مقطوعه می کنند . ابن اذینه از امام علیه السلام نقل نکرده تا روایت حساب شود و به حسب ان بخواهیم تفصیل دهیم بلکه فتوای ابن اذینه است . بنابراین حتی اگر از اعراض اصحاب هم رفع ید کنیم نمی توانیم ان را شاهد جمع بدانیم . البته عده ای از محققین من جمله مرحوم خوانساری در جامع المدارک از این اشکال جواب داده اند که تصدی اصحاب به نقل این مطلب از عمر بن اذینه نشان می دهد که ان را به عنوان روایت به حساب اورده اند نه فتوی وگرنه فتوای او که حجت بر دیگران نیست که ان را نقل کنند . کیفیت نقل اصحاب نشان دهنده این است که ان را روایت از امام حساب کرده اند مثل اینکه گفته باشد سالته به صورت مضمره چطور در مثل مضمرات زراره قائل به اعتبار می شویم این هم مضمره حساب می شود او هم از امام نقل می کند اما اسم نبرده است .

عمده این است که در این بحث ولو از کلام اقای خویی و تبریزی استفاه می شود که ملتزم به تفصیل هستند بین جایی که زوجه فرزند داشته باشد و جایی که نداشته باشد ولی این مطلب با قطع نظر از ان نکاتی است که در خود ان بحث فقهی گفته شده والا با در نظر گرفتن اعراض قاطبه اصحاب حکم همین است که به نحو مطلق بگوییم زوجه از عقار ارث نمی برد .

دوشنبه 23 / 10 / 98 جلسه 69

#### فرع سوم :

مقصود از طرح این فرع علاوه بر معلوم شدن حکم آن ، بیان بعضی از نکاتی است که باید در بحث انقلاب نسبت مطرح شود تا تفاوت بین قول به انقلاب و انکار ان مشخص شود .

این فرع راجع به لزوم ادای خمس در زمان غیبت است و این پرسش که ایا در زمان غیبت متعلقات خمس من الغنائم و المعادن و ارباح المکاسب و ... که در صدر اسلام و زمان ائمه علیهم السلام به صورت فی الجمله ادای خمس انها ثابت بوده و تحلیلی هم در کار نبوده ، در زمان غیبت هم اگر این امور سبعه یا خمسه موضوعش موجود شود ادای خمس انها لازم است و یا نه باید تفصیل داده شود بین مومنین و غیر مومنین یعنی در جایی که نسبت به غیر مومن موضوع محقق شود ادای خمس لازم است و اما نسبت به مومنین لازم نیست .

بعضی قائل شده اند که در زمان غیبت خمس برای مومنین حلال شده است به خاطر روایاتی که از ائمه علیهم السلام وارده شده است و در انها خمس را برای شیعیانشان حلال و تعلیل کرده اند که بعضی از مردم طیب ولادت ندارند چون خمس ما را ادا نمی کنند اما ما برای شیعیانمان خمس را حلال کردیم لتطیب ولادتهم .

بنابراین منشا نزاع وجود بعضی اخباری است که مفادش تحلیل خمس برای مومنین و شیعیان است. عده ای از محققین فرموده اند که در این مورد براساس نظریه انقلاب نسبت قائل می شویم ادای خمس برای شخص اول یعنی کسی که مال پیش او متعلق خمس شده است لازم است اما اگر پیش کسی دیگری متعلق خمس شده و از او به شخص دوم نقل پیدا کرده است لازم نیست شخص دوم خمس مال را ادا کند و برای او حلال شده است و تمام این مال ملک او می شود یا اگر مال به عنوان اباحه در اختیار او قرار گرفته شده مثل میهمانی ها تصرف در این مال برای او جایز است و از جهت خمس مشکلی در ان وجود ندارد . شخص دوم می تواند در مال متعلق خمس تصرف کند ولی خمس به ذمه من علیه الخمس منتقل می شود و مصداق فلک المهنأ و علیه الوزر خواهد شد .

