تقریرات اصول

دوشنبه 15/7 / 98 جلسه15

برخی مطالب در ذیل بحث تزاحم باقی مانده است که به جهت انکه دارای اثر عملی است در قالب تنبیهات مطرح می شود .

# مقام ثاني : تنبيهات بحث تزاحم

## تنبیه اول :

**تنافی در تکالیف ضمنیه ای که مکلف تمکن از جمع میان انها در مقام امتثال ندارد ایا از موارد تزاحم است یا این تنافی داخل در باب تعارض است و قوانین تعارض باید اجرا شود ؟**

منظور از تزاحم در تکالیف ضمنیه این است که چون در بعضی واجبات دارای اجزاء و شرایط معتبر شده ، گاهی مکلف تمکن از اتیان این مرکب به جمیع اجزاء و شرایط ندارد و مضطر به ترک یک جزء نامعلوم است نه جزء خاص یا شرط خاص . از این موارد همانطور که در کلام بعض الاعلام در تقریرات تعادل و تراجیح آمده تعبیر به مسایل دورانیه می کنند . مثلا مقدار آبی دارد که کافی است یا برای وضوء او یا برای تطهیربدن يا ثوبش . یا مواردی که دوران بین اجزاء است مثل اینکه نمی تواند در همه رکعات قیام داشته باشد یا در دو رکعت اول باید قیام را بیاورد یا دو رکعت بعدی که در مرجح سبق زمانی گفته شد . در این مثال محل تردید یک سنخ است ولی گاهی از یک سنخ نیستند مثل اینکه قبلا گفته شد که امر دایر است بین اینکه در مکانی نماز بخواند که قیام را رعایت کند و برای رکوع و سجود ایماء کند و یا اینکه در مکانی نماز بخواند که رکوع و سجود را اختیارا انجام دهد اما قیام را ترک کند و بنشیند .

همه اینها در عنوان کلی مسایل دوارنیه در اجزاء و شرایط واجب واحد جای می گیرند .

به حسب انچه معروف در کلمات است همانطور که اقای حکیم در مستمسک[[1]](#footnote-1) در مساله 17 از قیام فرموده است قول معروف این است که این دوران از مصادیق تزاحم است و قواعد تزاحم را باید پیاده کرد . لذا اگر یک طرف ، رکنی باشد و دیگری غیر رکنی، رکنی را به خاطر اهمیت ترجیح داده اند. مرحوم همدانی نیز همین مبنا را دارد . در کلام محقق نایینی و عراقی هم امده است که قواعد باب تزاحم پیاده می شود . در بحث های قبلی در کلام محقق نایینی در مورد مرجحات، بعضی از مثال هایی که مطرح شد از همین باب بود.

در مقابل این نظر ، دو نظر دیگر وجود دارد . نظری که مرحوم اقای خویی و تبریزی وصدر اختیار کرده اند و این نوع تنافی را داخل باب تعارض می دانند و قواعد تعارض را پیاده کرده اند .

نظر سوم هم متوسط بین القولین است. اقای حکیم فرموده اند ولو علماء این تنافی را در باب تزاحم قرار داده اند اما از تزاحم خارج است ولی قواعد باب تزاحم پیاده می شود .

بعض الاعلام هم در تقریرات تعادل و تراجیح اولا قائل به این هستند که داخل باب تزاحم است و ثانیا حتی اگر از این هم غمض عین شود و داخل در تزاحم نباشد اما احکام تزاحم جاری می شود.

توضیح کلام محقق نایینی : در این موارد فرض این است که شخص هم تکلیف دارد به رعایت قیام و هم تکلیف دارد به رکوع و سجود در نماز . مکلف مواجه با دو تکلیف است که قدرت بر امتثال هر دو تکلیف را معاً ندارد . در نتیجه خصوصیات باب تزاحم پیاده می شود که هرگاه مکلف با دو تکلیفی مواجه شد که به حسب مقام جعل مشکلی در جعل انها نیست و صرفا قدرت بر اتیان انها را با هم ندارد ، میان انها تزاحم می شود و قواعد تزاحم جاری می گردد .

مرحوم اقای خویی در توضیح مختار خود فرموده است : این موارد که دوران امر بین اجزاء و شرایط مرکب است از باب تزاحم خارج است . تزاحم در جایی است که دو تکلیف در یک مورد ، ثابت باشند و هر دو فعلی باشند و مکلف قدرت بر امتثال هر دو تکلیف نداشته باشد . اما در موارد مذکور یک تکلیف بیشتر متوجه مکلف نیست . او مکلف به انجام نمار ظهر است که فی حد نفسه با قطع نظر از عوارض و طواری ، مجموعه ای از اجزاء و شرایط است . یعنی مکلف به نماز مشتمل بر رکوع و سجود و قیام و مقید به طهارت و عدم نجاست بدن و لباس و ... است . تکلیف ثابت در بین ، متعلق به مجموع اجزاء و شرایط است . در جایی که مکلف قدرت رعایت همه اجزاء با هم را ندارد ، تکلیف به مجموع ساقط می شود . مقتضای قواعد اولیه در جایی که تکلیف به مجموع تعلق بگیرد و بعض اجزاء متعذر شود این است که دیگر مکلف وظیفه ای نسبت به باقی ندارد و تکلیف ساقط می شود . اما در بعضی از موارد مثل نماز از باب اینکه اگر نماز بتمامه امکان اتیان نداشت به مقدار میسور از اجزاء و شرایط باید انجام گیرد . ولو قاعده میسور در جای دیگر پیاده نمی شود اما در نماز داریم که الصلاة لا تترک بحال که از مثل روایتی که در مستحاضه وارد شده استفاده می شود . در این روایت امده است که لا تدع الصلاة علی حال[[2]](#footnote-2) . اگر مستحاضه با طهارت کامل ممکن نیست نماز بخواند اینطور نیست که کلا نماز را ترک کند . پس مقتضای این قاعده در نماز، خلاف قاعده اولیه سقوط تکلیف است . در نماز قاعده اولیه نقض می شود . مکلف در اینجا مکلف به نمازبا بقيه اجزاء است .

با توجه به این قاعده اگر مورد تعذر شرط خاص یا جزء خاص باشد ، ان را مکلف انجام نمی دهد . اما در جایی که مساله دوران در میان باشد و جزئی که متعذر است مردد بین امرین باشد مثلا مردد است عن قیام نماز بخواند و برای رکوع و سجود ایماء کند یا رکوع و سجود اختیاری را بیاورد و به جای قیام بنشیند ، تکلیف این است که مقدار ممکن از اجزاء را باید ایجاد کند و چون در اینجا فقط یکی از این دو متعذر است و در صورت ترک هر یک ، دیگری مقدور می باشد نمی توانیم بگوییم که هر دو را ترک کن و سایر اجزاء را بیاور یعنی قیام را ترک کند و برای رکوع وسجود هم ایماء کند چون هر دو که متعذر نیست . پس به واسطه قاعده ثانویه یقین داریم که در اینجا بر مکلف لازم است علاوه بر سایر اجزاء متعین ، یکی از اینها را هم باید انجام دهد . ان جزء کدام است ؟ قیام است یا رکوع و سجود . باید نگاه کنیم به دلیلی که دلالت بر این دو جزء داشت . بین دلیل اعتبار قیام و دلیل اعتبار رکوع وسجود تعارض می شود . دلیل قیام می گوید قیام معتبر است حتی در این نمازی که نه جزئی است و نمی توانی ده جزء را بیاوری . دلیل رکوع و سجود می گوید رکوع و سجود در نماز لازم است حتی در نمازی که نه جزئی است و نمی توانی ده جزء بیاوری . اگر این دو دلیل علی حد سواء باشند یعنی هر دو اطلاقی داشته باشند که مورد نزاع را بگیرد ، در این مورد باهم تعارض می کنند و هیچ کدام نمی توانند تعیین کنند جزء نهم چیست . بعد از تعارض تساقط می کنند و نوبت می رسد به اصل عملی . اگر احتمال تعیین در هر دو طرف داده شود یا در هیچ یک این احتمال را ندهیم عملا مکلف مخیر بین انها می شود . اما اگر ، هم احتمال دهیم که شاید شارع در اینجا ولو به خاطر اهمیت ، تکلیفش به هشت جزء به علاوه رکوع وسجود تعلق گرفته باشد و هم احتمال تساوی بین انها بدهیم ، می شود دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل تکلیف که اگر در بحث اقل و اکثر قائل به برائت عند الدوران شدیم کما علیه المتاخرون در اینجا هم حکم به برائت از تعیین می کنیم و نتیجه تخییر است واگر قائل به اشتغال شدیم در اینجا هم حکم می کنیم به تعيين واگر احتمال تعیین در هر دو طرف باشد حکم می شود به احتیاط و لزوم موافقت قطعیه عند التمکن .

اما اگر دو دلیل علی حد سواء نباشند ، بلکه در یک طرف دلالت به نحوی باشد که مورد شبهه را می گیرد اما در طرف دیگر مثلا دلیل لبی است و مورد ، خارج از قدر متیقن ان است و فقط ان دلیل دیگر مورد را می گیرد . مثلا اگر امر دایر شود بین رعایت قیام یا استقرار وطمانینه در اینجا دلیل اعتبار قیام لفظی است و اطلاقش مورد را می گیرد اما دلیل استقرار لبی است و مورد را نمی گیرد و حکم بر اساس دلیل اول تعیین می شود .

مورد سومی هم هست که هر دو دلیل لفظی هستند ودلالت هم دارند اما به نحوی هستند که در باب تعارض اگر بین دو تکلیف مستقل هم به وجود ایند جمع عرفی دارند . این هم در حقیقت از باب تعاض خارج می شود و همانطور که در بقیه موارد تعارض به ان عمل می شود در اینجا هم همانطور . مثلا یکی اطلاق دارد و دیگری عموم وضعی . در باب تعاض گفته می شود که عام وضعی بر مطلق که مبتنی بر مقدمات حکمت است مقدم می شود . در ما نحن فیه هم اگر یکی به عموم وضعی بود و دیگر به اطلاق مورد را می گرفت عام وضعی مقدم است .

مجموع کلمات اقای خویی به دو قسمت بر می گردد ؛ یکی اینکه مسائل دورانیه در اجزاء و شرایط از مصادیق باب تزاحم نیست و مطلب دوم این است که احکام تعارض جاری می شود .

در کلام مرحوم اقای تبریزی هم همین نظر امده است . اقای صدر هم همین نظر را دارند.

در مقابل این نظر باید ببینیم که برای اینکه مورد را از تزاحم قرار دهیم ایا وجهی وجود دارد و بعد از اینکه نتوانستیم داخل تزاحم کنیم ایا حکم تزاحم پیاده می شود یا نه .

سه شنبه 16 / 7 / 98 جلسه16

مرحوم اقای خویی و بزرگانی دیگر گفتند که موارد دوران در تکالیف ضمنیه ، از باب تعارض است . چون یک تکلیف است و ما نمی دانیم که در مورد دوران ، چگونه جعل شده است . اگر دلیل هر دو جزء علی حد سواء باشند که نوبت به اصل عملی می رسد و باید دید که در دوران بین تعیین و تخییر مقتضای قاعده چیست، اشتغال است یا برائت از تعیین و خصوصیت ای واحد منهما . اما اگر علی حد سواء نباشند به مقتضای دلیل راجح عمل می کنیم . مثلا اگر یکی دلیل لفظی باشد و اطلاق داشته باشد و دیگری لبی یا یکی عام وضعی و دیگری مطلق باشد دلیل لفظی و عام وضعی مقدم است .

بررسی کلام اقای خویی :

همانطور که در کلام اقای صدر هم امده است در مقابل این وجه شبهه ای وجود دارد . اقای صدر به یک شبهه اشاره کرده است اما در مجموع شبهاتی وجود دارد که باید جواب داده شود . ادعا این است که تزاحم در تکالیف ضمنیه و استقلالیه فرقی نمی کند . وجوهی برای اثبات این ادعا مطرح شده است .

**وجه اول** : در کلام اقای صدر بیان شده است که ما حتی نسبت به تکالیف ضمنیه هم که حساب کنیم مواجه با دو تکلیف استقلالی هستیم و چون مکلف در مقام امتثال، نمی تواند بین انها جمع کند طبعا باید قواعد باب تزاحم اجرا شود . زیرا در باب صلات ولو به مقتضای قاعده اولیه عند تعذر بعض الاجزاء و الشرایط ، مرکب ساقط می شود اما با توجه به ادله ثانویه ، از مجموع انها استفاده می کنیم انچه امر به ان تعلق گرفته "مقدور از اجزاء مرکب " است . به مقداری که مکلف قدرت دارد مامور به است . اگر در نمازی که ده جزء در ان اخذ شده ، قدرت بر همه داشته باشد ده جزء بر گردن اوست و اگر نُه جزء نُه جزء . در جایی که نسبت به یک جزء خاص عجز داشته باشد معلوم است که ما هو المقدور ، زائد بر ان جزء است اما در مواردی که دوران امر باشد معلوم است که اگرچه هر دو جزء را معا نمی تواند انجام دهد ولی یکی را می تواند انجام دهد . لذا مقدور از اجزاء نُه تاست . اما این نُه تا قابل انطباق بر دو مجموعه است . اگر بر فرض یکی از دو جزء الف و ب متعذر باشد امر تعلق گرفته یا به مجموعه هشت جزئی باضافه جزء الف یا به مجموعه هشت جزئی باضافه جزء ب . عنوان مامور به ، عنوان جامعی می شود که قابلیت انطباق بر هر کدام از این مجموعه ها را دارد . هر کدام را که ترک کند دیگری می شود مقدور . عنوان واجب که مقدور من الاجزاء بود دو مصداق پیدا می کند. این معنایش این است که در حقیقت دو امر داریم . چون هر دو مجموعه خاصیت مقدور بودن را دارد و فرض این است که امر در نماز تعلق گرفته به مقدور من الاجزاء . مثل سایر مواردی که تزاحم بین المتساویین است و هر کدام در ظرف ترک دیگری مقدور است و مکلف مواجه با دو تکلیف استقلالی می شود ؛ مثل انقاذ غریقین که نمی تواند هم زمان هر دو غریق را نجات دهد باید یکی را نجات دهد . یک انقذ غریق به این فرد تعلق گرفته است و یک انقذ غریق به دیگری و هر کدام در ظرف ترک دیگری مقدور می شود . پس تزاحم در تکالیف ضمنیه به تزاحم در تکالیف استقلالیه بر می گردد.

اشکال مهمی که به این وجه وارد می شود اشکال اثباتی است . تمامیت این وجه متوقف بر این است که عنوان مامور به در نماز ، عنوان "المقدور من الصلاة" باشد که در این صورت دو مصداق پیدا می کند . اما از نظر اثباتی از کجا در بیاوریم که عنوان مقدور در متعلق است . دلیلی که به این عنوان سوق دهد نداریم . انچه به حسب واقع خارجی داریم این است که عند العجز از بعضی از شرایط و اجزاء ، بدلی امده است . پس انچه در ادله داریم امر به واقع میسور از اجزاء است اما عنوان مقدور وميسور در متعلق که نیامده است . ممکن است به ذات اجزاء امر تعلق گرفته باشد . کسی که متمکن از نه جزء است ذات این اجزاء متعلق امر باشد . وقتی متعلق امر، ذات اجزاء باشد اشکال اقای خویی عود می کند. اینطور نیست که عنوان متعلق تکلیف، معلوم باشد و انطباق ان مشکل داشته باشد .

می شود به اين وجه اشکال ثبوتی هم کرد بدین شکل که حتی اگر عنوان مقدور من الصلات هم متعلق امر باشد باز هم یک ملاک داریم که درهردو متعلق وجود دارد وانجام يکی از آندو فقط واجب است . در حالی که ميزان در تزاحم وجود دو ملاک مستقل فعلی است که در ما نحن فیه مفقود است . لذا درمانحن فيه وقتی هر دو را ترک کند یک معصیت کرده است و یک عقاب می شود به خلاف حکمین متزاحمین در تکاليف استقلالی که اگر هر دو را با هم ترک کند دو معصیت کرده و مستحق دو عقاب است .پس در اینجا هرچند عنوانا دو تکليف ولی از جهت ملاک که ميزان دروحدت وتعدد عقاب است تکليف در بين تکليف واحد است که متعلق آن مردد است بين اين که جامع بين الفردين باشد که وجوب تخييری درست شود يا احدالفردين باشد که واجب تعيينی باشد .

**وجه دوم** که در کلام بعض الاعلام در تقریرات تعادل و تراجیح امده است این است که ما در مورد صلات با مراجعه به ادله ای که در معرفی اجزاء آن وارد شده است وهمينطور مثل دلیل عدم نقض فریضه به سنت ، می بینیم اجزاء نماز دو دسته است بعضی به عنوان فریضه قرار داده شده اند که اجزاء رکنیه نماز هستند و بعضی به عنوان سنت که اجزاء غیر رکنیه نماز می باشند. در غیر باب نماز هم این قاعده عدم نقض فریضه به سنت جاری می شود . بین اینها از جهت حکمی تفکیک شده است . در مورد اجزاء رکنیه امده است که به خاطر اخلال به انها تعاد الصلاة اما در مورد غیر رکنیه امده است که به خاطر اخلال به انها که حتما منظور اخلال عذری است لا تعاد الصلاة . اگر کسی در سنن نماز اخلال عذری کرده ارکان کنار گذاشته نمی شود . بنابراین از ادله چنین استفاده می کنیم که اجزاء نماز بر دو قسم هستند و در احکام با هم فرق می کنند .

در اینجا انچه از مجموع ادله استفاده می شود این است که در نماز ما دو امر داریم یکی متوجه ارکان است و دیگری متوجه سنن . امر متوجه به سنن اطلاق ندارد و در جایی است که شخص ملتفت به ان باشد و معذور نباشد . یا با توضیح بیشتری که در تقریرات داده شده ، اینکه سنت را باید بیاورد دو قید دارد یکی اینکه ارکان را هم بیاورد و دیگر اینکه التفات داشته باشد و معذور نسبت به ان نباشد . پس یک امر رفته روی فرائض و یک امر رفته روی سنن نماز . در این موارد اگر دوران شود اینطور نیست که تکلیف ثابت در بین ، تکلیف واحد باشد . دو تکلیف وجود دارد که مکلف نمی داند کدام را رعایت کند . اینجا از موارد ثبوت تکلیفین است و تعدد امر . مرحوم نایینی نیز در بحث نسیان برای اینکه تصویر کند که ناسی مکلف به باقی الاجزاء است قائل به تعدد امر شده است . اقای خویی هم که در اینجا قائل به تعارض شده در انجا تعدد امر را قبول کرده اند. این تعدد امر مساله ای نیست که معهود نباشد . حالا که امرها متعدد شد طبعاً مندرج در باب تزاحم می شود . لذا به مقتضای صناعت باید قواعد تزاحم را جاری کنیم .

چهارشنبه 17 / 7 / 98 جلسه17

در جلسه قبل گفته شد که بعض الاعلام در تقریرات تعادل و تراجیح گفته اند ظاهر تقسیم اجزاء و شرایط به فریضه و سنت این است که ما دو امر داریم ؛ یکی امر به سنن که مشروط است و دیگری امر به فرایض که مطلق است . حتی در ناحیه سنن هم اوامر متعددی به تعداد انها وجود دارد . وقتی تعدد امر بود و تکلیف در بین متعدد شد طبعا قواعد تزاحم پیاده می شود . نتیجه التزام ایشان به اینکه سنن مامور به به اوامر متعدد می باشند این است که چه دوران بین سنت و فریضه باشد و چه بین سنن قواعد تزاحم حاکم است اما اگر بین دو فریضه دوران باشد دیگر قواعد تزاحم پیاده نمی شود چون تعدد امر در آن جا نیست .

مناقشه اول : هرچند به لحاظ مقام ثبوت اینگونه تعدد در مرکباتی مثل صلات معقول می باشد اما به حسب مقام اثبات با ظاهر ادله این مرکبات سازگاری ندارد. در همان ادله ای که بیان کننده سنن می باشند تعبیراتی که آمده گویای این نیست که اینها متعلقی مستقل برای امر هستند . بلکه ظاهرشان این است که انها جزئی برای صلات به عنوان عمل واحد حساب می شوند . از جمله این ادله ، ادله ای است که در بیان واجباتی مثل قرائت وارد شده است . در صحیحه زراره تعبیر این است که إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَرَضَ الرُّكُوعَ- وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ- فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّداً أَعَادَ الصَّلَاةَ- وَ مَنْ نَسِيَ فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ[[3]](#footnote-3). ظاهر صحیحه این است که امر واحدی داریم به عنوان صلات که متعلق امر قرار گرفته است و قرائت جزء ان است و مقتضای جزئیت ان نیز این است که اگر ترک شود باید نماز را اعاده کند . چون مرکب ینتفی بانتفاء بعض اجزائه به خاطر انتفاء جزء ، مرکب باطل می شود . متفاهم از این ادله این است که این امور حالت جزئیت برای مرکب واحد دارند یعنی یک مرکب واحدی هست که اینها جزء ان محسوب می شوند نه انچه بعض الاعلام تصویر کرده اند که اینها جزء نیستند بلکه مامور به به اوامر متعدد هستند .

نظیر روایت بالا نسبت به قرائت ، برای قیام هم تعبیر شده است که من لم یقم صلبه فلا صلاة له[[4]](#footnote-4) و همچنین در باب تشهد و ذکر رکوع نیز وارد شده که اگر عمدا اخلال به اینها وارد شود موجب بطلان می شود . ظاهر این ادله این است که اینها مثل فرایض جزئیت برای مرکب دارند . همه جزء یک مرکب هستند که با انتفاء انها مرکب منتفی و باطل می شود.

البته ایشان در این بحث که مقصود از مرکب ارتباطی چیست دو وجه بیان کرده اند که گویا این اشکال را جواب می دهد . یک وجه این است که لزوم اعاده کاشف از این نیست که حتما جزئیت جعل شده است بلکه ممکن است بخاطر این باشد که امر به فرائض مطلق نیست بلکه مقید است به عدم عصیان امر به سنن. نتیجه اش این است که در ناحیه فرایض ما هو المطلوب اتیان به ارکان به شرط عدم اخلال به سنن است . لذا اگر یکی از سنن را متعمدا اتیان نکند موجب بطلان نماز می شود اما نه به این خاطر که اینها جزء هستند بلکه به این سبب که شرط فرائض حاصل نشده است . وجه دیگر این است که اعاده ممکن است از باب عقوبت و جریمه باشد . همه جا اعاده به خاطر نقص نیست گاهی حالت عقوبت دارد . مثل مواردی که شخص قبل از وقوفین جماع می کند که در روایات امده است حج ان سال را باید تمام کند و سال اینده هم باید حج را اعاده کند . خود زراره سوال کرده که در مواردی که این کار انجام شده عملا این شخص دو بار باید حج انجام دهد کدام یک حجة الاسلام اوحساب می شود ؟ حضرت فرمودند که ان حجی که أحدثا فیه ما أحدثا حجة الاسلام حساب می شود و حج دوم عقوبتی است .

فیه : معلوم است که حمل لزوم اعاده بر هر یک از معانی ای که در کلام ایشان امده است خلاف ظاهر است . بله به صورت کلی انکار نمی شود که لزوم اعاده ممکن است نکاتی دیگری غيراز بطلان عمل وعدم تحقق مأموربه داشته باشد اما چون حمل بر انها خلاف ظاهر است نیازمند قرینه می باشد . متفاهم عرفی از امر به اعاده که درموارد متعددی از اجزاء وشرائط نماز وارد شده این است که عمل باطل شده چون مرکب با تمام اجزاء و شرایط انجام نگرفته است .

مناقشه دوم : با قطع نظر از روایاتی که در ان تعبیر اعاده يا مثل آن آمده است ، متفاهم عرفی از ادله اجزاء و شرایط در نماز این است که این ها اجزاء مرکب واحد را بیان می کنند . امر به تشهد در نماز ، امر به قرائت در نماز ، امر به تسلیم در نماز و ... ظاهرشان این است که یک عمل واحدی در کار است و این ادله اشاره به اجزاء و شرایط همان عمل واحد دارند . مجموع اینها شئ واحد است که متعلق امر قرار گرفته است و ارتباطیت در ناحیه متعلق امر است نه در ناحیه دیگر . بخواهیم توجیه کنیم ادله را به نحوی که سر از تعدد امر در بیاورد خلاف ظاهر این ادله است . ولو فرمایش ایشان محذورثبوتی نداشه باشد اما اشکال این است که خلاف متفاهم عرفی از ادله است .

**وجه سوم** : هر چند در مورد تنافی بین الجزئین یک تکلیف بیشتر ثابت نیست و این موارد دوران هم حقیقتا داخل در تعارض است اما در مورد عملی مثل نماز که مشتمل بر دو قسم از اجزاء رکنی و غیر رکنی است ما باید همیشه اجزاء رکنی را مقدم بداریم . با قبول اینکه حقیقتا داخل در باب تعارض است اما بازهم باید عند التنافی اجزاء رکنیه را مقدم کنیم . در توضیح این وجه دو بیان می توان گفت :

بیان اول : در مرکباتی مثل نماز ، در خود ادله امده است که این مرکب مشتمل بر سنت و فریضه است و در ذیل حدیث لا تعاد هم داریم که السنة لا تنقض الفریضة . اگر چه مقصود روایت این است که اگر کسی فرایض نماز را انجام داد اما اجزاء غیر رکنیه را را ترک کرد به خاطر انجام ندادن انها اجزاء رکنیه را نباید کنار بگذارد ، اما فهمیده می شود که اجزاء سنن نماز در عرض فریضه نیست بلکه امر فرایض اهم است از سنن . خود این تعبیر السنة لا تنقض الفریضة دلالت می کند بر تقدیم فرایض بر سنن .اگرچه سنن مامور به به امر ضمنی هستند نه استقلالی اما در همین مرحله تعلق امر ضمنی مقایسه شده اند با فرایض. در مورد تکالیف ضمنیه ، سنن مامور به با فرایض مامور به مقایسه شده و در مقام مقایسه فرایض مقدم شده اند . لذا در تنافی بین قیام و رکوع خود این مطلب اقتضا می کند که فریضه مقدم است بر سنت .

بیان دوم : حتی اگر از صحیحه زراره که السنة لا تنقض الفریضة غمض عین کنیم اما به لحاظ عالم ملاکات می توانیم از راه خصوصیت ملاکی تعیین کنیم که متعلق واحد در بین چیست . ما شک داریم که متعلق جامع بین الحصتین است یا خصوص اولی یا خصوص دومی و می توانیم از راه عالم ملاک این متعلق را تعیین کنیم . اگر فرض شود که تعارض شود بین اجزاء رکنیه و غیر رکنیه ، دخالت جزء رکنی در ملاک واحد موجود در نماز، اکثر و اشد است از دخالت جزء غیر رکنی . این قلّت و کثرت را از این جا استفاده می کنیم که شارع در جزء رکنی هیچ گاه اغماض نمی کند و در صورت ترک ان امر به اعاده می کند اما در غیر رکنی اغماض می کند . لذا وقتی در نماز دوران شد که مکلف یا 8 جزء با قیام بیاورد یا 8 جزء با رکوع ، ملاک در مجموعه دوم که در بردارنده جزء رکنی است اشد و اکثر می باشد و چون مکلف می تواند ان را تحصیل کند و اوامر نیز تابع ملاک است باید شارع به دومی امرتعيينی کرده باشد وگرنه تفویت ملاک لازم می اید . اين مطلب نه تنها به حکم عقلی ثابت است بلکه به حسب فهم عرفی و ارتکاز عقلایی هم در جایی که عملی دارای مقومات و غیر مقومات می باشد، عند الدوران مقوم و رکن که اهم است مقدم می شود شاهد بر اين ادعاء ملاحظه نظر عرف وعقلاء درساختن معاجين وغذاهايی است که از اجزاء ومواد متعدد ترکيب می شوند ولی بعضی ازآنها جزء رکنی مرکب هستند وبعضی ديگر جزء غير رکنی .

شنبه 20 / 7/ 98 جلسه18

در تقریب مبنای سوم در تزاحم واجبات ضمنیه که متوسط بين القولین بود ، وجه سوم با دو بیانی که ذکر شد به لحاظ کبروی مواجه با اشکال نبود . لذا عند التنافی بین الفرایض و السنن ، اگرچه این تنافی داخل در باب تعاض است اما فرایض بر سنن مقدم می شوند .

دو مطلب دیگر از این تنبیه باید مطرح شود یکی اینکه ایا این وجوه سه گانه ای که برای اثبات جریان قواعد تزاحم در تنافی بین واجبات ضمنیه گفته شد در سعه وضیق یکسان هستند؟ مطلب دیگر تطبیق این تنبیه بر فروع فقهیه ای است که در کلمات مطرح شده است .

### (مطلب اول ) :

با توجه به تقریباتی که در وجوه ثلاثه برای اندارج مسایل دورانیه در باب تزاحم گفته شده باید حدود جریان قواعد تزاحم را بررسی کنیم :

وجه اول را اگر پذیرفتیم در همه موارد تنافی در تکالیف ضمنیه مثل واجبات نماز یا هر مرکبی که قاعده میسور در ان پیاده شود این وجه جاری می شود و باید قواعد باب تزاحم را در همه انها پیاده کرد و تمام مرجحاتی که در باب تزاحم امده است در این تکالیف ضمنیه پیاده می شود . بنابراین وجه ، دایره جریان مرجحات باب تزاحم وسیع است .

وجه دوم که از بعض الاعلام نقل شده است اختصاص به جایی دارد که بین فرایض و سنن یا بین خود سنن تنافی باشد و صرفا در این موارد است که از قواعد تزاحم استفاده می شود اما در جایی که بین فریضه و فریضه اخری تنافی شود این وجه کاربرد ندارد . زیرا در فرایض تعدد امر و تعدد تکلیف فرض نشده است .

اما بنابر وجه سوم که مورد تنافی را از باب تعارض می دانست اما قواعد تزاحم را جاری می کرد باید که مورد جریان این وجه کجاست .

این وجه از جهت سنخ اجزاء و شرایط، موردش فقط تنافی بین اجزاء رکنیه و اجزاء غیر رکنیه است . هرچند ممکن است که رکن بودن را از جایی دیگر غیر از فریضه بودن ان استفاده کرده باشیم . به این معنا که ممکن است برای ان تعبیر به فریضه نشده باشد اما درعین حال به خاطر خصوصیاتی که دارد استفاده رکن بودن کرده باشیم . بنابراین در جایی که تنافی بین دو رکن باشد یا تنافی بین دو غیر رکن باشد این وجه نمی اید.

اما از جهت مرجحات ایا می شود همه مرجحات باب تزاحم را در این موارد پیاده کرد یا فقط ترجیح به اهمیت اعمال می شود . مورد متیقن مرجحات ترجیح به اهمیت است اما ممکن است بگوییم که بعید نیست سایر مرجحات مثل سبق زمانی یا مالا بدل له یا اشتراط به قدرت عقلی نیز در این مورد جاری شود . مثلا اگر کسی ترجیح مالا بدل له را قبول کند همان نکته عقلایی که باعث اعمال این مرجح در تکالیف مستقله بود در اینجا هم قابل تطبیق است . زیرا کسانی مثل مرحوم نایینی که این مرجح را قبول کردند ، گفتند که اگر عند النتافی ما لا بدل له را مقدم کنیم و در تکلیفی که بدل دارد به بدل ان اکتفا کنیم هر دو ملاک را تحصیل کرده ایم اما اگر قدرت را صرف در ما له البدل کنیم دیگر نمی توانیم ملاک ما لا بدل له را تحصیل کنیم . اگر کسی این نکته را قبول کند در مثل این موارد هم این تقریب می اید و چنانچه کسی بگوید که در ترجیح به ما لا بدل فرقی بین رکن و غیر رکن نمی باشد می تواند در قسمت قبل هم تعدی کند که حتی اگر تنافی بین دو رکن یا بین دو سنت باشد این ترجیح در انجا نیز اعمال می شود . همانطور که در موارد اهمیت ، به حکم عقل باید ملاک اهم را تحصیل کند در دوران بین دو ملاک و یک ملاک هم باید دو ملاک را تحصیل کند .

در سبق زمانی در تکلیفین مستقلین ، نکته عقلایی یا حکم عقلی ای که در انجا اقتضای ترجیح داشت این بود که وقتی مکلف تمکن دارد از اتیان تکلیف متقدم ، نمی تواند به خاطر صرف قدرت در تکلیف متاخر ، تکلیف متقدم را رها کند . اینکه امید دارد در اینده تکلیف را امتثال کند مبرر و موجه عقلایی نیست. وقتی عمل اینده ، ذاتا در معرض افات باشد عقلاء تاخیر را تجویز نمی کنند . شاید این نکته در ما نحن فیه نیاید . زیرا در بین تکالیف ضمنیه ، فاصله زمانی معتنابهی وجود ندارد و تکلیف ضمنی متاخر ، تاخر زمانی قابل توجهی نسبت به تکلیف ضمنی متقدم ندارد و معلوم نیست این نکته عقلایی در چنین مواردی نیز بیاید . قدر متیقن اگر فاصله زمانی معتنا به باشد عقلاء تاخیر امتثال را تجویز نمی کنند اما در جایی که این فاصله زمانی در امتثال بسیار اندک باشد این حکم عقلایی معلوم نیست .

در تقدیم تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی هم اگر قدرت شرعی ، به معنای قدرت دخیل در ملاک باشد و مقصود از ان قدرت تکوینی در مقابل عجر تکوینی باشد که معنای اول قدرت بود و ما با این وجود قائل شدیم که در تکلیفین مستقلین ، مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به این معنا مقدم می شود ، ممکن است گفته شود که همان تقریب در اینجا هم تطبیق می شود . زیرا فرمایش مرحوم نایینی در انجا به این نکته بر می گشت که به لحاظ عالم ملاکات تا انجا که از دست مکلف بر می اید باید به ملاکات اهتمام داشته باشد . اگر امر مکلف دایر شود که هر دو ملاک را رعایت کند یا فقط یک ملاک را ، باید به حکم عقل تکلیفی را مقدم کند که رعایت کلا الملاکین شده باشد . اگر مکلف قدرتش را صرف در مشروط به قدرت شرعی کند ملاکش استیفاء شده اما ملاک مشروط به قدرت عقلی که فعلیت نیز دارد فوت شده است اما اگر عکسش را عمل کند یعنی قدرتش را صرف در مشروط عقلی کند مثلا ازاله نجاست از مسجد را انجام بدهد ملاک ان را که استیفاء کرده است و نماز هم که قدرت دخیل در ملاکش بود اصلا با صرف قدرت در ازاله ، ملاک فعلی برایش باقی نمی ماند که بخواهد فوت شود .

بنابراین اگر کسی تقدیم مشروط به قدرت عقلا بر مشروط به قدرت شرعا به معنای اول را قبول کرد در اینجا هم ممکن است بیاید . مثلا وضوء که مشروط است به قدرت شرعا اما تطهیر لباس مشروط عقلی است در اینجا هم باید همان تقریب را بیاوریم و عند الدوران تطهیر را مقدم کنیم . بر همین اساس ممکن است گفته شود که از نظر محل جریان ، وجه سوم همانطور که در تنافی بین رکن و غیر رکن و ما لا بدل و ما بدل له پیاده می شد در تنافی بین مشروط به قدرت عقلی و شرعی هم جاری می شود .

اما اگر تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی را در بحث قبلی از باب ورود توجیه کردیم یعنی یکی از دو تکلیف موضوع تکلیف دیگر را بر دارد به این صورت که تکلیف وقتی متوجه مکلف می شود که ذمه او مشغول به هیج تکلیف دیگر نشده باشد ، اگر تقدیم را از این باب تصحیح کردیم دیگر از باب تزاحم خارج شده است بلکه از باب ورود است و وقتی ورود شد باید در هر مورد به دلیل نگاه کنیم که چه قیودی با چه سعه و ضیقی در موضوع ان اخذ شده است تا طبق ان دلیل دیگر بتواند مقدم شود.

پس به لحاظ وجه سوم ولو در بدو امر به ذهن می اید که اختصاص دارد به دوران رکن و غیر رکن و از نظر نوع مرجحات هم اختصاص دارد به ترجیح به اهمیت اما طبق توضیحی که داده شد موضوع و حکم ان توسعه دارد .

ان قلت :[[5]](#footnote-5)لازمه جريان ترجيح به اهميت وغير آن ازمرجحات درتنافی بين تکاليف ضمنيه با اعتراف به اينکه اين موارد حقيقتاً داخل درباب تعارض هستند –کما این که حاصل وجه سوم است- اين است که درسائر موارد تعارض هم اين مرجحات را اعمال کنيد مثل تعارض دليل دال بروجوب ضعيف با دليل دال بروجوب شديد ِ يا تعارض بين دليل دال بروجوب امری با دليل دال بر استحباب آن ، وحال آنکه دربقيه موارد تعارض کسی به اين مطلب ملتزم نمی شود

قلت:جواب اين اشکال اين است که دربقيه مواردتعارض ترجيح به اهميت ومثل آن اعمال نمی شود چون اين ترجيحات مال جايی است که دوملاک فعلی وجود داشته باشد که يکی نسبت به ديگری اهم باشد اما درجايی که يک ملاک بيشتروجود ندارد و مردد است بين اين که اقوی باشد يا اضعف اين ترجيحات ثابت نيست به تعبير مرحوم نائينی کون الملاک علی تقديرثبوته اشد واقوی-بدون اين که ثبوت آن احراز شده باشد- که ازمرجحات نيست، اما درتکاليف ضمنيه فرض اين است که به حسب ارتکاز عرفی هردو طرف دخيل درملاک هستند ولی دخل يکی بيشتر ودخل ديگری کمتر درچنين فرضی شرط جريان ترجيح به اهميت ومثل آن موجود است ، علاوه بر اينکه وجه سوم اگر براساس تقريب اول توجيه شود (که استناد به نص بود)، نقض به سائر موارد تعارض نسبت به آن مجال ندارد.

یک شنبه 21 / 7 / 98 جلسه19

### مطلب دوم : تطبیق تنبیه اول در فروع فقهیه

چنانکه در محاضرات امده است[[6]](#footnote-6) مرحوم محقق نایینی در فروع مختلفی از مسائل دورانیه ، قواعد باب تزاحم را جاری کرده است . فرع هایی که محقق نایینی مطرح کرده و مرجحات باب تزاحم را جاری نموده است ده فرع است . با توجه به اینکه ایشان فرق نگذاشته اند بین دوران امر در امتثال تکالیف استقلالیه و ضمنیه ، تمام قواعدی که درتزاحم تکالیف استقلالیه جاری کرده اند در اینجا هم جاری نموده اند .

**فرع اول** : شخص یا باید طهور اعم از وضوء و تیمم را در نماز ترک کند یا شرط دیگری از شروط نماز مثل ستر یا استقبال را . محقق نایینی فرموده است که جانب طهور مقدم است چرا که رکن است و اهمیت بیشتری نسبت به سایر شروط دارد . برای همین است که داریم لا صلاة الا بطهور . علاوه بر اینکه می توان برای اهمیت ان گفت که فاقد الطهورین اصلا نماز ندارد .

**فرع دوم** : امر دایر شود بین خصوص طهارت مائیه به طوری که بجای وضوء می تواند تیمم کند و دیگر شروط و قیودی که معتبر در صلات است . در این مورد نایینی فرموده قیود دیگر بر وضوء مقدم هستند . زیرا وضوء ما له البدل است .

**فرع سوم** : دوران امر بین اینکه نماز خارج از وقت خوانده شود یا یک قید از قیود نماز رعایت نشود . امر دایر بین رعایت وقت است و رعایت سایر قیود مثل ستر . مرحوم نایینی فرموده چون ادراک وقت اهم است مقدم می شود ان قید دیگر اعتبارش در ظرف تنافی ساقط می شود .

**فرع چهارم** : دوران امر بین ادراک تمام رکعات در وقت و قید اخر یعنی اگر بخواهد قید اخر را رعایت کند بعضی از رکعات خارج از وقت واقع می شود اما اگر قید اخر را رعایت نکند می تواند همه رکعات را در وقت بخواند . در اینجا ادراک قید اخر مقدم است زیرا در مورد نماز این مقدار از ادله توسعه را فهمیده ایم که من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة .لذا اگر نسبت به درک تمام رکعات بخواهیم حساب کنیم ان قید اخر به خاطر اهمیت ترجیح دارد . یک استثناء دارد که ان قید اخر خصوص سوره باشد یعنی اگر بخواهد سوره را انجام دهد بعضی از رکعات خارج از وقت می شود . در این مورد باید درک تمام رکعات را مقدم کند . زیرا دلیل خاصی داریم که در موارد استعجال سوره ساقط می شود . بخاطر دلیل خاص رفع ید می شود از قاعده .

**فرع پنجم** : دوران امر بین سقوط اجزاء و سقوط شرایط نماز . مثلا اگر بخواهد نماز را با رکوع و سجده بیاورد نمی تواند بعضی ازشرایط مثل ستر را رعایت کند . در تنافی بین اجزاء و شرایط ، جانب اجزاء مقدم است . چراکه اعتبار شرط در نماز رتبة از اعتبار اجزاء متاخر است . زیرا استقبال ، طهارت بدن یا ... اخذ شده اند در نماز به اعتبار اجزاء نماز یعنی در واقع اینها به عنوان شرط اجزاء امده اند تا اجزاء به نحو کامل و احسن انجام شود . پس در واقع دوران امر بين این است که یا جزء کاملا ترک شود یا به صورت ناقص اتیان شود و معلوم است که وجود ناقص مقدم است بر ترک اصل ان .

**فرع ششم** : دوران بین اصل الشرط و قید الشرط . امر دایر شود که شخص اصلا ساتر نداشته باشد یا ساتر نجس داشته باشد . در این موارد هم اصل شرط مقدم است . باید نماز بخواند در لباس نجس . زیرا اعتبار قید برای شرط تاخر دارد از اعتبار نفس شرط . در این مورد نیز ایجاد الشئ ناقصا مقدم است بر ترک ان . زیرا مقداری از ملاک با این کار تحصیل می شود .

**فرع هفتم** : دوران امر بین قید ماخوذ در رکن و قید ماخوذ در غیر رکن . نمی تواند در همه حالات نماز طمانینه را رعایت کند . رعایت طمانینه در رکن که اهم است مقدم می باشد و اعتبار ان در اجزاء غیر رکنیه مثل ذکر و قرائت ساقط می شود .

**فرع هشتم** : دوران بین سقوط قیام متصل به رکوع و سقوط قیام حال القرائه . در اینجا قیام حال القرائه ساقط می شود و وظیقه شخص قیام متصل به رکوع است . زیرا قیام قبل الرکوع رکن و مقوم رکوع است . رکوع معتبر نوعی انحناء خاص است که عن قیام صورت گرفته باشد . اگر این قیام را انجام ندهد رکن را ترک کرده و رکوع را به نحو صحیح انجام نداده است . دوران بین قیام متصل به رکوع و قیام حال التکبیره نیز از همین قبیل است و قیام متصل به رکوع مقدم است . زیرا قیام حال التکبیر به عنوان شرط معتبر شده است و اگر نباشد عنوان تکبیر صادق است اما در رکوع اگر نباشد رکوع صادق نیست . اگر از حالت نشسته رکوع بجا اورد اصلا رکوع صادق نیست . لذا اگر امر دایر شود که رکوع محقق شود یا شرط تکبیر محقق شود . مشخص است تحقق رکوع اقتضاء می کند مکلف قیام را در رکوع بیاورد و تکبیر را عن جلوس بگوید . در اینجا هم ترجیح به اهمیت است .

**فرع نهم** : دوران امر بین سقوط احد الواجبین الطولین . مثل دوران بین قیام حال التکبیر و قیام در قرائت یا دوران بین قیام در رکعت اول و قیام رکعت دوم . واجب متقدم را به خاطر سبق زمانی باید اول بیاورد و شرط ان را رعایت کند و اعتبار متاخر ساقط می شود . در دوران بین قیام در قرائت و قیام تکبیر علاوه بر سبق زمانی قیام در تکبیر ، مرجح دیگر هم وجود دارد که ان اهمیت تکیبر به خاطر رکن بودن است و طبق انچه در فرع هفتم گفته شد شرط رکن بر شرط غیر رکن مقدم می شود .

**فرع دهم** : دوران بین ترک قیام در نماز و ترک رکوع و سجود . یعنی مکلف در شرایطی است که اگر بخواهد قائما نماز بخواند باید برای رکوع و سجود ایماء کند و اگر بخواهد رکوع و سجود اختیاری کند قیام نمی تواند کند و باید بنشیند . مرحوم سید در دو جای عروه این فرع را مطرح کرده است و در هر دو موضع حکم به تخییر کرده است اما محقق نایینی در یک موضع قائل به تقدیم قیام شده و در موضع دیگر قائل به تقدیم رکوع . قبلا نیز گفته شد که اقای خویی در توجیه نظر محقق نایینی گفتند در جایی که قیام را مقدم کرده ترجیح به سبق زمانی را در نظر گرفته است و جایی که رکوع را مقدم کرده ترجیح به اهمیت اعمال کرده است .

علاوه بر ده فرعی که محقق نایینی مطرح کرده است ومثالهای آن بيان شد فروع دیگری هم هست که درعروه مطرح شده بعضی از آنها جدای از فروع سابقه است وبعضی ها درهمان فروع مندرج هستند ؛ يکی از آن فروع که برای بعضی ها مورد ابتلاء شده ولذا ازمراجع استفتاء کرده اند این است که شخصی که سلس البول دارد اگر بخواهد ایستاده نماز بخواند قطرات بول خارج می شود اما اگر نشسته بخواند می تواند به اندازه وقت نماز ، خودش را حفظ کند . دوران بین حفظ طهارت اختیاریه و انجام قیام است . در اینجا باید طهارت عذریه بیاورد و قیام کند یا جای طهارت عذریه نیست بلکه چون تمکن از طهارت اختیاریه دارد ولو به ترک قیام ، باید بنشیند و نمازش را با طهارت اختیاریه اتیان کند .

در تمام این موارد ، با توجه به مبنای محقق نایینی همه از موارد تزاحم می شود و قواعد تزاحم جاری می گردد.

معلوم است اگر در واجبات ضمنیه هم مثل واجبات استقلالیه تزاحم موضوع پیدا کند باید قواعد تزاحم هم جاری شود . اما بنابر نظر کسانی که اینها را از باب تزاحم نمی دانند بلکه از باب تعارض می دانند مثل مرحوم اقای خویی که دو تکلیف نمی بینند و طبق مقتضای قاعده اولیه اگر مکلف معذور از بعضی از اجزاء و شرایط شد کل مرکب از او ساقط می شود اما چون در باب صلات یا غیر صلات در جاهایی که قاعده میسور جاری می شود دلیل داریم که عند التعذر باید به مقداری که در وسع اوست واجب را انجام دهد ، اگر مقدار متعذر مشخص باشد معلوم است که وظیفه اش اتیان به غیر متعذر است اما در مسایل دورانیه چون خصوص متعذر مشخص نیست امر مکلف دایر می شود بین انجام دو مجموعه مرکب از اجزاء و شرایط . مثلا در نماز که مرکب است از ده جزء وقتی که مردد می شود بین اتیان به قیام و اتیان به رکوع ، هشت جزء که مقدور است که باید بیاورد در جزء نهم شک دارد که قیام است یا رکوع در واقع مردد می شود که تکلیف تعلق گرفته است به مجموعه هشت تایی از اجزاء به علاوه رکوع یا تعلق گرفته است به مجموعه هشت تایی اجزاء به علاوه قیام . در تعیین متعلق تکلیف واحد شک می شود که خصوص مجموعه اول است یا خصوص مجموعه دوم یا مخیر بین انهاست . در اینجا انچه لازم است اعمال شود قواعد باب تعارض است .

مرحوم آقای خوئی درتوضيح جريان قواعد باب تعارض دراين موارد فرموده اند : در تعارض اگر به دو دلیل برخورد کردیم که در مورد اجتماع با هم تنافی دارند باید نگاه کنیم که ایا هر دو دلیل لفظی هستند یا یکی لبی و یکی لفظی است و یا هر دو لبی . اگر یکی لبی بود و دیگری لفظی ، معلوم است که باید به لفظی اخذ کنیم . زیرا لبی لفظ نیست که اطلاق داشته باشد و شامل مورد اجتماع شود مثل اعتبار طمانینه که دلیل اعتبارش اجماع و تسالم است اما مثلا قیام دليل اعتبار آن لفظی است و اطلاق دارد . البته اینجا از فرض تعارض خارج است چون یکی از دو دلیل اصلا مورد اجتماع را نمی گیرد که بخواهد تعارض شود . اگر هم هر دو لبی باشد باز هم تعارض نیست . چون اصلا هیچ کدام مورد اجتماع را شامل نمی شود ؛ مثل طمانینه و ستر که فرض کنیم هر دو ، دلیل لبی داشته باشند .لذا از ناحیه این دو دلیل ، مشکلی برای مکلف وجود ندارد . مکلف اگر احتمال این را بدهد که هیچ کدام از دو تکليف متوجه او نیست می تواند برائت جاری کند ولو یکی از انها را بتواند انجام دهد. فی حد نفسه از ناحیه این دو دلیل مکلف به ضیق نمی افتد . بله اگر از خارج علم داشته باشیم که یکی از اینها را حتما باید انجام دهد در این موارد اگر هم احتمال بدهد خصوص یکی از انها جعل شده است و هم احتمال بدهد که تکیلف روی جامع رفته باشد ، می شود دوران امر بین تعیین و تخیير و بسته به نظری که در اقل و اکثر هست باید مشی کرد . متقدمین قائل به احتیاط شده اند و متاخرین قائل به برائت . اما اگر بدانیم که خصوص یکی از اینها جعل شده است مقتضای علم اجمالی به احد الامرین من الاستقرار و الستر مثلا تنجیز است و اگر قدرت بر احتیاط داشته باشد و مثلا وقت داشته باشد باید هر دو را انجام دهد اما اگر قدرت بر احتیاط و موافقت قطعیه نداشته باشد به موافقت احتمالیه اکتفاء می کند .

جایی که مهم است این است که هر دو دلیل لفظی باشند و شامل مورد اجتماع هم بشوند . در این صورت باید نگاه کنیم که دلالت دو دلیل به چه نحو است ایا هر دو مورد را به اطلاق می گیرند یا هر دو به عموم وضعی یا احدهما بالعموم و دیگری بالاطلاق ؟

اگر یکی بالاطلاق و دیگری بالعموم مورد را بگیرد مورد بحث از تعارض خارج می شود . چون بین الخطابین جمع عرفی می شود . زیرا عام وضعی مقدم است بر اطلاق . وجه تقديم عام وضعی برمطلق اين است که دلالت عام تنجيزی است ومتوقف برچيزی نيست اما دلالت مطلق تعليقی است ومتوقف برجريان مقدمات حکمت است که يکی از آن مقدمات عدم البيان علی التقييد است واز آنجا که عام صلاحيت برای بيان تقييد را دارد لذا مقدمات حکمت درناحيه مطلق تمام نمی شود تا اطلاق منعقد گردد وقابل تمسک باشد .

دوشنبه 22/ 7/ 98 جلسه20

اقای خویی طبق انچه در محاضرات امده است فرمودند که در حل تنافی باید ببینیم ایا این دو دلیل از نظر کیفیت دلالت ، هر دو لبی هستند یا احدهما لبی والاخر لفظی یا کلاهما لفظی هستند؟

ایشان در مجموع اقسامی را ذکر کردند که حکم بعضی از انها گذشت . در نهایت فرمودند در جایی که هر دو لفظی هستند اگر یکی اطلاق داشت و دیگری عموم وضعی ، جانب عموم کردیم ، مقدم است. اما اگر هر دو عموم داشته باشند ، چون با هم تعارض می کنند باید رجوع کنیم به مرجحات سندیه مثل موافقت کتاب و مخالفت عامه و اگر ترجیح در کار نبود طبعا تعارض و تساقط می کنند و نوبت به اصل عملی می رسد اگر احتمال تخییر داده شود حکم می شود به تخییر .

اما اگر هر دو اطلاق داشته باشند کما هو الغالب فی ادلة الاحکام ، هر دو اطلاق ساقط می شوند مگر اینکه یکی از کتاب باشد و دیگری از سنت . در این صورت ولو نسبت بین انها عموم من وجه باشد اطلاق کتاب مقدم است اما اگر هر دو از کتاب باشند یا هر دو از سنت باشند هیچ یک از این اطلاق ها جاری نمی شود بلکه هر دو ساقط می شوند . وجه سقوط این است که تمامیت اطلاق به مقدمات حکمت است و در جایی که دو اطلاق در مقابل هم باشد مقدمات جاری نمی شود و نوبت به اصل عملی می رسد و اگر احتمال تخییر داده شود حکم تخییر است .

لذا در میان این اقسام پنج گانه ، قسمی که در ان به مرجحات باب تعارض مراجعه می شود خصوص قسم رابع است یعنی جایی که هر دو دلیل عموم وضعی داشته باشند . در بقیه موارد یا جمع عرفی می شود یا اصلا تنافی وجود ندارد .

این اقسام خمسه ای که بحث کردیم در جایی بود که امر دایر بین جزئین یا شرطین یا شرط وجزء باشد ، اما اگر شرط واحد یا جزء واحد ، مردد بین فردین از نوع واحد باشد مثلا فرد قادر بر قیام هم در رکعت اولی و هم در رکعت ثانیه نیست یا باید قیام در رکعت اولی را ترک کند یا قیام در رکعت ثانیه را و یا مثلا قادر بر قرائت هم در رکعت اولی و هم در رکعت ثانيه نیست و همینطور نیز در شرایط ، در امثال این موارد چون دلیل دال بر شرطیت یا جزئیت دلیل واحد است ، منحل می شود به عدد افراد این نوع . اگر دلیل داریم که در رکعات نماز باید قرائت عن قیام باشد هم تکلیف به قیام در رکعت اولی از ان استفاده می شود و هم تکلیف به قیام در رکعت ثانيه و طبعا تنافی و تعارض بین وجوب این فرد و ان فرد می شود . هر دو که معا ممکن نیست در نتیجه تعارض و تساقط می شود و حکم می شود تخییر . چون در خصوص هر طرف که احتمال تعین بدهیم با برائت این احتمال تعین نفی می شود و تخییر ثابت می شود و معنایش این است که حکم به جامع تعلق گرفته است . مقتضای قاعده عام در همه موارد این است .

اما از این قاعده اولیه یک مورد استنثاء می شود و ان قیام است . در جایی که امر در قیام مردد باشد بین قیام در رکعت اولی و قیام در رکعات بعد ، در این موارد قیام در رکعت اولی مقدم است . زیرا ولو مقتضای قواعد عامه در اینجا ، تعارض و سقوط اطلاق نسبت به کلا الفردین است اما از دلیل خاص استفاده می کنیم قیام در رکعت اولی مقدم است . در صحیحه جمیل بن دراج است که اذا قوی فلیقم [[7]](#footnote-7)و مستفاد از این عبارت به حسب ظاهر محاضرات این است که قیام در رکعات ، مشروط به قدرت فعلی است ؛ یعنی در هر رکعتی اگر در زمان انجام دادن ان رکعت ، شخص قدرت داشته باشد باید قیام را انجام دهد . شرط وجوب قیام در هررکعت ، قدرت در زمان انجام دادن این فعل است . ما این شرط را به لحاظ این مورد دوران بخواهیم تطبیق کنیم در رکعت اول مصداق اذا قوی است لذا دلیل می گوید باید انجام بدهی اما نسبت به قیام در رکعت ثانیه، مشروط است به قدرت بر قیام در رکعت ثانیه . چون قدرت از قبل که برای ان شرطيت ندارد و مکلف نیست که قدرتش را حفظ کند برای رکعت ثانیه تا دوران شود بین صرف قدرت درقيام برای رکعت اولی و حفظ قدرت برای قيام در رکعت ثانیه . چون چنین نیست شخص قدرتش را صرف در رکعت اولی می کند و عاجز می شود از قیام در رکعت ثانیه و شرط ان منتفی می شود و دیگر تکلیف نسبت به ان ندارد .