بنابراین اینطور نیست که نتیجه اخبار تحلیل نفی ادای خمس به نحو مطلق چه برای شخص اول و چه شخص دوم باشد . زیرا روایات و ادله ای که نسبت به حکم ادای خمس فی الاموال وارده شده بر سه طایفه هستند و مقتضای جمع همین تفصیل مذکور می باشد .

طایفه اول ادله ای است که دلالت بر تحلیل بر مومنین می کند چه نفر اول و چه نفر دوم یعنی اگرچه مالی نزد انها متعلق خمس باشد که علی القاعده بايد خمس آنرا را بپردازند ولی بخاطر تحليل ادای ان لازم نیست .

این روایات تحلیل مطلق نوعا از امام صادق علیه السلام وارد شده و بعضا هم از امیرالمومنین علیه السلام وحضرت زهرا علیها السلام اما روایاتی هم در مقابل این روایات از ائمه متاخر مثل حضرت جواد علیه السلام امده است که در انها خمس را از مومنین مطالبه می کنند ؛ مثل روایت ابی علی راشد که می گوید ما فرمایش شما را به مردم منتقل کردیم که باید حق ائمه علیهم السلام را ادا کنید سوال کردند که حق شما چیست . حضرت یکی از انها را خمس بیان فرمودند . پس اینطور نیست که ادای خمس برای غیر مومنین باشد و مومنین فی حل باشند .

در مقابل این دو طایفه ، طایفه سومی وجود دارد که حلیت را برای خصوص شخص دوم بیان می کند ؛ مثل روایت ابی خدیجه که گفت حلّل لی الفروج و درخواستش اینطور توضیح داده شد که گاهی اموالی از راه هدیه و یا ارث و یا تجارت به دست ما می رسد که در انها خمس وجود دارد در این موضوع امام علیه السلام فرمودند که ما بر شما حلال کردیم . این طایفه سوم در مقابل طایفه اول و دوم است و اگر نبود بین طایفه اول و دوم تعارض وجود داشت چراکه طایفه اول دلالت بر عدم لزوم ادای خمس می کند مطلقا و طایفه دوم دلالت بر لزوم ادای خمس می کند مطلقا . طایفه سوم که با طایفه اول تنافی ندارد چراکه هر دو عدم لزوم را ثابت می کنند اما چون با طایفه دوم تنافی دارد و اخص مطلق نیز هست ان را تقیید می زند . بعد از اینکه طایفه دوم تقیید خورد و دایره اش ضیق شد طایفه اول را مقید می کند . لذا از مواردی می شود که از نظریه انقلاب نسبت استفاده شده برای حل تعارض در این فرع فقهی .

اما ایا تعیین حکم در اینجا مبتنی بر انقلاب است یا خیر ؟ شبهه این است که دعوای بین قائلین به انقلاب نسبت و منکرین آن در جایی است که حکم بر اساس نظریه انقلاب نسبت با حکم بر اساس انکار ان متفاوت باشد . والا اگر مورد تعارض اکثر من دلیلین مساله ای باشد که از نظر نتیجه چه قائل به انقلاب و چه منکر ان به نتیجه واحد برسند از موارد تطبیق انقلاب نسبت نیست و این فرع نیز از همین قبیل است .

چون اگر ترتیب ادله را به همین شکل که مطرح شد در نظر بگیریم ثمره میان قبول و انکار انقلاب نسبت مشخص است . زیرا قبلا هم توضیح داده شد که چه قائل و چه منکر هر دو قبول دارند اگر در مقابل دو دلیل متعارض دلیل سوم بیاید که اخص از ان دو دلیل می باشد بدون اشکال باید به دلیل خاص در مورد خودش عمل شود . در اینجا هم به طایفه سوم که می گفت مالی متعلق خمس بوده و به شخص دوم منتقل شده هم قائل و هم منکر باید اخذ کند . پس در تعیین حکم شخص دوم قول به انقلاب و انکار فرقی ندارد چون دلیل ثالث در مورد خودش که همان شخص دوم است حجت بلا معارض می باشد و باید به ان اخذ کنیم .