اما نسبت به غیر قیام از اجزاء و شرایطی که در رکعات مختلف نماز معتبر هستند مثل قرائت یا رکوع یا سجود و ... از ادله انها استفاده نمی کنیم که قدرتی که شرط تکلیف است قدرت حال الامتثال و قدرت فعلیه است . بلکه ظهور دارند در وجوب ان امور مع القدرة علیها فی تمام الصلاة . لذا اگر برای رکوع رکعت ثانیه از همان اول قدرت داشته باشد کافی است و دیگر فرفی بین رکوع رکعت اول و رکوع رکعت ثانیه در ابتدای نماز نیست . لذا مکلف مخیر است در صرف قدرت در رکوع رکعت اول به گونه ای که عاجز شود از رکوع رکعت بعد و اینکه قدرتش را حفظ کند برای رکوع رکعت بعد. در نتیجه حکم در غیر قیام می شود مقتضای قاعده اولیه که همان تعارض و تساقط بود .

در مجموع ، انچه مرحوم اقای خویی در قسمت تطبیق قوانین تعارض بنابر دخول مسائل دورانیه در باب تعارض گفته اند ، ولو عمدتا تمام است اما بعضی مطالب آن جای تعليق و ملاحظه دارد .

**ملاحظه اول** : در قسم ثالث که دلالت احدهما بالاطلاق و دیگری بالعموم بود گفتند که عموم مقدم می شود . اصل این مدعا درست است اما تعلیل و توجیهی که در محاضرات برای این مدعا ذکر شده است همان وجهی است که از مرحوم شيخ حکايت شده ومورد اشکال مرحوم اخوند قرار گرفته است . مرحوم اقای خویی گفتند که اطلاق متوقف بر تمامیت مقدمات حکمت است . یکی از این مقدمات ، عدم البیان است و عام وضعی صلاحیت بیان بودن را دارد . در نتیجه مقدمات حکمت منتفی می شود .مرحوم اخوند اشکال کرده است که ان بیانی که عدم ان از مقدمات حکمت است بیان متصل به کلام است و فرض هم در اینجا این است که در دلیل اطلاق ، قرنیه متصل نداریم . در نتیجه اطلاق منعقد می شود و مواجه با دو دلیل هستیم که هر دو با ظهور دلالت دارند . دیگر وجهی برای تقدیم احدهما بر دیگری نیست . توجیه صحیح تقدم عام وضعی بر اطلاق این است که از همان قاعده مرحوم نایینی درجمع بين خطابات استفاده کنیم( کما اینکه در کلام مرحوم اقای تبریزی هم از همین قاعده استفاده شده است ) وآن قاعده اين است که اگر دو دلیل به گونه ای باشند که احد الدلیلین علی تقدیر اتصال ، تصرف در ظهور دیگری می کند ، معنایش این است که برای ان دلیل قرینه است. اگر ان دلیل، منفصل از دلیل اخر هم وارد شود ، به حسب نظر عرف صلاحیت قرینیت برای تعیین مراد جدی از دلیل اخر را دارد . روی این حساب موجب تقیید وتخصيص می شود وبردليل ديگرمقدم می گردد . زیرا در مواردی که بناء متکلم ، بر اين است که مراداتش را با خطابات منفصل بيان کند این خطابات منفصله به منزله خطابات متصل حساب می شوند .

**ملاحظه دوم** : در قسم خامس که کلاهما بالاطلاق باشد فرمودند یسقط الاطلاقان معا الا اذا کان احدهما من الکتاب و الاخر من السنة . این قسمت یک مستثنایی دارد و یک مستثنا منه .هر دوبخش آن اشکال دارد . در مستثنا منه که یسقط الاطلاقان معا وجه سقوط اطلاقان را فرمودند که وقتی هر دو با اطلاق باشند و تنافی پیدا کردند مقدمات حکمت در هیچ کدام تمام نیست . مناقشه اين بخش اين است که عدم تمامیت هیچ توجیه و تحلیلی ندارد مگر اینکه گفته شود چون کل منهما یصلح للقرینیة برای دیگری است برای هیچ کدام مقدمات تمام نمی شود و اطلاق ها ساقط می شود. این نهایت توجیهی است که برای سقوط اطلاق ها گفته می شود . ولی همانطور که در مناقشه قبل گفته شد این مطلب تمام نیست . ما یصلح للقرینیه که مانع از انعقاد اطلاق است کلام ولفظ متصل است نه منفصل . وقتی ما یصلح للقرینیه نبود ظهور اطلاقی منعقد شده است و هر دو فی حد نفسه حجت است و ما مواجه با دو حجتی هستیم که با هم تصادم کردند . در نتیجه عملا نمی توانیم به هر دو اخذ و عمل کنیم و اخذ به یکی دون دیگری هم که ترجیح بلا مرجح است . مدعا که یسقط الاطلاقان درست است اما وجه تنافی ، تعارض دو ظهوری است که هر دو فی نفسه حجت هستند .

اما مستثنا که اگر یکی از کتاب و دیگر از سنت باشد اطلاق کتابی مقدم بر اطلاق غیر کتابی است در جایی که نسبت عموم من وجه است . ولو مدعا اشکال ندارد اما با مبنای خود ایشان نمی سازد . در ذیل این عنوان که مخالفت کتاب موجب سقوط دلیل از حجیت می شود و یا موافقت با کتاب موجب ترجیح احد الدلیل بر دیگری می شود بحث شده است که ایا مخالفت با اطلاق کتاب هم موجب سقوط است و یا موافقت با اطلاق کتاب هم موجب ترجیح است ؟

نظر معروف این است که فرقی بین عموم و اطلاق نمی باشد . اما بعضی مثل مرحوم اقای خویی و امام می گویند که موافقت و مخالفتی که موجب ترجیح یا سقوط است موافقت و یا مخالفت با مدلول کلام مولی است و اطلاق مدلول کلام نیست به نظرمرحوم آقای خوئی اطلاق حکم عقل است وبه نظر مرحوم امام اطلاق حکم عقلاء است . لذا موافقت و مخالفت با ان اثر ندارد . اما به نظر مشهور که اطلاق را مدلول کلام متکلم می دانند و برای همین به تعبیر مرحوم اقای تبریزی اطلاق را به متکلم نسبت می دهند ، این استثناء تمام است .

**ملاحظه سوم** : به حسب ادله خاصه، بین قیام و بقیه اجزاء و شرایط نماز فرق گذاشته اند . این فرق مستند به استظهاری است که از "اذا قوی فلیقم" شده است .تقريب استظهار از روايت اگربه همین صورت باشد که در محاضرات است ، مورد اشکال می شود که چنانچه قدرت در زمان امتثال قیام دوم شرط است نه قدرت از زمان فعليت تکليف، لازمه اش این است که مکلفی که قدرت بر قیام رکعت دوم داشته است می تواند عمدا خود را عاجز کند و این چیزی است که خود اقای خویی هم ملتزم به ان نمی شود . اما ممکن است توجیه کنیم که از همین صحیحه جمیل بن دراج استفاده می کنیم که قیام در رکعت اول مقدم بر قیام در سایر رکعات است . زیرا "اذا قوی فلیقم" با توجه به "اذا"ی زمانی مفادش این است که در زمانی که قدرت بر قیام دارد باید بایستد و نمی تواند بنشیند بلکه باید نمازش را عن قیام انجام دهد . این عنوان در جایی که مکلف قدرت بر قیام دارد می گوید تا زمانی که قدرت بر قیام وجود دارد باید قائما انجام دهد . ولو شرط قیام در رکعت ثانیه قدرت از قبل باشد ولی این روایت با تحفظ بر این جهت که در هر دو قیام شرط تکلیف وجود دارد می گوید ما دامی که قدرت بر قیام دارد نمی تواند ترک کند و عن جلوس انجام دهد . در نتیجه باید در رکعت اول قائم باشد . اگر همین تعبیر به "اذا"ی زمانی در غیر قیام مثل رکوع و ... هم داشته باشیم همین حرف ها در انجا نیز می اید وحتی اگر تعابیر دیگری مثل اینکه "ما دامی که شخص قدرت داشته باشد باید رکوع کند والا باید ایماء کند" وجود داشته باشد باز هم ممکن است به حسب مناسبات حکم و موضوع این استفاده را کرد که در صورتی نوبت به رکوع ایمائی می رسد که در ان ظرف اتیان ، قدرت بر رکوع نداشته باشد والا در هر زمان که قدرت بر رکوع دارد نمی تواند از کنار آن ردّ شود با قدرت بر رکوع نوبت به ایماء نمی رسد . ایماء وظیفه کسی است که در زمان انجام رکوع ، عاجز از رکوع باشد وگرنه اگر قدرت داشته باشد باید انجام بدهد. اگر فرمایش اقای خویی را به این نحو توجیه کنیم که "اذا"ی زمانی دلالت می کند که مکلف در هر زمانی که قادر بر قیام بود ، نمی تواند از ان زمان عبور کند مگر با انجام قیام ، دیگر ان اشکال جواز تعجیز نفس لازم نمی اید .

**ملاحظه چهارم** : ولو ما بنای بر تعارض گذاشتیم و قواعد تعارض را پیاده می کنیم ولی در اعمال قواعد باب تعارض ملاحظه لسان ادله هم مهم است . ملاحظه ادله ای که دال بر اجزاء و شرایط هستند و یا بدل را بیان می کنند ، در باب تعارض تاثیرگذار است. اگرچه مرحوم اقای خویی در بررسی تفصيلی بعضی از فروع به صورت في الجمله به این نکته اشاره کرده اند اما به صورت ضابطه جا داشت در اینجا نیز مطرح می فرمود . گاهی ملاحظه خصوصیات ادله ما را به این نتیجه می رساند که تقدیم با دلیل اول است . مثلا اگر امر دایر باشد بین رکوع و ذکر الرکوع باشد لسان دلیلی که در مورد رکوع وارد شده لسان مقوم بودن رکوع است که در روایت وارد شده که الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع.... [[8]](#footnote-8)اما در ذکر چنین لسانی نداریم . لذا اگر امر دایر شود بین رعایت رکوع یا رعایت ذکر رکوع ، معلوم است که عند الدوران ترجیح با مقوم است که بدون ان صلات محقق نمی شود یا اگر دایر بین طهور و غیر طهور باشد . در مورد دوران امر بین اینکه نمازش را عن قیام بخواند با خروج قطرات بول یا عن جلوس بخواند با حفظ از خروج بول و طهارت اختیاریه داشته باشد . انچه اثر دارد این است که نگاه کنیم به دلیل طهارت عذریه دلیلی که می گوید من به سلس البول نمازش را با خروج قطرات بول بخواند نسبت به مثل این مورد اطلاق ندارد و منظور از عدم تمکن ، عدم تمکن نسبت به اصل صلات است نه عدم تمکن نسبت به صلات اختیاری . اگر عدم تمکن از صلات اختیاری باشد این شخص اگر بخواهد صلات اختیاری را انجام دهد چون تمکن ندارد خروج قطرات برای او عذر حساب می شود اما نسبت به اصل صلات که صلات عن جلوس باشد می تواند صلات عن جلوس انجام دهد بدون اين که قطرات بول از او خارج شود و چون تمکن دارد وظیفه اش این است که صلات عن جلوس انجام دهد . باید هر دلیلی را به صورت خاص نگاه کرد زیرا گاهی نکاتی درمورد آن دليل وجود دارد که با توجه به ان نکات باید احد الطرفین را مقدم بر دیگری کنیم . ولو با قطع نظر از ان نکته حکم مورد تعارض و تخییر باشد اما ملاحظه ان نکته نتیجه را عوض می کند .

شنبه 11 / 8/ 98 جلسه21

## تنبیه دوم ؛ تزاحم بین واجب موسع و واجب مضیق

پیش از این گفته شد که در موارد تزاحم اگر یکی اهم باشد و دیگری مهم ، صحت ضد اهم منوط است بر ترتب وگرنه در صورت عدم قبول ترتب ، راهی برای کشف ملاک در مهم نداریم . زیرا امر به اهم با امرمطلق به مهم جمع نمی شود و اگر بخواهد مهم امر داشته باشد باید لزوما ترتب فرض شود . در این تنبیه بحث در این است که این تزاحم که یکی از احکامش این است که تصحیح ضد اهم متوقف است بر ترتب ، ایا اختصاص دارد به جايی که تنافی بین تکلیفین مضیّقین باشد یا نه اگر یکی هم موسع باشد تزاحم به وجود می اید و تصحیح ضد اهم نیاز به ترتب دارد .

مثلا در نماز در اول وقت در جایی که شخص احراز کرده مسجد نجس شده است و برای نماز هم وقت سعه دارد ، در اینجا که هم باید مسجد را تطهیر کند و امر به ان دارد و هم می خواهد با وجود سعه وقت ، مبادرت به نماز اول وقت کند ، ایا تصحیح نماز اول وقت نیاز به ترتب دارد یا نه در اینجا تزاحمی در کار نیست بلکه صلات در اول وقت حکم به صحت ان می شود به امر مطلقی که به صلات خورده بدون اینکه نیازی به نظریه ترتب باشد .

به محقق ثانی نسبت داده شده که قائل است در اینجا دیگر تزاحم وجود ندارد . منشا نسبت مذکور این است که ایشان در این بحث که ایا امر به شئ مقتضی نهی از ضد ان است یا نه فرموده است که اگر قائل به عدم اقتضاء شویم لا اشکال که اگر نماز اول وقت بخواند و ترک ازاله کند نماز او صحیح است . چون این صلات بنفسها مصداق طبیعت مامور بها است و امر به طبیعت شامل این نماز هم می شود . از این بیان استفاده می شود که در ناحیه احد التکلیفین اگر واجب موسع باشد ولو واجب اهمِ منافی داشته باشد اما ماموربه به اطلاقش باقی است و در نتیجه حکم به صحت عمل انجام شده می شود .

**مختار محقق نائيني در تزاحم بين واجب موسع ومضيق:**

مرحوم محقق نایینی در یکی از تنبیهات بحث ضد فرموده اند که انچه از محقق ثانی نقل شده باطلاقه صحیح نیست . بلکه به حسب مبانی مختلفی که در اعتبار قدرت درمتعلق تکلیف وجود دارد باید تفصیل داده شود . فرمایش محقق ثانی در صورتی صحیح است که علت اعتبار قدرت در تکلیف را حکم عقل به قبح تکلیف عاجز بدانیم . اگر کسی این مبنا را داشته باشد که محقق ثانی هم دارای همین مبناست می تواند بگوید در ما نحن فیه تزاحمی در کار نیست. اما اگر مبنای ما این باشد که خود خطاب تکلیف بنفسه اقتضای این را دارد که مامور به باید مقدور مکلف باشد ، طبق این مبنا تزاحم بین واجب موسع و مضیق هم محقق خواهد شد .

بنابر مبنای محقق ثانی که اعتبار قدرت را به حکم عقل می داند ، در جایی که بعضی از مصادیق جامع مقدور باشد و بعضی غیر مقدور اگر تکلیف به جامع تعلق بگیرد محذور ندارد . چون محذور این بود که عاجز قدرت انجام را ندارد و اگر بعضی از مصادیق مقدور باشد جامع بین مقدور و غیر مقدور ، مقدور مکلف است . لذا اگر تکلیف به این جامع تعلق گیرد محذوری در کار نخواهد بود . در این موارد چون تکلیف به جامع از نظر عقلی محذوری ندارد این نماز اول وقت که مزاحم اهم دارد هم مصداق جامع می شود و انطباق قهری می شود و اجزاء عقلی .

اما اگر اعتبار قدرت را به اقتضای خود خطاب تکلیف دانستیم که مختار محقق نایینی است و خود ایشان در بحث ضد فرموده است که حقیقت تکلیف بعث اعتباری است و اعتبار بعث به داعی تحریک مکلف نحو الفعل است و چون حقیقت تکلیف این است ، خود این معنا اقتضاء می کند که متعلقش مقدور باشد والا بعث ممتنع می شود و طبعا اگر افراد متعددی در ذیل این جامع وجود داشته باشد که بعضی غیر مقدور هستند ، افراد غیر مقدور در حیز طلب قرار نمی گیرند . اینها ولو مصداق طبیعت هستند اما مصداق طبیعت من حیث انها صلاة هستند نه من حیث انها مقدور . به همین جهت این فرد از نماز که نماز در اول وقت باشد مصداق صلات ماموربه نیست تا بگوییم انطباق قهری و اجزاء عقلی .

بنابراین وقتی با التفات به نفس تکلیف ، استفاده کردیم که متعلق تکلیف باید امری مقدور باشد ولو عقل هم حکم به قبح تکلیف عاجز می کند اما با وجود این جهت ذاتی که معنا ندارد اعتبار قدرت را به عقل یعنی امر عرضی نسبت دهیم .

در نتیجه با این مبنای محقق نایینی طبعا فرد مزاحَم از دایره امر به ماموربه خارج می شود و لذا حکم به صحت ان مبتنی می شود بر التزام به ترتب و تصویر وجود امر از ناحیه ترتب .

**بررسی تفصیل محقق نایینی :**

در کلام مرحوم اقای خویی سه مناقشه شده به فرمایش محقق نایینی است .

مناقشه اول من حیث المبنی است و اینکه اصل مبنای محقق نایینی در اعتبار قدرت صحیح نیست و در نتیجه طبق مبانی دیگر هم تزاحمی به وجود نمی اید .

مناقشه دوم و سوم مناقشه به تفصیل مرحوم نایینی است طبق مبنای خود نایینی در مباحث ديگر اصولی .

مناقشه اول :

این مبنایی که شما در اعتبار قدرت اختیار کردید مبنای تامی نیست . زیرا قول صحیح در اعتبار قدرت این است که قدرت شرط فعلیت تکلیف نیست بلکه شرط تنجز تکلیف است فقط . اصلا لازم نیست در مقام تعلق تکلیف قدرت وجود داشته باشد بلکه صرفا در مرحله تنجز باید متعلق تکلیف مقدور باشد . این که بگوییم قدرت شرط است و به اقتضای نفس تکلیف است مبتنی است بر مسلک مشهور که مُنشأ به صیغه امر و ماشابهها، طلب و بعث نحو فعل ارادی است که این معنای انشایی به وسیله صیغه افعل ایجاد می شود . اگر کسی این مبنا را داشته باشد طبعا قدرت بر انجام دادن فعل ، شرط تعلق تکلیف می شود . زیرا مفاد که طلب و بعث تشریعی است و بعث تشریعی هم یعنی جعل داعی تا مکلف فعل را انجام دهد و این جعل داعی در جایی امکان دارد که فعل مورد طلب مقدور و در اختیار مکلف باشد .

ولی این مبنای مشهور صحیح نیست . زیرا ما نمی توانیم بگوییم که معنای انشایی به وسیله لفظ ایجاد می شود زیرا مراد از ایجاد لفظ یا باید ایجاد تکوینی باشد یا باید ایجاد به وجود اعتباری و در وعاء اعتبار باشد . هیچ کدام از این دو معنا برای ایجاد به لفظ صحیح نیست . اگر مراد از ایجاد معنا به لفظ ایجاد تکوینی باشد اشکال این است که لفظ در سلسله علل موجودات تکوینی واقع نمی شود که بگویید بوسیله لفظ ان معنا وجود تکوینی پیدا می کند . موجودات تکونیه اسباب و علل خودشان را دارند که لفظ در دایره انها قرار ندارد . اگر مراد ایجاد اعتباری باشد این اشکال مطرح می شود که مطلوب شما اگر وجود اعتباری معنا باشد که برای تحقق ان دیگر احتیاج به لفظ نداریم. تحقق معنای اعتباری در وعاء اعتبار ، دایر مدار فرض معتبر است . همین مقدار که معتبر فرض کند وجود اعتباری تحقق پیدا می کند دیگر نیازی به لفظ نیست . چه تکلم به لفظ کند و چه نکند به مجرد اعتبار و فرض تحقق اعتباری پیدا می کند . پس وجود اعتباری معنا که نیازی به لفظ ندارد و وجود تکوینی هم سبب خاص خودش را دارد .

مرحوم اقای خویی فرموده اند که تحقیق در مفاد ماده امر و صیغه امر و مشابهات ان این است که در مواردی که مولا می خواهد تکلیفی را جعل کند ، اعتبار می کند فعل را بر ذمه مکلف و این اعتبارش را به مبرزی ابراز می کند . حقیقت تکلیف این است که معتبر اعتباری می کند و ان اعتبار به مبرزی ابراز می شود . وقتی حقیقت تکلیف به این دو جزء منوط بود از ناحیه هیچ کدام از این دو جزء اعتبار قدرت در نمی اید . جزء اول که تابع اعتبار معتبر است حتی اگر مقدور هم نباشد فعل ، معتبر بخواهد اعتبار کند بر ذمه مکلف ، مشکلی ندارد . نسبت به قسمت دوم هم که ابراز اعتبار باشد همینطور . بله تکلیفی که مولا اعتبار کرده اگر در مقام امتثال بخواهد لزوم امتثال داشته باشد به طوری که اگر مکلف انجام نداد استحقاق عقوبت داشته باشد در این مرحله عقل حکم می کند به اعتبار قدرت .

وقتی اعتبار قدرت در ناحیه تنجز بود ، در واجب موسع طلب به طبیعی تعلق می گیرد و اگر بعضی از افرادش مقدور باشد و بعضی غیر مقدور ، جامع و طبیعت مقدور و ماموربه می شود . در نتیجه احتیاجی به ترتب نداریم .

مناقشه دوم :

حتی بنابر مبنای محقق ثانی در اعتبار قدرت ، باز هم با توجه به مبنایی که شما در بحث واجب معلق دارید باید ملتزم به تزاحم درفرض مساله شوید . مبنای شما استحاله واجب معلق است که وجوب فعلی باشد و واجب استقبالی . با توجه به استحاله واجب معلق در اینجا حتی طبق مبنای محقق ثانی هم تزاحم بین التکلیفین پیش می اید و حال انکه شما فرمودید که اگر کسی مبنای محقق ثانی را در اعتبار قدرت در تکلیف داشته باشد تزاحم به وجود نمی اید . باید بگویید که تزاحم در صورتی به وجود نمی اید که هم اعتبار قدرت را به حکم عقل بدانیم مثل محقق ثانی و هم قائل به عدم استحاله واجب معلق شویم . چون اگر کسی قائل به استحاله واجب معلق شود نمی تواند تکلیف را متعلق به جامع بداند به طوری که شامل این فرد مزاحم هم شود و باید متعلق تکلیف را خصوص افراد غیر مزاحم بگیرد . بله اگر کسی واجب معلق را قبول کند ، لا مانع از اینکه در واجبات موسعه در زمانی که تزاحم دارد با واجب مضیقی که اهم است ، تکلیف نسبت به صلات تعلق بگیرد و وجوب از الان باشد ولی فرد واجب در زمان بعد باشد . ولی اگر قائل به استحاله شویم نمی توانیم ملتزم شویم که وجوب اول وقت به طبیعی تعلق می گیرد اما ما هو الواجب در زمان بعد باشد . پس طبعا باید بگوید وجوب هم بعد می اید . لذا در واجب موسع که طبیعی افرادی دارد که در طول زمان به وجود می ایند این محذور پیدا می شود . اما اگر واجب افراد عرضی داشته باشد و بعضی افراد عرضی واجب مزاحمت داشته باشد با اهم در این صورت دیگر طبق مبنای محقق ثانی تزاحم به وجود نمی اید . اما ربطی به بحث ما ندارد چون بحث در تزاحم بین واجب مضیق و موسع هست که افراد طولی دارد .

مناقشه سوم :

با توجه به مبنایی که شما در تقابل اطلاق و تقیید دارید که تقابل انها را ملکه و عدم می گیرید و استحاله تقیید را موجب استحاله اطلاق می دانید شما نمی توانید در تزاحم بین موسع و مضیق تزاحم را نفی کنید ولو از جهت اعتبار قدرت مبنای محقق ثانی را داشته باشید .

یک شنبه 12/8 /98 جلسه22

در مقابل انچه محقق ثانی فرمود که میان وجوب نماز در اول وقت و وجوب ازاله نجاست از مسجد تزاحم نیست مرحوم نایینی فرمود باید تفصیل داد بین دو مبنا در اعتبار قدرت در متعلق تکلیف . اگر اعتبار قدرت در متعلق تکلیف از باب حکم عقل به قبح خطاب عاجز باشد تزاحم پیدا نمی شود اما اگر به اقتضای نفس تکلیف بدانیم که مبنای مختار است تزاحم محقق می شود و در نتیجه امر واجب موسع به اطلاقش نمی تواند باقی بماند و فرد مزاحَم را بگیرد بلکه برای صحت فرد مزاحم احتياج به ترتب است .

مرحوم اقای خویی مناقشاتی داشتند که مناقشه اول مناقشه در مبنا بود و اینکه اعتبار قدرت را به اقتضای نفس تکلیف بدانیم تمام نیست . اصلا قدرت در فعلیت تکلیف شرطیت ندارد بلکه در تنجز و مقام امتثال شرط است و طبعا طبق این مبنا تزاحمی نخواهد بود .

زاید بر این مناقشه مبنایی دو مناقشه دیگر مطرح کردند که مناقشه های بنایی است .

مناقشه دوم این بود که حتی اگر اعتبار قدرت در متعلق را به حکم عقل به قبح خطاب عاجر بدانیم باز هم شمای محقق نایینی که قائل به استحاله واجب معلق هستید نمی توانید قائل به عدم تزاحم بشوید بلکه همچنان تزاحم وجود دارد . مجرد انتخاب مبنای اعتبار قدرت به حکم عقل ، کافی نیست که تزاحم را رفع کند .

مناقشه سوم :

حتی اگر اعتبار قدرت در متعلق تکليف را به حکم عقل بدانیم که مختار محقق ثانی است درعین حال محقق نایینی با مبنایی که در تقابل اطلاق و تقیید دارد و تقابل انها را ملکه و عدم ملکه می داند با این مبنا نمی تواند تزاحم را مرتفع بداند . زیرا در محل بحث که فردی از افراد موسع تزاحم دارد با واجب مضیق ولو مبنای محقق ثانی را داشته باشیم اما تقیید طبیعت ماموربه به خصوص نماز اول وقت که ممکن نیست . ممکن نیست که نماز مامور به فقط نماز اول وقت باشد . چون فرض این است که در آن وقت ، مکلف مامور به ازاله است که اهم می باشد. تقیید که محال شد ، طبق مبنای ملکه و عدم در تقابل اطلاق و تقیید ، اطلاق مامور به هم نسبت به این نماز اول وقت ممکن نخواهد شد و محال می شود . در حالی که شما پذیرفتید که طبق مبنای محقق ثانی امر اطلاق دارد و این فرد را می گیرد و انطباق که قهری شد اجزاء هم عقلی می شود . پس در این فرض هم بدون التزام به نظریه ترتب نمی شود ملتزم به امر برای صلات شد .

بله اگر تقابل بین اطلاق و تقیید تضاد باشد که مبنای اقای خویی است این محذور بوجود نمی اید. طبق این مبنا وقتی تفیید محال شد اطلاق محال نمی شود بلکه گاهی اصلا اطلاق ضروری می شود. حتی بنابر مبنای سلب و ایجاب هم که اقای صدر و مرحوم اقای تبریزی قبول دارند همین حرف می اید . استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق نمی شود بلکه موجب تحقق اطلاق می شود . چون اطلاق عدم تقیید است وقتی تقیید تحققش محال شد لزوما باید اطلاق محقق شده باشد .

مناقشه دوم و سوم مرحوم اقای خویی در کلام اقای صدر به عنوان وجه مستقل برای اشکال بر عدم تزاحم ذکر شده است . به این صورت که ایشان در مقابل محقق ثانی که قائل به عدم تزاحم شد ، سه وجه برای اثبات تزاحم ذکر کرده است . وجه اول همان بیان نایینی بود و وجه دوم و سوم همین دو مناقشه ای است که در کلام اقای خویی ذکر شده است .

**بررسی مناقشات مرحوم اقای خویی به محقق نایینی**

جواب مناقشه اول همان مطالبی است که در بحث خبر و انشاء مطرح شده است . خود اقای خویی در بحث ضد فرموده اند که مختار محقق نایینی ناشی می شود از مبنای مشهور در حقیقت انشاء و ان هم صحیح نیست . قسمتی از مطالب اقای خویی بر می گردد به اشکال به مبنای مشهور در حقیقت انشاء و قسمی به مبنای خود ایشان در تصویر مبنای مختار .

در قسمت اول برای نفی مبنای مشهور که حقیقت انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانستند گفتند که نه ایجاد تکوینی صحیح است و نه ایجاد اعتباری معنا . جواب این است که مراد مشهور از اینکه انشاء ایجاد المعنی است واضح است که ایجاد تکوینی معنا نیست . پس معلوم است مراد ایجاد به وجود اعتباری است .

اقای خویی به ایجاد اعتباری معنا هم اشکال کرد که اگر مراد ایجاد به وجود اعتباری باشد که این ، تابع اعتبار و فرض معتبر است و همین مقدار که او فرض و اعتبار کند معنا وجود اعتباری پیدا می کند چه لفظی به کار ببرد و چه نبرد . احتیاجی به لفظ ندارد که بگویید انشاء ایجاد معنی به لفظ است .

جواب این است که بله تحقق امر اعتباری تابع اعتبار معتبر است و واقعا لفظ نیاز ندارد اما اینکه در کجا امر اعتباری تحقق پیدا می کند و کجا پیدا نمی کند تابع اعتبار معتبرین است . چون این اعتبار معتبر اعتباری است که به حسب نظر عقلاء باید اثر داشته باشد . به حسب قرار داد عقلایی ، عقلاء برای تحقق این اعتبار لفظ را مقوم می دانند . یعنی اگر از این راه امر اعبتاری تحقق پیدا کرد اثر بر ان بار می شود . ان وجود اعتباری که موضوع اثر عند العقلاء است وجودی است که به وسیله لفظ و با تکلم به لفظ ایجاد شده باشد .

مرحوم اقای تبریزی می فرمودند که بیع امر اعتباری است و وجود خارجی و تغییر تکوینی و خارجی ندارد . در عالم اعتبار یکی مالش را به دیگری تملیک می کند . اما در عین حال دو نفری که می خواهند خرید و فروش انجام دهند به حسب اعتبار عقلاء بیع که امر اعتباری است چه وقتی وجود اعتباری پیدا می کند همان ساعتی که بعت و اشتریت می گویند بیع را محقق می دانند نه به مجرد اعتبار نفسانی . یعنی هرچند قبل از ان اعتبار نفسانی کرده باشند اما تا وقتی که لفظ را به کار نبرند عقلاء این بیع اعتباری را محقق نمی دانند . به حسب نظر عقلاء لفظ در اینجا مقوم تحقق اعتبار است .

اقای خویی در قسمت دوم فرمایش خود فرمودند که حقیقت تکلیف چیزی جز اعتبار و ابراز این اعتبار نیست . دیگر با توجه به این مبنا متعلق تکلیف اختصاص ندارد به حصه مقدوره . زیرا نه اعتبار ونه ابراز اعتبار هيج کدام اقتضای اختصاص به حصه مقدوره را ندارند.

این قسمت هم جای مناقشه دارد . زیرا ولو حقیقت تکلیف را اعتبار و ابراز ان بدانیم ولی اعتباری که در موارد تکلیف وجود دارد مطلق اعتبار که نیست بلکه اعتبار بعث و ارسال است. حقیقت انچه در باب اوامر واجب می شود و یا انچه در باب نواهی حرام می شود بعث اعتباری در مقابل بعث تکوینی و یا زجر اعتباری در مقابل زجر تکوینی است . مطلق الاعتبار که نیست بلکه اعتبار بعث است و این اعتبار بعث ولو به حسب واقع ، احتیاج به چیزی ندارد و مجرد فرض است اما این اعتبار اگر از حکیم بخواهد صادر شود احتیاج به ترتب اثر دارد والا یصیر لغوا لا یصدر من الحکیم . در جایی که قدرت بر انبعاث در طرف مقابل نباشد این اعتبار می شود لغو . اگر داعی به طرف فعل و انبعاث اراده به سمت فعل در حق او معنا نداشته باشد جعل اعتباری این داعی از سوی حکیم صادر نمی شود . اقل ان لغویت است بلکه ممکن است گفته شود که قابل تحقق نیست . اگر مولی بداند که در طرف مقابل این شأنیت وجود ندارد دیگر این اعتبار به غرض جعل داعی و انبعاث در فرد از او محقق نمی شود . چون علم به عدم انبعاث دارد . اگر استحاله عقلی گفته نشود اقلش این است که محذور لغویت دارد . پس طبق مبنای اقای خویی(که حقيقت تکليف ايجاد معنای اعتباری به لفظ نيست بلکه مجرد اعتبار و ابراز آن اعتبار است) هم قدرت شرطیت برای تکليف دارد .

اما مناقشه سوم ایشان که اشکال کردند به مرحوم نائيني به اين که شما که اطلاق و تقیید را ملکه و عدم می گیرید نمی توانید بگویید که طبق مبنای محقق ثانی تزاحم نمی شود . اقای صدر از این مناقشه جواب داده است که بله مرحوم نایینی و دیگران مثل اخوند قائل به این هستند که رابطه اطلاق و تقیید عدم و ملکه است و استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق می شود اما مراد انها از استحاله اطلاق این است که اگر تقیید به یک قیدی ممکن نشد اطلاق نسبت به این قید به این معنا که فاقد قید را شامل شود این هم محال می شود . مثلا در قصد امر گفته اند که اگر تقیید مامور به به قصد امر ممکن نشد اطلاق ان نسبت به قصد امر به این معنا که بدون قصد امر هم متعلق را انجام دهند ممکن نیست . اطلاقی که محال است اطلاق نسبت به فاقد قید است نه واجد قید . شما در اینجا به عکس عمل کردید . أعلام می خواهند که این فرد مزاحَم را تصحیح کنند . محقق ثانی از این راه استفاده کرد که اطلاق ماموربه شامل این فرد هم می شود . شما اشکال می کنید که تقیید که محال شد اطلاق هم محال می شود . شما در واقع می خواهید با این کار ، اطلاق را نسبت به واجد قید محال کنید اما اطلاق مستحیل پيش مرحوم نایینی اطلاق نسبت به فاقد قید است نه واجد قید .

دوشنبه 13 / 8 /98 جلسه23

مرحوم اقای صدر جواب مناقشه اطلاق و تقیید مرحوم اقای خویی را داد . اقای صدر فرمود که هرچند محقق نایینی می گوید استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق می شود اما اطلاقی که محال می شود اطلاق حکم برای فاقد قید است و در محل بحث ان اطلاقی که احتیاج داریم برای تصحیح عمل تا نیاز به ترتب نداشته باشیم اطلاق نسبت به خود واجد قید است . بنابراین ان مبنای محقق نایینی مشکلی در رفع تزاحم در مقام ایجاد نمی کند .

مناقشه دیگر اقای خویی مناقشه طبق مبنای استحاله واجب معلق بود . ایشان فرمود که در موارد تزاحم بین واجب موسع و مضیق حتی اگر محقق نایینی مبنای محقق ثانی را بپذیرد نمی تواند قائل به عدم تزاحم بشود . مجرد التزام به مبنای محقق ثانی مشکل را حل نمی کند . باید به ان اضافه شود امکان و صحت واجب معلق که محقق نایینی مبنایش استحاله ان است .

اقای صدر خواسته اند که این مناقشه را هم جواب بدهند . حاصل جواب اقای صدر این است که باید ببینیم وجه استحاله واجب معلق چیست؟ عمده چیزی که در محل خود گفته اند این دو وجه است :

وجه اول استحاله واجب معلق : چون هر حکمی مستبطن محرکیت و باعثیت است و بعث و انبعاث نیز متضایفین هستند در امکان و استحاله هم باهم تلازم دارند یعنی اگر انبعاث ممکن باشد بعث هم ممکن است . در واجب معلق چون زمان وجوب متقدم و زمان واجب متاخر است مثل حج که زمان واجب متاخر از زمان وجوب و در اشهر حج می اید ، در این موارد انبعاث نسبت به ان عمل ممکن نیست چون هنوز زمان انجام آن نرسيده است وقتی الان انبعاث نسبت به عمل ممکن نبود ، بعث امکانی هم ممکن نخواهد بود . بعث امکانی یعنی اینکه از مولی امری صادر می شود که اگر عبد منقاد مولی باشد با همان امر به سمت عمل می رود .

وجه دوم استحاله واجب معلق : هر واجب معلقی مستبطن اشتراط حکم به شرط متاخر است . چون وقتی که زمان به عنوان امر متاخر قید شده باشد طبعا این حکم متوقف می شود بر امدن زمان متاخر و شرط متاخر هم محال است . چراکه شرط از اجزاء علت است و معنا ندارد که پیش از امدن علت ، معلول بیاید . بنابراین چون شرط متاخر محال است واجب معلق هم محال می شود .

اگر ما در بحث استحاله و امکان واجب معلق به وجه اول استناد کردیم ، این وجه در محل بحث جاری است بعینه . نتیجه اش این است که تعلق وجوب به واجب طولی در زمان اول در عرض امر به واجب مضیق محال می شود . لذا باید بگوییم که وجوب بعد از زمان اول می اید . به همین جهت برای اینکه وجوب را در زمان اول درست کنیم باید نظریه ترتب را بپذیریم .

اما این وجه اساسا وجه تامی نیست . چون درست است که انبعاث با بعث تضایف دارد اما چیزی که لازم است این است که انبعاث در مجموع زمان ممکن باشد نه در تک تک انات زمان .

اما اگر وجه استحاله واجب معلق وجه دوم باشد . این وجه علاوه بر اینکه به نظر ما تمام نیست در محل بحث هم جاری نمی شود . زیرا در اینجا ان چیزی که به عنوان شرط متاخر می خواهد اخذ شود قدرت است و این اشتراط به قدرت را دلیل خاص اقتضاء نکرد بلکه به خاطر حکم عقل به قبح خطاب عاجز بود . در این موارد با توجه به خصوصیت مورد می توانیم این طور فرض کنیم که مولی از الان تکلیف می کند و ان چه به عنوان شرط اخذ شده تعقب قدرت است که برگردد به شرط مقارن نه شرط متاخر . این نحوه حل مشکل در سایر موارد نمی اید . زیرا بقیه موارد مثل حج ظاهرش این است که اشهر حج به عنوان خودش اخذ شده است نه تعقب ان و اگر اشتراطی در کار باشد اشتراط به شرط متاخر است . اما در محل بحث که قدرت در زمان متاخر است نه در زمان اول و ما نیز دلیل لفظی بر اشتراط به قدرت نداریم که تحفظ بر عنوانش کنیم بلکه به اقتضاء حکم عقل می باشد ، ممکن است شارع در تکلیفی که به مکلف کرده تعقب قدرت را شرط کرده باشد نه قدرت در زمان متاخر را . در اين حال ما می توانيم با تمسک به اطلاق در مقام اثبات کشف کنيم که تکلیف در مقام ثبوت به این نحو تعلق گرفته است که وجوب از زمان اول باشد . در نتیجه چون وجوب از زمان اول است طبعا اشتراط به قدرت هم به صورت شرط مقارن که تعقب قدرت باشد اخذ شده است .

بررسی کلام اقای صدر :

مرحوم اقای خویی که با توجه به مبنای مختار خودشان در واجب معلق به محقق نایینی اشکال نکردند بلکه اشکالات ایشان بر اساس مختارات خود مرحوم نایینی بود . محقق نایینی ، هم در بحث واجب معلق و هم در بحث اشتراط به شرط متاخر قائل به استحاله شده است . دلیل ایشان دراستحاله واجب معلق چیزی است که به همان وجه اول بر می گردد . ایشان گفته اند که عمده اشکال در واجب معلق این است که لازم می اید تکلیف به غیر مقدور شود . لذا اقای خویی اشکال می کنند که این مشکل در محل بحث هم جاری می شود . اینکه شما موارد واجب معلق را توجيه کنيد که جواب اقای خویی نمی شود .

نسبت به شرط متاخر هم محقق نایینی در اجود[[9]](#footnote-9) فرموده اند که ما منکر اشتراط به شرط متاخر هستیم چون مستلزم تقدم معلول بر علت یا حکم بر موضوع می شود ولی بعضی راه هایی را ارائه کرده اند برای امکان شرط متاخر . یکی از این راه ها این است که گفته اند که شرط اگر امر متاخر باشد اشکال شما که تقدم معلول بر علت و مشروط بر شرط است لازم می اید اما موارد اشتراط را به شرط مقارن بر می گردانیم . آنها می فرماید : لو كان نظير عنوان‏ التعقب‏ بحيث يكون نفس هذا العنوان هو الشرط حقيقة فلا محذور فيه . این گونه اشتراط مستلزم تقدم معلول بر علت نیست . محقق نایینی می گوید که وهذا الوجه و ان کان احسن ما يمكن ان يوجه به جواز تأخر الشرط ولی این وجه را در جایی می پذیریم که دلیل خاص بر ثبوت حکم در یک مورد در زمان اول داشته باشیم در عین حال امر متاخری هم مدخلیت داشته باشد مثل صوم که خصوص امساک در ساعت اول که روزه نیست بلکه امساک در ساعات بعد هم شرط است . در صوم اشتراط به امر متاخر هست اما دلیل داریم که حکم از زمان اول قبل از امر متاخر وجود دارد و از نظر عقلی و عرفی هم مساعدت هست که عنوان تعقب در اینجا شرط قرار بگیرد برای تکلیف . در مثل این موارد ما ملتزم می شویم . اما در موارد دیگر مثل بیع فضولی که با اجازه مالک بیع صحيح می شود ما نمی توانیم از باب کشف حقیقی ، من اول الامر حکم به صحت بیع کنیم . در اینجا نه دلیل داریم که حکم صحت از اول الامر امده است و نه عرف و عقل مساعدت بر تعقب دارند .

بنابراین ولو تعقب یکی از راه های تصحیح هست ولی محقق نایینی این را قبول ندارد . حاصل اشکال اقای خویی به مرحوم نایینی این می شود شما با توجه به مبنایی که در استحاله واجب معلق و نیز شرط متاخر دارید و وجه تعقب را هم درست نمی دانید ، نمی توانید به صرف مبنای محقق ثانی در اعتبار قدرت ، تزاحم را رفع کنید .

در اینجا مناقشه چهارمی وجود دارد که در کلام اقای خویی در بحث اجتماع امر و نهی مطرح شده و در کلام اقای صدر در همین بحث تعادل و تراجیح امده است . مرحوم اقای خویی در محاضرات در اجتماع امر و نهی فرموده اند که اینکه اقای نایینی فرموده اند که اگر دلیل اعتبار قدرت ، حکم عقل باشد تزاحم رفع می شود و اگر به اقتضای نفس خطاب باشد نه ، مناقشه چهارمی به ان می شود که حتی اگر به اقتضای نفس خطاب بگیریم باز بین واجب موسع و واجب مضیق تزاحم نیست . می شود در موارد تزاحم قائل به این شد که تکلیف در ناحیه موسع به جامع تعلق گرفته که شامل فرد مزاحَم هم بشود . زیرا ان مقداری که حتی مبنای شما اقتضاء می کند این است که مکلف بتواند این متعلق را ایجاد کند . بیان شما بیش از این اقتضا نمی کند . ان مقداری که احتیاج دارید مقدور بودن متعلق است . باتوجه به اینکه جامع بین مقدور و غیر مقدور ، مقدور مکلف است در واجب موسع هم متعلق ، طبیعی صلات بین الحدین است که این طبیعی هم مقدور است چون بعضی از افراد ان مقدور است . این طبیعی صلات که جامع بین افراد مقدور و غیر مقدور است ، در عرض واجب مضیق می تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد . دیگر وجهی ندارد که متعلق را خصوص حصه مقدوره بگیرید .

ولی ممکن است جواب داده شود که اینکه ما اعتبار قدرت در متعلق تکیلف را به اقتضای نفس تکلیف بگیریم دو توجیه و تقریب دارد . یک تقریب این است که برگردانیم به احتراز از لغویت و تقریب دیگر این است که بگوییم واقعا محال است که تکلیفی که حقیقتش جعل داعی است در موارد عجز مکلف از سوی مولی جعل شود .

اگر کسی در تقریب اول بگوید که بعث به داعی جعل داعی معنا ندارد وقتی مکلف قابلیت انبعاث را ندارد و صدور این بعث از ناحیه مولی لغو است ، اگر این باشد مناقشه چهارم تمام است . چون همین مقدار که بعضی از افراد جامع مقدور باشد کافی است برای رفع لغویت .

اما در تقریب دیگر که فرمایش محقق نایینی را باید با ان تقریب کرد می گوییم اصلا ممکن نیست واقعا و تکوینا که تلکیف به غیر مقدور تعلق بگیرد نه اینکه صرفا لغو باشد . چون تکلیف ولو اعتبار است اما اعتبار مقید به غرض خاص است . حقیقت تکلیف تصدی مولی برای انبعاث عبد است یعنی مولی با این کار می خواهد او را منبعث کند . بعنی مولی غرضی دارد که به خاطر ان غرض این کار را انجام می دهد و در جایی که انبعاث ممکن نیست و مولی می داند که غرضش منتفی است با فرض علم به انتفاء غرض و داعی ، معنا ندارد اعتبار به خاطر ان داعی انجام دهد . به تعبیر مرحوم اصفهانی انشاء به داعی هر امری که باشد مصداق همان امر است . انشاء به داعی امتحان مصداق امتحان است و انشاء به داعی جعل داعی مصداق جعل داعی است حقیقتا . با توجه به اینکه داعی بر فعل ، علت برای ایجاد فعل است در جایی که کسی بخواهد برای رسیدن به غرضی کاری را انجام دهد ابتدا وجود علمی ان غرض وفایده در فاعل تحقق پیدا می کند وان وجود علمی فایده وغرض سبب ایجاد فعل می شود . لذا حتی اگر از حکمت مولی هم رفع ید کنیم و مولای عرفی غیر حکیم را در نظر بگیریم که می خواهد تکلیف کند وقتی حقیقت تکلیف این است که جعل داعی کند ، این جعل داعی در این مورد که علم به عدم تحقق جعل داعی دارد خارجا محقق نمی شود .

سه شنبه 14 /8 /98 جلسه24

در مناقشه چهارم گفته شد که طبق مبنای محقق نایینی یعنی اعتبار قدرت در متعلق تکلیف به اقتضای خطاب هم می شود مولی امر به جامع کند به طوری که شامل فرد مزاحم بشود . اقتضای مبنای محقق نایینی بیش از این نیست که متعلق مقدور باشد جامع بین مقدور و غیر مقدور هم مقدور است .

جواب داده شد که اعتبار قدرت در متعلق تکلیف به اقتضای نفس خطاب دو تقریب دارد ؛ تقریب اول با اتکای به حکمت مولی و عدم لغویت است و تقریب دوم از باب استحاله عقلی تعلق طلب به غیر مقدور می باشد .

طبق تقریب اول اشکال محقق نایینی مرتفع می شود و اطلاق تکلیف می تواند فرد مزاحَم را هم در بربگیرد . اما در تقریب دوم قدرت که بعث اعتباری می شود ، همانطور که بعث تکوینی فقط به حصه مقدوره می تواند تعلق بگیرد ، بعث اعتباری هم فقط نسبت به همان حصه تعلق می گیرد . انچه از کلام محقق نایینی در تقریب اعتبار قدرت در متعلق استفاده می شود ، تقریب دوم یعنی استحاله عقلی است . وقتی محدوده قدرت خصوص بقیه افراد بود طبعا فرد مزاحَم از متعلق تکلیف خارج می شود .

نتيجه بحث درتنبيه دوم اين شد که ازچهارمناقشه ای که درکلام مرحوم آقاي خوئي به تفصيل مرحوم نائينی در تزاحم بين واجب موسع ومضيق بيان شد فقط مناقشه دوم وارد بود و بقيه مناقشات وارد نبود يعنی مثل مرحوم نائيني که قائل به استحاله واجب معلق و اشتراط تکليف به شرط متأخر است نمی تواند تزاحم بين واجب موسع ومضيق را انکارکند حتی اگردر اعتبار قدرت در متعلق تکليف مبنای محقق ثاني را اختيار کرده باشد واعتبار قدرت را از باب حکم عقل به خطاب عاجز بداند ، اما اگرقائل به امکان واجب معلق و جواز اشتراط تکليف به شرط متأخر شديم درصورتی که در اعتبار قدرت درمتعلق تکليف مبنای محقق ثاني را اختيار کرده باشيم تزاحم بين واجب موسع ومضيق منتفی است ولی اگر اعتبار قدرت درمتعلق تکليف را به اقتضای نفس تکليف دانستيم آن هم به تقريبي که به استحاله عقلی تعلق طلب به غير مقدور برگردد (کما هو الصحيح ومستفاد از کلام مرحوم نائيني هم همين است) بين واجب موسع ومضيق هم تزاحم پيدا می شود وصحت فرد مزاحم احتياج به قول به ترتب دارد .

## تنبیه سوم :اشتراط تزاحم به امکان ترتب

اگر قواعد تزاحم در یک مورد بخواهد پیاده شود متوقف بر این است که امر ترتبی در ان ممکن باشد

در مباحث قبلی گفته شد که در موارد تعارض ، بین دو حکم به حسب مقام جعل و تشریع تنافی وجود دارد اما در تزاحم ، جعل تکلیفین تنافی ندارد بلکه هر دو جعل شده و فعلیت هم دارند ولی مکلف قدرت بر امتثال هر دو را با هم ندارد . اینکه ما مکلف را مواجه با دو تکلیف بدانیم که به حسب مقام جعل مشکلی در آن نباشد و هر دو فعلی باشند ، متوقف بر دو رکن است که در کلمات من جمله در کلمات اقای صدر مطرح شده بود؛ رکن اول این است که باید حداقل یکی از ان دو تکلیف مشروط باشد ، اگر متساوی هستند هر دو ، ودر فرض عدم تساوی بايد یکی از ان دو تکلیف مشروط باشد والا اگر هر دو مطلق باشند محذور طلب جمع بين ضدين حل نمی شود .

رکن دوم این است که ترتب و اشتراط احد التکلیفین بر عدم امتثال تکلیف اخر ، بتواند طلب جمع بین ضدین را حل کند والا اگر با وجود اشتراط و ترتب بازهم محذور حل نشود تزاحم امتثالی محقق نخواهد شد و همان حرف مرحوم اخوند می شود که حتی اگر مهم را مشروط قرار دهید بازهم جمع بین اهم مطلق و مهم مشروط سر از طلب جمع بین ضدین در می اورد . اگر این محذور مرتفع نشود دو تکلیف فعلی نخواهیم داشت و تزاحم امتثالی محقق نخواهد شد و نوبت به تزاحم ملاکی می رسد .

از این جا معلوم می شود که اگر در جایی بخواهد قواعد باب تزاحم پیاده شود نه تعارض، متوقف بر این است که ترتب و اشتراط لااقل در احد الطرفین معقول و ممکن باشد . اما اگر دو تکلیف با توجه به متعلق هایشان به گونه ای باشند که ترتب در انها ممکن نباشد و محذور داشته باشد قواعد باب تزاحم جاری نمی شود .

در این تنبیه انچه مهم است بررسی مواردی است که با وجود انکه دو تکلیف به دو موضوع مستقل تعلق گرفته است در عین حال ترتب در ان ممکن نیست .

در کلام محقق نایینی در اجود در تنبیهات تزاحم ، به مواردی اشاره شده که تکلیف به موضوعین متعددین تعلق گرفته است ولی چون ترتب امکان ندارد قواعد تزاحم پیاده نمی شود .

مورد اول جایی است که متعلقین از قبیل ضدین لا ثالث لهما باشد ؛ مثلا اگر حرکت و سکون را در نظر بگیریم که ضدین لا ثالث است اگر هر کدام دلیل بر وجوب در زمان واحد داشته باشد قواعد تزاحم پیاده نمی شود چون معنا ندارد که یکی مطلق باشد و دیگری مشروط . وقتی مورد از قبیل ضدین بود باید مولی بگوید اگر الف را انجام ندادی ب را انجام بده و چون فرض عصیان الف فرض تحقق ب است معنایش این است که اگر ب را انجام دادی ب را انجام بده و این هم طلب حاصل است . ولو از جهت موردی هر کدام به موضوعی متعلق شده غیر موضوع دیگری اما بازهم نمی شود ملتزم به جريان قواعد تزاحم شد .

مورد دوم جایی است که بین دو واجب از نظر زمانی طولیت وجود داشته باشد و تکلیف به اهم متاخر باشد . در این مورد هم چون ترتب ممکن نیست طبعا قواعد باب تزاحم پیاده نمی شود بلکه تعارض جاری می شود . زیرا در اینجا اشتراط تکلیف به مهم به عصیان اهم ، احتمالات مختلفی دارد که هیچ کدام قابل التزام نیست . یک احتمال این است که مهم را مشروط به عصیان اهم کند یعنی شارع تکلیف مهم را مشروط کرده است به امری که در زمان متاخر محقق می شود . این همان شرط متاخری است که محقق نایینی قائل به استحاله ان است . احتمال دیگر این است که برای فرار از محذور شرط متاخر مثلا عنوان تعقب را در شرط بیاورد یعنی تکلیف مهم را مشروط کند به تعقب عصیان اهم که به این صورت تبدیل شود به شرط مقارن . پیش از این گفته شد که جایی تعقب اخذ می شود که از نظر اثباتی دلیل بر ان داشته باشیم والا راهی برای اخذ ان وجود ندارد .

مورد سوم جایی است که اجتماع امر و نهی باشد و مندوحه نداشته باشیم . ولو قائل به جواز اجتماع امر و نهی باشیم اما چون جای ترتب نیست باید احکام تعارض را جاری کنیم .

مورد چهارم جایی است که فعل حرام علت و مقدمه سببیه باشد برای تحقق واجب به طوری که بعد از انجام حرام ، برای تحقق واجب اراده مکلف متخلل نشود بلکه مساوق با ان است. ولو ترکیب در اینجا انضمامی باشد اما چون حرام علت واجب است معنا ندارد ملتزم به ترتب شویم . زیرا اگر اهم حرام باشد مولی بخواهد تکلیف به مهم کند مشروطا به عصیان اهم یعنی مشروطا به ارتکاب حرام . وقتی ارتکاب حرام ملازمه داشته باشد با تحقق واجب این امر ترتبی سر از تحصیل حاصل در می اورد .

جامع بین همه این موارد عدم امکان ترتب است حالا این عدم امکان یا به خاطر محذور طلب حاصل یا محذور دیگر . اگر ترتب به هر علتی در جایی ممکن نباشد در ان موارد قواعد باب تزاحم جاری نمی شود بلکه مجرای جریان قواعد تعارض است . به بعضی از این موارد به صورت اجمالی اشاره شد .

یکی از این موارد، موارد اجتماع امر و نهی بنابر قول به جواز اجتماع است مثل وضو با اب غصبی . قائلین به امتناع اجتماع می گویند تکلیف به وضو و نهی از اب غصبی با هم جمع نمی شود چون احکام به معنونات تعلق می گیرد و در این مورد معنون شئ واحد است و شئ واحد نمی تواند مصب امر و نهی قرار بگیرد بر همین اساس حکم به بطلان وضو با اب غصبی می کند . اما اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و بگوید احکام به عناوین تعلق می گیرد و در این جا هم که متعلق ها دو عنوان می باشند متعلق وجوب وضوء است که غسل وجه و یدین و مسح راس و رجلین است و متعلق حرمت هم غصب است که تصرف در مال غیر بدون رضایت صاحب ان است در این مورد حداقل در مواردی که مندوحه نیست ایا می شود حکم به صحت کرد از باب ترتب ؟

محقق نایینی می گوید نمی شود در اینجا حکم به صحت وضو کرد. زیرا وقتی وضو گرفتن از نظر وجود خارجی و تحقق، عینیت داشته باشد با حرام ، و تصرف در مال غیر بعنیه همان وجود وضو باشد دیگر معنا نخواهد داشت که شارع بخواهد امر ترتبی به وضو کند ولو قائل به جواز اجتماع شویم . چراکه باید بگوید اگر حرمت غصب را مرتکب شدی و غصب کردی وضوء بگیر . اگر حرمت غصب را مرتکب شدی یعنی اگر تصرف وضویی کردی . معلق علیه که سایر تصرفات غاصبانه مثل اب خوردن و... که نیست . معنا ندارد معلق علیه این باشد که اگر مثلا غصب را مرتکب شدی و اب مملوک غیر را خوردی وضوء بگیر . اب خوردن که با وضوء گرفتن جمع نمی شود که معلق علیه قرار بگیرد، علاوه بر اين که امر به وضو گرفتن با آب خاص معلقا بر خوردن آن و... مستلزم طلب جمع بين ضدين است ، پس اگر قرار باشد چیزی معلق علیه قرار بگیرد باید همین شستن وضویی باشد و بگوید که اگر غصب کردی و وضوء گرفتی وضوء بگیر . پس حصول معلق علیه همان حصول معلق است و نتیجه اش تحصیل حاصل است .