ثمره انقلاب نسبت و انکار ان در غیر مورد دلیل خاص یعنی شخص اول پیدا می شود . بنابر قبول نظریه انقلاب در غیر مورد دلیل ثالث حکم معلوم است . زیرا قائل به انقلاب نسبت می گوید عام دوم که تقیید خورده و مختص به شخص اول شده است طایفه اول را قید می زند در نتیجه حکم عدم لزوم ادای خمس در طایفه اول مختص به شخص دوم می شود . بنابراین شخص اول لزوم ادای خمس دارد اخذا به طایفه ثانی و شخص دوم لزوم اداء ندارد چنانکه دلیل ثالث می گفت . اما منکر انقلاب نسبت می گوید چون ملاک در نسبت سنجی ظهورات اولیه است و عام اول و دوم در ظهور اولیه با هم متعارض می باشند بعد از عمل به طایفه ثالث در مورد خودش همچنان تعارض بین طایفه اول و ثانی باقی است و نمی توان در غیر مورد ثالث به این دو دلیل جمع کرد . پس نتیجه این می شود که حکم در غیر مورد ثالث محل اشکال باشد و مرجع اصل عملی بشود .

ولی در مثال خمس ممکن است گفته شود شما این سه طایفه را که به تنهایی ملاحظه کنید بنابر نظریه انقلاب میان انها جمع می شود و حکم شخص اول و دوم معلوم می شود اما بنابر انکار ان حکم شخص اول معلوم نمی شود ولی با توجه به اینکه در انجا غیر از این سه دلیل ، عموماتی داریم که مستفاد از انها تعلق خمس به این اشیاء خاصه و لزوم ادای ان است پس اگر هم بین طایفه اول و دوم تعارض شود این دو کنار می روند ولی ان عموم به عنوان مرجع يا مرجح ، حکم مورد را بیان می کند . ما در شخص اول مشکل داشتیم که عمومات مشکل را حل می کند . یا از این باب که عمومات عمومات قران می باشند و موافقت با کتاب از مرجحات است لذا باعث ترجیح می شوند یا اگر هم گفتیم که ما نحن فیه موافقت با اطلاق کتاب است و ان را از مرجحات ندانستیم به عام به عنوان مرجع اخذ می کنیم . بنابراین حتی اگر انقلاب نسبت را انکار کردیم و بین العامین تعارض شد عموماتی داریم که حکم را در غیر مورد دلیل ثالث یعنی شخص اول معین کند . پس اینگونه نیست که اگر انقلاب نسبت را انکار کردیم در همه موارد نتیجه انقلاب نسبت متفاوت از فرض انکار ان شود . جایی نتیجه مبتنی بر نظریه انقلاب نسبت است که برای تعیین حکم راهی جز انقلاب نسبت نداشته باشیم .

# فصل دوم ؛ تعارض مستقر

منظور از تعارض مستقر همانطور که در کلام مرحوم اخوند توضیح داده شده تنافی در مواردی است که جمع عرفی مثل حکومت ، ورود ، تخصیص ، اظهر و ظاهر و ... بین دو دلیل ممکن نباشد .

برای تبیین حکم تعارض مستقر در دو مقام باید بحث کرد . مقام اول بیان مقتضای قاعده اولیه در مواردی که دو دلیل جمع عرفی ندارند و مقام دوم بیان حکم ثانوی و مقتضای اخبار علاجیه و ادله شرعیه ای که در تعارض الادله امده است .

## مقام اول : مقتضای قاعده اولیه با قطع نظر از ادله خاصه

ایا تعیین مقتضای قاعده اولیه اثر عملی دارد یا صرفا بحث علمی است ؟ در کلام اقای خویی توضیح داده شده که تعیین قاعده اولیه ولو در موارد تعارض الخبرین اثر چندانی ندارد زیرا اگر مقتضای اصل اولی را معلوم نکنیم مواجه با مشکل نمی شویم چون اخبار علاجیه داریم و حکم را معلوم می کند اما تعارض اختصاص به تعارض الخبرین ندارد بلکه تعارض امارات را هم می گیرد . لذا به لحاظ غیر موارد تعارض الخبرین اثر بر ان مترتب است و لذا باید حکم را تشخیص دهیم .