**وجهی** که برای توجیه این امر ترتبی گفته اند این است که معلق علیه نفس غسلتین ومسحتين است اما معلق وضو است و وضو ، مجرد غسلتین ومسحتين نیست بلکه غسلتین ومسحتين به قصد وضوء است . پس در واقع شارع در اینجا چنین می گوید اگر غسلتین ومسحتين را که جزئی از وضوء است مرتکب شدی ان را در قالب وضوء و به قصد وضو محقق کن. با این توجیه معلق غیر معلق علیه می شود و مشکل تحصیل حاصل به وجود نمی اید .

جوابی که از این توجیه در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای تبریزی در بحث اجتماع امر و نهی امده است این است که با توجه به این که وضوء غسلتین ومسحتين به اضافه قصد است اگر معلق علیه را تحقق غسلتین ومسحتين گرفتی امر ترتبی باید این باشد که اگر غسلتین ومسحتين را انجام دادی قصد وضوء را به ان اضافه کن . در این توجیه اگرچه معلق و معلق علیه دیگر یکی نیستند و معلق علیه غسلتین ومسحتين و معلق قصد وضوء است و نسبت به غسلتین ومسحتين محذور تحصیل حاصل به وجود نمی اید اما مشکل این است که این را از ادله عامه وضوء نمی توانیم استفاده کنیم . قائلین به ترتب می گفتند که ما نیاز به دلیل خاص نداریم و همانی که در ادله عامه امده است را با ترتب بر دوش مکلف می گذاریم . در ادله وضوء مامور به ، صرف قصد وضوء که نیست بلکه غسلتین ومسحتين به قصد وضوء است . ثبوتا تصویر دارد که شارع امر به قصد و نیت کند معلقا علی تحقق غسلتین ومسحتين اما این چیزی نیست که از ادله عامه وضوء به دست بیاید .

**توجیه دیگری** در کلام اقای حائری در مبانی الاحکام و همچنین در کلام اقای صدر امده و ان این است که معلق علیه جامع غصب باشد نه افراد ان . اگر جامع غصب را انجام می دهی این غصب را در ضمن فرد وضوء انجام بده . تحقق جامع هم که مساوق تحقق ماموربه به امر ترتبی نیست . معلق فرد خاص است و معلق علیه جامع است . این گونه مشکل ترتب در موارد ترکیب اتحادی با قول به اجتماع حل می شود .

**لکن فیه** : انچه در ناحیه غصب متعلق حرمت است تمام مصادیق به نحو انحلال است .وجامع هم لايخرج من الافراد وقتی تمام افراد متعلق حرمت شد معلق علیه یا ارتکاب غصب در ضمن وضوء است که عاد المحذور یا سایر مصادیق که گفتیم معنا ندارد علاوه براين که محذور طلب جمع بين ضدين را دارد .

شنبه 18 / 8 / 98 جلسه25

عنوان تنبیه سوم این بود که جریان قواعد باب تزاحم منوط به امکان امر ترتبی در مورد است . این گونه نیست که هرجا که دو تکلیف داشتیم که متعلق به دو موضوع و فعل مستقل است از باب تزاحم باشد . باید امر ترتبی ممکن باشد . اگر ترتب معنا نداشت و صحیح نبود خصوصیات باب تزاحم را نخواهد داشت .

چهار مورد از مواردی که گفته شده امر ترتبی در ان ممکن نیست بیان شد .

مورد پنجم جایی است که حرام مقدمه واجب اهم باشد که بر اساس بعضی از مبانی این فرض به وجود می اید . مثل اینکه انقاذ غریق متوقف بر عبور از ملک غیر است و صاحب ان راضی نیست . واجب اهم انقاذ غریق است که مقدمه اش عبور از ملک غیر است که فی حد نفسه حرام می باشد . گفته شده که بر اساس بعضی از مبانی در وجوب مقدمه امر ترتبی در اینجا ممکن نیست .

عمده اقوال در وجوب مقدمه سه قول است . یکی اینکه وجوب غیری مقدمه را انکار کنیم . دوم اینکه قائل به وجوب مقدمه واجب بشویم اما خصوص مقدمه موصله را واجب بدانیم که قول صاحب فصول است و قول سوم قول مرحوم اخوند است که قائل به وجوب مقدمه به صورت مطلق شده است .

اشکال بنابر قول سوم پیدا می شود . در این قول در مواردی که ذی المقدمه واجب اهم باشد و توقف داشته باشد انجام ان بر عمل حرام ، ذی المقدمه امر دارد اما مقدمه ولو ترتبا نهی به ان تعلق نمی گیرد . یعنی نمی تواند بگوید اگر غریق را انقاذ می کنی عبور کن از ملک غیر اما اگر انقاذ نکردی این عبور حرام است . چون معلق علیه این نهی ترتبی از غصب چیست ؟

اگر این نهی تعلق بگیرد به غصب مشروط به عصیان وجوب غیری که در ناحیه مقدمه است یعنی بگوید که اگر این عبور از ملک غیر که حرام است و مقدمه انقاذ واجب بود اگر این وجوب را مخالفت کردی باید از این اجتناب کنی اگر معلق علیه عصیان امر غیری باشد که تحصیل حاصل می شود . چون عصیان امر غیری به ترک عبور از ملک غیر است وقتی که مفروض ترک عبور است بگوید در فرضی که ترک کردی عبور را این ترک عبور واجب است و عبور کردن حرام است . زجر از فعل علی تقدیر عدم تحقق ان فعل معنا ندارد و همان محذور تحصیل حاصل به وجود می اید . ولی اگر معلق علیه ان مخالفت امر نفسی ذی المقدمه باشد یعنی بگوید اگر انقاذ غریق نمی کنی تصرف کردن در این ملک حرام است . اگر نهی ترتبی به غصب تعلق بگیرد مشروط به عصیان امر نفسی ، لازمه اش این است که در جایی که مکلف عصیان می کند در این فرض عبور از ملک غیر نهی پیدا می کند و از طرفی هم طبق مبنای اخوند که می گفت ذات مقدمه واجب است مطلقا در فرض عدم انقاذ همچنان وجوب غیری هم که دارد این باعث اجتماع امر و نهی در شئ واحد می شود وحال انکه احکام با هم تضاد دارند و شئ واحد نمی تواند مصب دو حکم مختلف شود ولو يکی نفسی باشد وديگری غيری . این مورد موردی است که حتی قائلین به جواز اجتماع هم نمی توانند قائل به جواز ان شوند . چون انها می گویند که اگر عنوان ها دو تا باشند ما قائل به جواز اجتماع می شویم اما تعلق حکمین به شئ واحد به عنوان واحد پیش همه محذور دارد . ما نحن فیه اینطور است . توضیح ان همان مطلبی است که خود مرحوم اخوند در بحث تعلق وجوب غیری به اجزای عمل و مقدمات داخلی مطرح کرده است که مقدمات داخلیه نمی توانند وجوب غيری داشته باشند چون اينها متعلق وجوب نفسی هستند اگر در کنار ان بخواهند وجوب غیری هم پیدا کنند اجتماع مثلین می شود . اگر کسی بگوید اینجا تعلق حکمین به عنوانین می شود چون از جهت اینکه خودشان جزء هستند متعلق وجوب نفسی می شوند و از جهت اینکه مقدمه هستند برای تحقق کلّ وجوب غیری دارند و با تعدد عنوان مشکل حل می شود اخوند جواب داد این راه حل درست نیست . زیرا عنوان مقدمه ، حیثیت تعلیلیه است برای تعلق وجوب غیری و ما هو الواجب واقع مقدمه است و عنوان مقدمیت صرفا سبب تعلق وجوب است .

با این توضیح در مقام هم مشکل پیدا می شود . اگر بخواهد نهی نفسی حتی در ظرف عصیان ماموربه نفسی هم تعلق بگیرد مشکل اجتماع حکمین متعددین در مورد واحد به عنوان واحد به وجود می اید . چراکه عنوان متعلق متعدد نشد و عناوینی که متعدد شدند حیثیت تعلیلیه هستند .

این اشکالی است که در مواردی که امر اهم متوقف بر مقدمه حرام است بنابر قول اخوند پیدا می شود. اما اگر کسی این قول را قبول نداشته باشد بلکه انکار وجوب شرعی مقدمه کند یا وجوب شرعی را قائل باشد اما در خصوص مقدمه موصله ان را بپذیرد مشکلی پیش نمی اید .

بر این اساس گفته شده که چون ترتب در اینجا معقول نیست نمی توانیم قواعد باب تزاحم را جاری کنیم بلکه در صورت اهميت يکی از دو تکليف فقط اهم متعلق تکليف است و اگر دو تکلیف علی حد سواء باشند قواعد باب تعارض جاری می شود.

اقای صدر یک بیانی دارد که با ان می خواهد حتی بر اساس مبنای اخوند مشکل را حل کند . ایشان می گوید ولو مبنای اخوند را قائل هستیم که مطلق مقدمه وجوب غیری دارد در عین حال ملتزم می شویم که مقدمه دو قسم دارد . مقدمه واجب اهم خارجاً دو حصه دارد یک حصه ان موصله است و یک حصه غیر موصله . در ان حصه غیر موصله می گوییم که مقدمه در کنار وجوب غیری می تواند حرمت نفسی هم داشته باشد اما در موصله وجوب غیری دارد و حرمت نفسی ندارد . ما مقدمه را به لحاظ تعلق حرمت تفصیل می دهیم نه به لحاظ تعلق وجوب .

این راه حل مشتمل بر دو بخش است ؛ یکی اینکه در غیر موصله حرمت نفسی وجود دارد و دیگر اینکه در موصله حرمت نفسی وجود ندارد . اما اینکه در غیر موصله حرمت نفسی وجود دارد چون محذوری در اینجا برای حرمت نفسی نیست . دلیل حرمت تصرف در ملک غیر اطلاقش اینجا را می گیرد و وجود حرمت نفسی در کنار وجوب غیری در این ظرف مشکلی ندارد . زیرا در مقام امتثال اینها با هم قابل جمع می باشند . حرمت نفسی می گويد این تصرفی که مقدمه انقاذ نیست را انجام نده . دلیل ذی المقدمه می گويد انقاذ کن ولو با عبور از ملک غیر . این واجب که انقاذ باشد انجام دادنش با تعلق حرمت نفسی به این مقدمه که غیر موصل هست هیچ محذوری در عالم امتثال به وجود نمی اورد . اما اینکه حصه موصله حرمت نفسی ندارد وجهش این است که اگر بخواهد حرمت داشته باشد مکلف در مقام امتثال گیر می کند از طرفی باید ترک کند تصرف در ملک غیر را و از طرفی باید انقاذ کند لذا می شود تکلیف به غیر مقدور . علاوه بر اینکه اگر بخواهد هم حرمت نفسی و هم وجوب غیری به این تصرف در ملک غیر تعلق بگیرد با توجه به اینکه وجوب غیری روی واقع مقدمه رفته است اجتماع حکمین متعددین فی شئ واحد می شود . پس می توان با حفظ مبنای اخوند در مقدمه غیر موصله حرمت مطلق را قائل شویم وجمع بین ان و وجوب ذی المقدمه هیچ مشکلی اینجاد نمی کند .

به نظر می رسد این راه حل تمام نباشد . بخش دوم کلام ایشان که اشکال ندارد . عمده قمست اول است که مقدمه غیر موصله بخواهد حرمت نفسی داشته باشد در اینجا محذور همچنان باقی است . چون حرمت نفسی که مطلق است با وجوب نفسی ذی المقدمه باهم تزاحم ندارند ولی مشکل سر این وجوب غیری است . شما از یک طرف نظر اخوند را قبول کردید که ذات مقدمه وجوب دارد حتی در فرض غیر موصله بودن لذا این مقدمه غیر موصله وجوب غیری پیدا کرد و در کنار ان شما حرمت نفسی را هم قائل هستید . جمع بین این دو موجب تنافی در ناحيه منتهای حکم می شود چون حرمت نفسی اقتضائش آن است که مکلف عمل را ترک کند ووجوب غيری اقتضائش آن است که عمل را انجام دهد علاوه بر اين که مصداق اجتماع حکمین متعددین در مورد واحد به عنوان واحد است .

بله اگر در بحث تضاد بین احکام کسی قائل شود که حکم ، امر اعتباری است و دو حکم در شئ واحد به عنوان واحد قابل جمع است و محذور فقط در مبدا و منتها است . در ناحیه مبدا یعنی اجتماع مصلحت و مفسده که تضاد در امور واقعی پیش می اید و در ناحیه منتها که غرض و انبعاث و انزجار مکلف است . اگر کسی محذور را فقط به مبدا و متنها بداند مشکل حل می شود . چون در اینجا به لحاظ مبدا تنافی نیست . چون وجوب غیری که ناشی از مصلحت در متعلق نیست که تضاد لازم اید و از ناحیه منتها و مقتضای حکم هم که انبعاث و انزجار مکلف است ممکن است کسی بگوید تنافی نیست . ممکن است که مولا بگوید از یک طرف این را انجام بده و وجوب غیری به ان تعلق بگیرد به خاطر رسیدن به ذی المقدمه و از طرفی هم بگوید حرام نفسی است به خاطر مفسده ای که در ان است . این دو اقتضایی که در وجوب غیری و حرمت نفسی وجود دارد تمانعی با هم ندارند و سر از تکليف به غيرمقدور در نمی آورد . زیرا وجوب غیری که به خاطر رسیدن به ذی المقدمه است مکلف را سوق می دهد به سمت ذی المقدمه که در این صورت مقدمه از غیر موصله بودن خارج می شود و مقدمه موصله می شود و در این فرض اصلا مقدمه حرمت نفسی ندارد و حرمت نفسی هم می گويد عبور از ملک غير به عنوان غصب را انجام نده ، اين اقتضاء با اقتضای وجوب غیری تنافی ندارد چون اقتضای وجوب غيری انجام دادن ذي المقدمه است واین معنايش آن است حصه محقق شونده از مقدمه حصه موصله باشد نه حصه غير موصله که در آن صورت ديگرمصداق حرام نخواهد بود .

اگر در بحث تضاد احکام تضاد را ذاتا قائل نشد بلکه بر گرداند به تضاد در مبدا و منتها ممکن است مشکل را با اين تقريب حل کند . اما اگر کسی بگوید حکم اگرچه اعتبار است اما اعتبار خاص و به داعی خاص و دو حکم متعاند در یک مورد قابل جعل نیست نمی تواند مشکل را حل کند .

لذا دراین مورد پنجم اگر نهی بخواهد وجود داشته باشد باید نهی ترتبی باشد و ان هم محذور دارد .

تقريرات اصول جلسه26 یک شنبه 19 / 8/ 98

## تنبیه چهارم : اشتراط تزاحم به وصول تکليف

**در تزاحم وصول تکلیف معتبر است یا صرف وجود واقعی حکم باعث تزاحم می شود ؟**

گفته شد که بنابر امتناع اجتماع امر و نهی وجود واقعی نهی موجب بطلان عمل می شود ولو نهی به مکلف نرسیده باشد و مکلف نسبت به ان معذور باشد . اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم و در تنافی نیز جانب نهی را مقدم کردیم صلات در دار غصبی متلعق نهی است حتی در جایی که مکلف جاهل به نهی باشد . این وجود واقعی نهی مانع تعلق امر می شود و لذا در موارد عذر هم اگر مکلف مجمع را انجام دهد مصداق مامور به نیست . مثلا اگر در شبهه موضوعیه برائت جاری کرد و نماز خواند بعد معلوم شد مکان نماز غصبی بوده است ولو در خصوص نماز به خاطر حدیث لا تعاد حکم به صحت نماز می شود چون اخلال عن عذر به غیر خمس یعنی اباحه مکان است ولی مقتضای قاعده بطلان مجمع است حتی در جایی که مکلف نسبت به خطاب نهی عالم نباشد . این مقتضای قاعده در اجتماع امر و نهی است .

صحبت در این تنبیه در این است که در تزاحم هم که تکلیف اهم مانع تعلق امر مطلق به مهم می شود ایا وجود واقعی اهم مانع است ولو به مکلف واصل نشود کما هو الحال فی اجتماع الامر و النهی یا باب تزاحم از باب اجتماع جداست و تکلیف اهم در صورت وصول است که مانع تعلق امر به مهم می شود واگر واصل نشده باشد مهم امر مطلق خودش را می تواند داشته باشد ؟

ولو در بدو امر به نظر می رسد که ثمره بحث فقط در مواردی است که در مورد تزاحم ، ترتب را راه حل ندانیم چون اگر ترتب را در باب تزاحم راه گشا دانستیم دیگر اگر وجود واقعی اهم هم مانع از امر به مهم به نحو مطلق شود اما باز ترتب مشکل را حل می کند . يعنی حتی اگرخطاب اهم که واصل نشده اقتضاء کند که مهم امر مطلق ندارد اما امر ترتبی مشکل را حل می کند . پس ولو از راه امر مطلق مهم تصحیح نشود اما از راه ترتب حل می شود . بنابراین ثمره مختص می شود به جایی که یا از نظر کبروی ترتب را نپذیرفتیم مثل مرحوم اخوند یا از نظر صغروی ترتب ممکن نباشد .

اما با توجه به انچه در کلام محقق نایینی ذکر شده معلوم می شود ثمره اختصاص به این مورد ندارد . محقق نایینی در اجود در بحث جهر فی موضع الاخفات و بالعکس فرموده ولو از نظر کبروی قائل به امکان ترتب هستیم و مهم را از راه امر ترتبی تصحيح می کنیم اما ترتب در جایی است که تکلیف به اهم واصل شده باشد والا اگر واصل نشده باشد از راه ترتب مشکل حل نمی شود . زیرا در موارد ترتب ، تکلیف به مهم مشروط به عصیان اهم است و عصیان وقتی اتفاق می افتد که تکلیف به اهم واصل شده باشد . اگر تکیلف واصل نشده باشد عصیان واقع نمی شود و وقتی شرط ترتب محقق نشود امر ترتبی به مهم تعلق نمی گیرد . معلوم می شود که اینطور نیست که ثمره اختصاص داشته باشد به جایی که ترتب کبرویا و یا صغرویا مشکل داشته باشد بلکه حتی در موارد جواز ترتب هم از ناحیه وصول مشکل ایجاد می شود .

پس اگر در موضوع تزاحم وصول را شرط دانستیم در جایی که اهم واصل نشده باشد تنافی وجود ندارد و احکام تزاحم جاری نمی شود .

بررسی مساله :

از بعضی کلمات مثل کلمات محقق نایینی استفاده می شود که وجود واقعی مانع است اما در کلمات مرحوم اقای خویی و به تفصیل در کلام اقای صدر معلوم می شود که وجود واصل مانع است . وجهش این است که مناط تصادم و اینکه دو تکلیف نتوانند به صورت مطلق در کنار هم جمع شوند در دو باب اجتماع امر و نهی و تزاحم با هم فرق می کند .

در باب اجتماع امر و نهی علت اینکه بنابر قول به امتناع نمی تواند مجمع دارای دو حکم باشد این است که گفته اند ولو خود حکم را امر اعتباری بدانیم اما وجود حکمین مختلفین در مورد واحد سر در می اورد از تضاد در ملاک احکام و مبادی حکم و نیز در ناحيه منتهای حکم . از یک طرف امر اقتضای مصلحت غالبه یا محضه را دارد و از طرفی نهی اقتضای مفسده غالبه یا محضه را . طبعا مجمع یک حکم بیشتر نمی تواند قبول کند . اگر خطاب نهی مقدم باشد حکم بر طبق نهی درست می شود . وقتی که متعلق نهی شد ولو واصل به مکلف نشود وجود واقعی اش کاشف از این است که مفسده دارد در نتیجه دیگر معنا ندارد که با این وجود متعلق امر شود . انچه موثر در این تضاد در مبادی است وجود واقعی است .

اما در باب تزاحم با توجه به اینکه متعلق تکلیف ها متعدد هستند مثل ازاله و صلات که دو فعل می باشند در اینجا اگر دو حکم به صورت مطلق نمی توانند در کنار هم باشند به این خاطر نیست که تضاد در ناحیه مبدا به وجود می اید چون اگر هر دو واجب باشند هر کدام به تنهایی مصلحت ملزمه دارد واگر واجب و حرام باشند هر کدام به تنهایی مصلحت و مفسده جدا از هم دارند . مصب مصلحت انقاذ غريق و مصب مفسده عبور از ملک غیر دو فعل جدا از هم هستند پس تضاد در مبادی پیدا نمی شود . انچه موجب تعاند می شود این است که اگر مهم بخواهد در کنار اهم امر مطلق داشته باشد سر از طلب جمع بین ضدین یا در واجب و حرام سر از تکلیف به غیر مقدور در می اورد . ان تنافی که در باب تزاحم مشکل ایجاد می کند تنافی در ناحیه مبدا نیست بلکه تنافی در مقام امتثال و از جهت عدم قدرت مکلف در جمع بین دو تکلیف است . وقتی نکته تنافی این باشد محذور در جایی به وجود می اید که تکلیف اهم واصل شده باشد و چون واصل شده است دیگر در ظرف وصول و تنجز در کنار تکلیف اهم ، مولا نمی تواند تکلیف به مهم را به صورت مطلق باقی بگذارد . زیرا در فرض وصول ، اهم اقتضا دارد مکلف را سوق دهد به سمت خودش و نمی شود که مهم هم همین اقتضا را داشته باشد . اما در فرض عدم وصول و ظرف جهل به تکلیف واقعی به اهم ، اهم نسبت به متعلق خودش اقتضای لزومی ندارد که ملکف ان را امتثال کند و چون چنین اقتضایی ندارد در ناحیه مبدا و منتها تنافی به وجود نمی اید .

به همان نحوی که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته اند که جعل حکم ظاهری در عرض حکم واقعی موجب تضاد نمی شود چون به لحاظ مبدا که تضاد نیست چراکه حکم ظاهری ناشی از مصلحت یا مفسده در متعلق خودش نیست و تضاد در ناحیه منتها هم به این است که هر دو اقتضای امتثال داشته باشند و در مقام اقتضاء و امتثال دو تکلیف ، مکلف گیر کند و چنین تضادی هم در اینجا وجود ندارد . چون اگر حکم واقعی واصل شده باشد بله اقتضاء اتیان متعلقش را دارد اما در ظرف وصول حکم واقعی که حکم ظاهری وجود ندارد و در ظرف عدم وصول هم که حکم واقعی اقتضایی ندارد . در تزاحم هم گفته می شود که تضاد در تزاحم به لحاظ منتهاست که جمع نمی شود امر به اهم و امر مطلق به مهم و این محذور در جایی تحقق پیدا می کند که تکلیف به اهم واصل شده است .

این سوال مطرح می شود که ایا حل مشکل با عدم تضاد به لحاظ اقتضاء و منتهای حکم در فرض عدم وصول تکلیف اهم ، با مبانی مختلف در اعتبار قدرت فرق می کند یا اختلاف مبانی تاثیری در ان ندارد؟

در کلام اقای صدر توضیح داده شده است که بین مبانی مختلف در این جهت فرقی نیست . بنابر مبنای اقای خویی که قدرت را اصلا شرط فعلیت نمی دانستند و فقط شرط تنجز تکلیف می گرفتند معلوم است که تنافی بین وجود واقعی اهم و امر مطلق به مهم پیدا نمی شود چون در مرحله اقتضاء که تکلیف به اهم تنجز ندارد و عقل در این میدان ، انچه را حکم می کند به لزوم امتثالش فقط تکلیف به مهم است .

طبق مبنای محقق ثانی که اعتبار قدرت را بر اساس حکم عقل به قبح تکلیف عاجز می دانست هم مشکلی وجود ندارد . زیرا مجرد وجود واقعی اهم در مقام امتثال مشکل ساز نیست . چراکه انچه این مبنا اقتضا دارد این است که دو تکلیف متزاحم معا تنجز نداشته باشند اما اگر یکی واصل نشده باشد و به خاطر عدم وصول تنجز نداشته باشد ، از تنجز تکلیف دیگر مشکلی ایجاد نمی شود .

ولی اگر ما اعتبار قدرت را به اقتضای نفس تکلیف بگیریم که مبنای محقق نایینی است ممکن است گفته شود که نمی توانند دو تکیلف با هم جمع شوند یعنی هم وجود واقعی اهم که فعلی می باشد و هم مهم چرا که انبعاث نسبت به هر دو ممکن نیست و وقتی انبعاث ممکن نباشد بعث به هر دو معا هم ممکن نخواهد بود . ممکن است در بدو امر اینطور به ذهن برسد که در مبنای سوم تزاحم همچنان باقی است .

اما جواب این است که هر چند بعث در جایی ممکن است که انبعاث ممکن باشد اما امکان انبعاثی که شرط است ، انبعاث علی تقدیر انقیاد و علی تقدیر وصول تکلیف است . داعی از تکلیف ، انبعاث اقتضایی است نه انبعاث فعلی و در اینجا انبعاث اقتضایی در هر دو تکلیف وجود دارد . در هر کدام بعث به صورت مطلق وجود دارد و همین در انبعاث اقتضایی کافی است . بله انبعاث فعلی در مورد ضدین ممکن نیست اما شرط که انبعاث فعلی نیست بلکه تقدیری است که در مورد مهم که واصل شده فعلیت پیدا کرده اما در مورد اهم که واصل نشده نه . پس در کنار اهم غیر واصل مهم می تواند امر مطلق داشته باشد حتی طبق مبنای محقق نایینی .

اما اگر من حیث کبری و صغری قبول کردیم که در تکلیفین متزاحمین جای ترتب است ایا درفرضی که تکليف اهم واصل نشده آيا در اين موارد ترتب ممکن است و امر ترتبی جا دارد يا نه ؟ به نظر مرحوم نائينی ممکن نيست ، بايد ببينيم به چه وجهی استناد می کنند ؟

تقريرات اصول جلسه27 دوشنبه 20 / 8 / 98

اگر در موارد تزاحم قائل به نظریه ترتب شدیم و مهم را ماموربه به امر ترتبی قرار دادیم و امر آن را تصحیح کردیم ایا این حکم اختصاص دارد به جایی که اهم واصل شده باشد و یا حتی اگر واصل نشده باشد برای امر ترتبی مشکلی وجود ندارد ؟

انچه از کلام محقق نایینی در بحث جریان ترتب در مساله جهر در موضع اخفات استفاده می شود این است که ولو از نظر کبروی قائل به جواز ترتب هستیم اما این مورد را نمی توانیم از راه ترتب تصحیح کنیم . چون صحت امر ترتبی و جریان آن متوقف بر وصول اهم است . در جایی امر به شئ مشروط به ترک دیگری می شود که امر دیگر واصل شده باشد اگر واصل نشده باشد ترتب معنا ندارد . در اجود یک وجه بیشتر برای این مدعا ذکر نشده اما همین وجه در فوائد تحلیل شده و در قالب دو وجه و دو نکته بیان شده است .

یک وجه این که اگر خطاب ترتبی به مهم بخواهد تعلق گیرد باید مشروط به عصیان اهم باشد . عصیان اهم در جایی تحقق پیدا می کند که اهم واصل شده باشد . اگر واصل نشده باشد و به خاطر عدم وصول تنجز پیدا نکند عصیان ان هم محقق نخواهد شد .

وجه دوم این که امر ترتبی در اینجا جعلش ممکن نیست . چون این امر قابل احراز برای مکلف نیست . وقتی خطابی قابل احراز نباشد جعل آن لغو است . چراکه موضوع خطاب ترتبی که عصیان اهم است قابل احراز نیست . تحقق عصیان فرع تنجز است و وقتی به خاطر عدم وصول تنجز منتفی بود عصیان محقق نمی شود . وقتی علم به موضوع محقق نشد علم به خطاب مترتب بر ان هم محقق نمی شود و طبعا جعل این خطاب لغو خواهد .

این وجه دوم به این بر می گردد که مجرد وجود مصلحت ملزمه برای جعل تکلیف کافی نیست برای جعل تکلیف باید آن تکلیف قابل احراز برای ملکف باشد اگرمکلف نتواند تکليف را احراز کند جعل ان لغو می شود . وقتی به هیچ نحو به مکلف نمی رسد این جعل فایده ای ندارد و لغو می شود .

**بررسی کلام محقق نایینی :**

نکته اصلی که در هر دو وجه روی ان تکیه شده این است که امر ترتبی مشروط به عصیان اهم می باشد . این مقدمه چون برای محقق نایینی مفروض ومفروغ عنه است بر آن اساس ایشان اشکال کرده است .

اقای صدر از این بیان دو جواب داده اند که جواب دوم ایشان در کلام مرحوم اقای خویی در تعلیقه اجود هم امده است .

**جواب اول** : قول به ترتب و امکان ترتب فقط همین مقدار را احتیاج دارد که امر به مهم مشروط باشد و مطلق نباشد اما اینکه شرط این امر ترتبی چیست دو احتمال به حسب مقام ثبوت وجود دارد ؛ یکی اینکه شرط ، عصیان اهم باشد و احتمال دیگر این است که شرط عدم تنجز اهم باشد . در بدو امر این دو احتمال وجود دارد . نسبت این دو شرط باهم اقل و اکثر است چون عصیان خصوصیت اضافه ای دارد نسبت به عدم تنجز . ولو در باب ترتب برای توضیح و تفسیر ترتب اشتراط را ملزم هستیم اما از باب اینکه الضرورات تتقدر بقدرها به ان مقداری که محذور در اطلاق برداشته می شود باید اکتفا کنیم . با توجه به اینکه عصیان قید اضافه ای دارد طبعا باید همین مقدار مشروط کنیم که تکلیف اهم تنجز نداشته باشد و این قید هم محرز است حتی در جایی که اهم واصل نشده باشد .

**جواب دوم** که در کلام اقای خویی هم در تعلیقه اجود امده این است که اگر لازم باشد که امر ترتبی در ناحیه مهم مشروط به مخالفت اهم باشد و شرط به عمل برگردد نه به وصف تکلیف ، وجهی ندارد که در شرط عنوان عصیان را بخواهید اخذ کنید تا در اینجا محذور پیدا شود بلکه برای رفع مطارده بین الحکمین و محذور تکلیف به غیر مقدور همین مقدار که مقید شود امر به مهم به ترک ضد اخر محذور مرتفع می شود و ترک ضد اخر نیز امری است قابل احراز . به عبارت دیگر صحت قول جواز ترتب ، متوقف بر اخذ عنوان عصیان به عنوان خاص آن نیست تا این محذور به وجود اید انچه شرط است این است که مقید به ترک متعلق اهم باشد که مخالفت عملی ان باشد .

**بررسی کلام اقای صدر در جواب محقق نایینی :**

به نظر می رسد جواب دوم مشکلی نداشته باشد . نیازی نداریم که این ترک اهم حتما از روی عصیان باشد که موجب استحقاق عقوبت شود . دلیل برای اخذ این خصویت زائده که ترک به گونه ای باشد که موجب استحقاق عقوبت شود وجود ندارد. وقتی رفع محذور بدون اخذ اين خصوصيت ممکن است اخذ این خصوصیت زایده مبرر ندارد .

اما جواب اول اقای صدر :

اولا اینکه فرموده اند که انچه شرط است عدم تنجز خطاب اهم است لازمه اش این است که اگر خطاب اهم تنجز داشته باشد ، در ظرف تنجز آن ، خطاب مهم فعلیت نداشته باشد . واين یعنی در موارد محرز و متیقن از تزاحم که خطاب اهم واصل است تکلیف به مهم فعلیت نداشته باشد . چون وقتی شرط امر ترتبی عدم تنجز اهم باشد در این موارد این شرط به خاطر وصول اهم محقق نمی شود و در نتیجه دیگر مهم امر ترتبی ندارد و تصحیح ترتبی در این موارد ممکن نخواهد بود .

دوم اینکه اگر ما در امر ترتبی از اطلاق رفع ید می کنیم و تکلیف مهم را مشروط می کنیم ، برای این است که در جایی که مشروط باشد در صورت وجود ان شرط ، مکلف نسبت به تکلیف مهم قدرت خواهد داشت . اگر اهم مطلق باشد و تکلف مهم هم مطلق باشد نسبت به متعلق مهم دیگر قدرت ندارد . در کلام محقق نایینی هم توضیح داده شده است که در جایی که اهم را عصیان می کند نسبت به مهم قدرت خواهد داشت . اشتراط برای این است که قدرت مکلف را بر انجام دادن مهم تصحیح کنند . حالا اگر شما شرط را بخواهید تنجز بگیرید نتیجه اش این است که تکلیف به مهم مشروط است به عدم تنجز اهم . عدم تنجز اهم در حصول قدرت بر مهم که مدخلیت ندارد. ولو اهم منجز باشد اما مخالفت عملی اهم قدرت بر مهم را درست می کند . برای اینکه شرط را تعیین کنیم باید به وجه اشتراط نگاه کنیم . وجه اشتراط این است که مکلف در ظرف شرط قدرت بر متعلق مهم پیدا کند و انچه دخالت در قدرت بر مهم دارد مخالفت عملیه اهم است نه عدم تنجز ان .

فتحصّل که جریان قواعد تزاحم مهم ، مشروط به وصول تکلیف اهم است وگرنه در جایی که اهم واصل نشده باشد نفس وجود واقعی نمی تواند مانع از اطلاق مهم شود واحتياج به امرترتبی نيست هرچند اگر احتياج به امر ترتبی به مهم بود عدم وصول اهم مانع از جريان ترتب نيست .

## تنبیه پنجم : تزاحم در غیر الزامیات

ایا همانطور که بین تکالیف لزومیه در بعضی موارد تنافی پیدا می شود و تزاحم اتفاق می افتد بین دو تکلیف غیر الزامی یعنی بین دو مستحب یا دو مکروه یا مستحب و مکروه نیز تزاحم جریان دارد ؟

چنانکه اقای صدر می فرماید از اقای خویی نقل شده که تزاحم فقط در الزامی ها می اید . در بعضی مباحث فقهیه در تقریرات ایشان این مبنا دیده می شود . وجهش این است که محذوری که در تکالیف الزامیه وجود داشت که مکلف قدرت بر جمع ندارد در تکالیف غیر الزامیه وجود ندارد . محذور این بود که اگر مهم بخواهد در کنار اهم امر مطلق داشته باشد سر از تکلیف به غیر مقدور و طلب جمع بین ضدین در می اورد .

اقای خویی فرموده که این محذور در تکالیف غيرالزامیه وجود ندارد مهم هم بخواهد اطلاق داشته باشد مشکلی پیش نمی آید در مستحبات که الزامی بر عمل نیست چون جواز مخالفت وجود دارد محذور طلب جمع بین ضدین و تکلیف به غیر مقدور وجود ندارد .

اقای صدر در مقام اشکال فرموده است که نمی شود علی جمیع المبانی ، تزاحم را در مستحبات نفی کنیم . باید دید که مبنای ما در ممنوعیت امر به جمع بین ضدین چیست . اگر وجه این باشد که چنانکه امر به هر دو ضد مطلق باشد انگار مولی به صورت الزامی خواسته هر دو را انجام دهد به گونه ای که عند الترک مواخذه کند یعنی تکالیف چنان اقتضایی نسبت به لزوم اتیان عمل داشته باشد که اگر انجام نداد مولی او را مواخذه کند ، اگر وجه این باشد در مستحبات بوجود ندارد .

اما اگر وجه ممنوعیت طلب جمع بین ضدین را این بدانیم که تکلیف فی حد نفسه اقتضا دارد متعلقش مقدور باشد تا مکلف بتواند نسبت به انها منبعث شود و در ضدین واجبین چون انبعاث مکلف نسبت به این دو ضد با هم ممکن نیست مولی نمی تواند بعث و طلب کند . اگر این باشد در تکلیفین غیر الزامیین هم این وجه ثابت است . چون در غیر الزامیین هم مثل الزامیات مولی طلب دارد . فرقش این است که طلب در الزامیات شدید است و طلب در غیر الزامیات ضعیف و الا اصل طلب و بعث که وجود دارد . بعث اگر امکان انبعاث را اقتضاء داشته باشد که بر همین اساس گفتیم در متعلق تکلیف قدرت اخذ شده ، در مستحبات هم که الف اهم است از ب ولی مکلف قدرت بر جمع بین هر دو را ندارد اگر مولی بخواهد به نحو مطلق هر دو را طلب کند محذور به وجود می اید . چون انبعاث به هر دو ممکن نیست و در نتیجه بعث و طلب هم ممکن نخواهد بود .

بله اگر دلیل استحباب به لسان طلب نباشد بلکه به لسان بیان محبوبیت و رجحان باشد این حرف دیگر جا ندارد . اما در ان مستحباتی که دلیل استحبابش لسان طلب را دارد ما قائل به محذور می شویم .

تقریرات اصول جلسه28 سه شنبه 21/ 8 / 98

اقای صدر می فرماید که مرحوم اقای خویی تزاحم در مستحبات را نفی می کند . البته ایشان نقل می کند که مرحوم اقای خویی در گفتگوی خارج از درس این مبنا را مطرح کرده اند نه در درس . اما در مصباح ج 3 در صفحه 55 و نیز صفحه 66 مرحوم اقای خویی به این مساله تصریح می کنند . نتیجه عدم تزاحم در مستحبات این است که در کنار خطاب اهم ، مهم هم می تواند به اطلاق خودش باقی بماند و نیازی به امر ترتبی مشروط ندارد .

اقای صدر در بررسی این مساله فرمود باید مبنای ممنوعیت جمع واجبین متضادین را بررسی کرد . اگر گفتیم که ممنوعیت طلب واجبین متضادین به این خاطراست که چنانکه امر به هر دو ضد مطلق باشد انگار مولی به صورت الزامی خواسته هر دو را انجام دهد به گونه ای که عند الترک مواخذه کند یعنی کاری که مقدور مکلف نيست به عهده او گذاشته ومی خواهد او را برترک آن مؤاخذه ، اگر وجه این باشد در مستحبات جاری نيست چون در مستحبات مخالفت جايز است .اما اگر وجه ممنوعيت اين باشد نفس خطاب تکلیف اقتضای اعتبار قدرت و امکان انبعاث نسبت به تکلیف را دارد ، همین نکته در مستحبات هم می اید . چون در مستحبات هم طلب داریم و باید این بعث با امکان انبعاث همراه باشد وحال انکه در مستحبات انبعاث به ضدین ممکن نیست پس بعث هم ممکن نخواهد بود .

به نظر می رسد در مستحبات نباید تزاحم را قبول کنیم برخلاف واجبین و مبانی مختلف در ممنوعیت طلب جمع بین ضدین تاثیری ندارد بلکه طبق جمیع مبانی ، تزاحم اختصاص به واجبین دارد . زیرا ان نکته ای که در واجبین موجب تزاحم می شد در مستحبین وجود ندارد . ان نکته همان چیزی است که از کلام اقای خویی استفاده می شود که در واجبین متعاندینی که مکلف قدرت بر جمع بین انها را ندارد اگر تکلیف به اهم ثابت باشد و در کنار تکلیف به اهم، مهم هم باطلاقه متعلق تکلیف باشد سر از طلب جمع بین ضدین در می اورد و چون جمع بین ضدین مقدور مکلف نیست لذا امر به مهم نمی تواند در عرض امر به اهم به اطلاقش باقی بماند ،هرچند طلب جمع بين ضدين بعنوان محذور در کلمات مطرح شده ، اما ريشه محذور در این است که اطلاق امر به اهم که مشکلی ندارد بلکه این امر به مهم است که نمی تواند اطلاق داشته باشد . چون در کنار اهم در فرضی که شخص مکلف است و مامور به انجام اهم است بخواهد مهم را انجام دهد قدرتش را ندارد . قدرت بر مهم در فرض تکلیف به اهم وجود ندارد . ولو از جهت تکوینی می تواند مهم را هم انجام دهد اما چون مامور به اهم است و مولی از او خواسته اهم را انجام دهد به حسب قانون مولی قدرت بر انجام مهم را ندارد . عجز تکوینی نیست عجز مولوی است . این عدم قدرت مولوی بر مهم در واجبین فرض دارد چراکه اهم واجب است و مولی از او خواسته که اهم را انجام دهد و دیگر قدرت بر مهم ندارد . اما اگر حکم اهم غیر الزامی باشد دیگر عجز مولوی نسبت به مهم نمی اورد . بنابر این چون اهم غیر الزامی است و یجوز للمکلف مخالفته عجز مولوی نسبت به مهم ایجاد نمی کند و لذا هر دو مستحب اهم و مهم امر دارند مطلقا ولو کسی قائل به ترتب نباشد .وبه عبارت ديگر باتوجه به اينکه هرتکليفي جعل مستقل دارد و مجموع فعلين بما هو مجموع که متعلق تکليف نيست بايد ديد شرائط صحت در هر تکليف وجود دارد يا نه ؟ در دوتکليف وجوبی که يکی اهم وديگری مهم باشد شرائط صحت تکليف نسبت به مهم بصورت مطلق براساس همه مباني موجود نيست چون هرچند مهم مقدور تکوينی است ولی مقدور مولوی نيست ، ولی دردوتکليف استحبابی که يکی اهم وديگری مهم باشد شرائط صحت تکليف نسبت به مهم بصورت مطلق بر اساس همه مبانی موجود است چون همانطورکه مهم تکوينا مقدور مکلف است، شرعاً ومولوياً هم مقدور است .

با بحث از تزاحم در مستحبات امر چهارم از مقدمه بحث تعادل و تراجیح که بحث از تزاحم امتثالی بود تمام شد. امر دیگری که از مقدمه باقی مانده بحث از تزاحم ملاکی و قواعد مربوط ان است .

# امر پنجم : تزاحم ملاکی

قبلا بیان شده بود که تزاحم انحائی دارد . یک قسم از تزاحم ، تزاحم در مقام امتثال بود که دو تکلیف به لحاظ مقام جعل ، مشکلی نداشتند اما در مقام امتثال مکلف قدرت بر امتثال هر دو نداشت . هر دو تکلیف فعلی است و از این جهت مشکلی ندارد اما مکلف نمی تواند بین انها در امتثال جمع کند . خود این دو حکم نزاع دارند که مکلف کدام را امتثال کند.

در مقابل ، تزاحم ملاکی است یعنی تزاحم به لحاظ عالم ملاک . یعنی در مورد واحد ، ملاک برای هر دو حکم وجود دارد هم ملاک حکم وجوبی ثابت است و هم ملاک حکم تحریمی . این دو ملاک در تعیین حکم واحد در بین ، باهم نزاع دارند ؛ اگر مصلحت اقوی باشد حکم تابع ان است اما اگر ملاک غالب ، مفسده باشد حکم تحریم خواهد بود .

به نظر مرحوم اخوند و منکرین ترتب ان تزاحمی که در تکالیف قابل تحقق است تزاحم ملاکی است . انان چیزی را به نام تراحم امتثالی تصویر نکرده اند و فقط تراحم ملاکی را تصویر کرده اند. برای همین است که باب اجتماع امر و نهی از نظر مرحوم اخوند داخل در باب تزاحم ملاکی شده است . فرق تزاحم ملاکی با باب تعارض در کلام مرحوم اخوند این است که هر چند در موارد تعارض هم در تعیین حکم واحد در مورد شک و تردید داریم چون دو دلیل داریم که هر کدام اقتضای تعیین حکم مورد را دارند مثل اینکه یک دلیل می گوید اکرم کل عالم و ان کان فاسقا و دلیل دیگر می گوید لا تکرم العالم الفاسق و در تعیین حکم مجمع یعنی عالم فاسق هر کدام اقتضایی دارند اما فرقش با باب تزاحم ملاکی در این است که در تعارض احراز وجود ملاکین در مورد نشده است و ما کاشفی از وجود کلا الملاکین در مجمع نداریم ولی در تزاحم ملاکی وجود هر دو ملاک در مورد تردید احراز شده است مشکل این است که کدام یک از ملاک های موجود غالب بر دیگر ملاک است تا حکم ان معین شود .

با توجه به اینکه در کلام مرحوم اخوند تزاحم ملاکی مطرح شده است باید به بعضی مطالب به نحو اجمال اشاره کنیم.

در این قسمت همانطور که در کلام اقای صدر امده بحث در دو مرحله مطرح می شود .

مرحله اول این است که چون قوام تزاحم ملاکی به وجود ملاک هر دو حکم است ، باید ببینیم که وجود ملاکین را از چه راهی باید اثبات کنیم .

مرحله دوم این است که بعد فرض احراز ملاکین ، برای حل تزاحم ملاکی ایا قواعد باب تزاحم امتثالی جاری می شود یا در تزاحم ملاکی در مقام ترجیح قواعد باب تعارض باید اعمال شود ؟

## مرحله اول :راههای اثبات ملاک

راه هایی برای اثبات ملاک گفته شده است . دو طریق عمده ای که برای اثبات ملاک مطرح شده یکی در کلام محقق اصفهانی و محقق عراقی است و طریق دیگر در کلام محقق نایینی امده است .

راه اول که مرحوم محقق اصفهانی و محقق عراقی انتخاب کرده اند تمسک به دلالت التزامی خطابین برای کشف ملاک در مجمع است . چون هر خطابی که به دلالت مطابقی دلالت بر تکلیف در موردی می کند به دلالت التزامی هم دلالت می کند که مورد دارای ملاک است . در مثل صل و لا تغصب دلیل صل دلالت می کند که نماز واجب است و بالالتزام مصلحت ملزمه را دلالت دارد چون حکم معلول ملاک موجود در بین است و اگر نماز واجب است ناشی از ملاک ملزمه در ان است پس دلیل دال بر وجوب صلات به دلالت التزامی بر ملاک هم دلالت دارد. در لا تغصب هم همینطور . دلیل بالمطابقة دلالت بر حرمت غصب دارد و بالالتزام بر مفسده ملزمه هم دلالت دارد . بنابراین با خود اطلاق خطابات تکالیف می توانیم ملاکات را کشف کنیم و احتیاج به طریق خاصی نداریم .

این طریق در همان بحث قدرت عقلی و قدرت شرعی و اینکه کجا قدرت دخیل در ملاک است و کجا دخالت ندارد مطرح شده بود. در اینجا هم همان مطالبی که در تقریب و در اشکال گفته شده جاری می شود باضافه بعضی از مطالب ديگر .

گفته شده بود که ولو دلالت مطابقی دليل از حجيت ساقط شود ولی دلالت التزامی می تواند به حجيت باقی باشد دراينجا هم گفته می شود ولو دلالت مطابقی دو دليل در مجمع از حجیت ساقط می شود و لذا دلیل صل و لاتغصب از جهت مدلول مطابقی حجیت ندارند اما در مدلول التزامی به انها اخذ می کنیم . زیرا دلالت التزامی هرچند در اصل وجود تابع دلالت مطابقی است اما در حجت تابع ان نیست .

اشکال اول این است که اساسا این مبنا تمام نیست که دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نباشد . قبلا در این باره توضیحی داده شده بود . در موارد دلالت التزامی اصلا دلالت دلیل بر مدلول التزامی از راه دلالت مطابقی می گذرد و وقتی مطابقی را حجت ندانستید نمی توانید التزامی را ثابت کنید .

اشکال دوم اشکال نقضی است و ان اینکه اگر شما در مثل صل و لا تغصب بتوانید ملاک را کشف کنید در بقیه موارد که تعارض مصطلح باشد هم باید بتوانید ملاک را کشف کنید . مواردی که شما در مقابل اجتماع امر و نهی قرار دادید مثل اکرم کل عالم و لا تکرم ای فاسق که در عالم فاسق تعارض می کنند ، در مدلول مطابقی با هم تعارض می کنند اما مدلول التزامی به لحاظ کشف ملاک که وجود دارد پس در آنجا هم باید قواعد باب تزاحم را پیاده کنید وحال انکه مثل مرحوم اخوند و محقق اصفهانی و عراقی در بقیه موارد تعارض این کار را نمی کنند که از طریق کشف ملاک مورد را از موارد تزاحم ملاکی بدانند . در کلام محقق اصفهانی به این نقض اشاره نشده است اما مرحوم محقق عراقی ملتفت به این نقض بوده و در صدد جواب بر امده است .

چهارشنبه 22/ 8 / 98 جلسه29

علاوه بر مناقشه مبنایی به کشف ملاک در مجمع از راه مدلول التزامی خطاب ، مناقشه شد که اگر اثبات ملاک در مثل صل و لا تغصب تمام باشد اختصاص به موارد اجتماع امر و نهی ندارد بلکه در موارد تعارض مصطلح هم می اید . طبق این مبنا در متعارضین هم ملاکین باید احراز شود و احکام تزاحم ملاکی پیاده شود. در تعارض در سایر موارد مثل اکرم کل عالم ولاتکرم ای فاسق که در عالم فاسق با هم تعارض می کنند یا در مثل صل و لا تصل هم تقریب ذکر شده باید پیاده شود ؛ چون صل مدلول مطابقی دارد که همان طلب است و مدلول التزامی نیز دارد که همان محبوبیت است در مقابل هم لا تصل مدلول مطابقی دارد که نهی و تحریم را دلالت دارد و بالالتزام بر مفسده و مبغوضیت دلالت دارد . لازمه تعارض در مدلول مطابقی تساقط انهاست ولی مدلول التزامی باقی می ماند . در اینجا هم باید بگویید که قواعد تزاحم ملاکی پیاده می شود .

مرحوم محقق عراقی در مقام جواب از این نقض گفته اند که بین تنافی صل و لاتغصب و تنافی صل و لا تصل فرق است . در موارد تعارض بین تمام مدالیل مطابقیه و التزامیه خطاب صل ولا تصل تعارض هست ولی در موارد اجتماع امر و نهی بین تمام مدالیل تعارض نیست . وقتی بین تمام مدالیل حتی التزامی تعارض بود دیگر مدلول التزامی بدون معارض نداریم که به ان اخذ کنیم و راه برای اثبات ملاک منسد خواهد شد . اما در صل و لاتغصب مورد تعارض فقط مدلول مطابقی است .

ایشان در مقالات در بیان فرق بین این دو با توضیح اضافه ای از اقای صدر می فرماید : در صل و لاتصل که از موارد معلوم تعارض است ، مدلول مطابقی صل این است که طلب و وجوب به صلات تعلق گرفته و مدلول التزامی اول ان نیز این است که ترک الصلاة که نقیض صلات است مورد ردع و زجر است چراکه امر به شئ مقتضی نهی از ضد عام ان است . بنابراین مدلول مطابقی صل امر و طلب صلات است و مدلول التزامی ان نهی از نقیض است و از طرفی مدلول التزامی دیگرش \_که لازمه مدلول مطابقی است\_ این است که صلات حامل ملاک است و مدلول التزامی ديگر ان هم\_که لازمه مدلول التزامی اول است\_ اين است که ترک الصلاة مبغوضیت دارد . پس از خطاب صل چهار مدلول از ان استفاده می شود .

نسبت به لا تصل هم همین مدالیل اربعه به دست می اید . مدلول مطابقی ان طلب ترک صلات است وقتی ترک صلات مطلوب واقع شده طبعا نقیض ترک الصلاة که خود فعل صلات است مورد نهی قرار می گیرد . مدلول اول لازمه ملاکی داشت و ان اینکه مطلوب بودن ترک الصلاة کشف می کند که ردع عن صلات مبادی طلب را دارد والا امر به ان تعلق نمی گرفت ومدلول التزامی بعدی \_که لازمه تعلق نهی به صلات است – اين است که فعل صلات واجد مبادی طلب نیست والا نهی به ان تعلق نمی گرفت .

بنابراین نه تنها به لحاظ مدالیل مطابقی تعارض است به لحاظ مدالیل التزامی هم تعارض است چون مدلول سوم و چهارم دلیل اول که صل باشد با مدلول سوم و چهارم دلیل دوم که لا تصل باشد تعارض دارد ؛ طبق دلیل اول ، نقیض یعنی ترک الصلاة بر اساس مدلول چهارم فاقد ملاک شد و طبق دلیل دوم براساس مدلول ثالث ترک الصلاة واجد ملاک شد و این دو با هم تنافی پیدا می کنند . همچنین مدلول ثالث دلیل اول صلات را واجد ملاک می دانست و مدلول چهارم دلیل دوم صلات را فاقد می دانست و این دو مدلول یکدیگر را نفی می کنند . بنابر این ولو مبنای ما حجیت دلالت التزامی بعد سقوط دلالت مطابقی است اما در صل و لا تصل که تعارض مصطلح است نمی توانیم ملاک را احراز کنیم و لذا احکام تزاحم ملاکی در ان پیاده نمی شود .

اما در مورد صل و لاتغصب که از موارد اجتماع امر و نهی است تعارض و تعاند فقط در قسمت مدلول مطابقی است نه در التزامی . در مثل صل و لا تغصب یا صلات و غصب دو عنوان متغایر به تمام ذات هستند و هیچ جزء مشترک ندارند یا در یک جزء اشتراک دارند و در سایر اجزاء با هم اختلاف دارند . مثل اين که صلات عبارت باشد از حرکتی که شخص ان را اضافه به مولی کند و با ان در مقام تقرب به مولی است اما غصب مال غیر ، حرکتی است که اضافه به غیر دارد و صاحبش راضی نیست . هر دو یک جزء مشترک دارند که حرکت است و یک جزء مختص . در صل ولاتغصب چه آن دو را عنوانین متغايرین به تمام ذات بدانیم یا عنوانینی که در جزئی با هم اشتراک دارند و در جزء اخر اختلاف ، در هیچ یک از دو فرض ، تعارض به عالم کشف از ملاک کشیده نمی شود .

اما در فرض اول که متغایر به تمام ذات هستند زیرا واضح است که امر به صلات مدلول مطابقی اش که وجوب صلات بود مدلول التزامی ان اگر نهی از ترک الصلات باشد نهایت چیزی که دلالت می کند این است که نقیض الصلات ملاک ندارد نقیض الصلات هم که با غصب ارتباطی ندارد نقیض الصلات ترک صلات است نه غصب . پس دلیل صل به لحاظ عالم ملاک ان مقدار که دلالت دارد نبود محبوبیت و وجود مبغوضیت در ترک الصلات است نه غصب . لاتغصب هم دلالت نمی کند که صلات ملاک ندارد چون لاتغصب که دلالت می کند ترک غصب مطلوب است وحامل ملاک است نهايتا دلالت می کند که نقيض ترک الغصب که خود غصب باشد ملاک ندارد نه اینکه صلات ملاک ندارد. لذا در ناحیه کشف از ملاک و اثبات مبادی حکم تنافی نیست .

در فرض دوم هم که صلات حرکتی خاص و غصب هم حرکتی خاص بود در امر به صلات چون مجموع بما هو مجموع متعلق امر است نهایت چیزی که دلالت دارد این است که مجموع ملاک دارد و بالالتزام هم کشف می کند نقیض مجموع ملاک ندارد . از ان طرف نهی از غصب دلالت دارد بر اینکه مجموع ان حرکت و غصبیت ملاک ندارد و نقیض ان ملاک دارد . لذا منافاتی نیست که مجموع حرکت و غصبیت فاقد ملاک باشد و در عین حال مجموع حرکت و صلاتیت از راه دلیل صل واجد ملاک باشد .

دایره تعارض در اجتماع در قمست مدالیل التزامیه نیست در همان مطابقی است . لذا راه کشف ملاک در اجتماع باز است بنابر مبنای عدم تبعیت دلالت التزامی از مطابقی در حجیت .