نسبت به قاعده اولیه در تعارض ادله سه قول وجود دارد ؛ تساقط ، تخییر و احتیاط که عمده همان دو قول اول است .

بعد از اینکه قول اول یعنی تساقط اختیار شود بحثی دیگری بر همین محور مطرح می شود که ایا این تساقط ، تساقط مطلق است یعنی ادله کلا کنار گذاشته می شوند به نحوی که دیگر برای نفی ثالث هم نمی شود به انها استدلال کرد یا نه تساقط فی الجمله است یعنی اثباث حکم موردشان را نمی کنند ولی برای نفی ثالث به این دو دلیل اخذ می شود . مرحوم شیخ ، مرحوم اخوند و مرحوم نایینی با تفاوت در کیفیت استدلال ، همه قائل به این هستند که می شود برای نفی ثالث به ادله متعارضه بنابر تساقط تمسک کرد .

اما در همان مرحله اول که ایا قاعده اولیه تساقط است یا تخییر در نوع کلمات امده که مقتضای قاعده اولیه تساقط است نه تخییر . در اینکه مقتضای قاعده تساقط است ، در نوع کلمات بین قول به سببیت و طریقیت فرقی گذاشته نشده اما در بعضی کلمات به این نحو فرق گذاشته شده که طبق طریقیت تساقط است اما بنابر سببیت مقتضای قاعده تخییر است . زیرا طبق سببیت موارد تعارض داخل در باب تزاحم می شوند و وقتی داخل در تزاحم شد مقتضای قاعده درفرض عدم ترجيح ، تخییر مکلف است .

بنابراین ابتدا باید مساله را بر اساس مسلک طریقیت و بعد از ان بر اساس مسلک سببیت بررسی کنیم .

بنابر مسلک طریقیت تقريبهايی برای تساقط وجود دارد ، تقريب اول اين است که : ادله ای که دلالت بر حجیت اماره می کند چون ان را بما انه طریق حجت می کند طریقیت مقوم ان می شود و وقتی تعارض شود این حیثیت طریقیت از بین می رود . در جایی طریقیت برای خبر زراره دال بر وجوب نماز جمعه وجود دارد که در مقابل ان خبر محمد بن مسلم دال بر عدم وجود نماز جمعه وجود نداشته باشد وقتی اماره طریقیت نداشت دیگر دلیل حجیت ان را شامل نمی شود ،پس در موارد تعارض هر دو خبر ساقط می شوند چون مقتضی حجيت در کدام وجود ندارد .

1. -دروس فی مسائل علم الاصول :6 / 187 . [↑](#footnote-ref-1)
2. - حقائق الاصول : 2 / 585 . [↑](#footnote-ref-2)
3. -کفایه :453 . [↑](#footnote-ref-3)
4. - ان العام الآخر بعد وجود العام المخصص بالمتصل لا يكون‏ حجة في‏ غير ما يكون‏ العام المتصل حجة فيه فلا محالة يكون الظهور فيه منقلبا قبل ملاحظة التعارض بينه و بين المخصص الآخر فلا بد من ملاحظة التعارض بينه بعد التخصيص بالمتصل و بين الخاصّ الآخر فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه . اجود : 2 / 519 . [↑](#footnote-ref-4)
5. - وسائل الشیعه : 19 / 93. [↑](#footnote-ref-5)
6. - همان : 19 / 91 . [↑](#footnote-ref-6)
7. - همان : 19 / 97 . [↑](#footnote-ref-7)
8. - همان : 19 / 96 [↑](#footnote-ref-8)
9. - همان : 19 / 96 . [↑](#footnote-ref-9)
10. - وسائل الشیعه : 26 / 210 . [↑](#footnote-ref-10)
11. - همان : 26 / 212 . [↑](#footnote-ref-11)
12. - همان : 26 / 213 . [↑](#footnote-ref-12)