**بررسی بیان مرحوم محقق عراقی در دفع نقض :**

اشکالاتی به مرحوم محقق عراقی شده است . اشکال اصلی که در کلام اقای صدر شده این است که شما برای فرق گذاشتن بین باب اجتماع امر و نهی و باب تعارض ، برای هر دلیل در خطاب صل و لاتصل چهار مدلول درست کردید که از طریق مدلول چهارم میان مدالیل التزامی در صل و لا تصل تعارض انداختید و حال انکه این مدلول چهارم تمام نیست . اشکال اقای صدر این است اینکه شما فرض کردید مدلول چهارم خطاب صل این است که ترک الصلاة فاقد ملاک است چنین دلالتی برای صل وجود ندارد . مدلول چهارم منوط به این است که نهی ولو غیری باشد کاشف از مفسده و فقدان ملاک باشد . چون شما در مدلول دوم گفتید که نهی می شود از ترک الصلاة اگر این نهی ، نهی نفسی بود کشف از فقدان ملاک می کرد اما چون نهی غیری است کاشف از فقدان ملاک نیست. وقتی مدلول چهارم از دست رفت مشکل تنافی و تعارض بین مدالیل التزامی رفع می شود . لذا این نقض وارد است و لامفر منه .

بنابراین طریق اول یعنی کشف ملاک از طریق دلالت التزامی مبتلا به دو اشکال شد .

**راه دوم** : برای اثبات ملاک این است که از همان راهی که محقق نایینی در بحث قبل برای اثبات ملاک در فرض عجز پیش رفته ما هم پیش رویم . در جایی که شک داریم که ایا قدرت دخیل در ملاک است یا دخیل در استیفاء ملاک ، محقق نایینی تمسک به اطلاق ماده کرد . با توضیحی که در همانجا گفته شد ، ادعای محقق نایینی به این نکته باز می گشت که در صل وقتی ماده متعلق امر قرار بگیرد ، دو مدلول برای این خطاب به وجود می اید یکی این که صلات متعلق حکم است و در عرض آن از خطاب فهمیده می شود که دارای ملاک است نه در طول ان که به بیان اول بر گردد . وقتی صل دو مدلول داشت لا تغصب هم دو مدلول دارد یک اینکه غصب متعلق نهی است و دیگر این که واجد مفسده است . تنافی بین خطابین در خصوص مدلول و محمول اول است یعنی متعلق طلب بودن اما در حامل ملاک بودن تنافی ندارند .

اشکالاتی که قبلا مطرح شده بود اینجا نیز می اید . مگر خطاب صل برای این وارد شده بود که از همان اول بگوید متعلق این امر ملاک دارد یا نه ؟! یعنی در عرض اینکه تکلیف را بیان می کند می خواهد بگوید متعلق امر واجد ملاک است ؟! خطابات چنین دلالتی ندارند . بلکه خطابات برای بیان تکالیف وارد شده اند و ما به برهان عقلی که تکلیف معلول ملاک است کشف انی از ملاک می کنیم نه اینکه خود خطاب بذاته متکفل این معنا باشد . وقتی راه به دست اوردن ملاک ، حکم عقل بود و صل و لاتغصب نتوانستند مضمون خود را ثابت کنند طبعا کشف ملاکین هم نمی شود . بنابراین یا باید بگوییم تعارض می شود یا قائل به تقدیم جانب نهی شویم . علی ای حال دو حکم فعلی نداریم و طبعا دیگر دو ملاک هم نخواهیم داشت .

شنبه 25 / 8 / 98 جلسه30

در مرحله اول دو طریق برای اثبات ملاک ذکر شد . در جلسه قبل عنوان شد که طرق دیگری نیز مطرح شده است که وارد تفصیل در انها نمی شویم اما با توجه به اینکه در بحث اینکه احکام تعارض در مجمع جاری می شود یا احکام تزاحم جاری به مناسبت کلام مرحوم اخوند مورد استناد قرار می گیرد طریقی که مرحوم اخوند برای احراز ملاک بیان کرده را نیز مطرح می کنیم .

اخوند در امر تاسع از تنبیهات اجتماع امر و نهی راهی برای اثبات ملاک ارائه کرده که البته مورد اشکال قرار گرفته است اما در نظر مرحوم اخوند قابل تمسک است . ایشان فرموده است برای کشف ملاک کلا الحکمین در مورد تنافی و اجتماع باید نگاه کنیم که اگر دلیل خاصی خارج از خطاب دو تکلیف وجود داشت مثل اجماع یا غیر اجماع که دلالت می کرد هم ملاک امر وجود دارد و هم ملاک نهی منتها احدهما غالب بر دیگری است در اینجا لا اشکال که احراز ملاکین می کنیم و احکام تزاحم ملاکی جاری می شود .

اما اگر دلیل خاصی نبود و راه اثبات ملاک منحصر بود به اين که از خود خطاب امر و نهی وجود ملاک را در مورد اجتماع استفاده کنیم ایشان فرموده باید به اطلاق ها نگاه کنیم چراکه دو حالت برای اطلاق ها متصور است ؛

یکی اینکه اطلاق ها در مقام بیان حکم اقتضایی باشند . در این صورت از خود اطلاق دلیل امر کشف می کنیم وجود مقتضی امر و از خود اطلاق دلیل نهی کشف می کنیم مقتضی نهی در محل اجتماع را .

اما اگر اطلاق ها در صدد بیان حکم فعلی بودند نه حکم اقتضایی ، در این فرض باید بین قول به جواز اجتماع امر و نهی و امتناع اجتماع تفصیل دهیم . اگر جوازی شدیم با اطلاق هر دلیل ملاک مناسب را کشف می کنیم زیرا جوازی می گوید دو حکم فعلی قابل جمع در مورد است . مگر در جایی که از خارج علم به کذب احدالدلیلین داشته باشیم اما اگر این علم را نداشته باشیم چنانچه قائل به جواز باشیم می توانیم با اجتماع دو حکم فعلی هم ، کشف ملاک کنیم .

اما اگر امتناعی شدیم یعنی گفتیم مورد واحد ، مصب دو حکم فعلی مختلف نمی شود دیگر نمی توانیم به مدلول خطاب ها بالمطابقة اخذ کنیم تا کشف ملاک شود . بنابر قول به امتناع چون دو حکم فعلی وجود ندارد میان اطلاق ها تنافی به وجود می اید و یکی قطعا منتفی می شود یا به خاطر اینکه اصلا در مجمع ملاکی ندارد یا ملاک دارد ولی مغلوب است .

ولی مرحوم اخوند از این مطلب که در جایی که هر دو خطاب در مقام بیان حکم فعلی هستند نمی توانیم ملاکین را کشف کنیم عدول می کند و اشکال می کند که ولو ظاهر این خطاب ها فی حد نفسه حکم فعلی هست اما چون با هم در یک مورد جمع شدند مقتضای توفیق عرفی بین دو دلیلین این است که هر دو را اگر مساوی باشند حمل بر حکم اقتضایی کنیم. وقتی حمل بر حکم اقتضایی کردیم به تقدیر اول بر میگردیم . تقدیر اول این بود که کلا الاطلاقین در مقام بیان حکم اقتضایی باشند نه حکم فعلی این تقدیر ثانی به مقتضای توفیق عرفی به همان بر می گردد . البته در جایی که هر دو مساوی باشند اما اگر احدهما اظهر بر دیگری باشد ظهور اظهر در فعلیت را باقی می گذاریم و ظاهر را حمل بر حکم اقتضایی می کنیم . در این صورت هم کشف ملاک شده است چون یکی که فعلی شده و به خاطر فعلی بودن اثبات ملاک کردیم و دیگری هم حمل بر اقتضایی می شود در نتیجه کاشفیت نسبت به ملاک در این تقدیر دوم هم پیدا شده است .

بنابراین در موارد اجتماع دو حکم در یک مجمع می توانیم به این طریق کشف ملاک کنیم .

به مرحوم اخوند در جای خود اشکال شده است . اشکال اساسی این است که در فرض اول فرمودند دو خطاب ها اگر مقام بیان حکم اقتضایی باشند به دو خطاب تمسک می کنیم و کشف ملاک می کنیم اشکال شده که مراد از حکم اقتضایی چیست ؟ احتمال اول که در کلام مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه آمده و آقای خویی هم در محاضرات بر اساس همین احتمال به اخوند اشکال می کنند ، این است که حکم اقتضایی به این معنی باشد که خطاب در مقام بیان وجود مقتضی و ملاک در فعل است نه حکم مولوی . احتمال دوم این است که حکم اقتضایی حکمی است که یثبت للشئ فی حد نفسه و لذاته لو لم یطرأ علیه عنوان اخر . در کلام بعضی از محققین از جمله مرحوم اقای بروجردی (بحسب آنچه در حاشیه کفایه از ايشان نقل شده) این احتمال مطرح شده است . خود اخوند در فوائد در جایی در مورد حکم اقتضایی تعبیری دارد که نشان دهنده همین معنای دوم است .

اشکال این است که هر کدام از این دو احتمال مراد اخوند باشد فرمایش ایشان تمام نیست . اگر احتمال اول باشد اشکالی که هست و در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای تبریزی هم هست این است که این معنا برخلاف ان چیزی است که در خطابات تکالیف می بینیم که در مقام بیان خود تکالیف هستند وامر و منع مولوی را دلالت دارند نه اين که درمقام بيان ملاکات باشند . مرحوم اقای خویی هم اشکال کرده اند که این خروج از محل بحث است . فرض این است که ما امر و نهی داریم و بحث می کنیم که امر و نهی با هم جمع می شود یا نه . اینکه شما جوری خطابات را معنا کنید که مفاد انها فقط مصلحت باشد نه امر و فقط مفسده باشد نه نهی خروج از محل بحث است .

بنابر احتمال دوم هم در کلام محقق اصفهانی و همچنین در کلام مرحوم اقای تبریزی اشکال شده است که حکم اقتضایی با معنای دوم ، در مورد اجتماع که مفروض این است عنوان اخر به ان طاری شده کاشف از ملاک نیست . چون حکم اقتضایی را اینگونه معنا کردید که حکمی است که برای شئ ثابت است لولا طرو عنوان اخر لذا اگر عنوان اخر که از ان تعبیر به عنوان ثانوی می شود طاری شد حکمش را تغییر می دهد . خطاب صل اگر فقط حکم صلات را با قطع نظر از عنوان اخر دلالت کند یعنی جایی را که طرأ علی الصلاة عنوان غصبیت شامل نمی شود . وقتی حکم را نسبت به ان بیان نکرد نمی شود ملاک صلات در مورد اجتماع را از ان به دست بیاورید.

نسبت به قسم دوم یعنی جایی که هر دو خطاب حکم فعلی را بیان می کنند و قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم هم که خود اخوند اعتراف کرده راهی برای کشف ملاک وجود ندارد . اما مطلبی که بعد در مقام عدول فرموده است و ان اینکه خطاب متکفل بیان دو حکم فعلی را به مقتضای توفیق عرفی به دو حکم اقتضایی برگردانیم اشکالش این است که توفیق عرفی ادعایی است که اخوند در اینجا کرده ولی وجه و اساسی برای ان نیست . نه حمل بر معنای اول حکم اقتضایی می شود کرد چون خطابات برای بیان تکلیف امده بودند نه بیان مصالح و مفاسد و نه بر احتمال دوم چون برای اینکه در یک موردی ببینیم حکم ثابت در مورد برای طبیعت ، به عنوان طبیعی و ذاتی است یا حتی به عنوان اخر ، باید نگاه کنیم به خود عناوینی که در خطاب اخذ شده است . در مورد صلات و غصب برای اینکه از بین صل و لا تغصب ببینیم کدام یک حکم برای شئ به عنوان اولی است و کدام عنوان ثانوی ، باید ببینیم که این مجمع که وجود واحد است اول مایطلق علیه با قطع نظر از عناوین ثانویه چیست . راه تشخیص اقتضایی بودن حکم این است که عنوان اولی را به دست بیاوریم. در بحث اجتماع امر و نهی بنابر امتناع که قول صحیح است جانب نهی مقدم می شود . یکی از وجوه تقدیم نهی لا تغصب بر امر صل یا توضأ این بود که در این موارد اتحاد ماموربه چه صلات باشد و چه وضوء با غصب ، وقتی نگاه می کنیم به این عمل و فعل محقق شده در خارج و این دو عنوان صلات و وضو از یک طرف و عنوان غصب از طرف دیگر ، می بینیم انچه اولا و بالذات بر این شیء منطبق است عنوان صلات است یعنی همین رکوع و سجده . سجده حقیقتش اعتماد علی الارض است این کار که شخص انجام داده اول ماینطبق علیه اعتماد علی الارض است یا اول ماینطبق علیه ایصال الماء الی العضو است تصرف در اب است . عنوان غصب عنوان ثانوی است که با در نظر گرفتن این کارها و اضافه انها به عدم رضایت مالک انتزاع می شود . بنابراین برای اینکه ببینیم مورد اقتضایی به معنای دوم است یا فعلی ، باید نگاه به عناوین کنیم و به خصوصيات مورد انطباق عناوین . قاعده ای نداریم که به صورت کلی بگوید که اگر هر دو مساوی بودند هر دو را حمل بر حکم اقتضایی می کنیم .

پس این طریقی که مرحوم اخوند ارائه کرده طریق تام نیست .

## مرحله دوم :قواعد جاری در تزاحم ملاکی

بعد فراغ از ثبوت ملاکین در مورد اجتماع ایا قواعد جاری در موارد تزاحم ملاکی ، قواعد تزاحم امتثالی است یا قواعد تعارض است؟ مثلا در موارد تزاحم ملاکی مثل اجتماع امر و نهی یا مواردی که متعلق ها دو تا هستند ولی قائل به ترتب نشدیم یا کبرویا ترتب را نپذیرفتیم یا اگر هم کبرا را قبول کردیم مورد قبول ترتب نمی کرد ، اگر در این موارد تزاحم ملاکی بعضی مرجحات باب تزاحم امتثالی وجود داشت مثل اهمیت یا مشروط به قدرت عقلی بودن یا لا بدل بودن ، به همان صورت ترجیح داده می شود یا خیر ؟

در این قسمت که ایا مرجحات باب تزاحم امتثالی جاری می شود یا نه اگر قائل به جریان شدیم دیگر قواعد باب تعارض جاری نمی شود اما گر جاری نشد باید دید که مرجحات خاصی که در تعارض گفته شده مثل ترجیح دلالی یا ترجیح صدوری و ... جاری می شود یا نه .

اقای صدر در این قسمت فرموده مرجحاتی که در باب تزاحم محل بحث بود اهمیت بود و لا بدل و اشتراط به قدرت عقلی و ترجیح به اسبقیت زمانی . در اینجا غیر از ترجیح به اسبقیت ، نسبت به بقیه مرجحات تزاحم یعنی اهمیت ، اشتراط به قدرت عقلی و لا بدل باید نگاه کرد که ایا وجود رجحان در احدهما خارج از دلیل حکمین به دست امده یا از خود دلیل حکمین به دست امده است . صورت اول این است که با قطع نظر از دلیل حکمین از خارج فهمیده شود که ملاک در اولی وجود دارد و در دومی هم وجود دارد و اولی اهم است یا مشروط است عقلا به قدرت . صورت دوم این است که احراز ملاکی که دارای ترجیح است از خود دلیل حکم باشد ، با همان تقاریبی که گفته شده از مدلول التزامی دلیل یا اطلاق ماده ، ملاک را به دست بیاوریم . نسبت به صورت اول که ملاک ذات ترجیح را از خارج احراز کرده باشیم یا اقوائیت و اشتراط به قدرت عقلی را ، در این صورت ترجیح ثابت است . وقتی از خارج احراز کردیم که ملاک غصب اهم است طبعا باید حکم کنیم به اینکه در اینجا نهی از غصب مقدم است و حکم ثابت در بین ، بر طبق ملاک اقوی و اهم می باشد که تحريم است . چون در موارد تزاحم ملاکی در حقیقت در جعل شارع شک داریم ولی با استفاده از ان قواعد می توانیم جعل شارع را احراز کنیم . به اين بيان که احکام شارع تابع مصالح و مفاسد است و در جایی که هم مصلحت وجود دارد و هم مفسده اگر مفسده غالب باشد طبعا مولای حکیم حکم را طبق ان جعل می کند . در تزاحم ملاکی اگرچه زمام حل وعقد به دست شارع است اما اینطور نیست که مجتهد در این قسمت نتواند نظر دهد بلکه اگر خارجا احراز کردیم که هم ملاک مصلحت وجود دارد و هم مفسده و مفسده اقوی است کشف می کنیم که شارع حکم را طبق ان جعل کرده است . شبیه انچه در ایه "و اثمهما اکبر من نفعهما " داریم .

در صورت اول مشکلی وجود ندارد . اما در صورت دوم که خود ملاک طرفین را از دلیلین کشف کردیم اینجا اشکال در این است که نمی توانیم ترجیح به اهمیت و یا ترجیح به غیر اهمیت را اعمال کنیم . زیرا دایره تعارض این قسمت ( کشف از ملاک) را هم شامل می شود . یکی از این موارد ضدین لا ثالث لهما است مثل سفر و حضر که اگر امر دایر بین این دو باشد نمی توانیم قائل به تقدیم اقوی الملاکین باشیم . چون اگر دلیل گفت که هم حضر ملاک دارد و هم سفر ملاک دارد با فرض اینکه سفر اهم است تعارض به ملاک اهم هم کشیده می شود و چون تعارض به ملاک اهم هم کشیده می شود دیگر نمی توانیم به ان اخذ کنیم . اما چرا دایره تعارض ملاک اهم را هم در بر می گیرد چون خطاب مهم دلالت بر تکلیف می کند و فعلیت تکلیف در مهم جمع نمی شود با فعلیت تکلیف اهم و اهمیت ان زیرا اگرآن اهم بود که مهم نباید فعلی می شد و چون فعلی است کشف از عدم تکلیف اهم و عدم ملاک اهم می کند يعنی فعليت مهم اهميت ملاک درتکليف آخر را تکذيب می کند .

یک شنبه 26 / 8 / 98 جلسه31

اقای صدر فرمود که می توان مرجح اهمیت ، اشتراط به قدرت عقلی و لا بدل را اعمال کرد به شرطی که احراز ملاک از خارج شده باشد اما اگر از خود دلیل تکلیف ملاک احراز شده باشد نمی شود این مرجحات را در تزاحم ملاکی جاری کرد .

در صورت اول که از دلیل خارج ملاک استفاده می شود همان نکاتی که برای اعمال مرجح اهمیت و ... در تزاحم امتثالی گفته شد در تزاحم ملاکی هم می اید .

اما در صورت دوم که ملاک از دلیل خارج استفاده نمی شود بلکه از خود دلیل حکم به دست اید در این موارد دلیل ذات ترجیح با دلیل غیر ذات ترجیح علی حد سواء می شوند بلکه در بعضی از تقادیر نتیجه عملی عکس می شود یعنی باید حکم غیر اهم را یا له البدل را یا مشروط به قدرت شرعی را انجام دهیم .

اقای صدر فرموده است که در مجموع ، مواردی که تزاحم ملاکی است پنج مورد است که در سه مورد نتیجه غریبه ای پیدا می شود و ان لزوم اتیان به غیر اهم است و در دو مورد هم تعارض می شود .

چون موارد تزاحم ملاکی یا از قبیل ضدین لا ثالث لهما هست مثل سفر و حضر یا ضدین دائمی در جایی که دو فعل به صورت دائمی با هم تضاد داشته باشد مثل جلوس و قیام که ولو ثالث هم دارند اما در زمان واحد امکان جمعشان نیست و مورد سوم اجتماع امر و نهی طبق قول به جواز و تعدد عنوان و عدم وجود مندوحه در بین البته بنابر اینکه ترتب ممکن نباشد که مرحوم محقق نایینی فرمود و مورد چهارم جایی است که امر به نقیضین باشد مثل صل و لا تصل و مورد پنجم موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع که مبنای مرحوم اخوند باشد .

در همه این پنج مورد تعارض می شود و نمی توانیم ترجیح به اهمیت را اعمال کنیم و در سه مورد اول علاوه بر تعارض نتیجه عملی بر عکس می شود و اتیان به غیر اهم لازم است .

توضیح تعارض در ناحیه ملاک این است که در همین امر به سفر و حضر که ضدین لا ثالث لهما می باشد اگر امر به سفر اهم باشد و امر به حضر مهم ، دلیل دال بر حکم در حضر که فعلیت را دلالت دارد مدلول مطابقی اش که وجوب الحضر باشد نه تنها با وجوب السفر تنافی دارد بلکه با ملاک ان هم تنافی دارد . چون اگر سفر اهم باشد دیگر معنا ندارد که حضر ماموربه باشد . خطاب امر به حضر که فعلیت تکلیف به حضر را اثبات می کند نفی می کند اهمیت ملاک در سفر را . پس دایره تکذیب فقط در حد مدلول مطابقی نیست بلکه به مدلول التزامی هم کشیده می شود .

پس اگر چه فی حد نفسه اثبات ملاک برای سفر ممکن بود اما به خاطر وجود معارض اثبات ان ممکن نیست و کاشفی برای ان نداریم . این مقدار از اشکال و محذور نهایتا تقدیم تکلیف اهم را از بین می برد اما محذور بیشتر است . چون نسبت به مهم که حضر باشد ، به همان تقریبی که محقق اصفهانی و محقق نایینی فرمودند کاشف از ملاک وجود دارد و معارضی هم ندارد چون معارضش باید خطاب اهم باشد که هم فعلیت اهم را دلالت می کند و هم اهمیت ملاک در سفر را که اينها با وجود ملاک در ناحیه مهم منافاتی ندارند . لذا از ناحیه خطاب اهم ، وجود ملاک در مهم تکذیب نمی شود اما از ناحیه مهم وجود ملاک در اهم تکذیب می شود .

بنابراین نتیجه غریبه ای که از مبنای مشهور یعنی عدم سقوط دلالت التزامی عند سقوط المطابقیة عن الحجیة به دست می آید این است که مهم را انجام بدهیم . چون علم پیدا می کنیم به وجود ملاک در مهم و قبلا گفته شد که در مرحله امتثال امر مولی ، موضوع فقط فرمان و امر مولی نیست بلکه اگر مکلف غرض الزامی مولی را هم کشف کند باید ان را رعایت کند وبرای تفويت غرض الزامی نیاز به مبرر و معذر دارد . بر همین اساس در مورد امر به حضر که ملاک در ان احراز شده و بلا معارض است اگر عبد بخواهد این ملاک را تحصیل نکند باید عذر داشته باشد . در اینجا ولو احتمال می دهد که سفر اهم باشد که اگر اهم باشد و شخص غرض در مهم را به خاطر تحصیل غرض اهم رها کند از موارد تفویت عن عذر است ، اما اینجا فقط احتمال می دهد اهميت را که احراز نکرده است لذا باید مهم را اتیان کند . منتها این نتیحه غریب در جایی است که تزاحم ملاکی در ضدین لا ثالث لهما یا دائمی یا موارد اجتماع امر و نهی بنابر قول به جواز باشد اما گر تزاحم را در جایی فرض کنیم که الزام به نقیضین است مثل صل و لا تصل یا موارد اجتماع امر ونهی بنابر قول به امتناع نتیجه غریبه پیدا نمی شود . زیرا در این موارد در مثل صل و لا غصب ان ملاکی که احراز می شود ملاک به معنای مصلحت و مفسده است نه ملاک به معنای حب و بغض و اراده و کراهت . چون در مثل نقیضین معنا ندارد که هر دو محبوبیت داشته باشند لذا ملاکی که در این موارد کشف می شود مجرد مصلت و مفسده است . وقتی به معنای مصلحت بود ولو اثبات ملاک در اهم را دچار مشکل کرده و تعارض درست می کند ولی نتیجه غریبه به وجود نمی اید . زیرا نهایتش این است که در مورد مهم مثل صلات احراز کردیم که مصلحت است اما مجرد مصلحت احراز شده که در حق مکلف منجز نمی شود که تفویت ان جایز نباشد الا عن عذر . ان ملاکی که تفویتش ممکن نیست الا عن عذر ، ملاک به معنای محبوبیت و مبغوضیت است .

در لا بدل و اشتراط عقلی به قدرت (در جايی که تقديم از باب ترجيح احد المتزاحمين باشد نه از باب ورود) هم بعینه همین تقریب جاری می شود .

**بررسی کلام اقای صدر :**

فرمایش ایشان به دو نکته بر میگردد نکته اول این است که در هر پنج مورد تزاحم ملاکی راه اثبات ملاک به خاطر تعارض منسد می شود و نکته دوم این است که در سه قسم اول نتیجه غریبه ایجاد می شود نه در دو قسم اخير.

قسمت اول مناقشه ای ندارد و فرمایش ایشان دراین قسمت تمام است . اما انچه در قسمت دوم فرمودند مبتنی است بر این که ملاکی که به حکم عقل لازم الرعایه است و تفویت ان جایز نیست را به معنای خصوص اراده و کراهت و حب و بغض بگیریم . ولی ممکن است کسی اشکال کند که ان غرض الزامی که رعایتش لازم است همان مصلحت و مفسده می باشد که مقتضی برای حکم است لولا المانع ، این مصلحت ملزمه اگر وجود داشته باشد و ما علم به وجود چنین مصلحت ملزمه ای در نظر مولی داشته باشیم از نظر عقلی موضوع لزوم امتثال درست می شود . اگر مفسده و مصلحت کافی باشد ، همانطور که در سه مورد اول تزاحم ملاکی نتیجه غریبه پیدا می کند و عملا لازم می آید تکلیف مهم را رعایت کنیم در قسم چهارم و پنجم نیز به همین ترتیب پیدا می شود .

نسبت به تطبیق اشتراط به قدرت عقلی با توجه به دو معنایی که در کلام ایشان مد نظر بوده و پیشتر ترجیح را در همان دو معنا ثابت دانسته است یکی اشتراط تکلیف به عدم اشتغال ذمه مکلف به تکليف به خلاف که موجب ورود تکلیف مخالف می شود و دیگر اشتراط تکلیف به عدم اشتغال عملی به امتثال تکلیف اخر ، انچه در اینجا از مصادیق تزاحم است معنای دوم یعنی عدم اشتغال عملی به تکلیف اخر است . در این مورد هم همان محذور تعارض پیاده می شود . در لا بدل هم به همین صورت .

نسبت به مرجح چهارم هم فرموده است که اساسا مجرد اسبقیت زمانی برای احد التکلیفین موجب تقدیم نمی شود . اما اگر در محل خود در مقابل نفی و اثبات مطلق ترجیح به اسبقیت ، قول متوسط را قبول کردیم که در مشروطین به قدرت شرعا سبق زمانی باعث ترجیح است ، در اینجا نمی توانیم اين ترجیح را تطبیق کنیم زیرا تعارض به مجرد سبق زمانی مرتفع نمی شود .

لذا در مجموع نتیجه می گیریم که اینطور نیست که مرجحات تزاحم امتثالی در مورد تزاحم ملاکی بعینه و در تمامی موارد جاری بشود .

به همین بیان بحث در تطبیق مرجحات باب تزاحم امتثالی برموارد تزاحم ملاکی را تمام می کنند .

نسبت به سه مرجح اول یعنی اهمیت ، اشتراط به قدرت عقلا و همچنین لا بدل اشکالی که ایشان فرمود که تعارض به اثبات ملاک در ناحیه اهم کشیده می شود مورد قبول است .

اما سبق زمانی ، نظر مختار این بود که سبق زمانی مطلقا موجب ترجیح است حتی در جایی که هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند . نکته ای که باعث تقدیم به اسبقیت شد این بود که اگر مکلف تکلیفی را که از نظر زمانی مقدم است انجام ندهد اهمال در تکلیف فعلی محسوب می شود . ایا این نکته اختصاص دارد به موارد تزاحم امتثالی که دو تکلیف فعلی داریم یا اینکه ولو دو تکیلف فعلی نداریم بلکه بنابر مبنای مرحوم اخوند چیزی به نام تزاحم امتثالی نداشته باشیم و هرچه هست را تزاحم ملاکی بدانیم و فقط یک حکم فعلی در بین داشته باشیم باز هم این نکته تقدیم می اید ؟

دوشنبه 27 / 8 / 98 جلسه32

مرحوم اقای صدر فرمودند که در تزاحم امتثالی ترجیح به اسبقیت را حتی در مشروطین به قدرت شرعی نیز قبول نکردیم اما اگر در انجا در مشروطین به قدرت شرعی ترجیح به اسبقیت را قبول کردیم که مختار اقای خویی است باز نمی توانیم این ترجیح را در تزاحم ملاکی پیاده کنیم . زیرا مجرد سبق زمانی که موجب رفع تعارض در بین نمی شود . موارد تزاحم ملاکی از باب تعارض بین دو خطاب است اگر بخواهد ترجیحی اتفاق بیافتد باید به گونه ای باشد که تعارض میان خطاب ها را برطرف کند که در بقیه موارد مرجحات هم عملا همین اتفاق می افتاد مثلا یکی از حجیت ساقط می شد و دیگری که مقتضی داشت و معارض هم نداشت ما به ان اخذ می کردیم . این که ترجیح باید رافع تعاض باشد در مواردی که احد التکلیفین اسبق بر دیگری است محقق نمی شود . لذا مجرد سبق زمانی موجب رفع تعارض نمی شود.

بررسی کلام اقای صدر :

هم در ترجیح به سبق زمانی و هم در مرجحات دیگر برای اینکه ببینیم که ایا مرجحات پیاده می شود یا نه باید نگاه کنیم که آیا نکته ترجیح به این مرجحات در تزاحم امتثالی ، در تزاحم ملاکی هم پیاده می شود یا نه ؟

در ترجیح به سبق زمانی نکته این بود که با فرض اینکه مکلف مواجه با دو تکلیفی است که هر دو فعلیت دارند و زمان هر دو فرا رسیده همین که مکلف می تواند تکلیف اول را امتثال کند و محذوری از امتثال تکلیف اول ندارد باعث می شود که نتواند امتثال این تکلیف را رها کرده و قدرتش را برای امثتال تکلیف اینده باقی بگذارد . اگر با وجود فراهم بودن شرایط امتثال نکند نحوه ای اهمال نسبت به تکلیف مولی و معطل کردن تکلیف او بدون مبرر وعذر محسوب می شود. بله در جایی که تکلیف متاخر اهم باشد اگر قدرتش را باقی بگذارد عذر حساب می شود .

بر اساس این نکته باید فرضی را در تزاحم ملاکی پیدا کنیم که یکی از دو تکلیف اسبق زمانا از دیگری است و ببینیم که ایا نکته گفته شده در مورد ان صادق است یا خیر ؟

در کلام اقای صدر پنج فرض برای تزاحم ملاکی مطرح شده بود . یکی ضدین لا ثالث بود مثل سفر وحضر و دیگری ضدین دائمیین بود مثل قیام و جلوس مورد سوم موارد اجتماع امر و نهی بنابر جواز بود مثل صل و لاتغصب و چهارم الزام به نقیضین بود مثل صل و لاتصل و مورد پنجم موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع .

هیچ کدام از این موارد نمی تواند مثال برای اسبقیت در تزاحم ملاکی باشد. در همه این مثال ها متعلق های تکلیف از جهت زمانی مقارن هستند . مثالی که از تزاحم ملاکی باشد و یکی هم اسبق باشد منحصر است در مواردی که بنابر نظر قائلین به ترتب تزاحم امتثالی است اما اخوند انها را تزاحم ملاکی حساب می کند . مثل همان مواردی که امر به دو فعل شود که مکلف قدرت بر جمع بین انها در خارج ندارد ولو در دو زمان باشند . به خاطر عجز ، مکلف نمی تواند هر دو را معا انجام دهد مثل صوم شهر رمضان که مکلف قدرت بر امتثال وجوب صوم در روز پنج شنبه و وجوب صوم در جمعه را با هم ندارد . قائلین به ترتب آنرا مورد تزاحم امتثالی می دانند اما مرحوم آخوند آنرا مورد تزاحم ملاکی می داند. در این موارد دو تکلیف فی حد نفسه قابل جمع برای نوع مکلفین هست اما برای مکلف خاص قابل امتثال نیست . یا مواردی که بین حرام و واجب ترکیب انضمامی وجود دارد و به نحوی است که مکلف نمی تواند جمع کند بین امر و نهی . اگر بخواهد واجب را انجام دهد متوقف بر انجام عمل حرام است تا واجب امتثال شود مثل انقاذ غریق که متوقف بر ارتکاب غصب است یا مواردی که فعل واجب مستلزم عملی حرام است یعنی در طول انجام واجب عمل حرام محقق می شود . در این موارد متعلق ها دو تا هستند و از نظر زمانی مختلف هستند ولی چون ملاک هر دو تکلیف وجود دارد و مکلف قادر بر جمع میان انها نیست تزاحم ملاکی اتفاق می افتد .

اگر بخواهیم ببینیم که در این صور ترجیح به اسبقیت جریان دارد یا نه باید ببینیم که نکته ترجیح به اسبقیت در این موارد جاری هست یا نه . در امر به دو فعل در دو زمان که مکلف خاص قدرت بر جمع میان انها را ندارد یا ایجاد یک فعل و ترک یک فعل خاص که تقدم و تاخر دارند اما مکلف قدرت بر جمع ندارد ولو از جهت خطاب و حکم تکلیفی فرض این است که تنافی و تعارض بین الخطابین وجود دارد چون جعل دو تکلیف فعلی که در این موارد ممکن نیست اما مفروض این است که هر دو ملاک برای جعل حکم مناسب را دارند . وقتی با دو ملاک مواجه شدیم که یکی زمان تحصیلش اسبق بر دیگری است همان نکات که قبلا گفته شد در اینجا هم جاری می شود . امر به صوم در روز پنچ شنبه و امر به صوم در روز جمعه هر دو ملاک لازم التحصیل دارند . در عین اینکه مکلف در روز پنج شنبه احراز کرده وجود ملاک را و قدرت بر تحصیل ان را دارد اگر بخواهد به این بهانه ترک کند که می خواهم ملاک روز جمعه را تحصیل کنم عقلا و عقلاء مجاز نیست اين کار را انجام دهد . یک نوع بی اعتنایی به غرض مولی است و غرض الزامی هم مثل تکلیف الزامی مولی موضوع وجوب تحصیل و رعایت است . نمی تواند با فرض اینکه قدرت بر تحصیل غرض را دارد اما بگوید که قدرتم را نگه می دارم برای غرض و ملاک فردا .

نسبت به دو فعلی که امر و نهی دارند مثل غصب و انقاذ هم همین است . فرض این است که اول باید عبور از دار غصبی کند تا بتواند غریق را انقاذ کند . در جایی که اهمیت انقاذ احراز نشود مکلف مواجه است با فعلی که در ان مفسده ملزمه وجود دارد که لولا مانع ، احتراز و اجتناب از ان لازم بود ایا مجاز است مکلف به این بهانه که نمی توانم هر دو را انجام دهم بیاید الان مفسده حرام را مرتکب شود تا بعدا مصلحت واجب را تحصیل کند ؟! نکته اسبقیت اینجا هم می اید که ولو تکلیف فعلی نداریم اما ملاک ملزم مفروض است و اهمیتی هم در جانب تکلیف متاخر در کار نیست . لذا فرقی بین تزاحم امتثالی و ملاکی در این جهت نیست .

بنابراین در بعضی صور تزاحم ملاکی می توان مرجحات تزاحم امتثالی را جاری کرد .

**موضع دوم :** اگر قواعد تزاحم امتثالی جاری نبود ایا قواعد باب تعارض در موارد تزاحم ملاکی جاری می شود یا نه؟

باید قواعد باب تعارض را به ترتیب جریان ، در سه مرحله ترجیح دلالی و ترجیح صدوری و تساقط بررسی کرد .

**مرجحات دلالی** : تعارض در حقیقت این است که دو دلیل در کشف از مقام ثبوت با هم تنافی دارند. در بعضی از موارد کیفیت دلالت دو دلیل به نحوی است که یکی می تواند قرینه برای دیگری باشد . در این صورت توافق بین الدلیلین برقرار می شود و در نتیجه کشف می شود حکم مجعول موافق با کیفیتی است که قرینه ارائه می دهد . مثلا در تنافی بین مطلق و عام ، عام وضعی بر مطلق مقدم است یا اگر دو دلیل داشته باشیم که احدهما متکفل حکم به عنوان اولی است و دیگری عنوان ثانوی ، دليل حکم عنوان ثانوی مقدم است . در تعارض لا اقل بعضی قائل به این مرجحات شده اند . اگر در تزاحم ملاکی یکی از این مرجحات مصداق پیدا کند لا اشکال که تنافی را حل می کند . در صل و لاتغصب اگر یکی اطلاق داشته باشد و دیگری عموم ولو تزاحم ملاکی است اما ترجیح عام بر مطلق جاری است . یا مثلا ترجیح عنوان ثانوی بر اولی را بخصوص در مثل صلات و وضو و غصب تطبیق کرده اند که وضوء و صلات عنوان اولی هستند ولی غصب عنوان ثانوی است چون لا یصدق علی شئ بذاته بلکه صدق غصب بر فعل به ملاحظه جهات و شرایط خارجی است . یا همینطور ترجيح به اظهریت . لا اشکال که ان مرجحاتی که در بحث تعارض گفته اند در این تزاحم پیاده می شود کلام در این است که ایا تزاحم ملاکی مرجح خاص دلالی ای دارد که در موارد تعارض محض کاربرد نداشته باشد ؟

از کلام مرحوم اخوند استفاده شده که تزاحم ملاکی غیر از مرجحات مشترک ، یک مرجح خاص دیگر دارد که بین الدلیلین التیام ایجاد می کند و ان اینکه اگر در موارد تزاحم احد التکلیفین اقوا ملاکا باشد خود اقوائیت موجب جمع عرفی بین الخطابین می شود . یعنی ان خطابی را که موردش ملاک اقوی دارد بر ظهورش در بیان حکم فعلی باقی می گذاریم و ان خطابی که ملاک غیر اقوی دارد را حمل بر حکم اقتضایی می کنیم . در حقیقت یکی از مصادیق تقدیم نص بر ظاهر و قرینه بر ذو القرینه این است که ملاک در ان حکم ، اقوی باشد . این مختص به تزاحم ملاکی است در بقیه موارد تعارض که اساسا ملاک را احراز نکرده ایم جاری نمی شود .

اقای صدر این ترجیح اختصاصی را از کلام اخوند استفاده می کند و به ان اشکال می کند که این نوع جمع عرفی کردن صحیح نیست . چراگه اگر مقصود اخوند این است که این ترجیح را در جایی اعمال کند که به واسطه علم خارجی ملاک اقوی را کشف کرده ایم اشکال به اخوند این است که در جایی که از خارج احراز کرده ایم ملاک در غصب اهم است و ملاک در صلات اضعف است علم پیدا می کنیم به سقوط خطاب صلات که اضعف است و وقتی علم به سقوط از حجیت داشتیم که دیگر تعارضی نیست تا در صدد علاج بر ایید . اگر هم مقصود شما این است که بخواهید این ترجیح را در مواردی اعمال کنید که ملاک را از خود خطاب به دست اورده ایم که تلازم با اهمیت هم دارد ولو در این موارد علم به سقوط احد الخطابین از حجیت نداریم و تعارض موجود است اما این راه راه عرفی برای حل تعارض نیست . این جمعی نیست که عرف با آن مساعدت داشته باشد . اینکه بیايید خطابی که حکمش ملاک اقوی ندارد را حمل بر حکم اقتضایی کنید اقتضایی به هر معنایی گرفته شود چه به معنای ثبوت ملاک باشد و چه به معنای حکم حیثی و طبعی باشد این طور نیست که در تنافی بین الدلیلین مجرد اقوائیت نزد عرف سبب شود که خطاب اضعف حمل بر حکم اقتضایی شود . اگر منظور شما احراز ملاک به خطاب باشد هرچند تعارض مفروض وجود دارد ولی حل تعارض نمی شود . بازگشت جمع عرفی به این است که یکی از دو دلیل نسبت به دیگری قرینیت داشته باشد یا اظهر باشد و این مقداری که گفتید کافی برای قرینیت و اظهریت نیست.

بنابراین اینطور نیست که در تزاحم ملاکی نوعی خاص از ترجیح دلالی جریان داشته باشد که در بقیه موارد تعارض محض جاری نشود.

با مراجعه به کلام مرحوم اخوند معلوم می شود که فرض ایشان جایی نیست که ملاکین را از خود خطاب به دست اورده باشیم . مستفاد از انچه در بحث اجتماع امر و نهی در ذیل امر ثامن و امر تاسع بیان کرده این نیست که در جایی بحث می کند که ملاک از خود خطاب به دست می اید بلکه مورد نظر اخوند این است که ملاک از خارج به دست امده و با علم خارجی می دانیم یکی اقوی است بر دیگری . حالا باید دید که با این فرض مرحوم اخوند ، اشکال اقای صدر درست است یا نه ؟

سه شنبه 28 / 8 / 98 جلسه33

در کلام اقای صدر به مرحوم اخوند اشکال شد که اگر بخواهید مرجح دلالی اقوائیت را در جایی اعمال کنید که اقوائیت ملاک از خارج احراز شده باشد که جای ترجیح نیست چون علم به عدم حجیت خطابی داریم که ملاک اضعف دارد . وقتی که حجت نبود دیگر بین خطابین تنافی ای وجود ندارد که بخواهیم جمع عرفی کنیم .

اما اگر مقصود این است که از خود خطابین ملاک را به دست اورده باشیم اشکال این است که این ترجیح در این موارد قابل اعمال نیست ؛ چه در تمام مدلول با هم تعارض داشته باشند چه در جزئی از مدلول . در صورتی می توانیم دلیل را حمل بر معنایی دیگر کنیم که در نظر عرف قرینه ای داشته باشد . اینکه حمل می کنید بر حکم اقتضایی عرف مساعدت ندارد . ولو به این شکل مشکل برطرف می شود اما این جمع عرفی نیست .

بررسی کلام اقای صدر :

ملاحظه فرمایش مرحوم اخوند در بحث اجتماع امر و نهی در امر ثامن و تاسع نشان می دهد که نظر اخوند به جایی است که احراز ملاک از خارج شده باشد نه اینکه خود خطاب دلالت کند در این امر ، بحث اخوند در کشف ملاک است و فرض بحث این است که از خطاب کشف نشده است . اما در همین مورد که علم به ملاک از خارج داریم ایا اعمال این ترجیح صحیح است یا نه ؟

اشکال اقای صدر این بود که جای اعمال ترجیح نیست . چون حکمی که دارای ملاک اضعف است از حجیت ساقط شده است . ولی می شود جواب داد که ولو در این صورت ، مضمون ظاهر خطابی که دلالت بر ملاک اضعف دارد حجت نمی باشد چون علم داریم ملاک دیگر اقوی است مثلا فرض کنیم علم داریم ملاک صلات اقوی است و لا تغصب که ماده اجتماع را می گیرد دلالتش در حرمت فعلی تمام نیست چون مصلحت صلات اقوی است اما مجرد اینکه مضمون ظاهر خطاب قابل اخذ نیست و علم به عدم حجیت دلیل داریم موجب نمی شود که کلا از حجیت ساقط شود بلکه باید ببینیم قابل حمل بر معنای دیگر هست یا نه . شاید به واسطه قرینه اخر بتوانیم حمل بر معنای دیگری غیر از معنای ظاهر کنیم . وجهی ندارد که کلا از این خطاب رفع ید کنیم . لذا باید ببینیم که قرینه ای وجود دارد یا نه . اگر کسی بگوید مجرد نصوصیت خطاب صل در حکم فعلی قرینه می شود بر اینکه خطاب لا تغصب بر حکم اقتضایی دلالت می کند خطاب لا تغصب را حمل بر ان می کنیم والا همان اشکال دوم می شود که وقتی ملاک ها از خطاب ها به دست می اید حمل بر حکم اقتضایی عرفی نیست . نه انکه اشکال کنید جای اعمال این مرجح نیست بلکه باید گفت که اقوائیت ملاک باعث حمل بر حکم اقتضایی نمی شود .

حالا باید دید که با توجه به خصوصیت مورد که هر دو خطاب دلالت بر حکم فعلی دارند و در یکی قرینه داریم که حکم فعلی اراده نشده ایا این علم خارجی می تواند قرینه شود که حمل بر حکم اقتضایی شود یا نه؟ اگر احتمال دیگری غیر از حمل بر حکم اقتضایی در بین باشد مجرد علم خارجی نمی تواند اثبات می کند که بر حکم اقتضایی حمل شود چون لازم اعم است . اما اگر معنای دیگری احتمال داده نشود طبعا حمل بر حکم اقتضایی وجه کاملی خواهد بود . همانطور که در فرض دوم کلام ایشان هم امده اگر تنافی بالتباین باشد و در مورد خاصی با هم تنافی پیدا کردند از انجایی که احتمال دیگری غیر از حمل بر حکم اقتضایی وجود ندارد طبعا جمعی که قابل تصور است حمل بر حکم اقتضایی است .

اما در صل و لا تغصب راه دیگری هست که ممکن است کسی این طور توجیه کند که صل دلالت بر وجوب صلات می کند و ما هم از خارج احراز کردیم که ملاک صلاتی اهم است و لا تغصب ظاهرش این است که حکم فعلیت دارد حتی در ظرف اجتماع با صلات . ما می دانیم که مجموع اراده نشده یعنی در ماده اجتماع هم حرمت به عنوان حکم فعلی وجود داشته باشد ثابت نیست یا به خاطر اینکه حکمی که در ناحیه لاتغصب امده حکم اقتضایی است یا حکم فعلی است ولی مقید شده و باید از اطلاق لا تغصب رفع ید شود یعنی بگوییم مضمون لا تغصب را (حکم فعلي ) ملتزم می شویم اما مقیدش می کنیم به جایی که اجتماع با صلات پیدا نکند . در نتیجه در این موارد مجرد علم خارجی به اقوائیت ملاک باعث نمی شود که خطاب لا تغصب را حمل بر اقتضایی کنیم .

مگر اینکه کسی از این قاعده استفاده کند که ما می دانیم در ماده اجتماع لا تغصب دلالت بر حرمت فعلی نمی کند یا چون این حرمت تقیید خورده یا چون حکم بیان شده در لا تغصب حکم اقتضایی است . در یک احتمال تخصیص است و احتمال دیگر تخصیص ندارد بلکه از قبيل تخصص است و در مواردی که شک داریم که به خطاب تخصیص وارد شده یا نه اصالت العموم و اصالت الاطلاق معین می کند تخصیص نخورده است وعدم شمول از باب تخصص است. این هم همان اشکال خودش را دارد که این اصل ها در جایی جاری می شوند که شک در اصل مراد داشته باشیم اما اگر مراد معلوم باشد و شک در کیفیت اراده داشته باشیم اصل برای این موارد نیامده است . ما نحن فیه هم از همین قبیل است .

اشکال دیگر این است که وقتی دو گونه جمع بین خطابین ممکن بود که یکی جمع موضوعی و دیگری جمع حکمی ، به حسب فهم عرفی جمع موضوعی در ادله مقدم بر جمع حکمی است. مرحوم اخوند فرموده است که در اعتق رقبه و اعتق رقبه مومنه ولو در بدو امر دو گونه جمع ممکن است یکی اینکه اعتق رقبه را مقید کنیم به قید ایمان و یک جمع هم این است که اعتق رقبه را به ظهورش باقی بگذاریم و در اعتق رقبه مومنه تصرف کنیم و حمل بر افضل الافراد کنیم . اگرچه ابتداءا این دو جمع به ذهن می اید اما انچه عرف مساعدت دارد جمع موضوعی است . لذا اگر در جایی هم جمع موضوعی مورد داشته باشد و هم جمع حکمی ، باید جمع موضوعی را مقدم کنیم .بدین جهت در این موارد هم که اقوائیت علم من الخارج اگر تنافی از باب تباین کلی باشد نه جزئی حمل بر حکم اقتضایی مانع ندارد فی نفسه اما اگر تنافی بالعموم من وجه باشد تقیید به خاطر جمع موضوعی بودن مقدم است .

اینها همه در جایی است که حمل بر حکم اقتضایی معقول باشد . اگر اصل حمل بر حکم اقتضایی معقول باشد ولو خلاف ظاهر باشد ولی با قرینه توجیه می شود اما اگر معقول نباشد و با لسان خطاب نسازد وجود قرینه فایده ای ندارد .

اما اگر ملاکین از خود خطابین استفاده شده و یکی اقواست نسبت به دیگری ولو مورد نظر مرحوم اخوند نباشد حکمش چیست ؟ همان مطالبی که قبلا در کلام اقای صدر امده بود در اینجا هم می اید که در این موارد بین خطاب ها تعارض می شود و دایره تعارض به ناحیه ملاک کشیده می شود . ولو صلات اهم باشد اما ملاک صلات را از خود صل به دست اورده ایم یعنی علم داریم اگر ملاک داشته باشد اهم از غصب است اما اینکه ملاک دارد یا نه را از خود صل به دست اورده ایم . در اینجا ولو در ناحیه صلات اقوائیت وجود دارد اما مشکل را نمی تواند حل کند . چون خطاب مهم که لا تغصب باشد ظاهرش این است که حکم فعلی حرمت در این ظرف ثابت است و فعلیت حرمت در ناحیه غصب با وجود مصلحت غالبه در صلات نمی سازد . پس همانطور که صل و لا تغصب در مدلول مطابقی تعارض می کنند ، این تعارض به مدلول التزامی هم کشیده می شود .

**ترجیح صدوری** : مرجحاتی که برای تقدیم یکی از دو دلیلی که با هم تعارض مستقر دارند مطرح شده مثل ترجیح به شهرت روایت یا صفات راوی که از انها تعبیر به مرجح صدوری می شود یا ترجیح به مواقفت کتاب یا شهرت فتوائیه که از ان تعبیر به مرجح مضمونی می کنند یا ترجیح به مخالفت عامه که مرجح به لحاظ جهت صدور می باشد ایا این مرجحات در مورد تزاحم ملاکی هم پیاده می شود یا نه ؟ با توجه به اینکه در تزاحم ملاکی گاهی تنافی بالتباین است و گاهی بالعموم من وجه اگر بخواهیم این مرجحات را در تزاحم ملاکی بالعموم من وجه بیاوریم مبتنی بر این است که اساسا در موارد تعارض محض این مرجحات را در عموم من وجه جاری بدانیم . خود این مساله محل اختلاف است و عده ای از محققین مثل مرحوم محقق نایینی قائل هستند که این مرجحات صدوری در موارد تعارض محض بالعموم من وجه جا ندارد . چون لازمه اش این است که تفکيک در تعبد به صدور شود یعنی دلیل نسبت به ماده اجتماع صادر نشده باشد و به لحاظ ماده افتراق صادر شده باشد و این مساله قابل التزام نیست . بنابراین اگر کسی بگوید این مرجحات در موارد تعارض بالعموم من وجه جاری نمی شود طبعا در اینجا هم نباید توقع داشته باشیم که پیاده شود . لذا با توجه به اختلافی که در جریان مرجحات صدوری در موارد تعارض بالعموم من وجه وجود دارد باید سریان ان را در تزاحم ملاکی بررسی کنیم .

همانطور که در کلمات اقای صدر است در جایی که تزاحم ملاکی بین اطلاق خطابین است مثل اطلاق صل و لا تغصب ، نمی توانیم مرجحاتی که به سند بر می گردد را جاری کنیم . زیرا این دسته از مرجحات در جایی جاری می شوند که تعارض بین الدلیلین به سند بر گردد ولی در تنافی بین الاطلاقین چون تنافی در ناحیه سند نیست مرجحات سندی پیاده نمی شود . اما اگر تزاحم ملاکی بین اصل خطابین باشد یعنی تباین کلی باشد بین مورد امر و مورد نهی ، قد یتوهم که باید تفصیل دهیم بین جایی که احراز ملاکین از خارج شده و جایی که ملاک را از خود خطاب به دست اورده ایم. اما این تفصیل جای ندارد زیرا انچه موضوع اخبار علاجیه است و ترجیح سندی را درست می کند این است که دو خبر مختلف در جایی جمع شود . اگر مرجحات سندیه روی این عنوان رفته باشد در جایی که عنوانین تنافی پیدا کنند و مورد هم از موارد تزاحم ملاکی باشد این عنوان صادق است چه علم به ملاک از خارج امده باشد و چه از دلیلین استفاده شده باشد . عنوانی که مرجح سندی روی ان عنوان رفته عنوان مطلقی است در نتیجه ترجیح در هر دو قسم ثابت است . بله در جایی که تنافی در اطلاق دو دلیل باشد ایا ترجیح ثابت است یا خیر مبتنی بر اختلاف مبنایی است که در اینده بحث خواهد شد .

نتیجه بحث در موضع دوم این است که هر مرجحی که در تعارض مستقر قبول کردیم با حفظ قیودش در تزاحم ملاکی نیز قابل تطبیق است .

قسمت سوم : در صورتی که مرجحات دلالی و سندی موضوع پیدا نکرد در موارد تعارض محض چه کنیم ؟ بعضی حکم به تخییر کرده اند و بعضی حکم به تساقط . اگر در موارد تعارض محض قائل به تساقط شدیم هر دو کنار می روند و نوبت به اصل عملی می رسد ولو نتیجه اصل عملی مخالف مقتضای ان دو خطاب باشد . ایا در موارد تزاحم ملاکی هم که ملاک کلا الحکمین را طبق فرض کشف کردیم می توان به اصل عملی ولو خلاف مقتضای خطابین باشد رجوع کرد یا نه ؟

اقای صدر فرموده است که باید تفصیل دهیم بین دو وجهی که در تساقط وجود دارد . در میان قائلین به تساقط دو نظر وجود دارد یک نظر تساقط جزئی است به این معنا که هر دو خطاب در مدلول مطابقی از حجیت ساقط می شوند و هیچ کدام به خصوص ثابت نمی شوند اما در مضمون مشتر ک حجت می باشند و می توانند نفی ثالث کنند . وجوهی برای این نظریه ذکر شده یک وجه همین تمسک به دلالت التزامی است و یک وجه هم تقریب اخوند است که ما باید به هر دلیلی اخذ کنیم الا ما علم کذبه و در این موارد تعارض انچه علم به کذب ان داریم فقط یکی از دو دلیل است اما دلیل دیگر به صورت غیر معین لم یعلم کذبه و ان هم لا یخرج من الوجوب او الحرمه . نظریه دیگر تساقط کلی است یعنی دو دلیل کالعدم می شوند . صل الجمعه و لا تصل الجمعه ساقط می شوند و کان لم یکن می باشند . ما اگر در تساقط قائل به تساقط جزئی شدیم همان قاعده ای که در سایر موارد تعارض اعمال می شود در اینجا هم اعمال می شود اما اگر قائل به تساقط کلی شدیم و گفتیم مرجع ، اصل عملی است ولو کان منافیا لمدلول کلا الدلیلین در موارد تزاحم ملاکی نمی توانیم این حکم را پیاده کنیم . با وجود احراز هر دو ملاک نمی توانیم برخوردی با دلیل داشته باشیم که در موارد تعارض با ادله داریم . بلکه مراجعه به اصل عملی در بعضی موارد موجب ترخیص در مخالفت قطعیه است . لذا امکان ندارد که به مقتضای اصل عمل کنیم . مثلا در جایی که تزاحم ملاکی مربوط به دو عملی است که ضدین دائمیین می باشند مثل قیام و جلوس که ثالث دارند ولی تضاد دائمی میانشان است . در این موارد ولو هر کدام در اثبات مدلول خود حجت نمی باشند ولی ما نمی توانیم بعد سقوط هر دو خطاب ، برائت جاری کنیم ؛ هم برائت از وجوب قیام و هم برائت از وجوب جلوس . چون سر از مخالفت قطعیه در می اورد . مثال دیگر جایی است که تنافی به نحو تباین است ولی یک طرف اگرچه اعم موردی است اما اعمی است که نمی توانیم مورد اجتماع را از ان بگیریم . در این دو مورد خصوصیت بگونه ای است که مراجعه به اصل عملی مستلزم مخالفت قطعیه عملیه است برای همین رجوع به اصل ممکن نیست .

چهارشنبه 29 / 8 / 98 جلسه34

در مرحله سوم از تطبيق قواعد تعارض که تساقط و مراجعه به اصل عملی بود اقای صدر فرموده بود که اگر ما تساقط را به صورت جزئی بپذیریم یعنی در نفی ثالث ، حجیت دلیل را باقی بگذاریم همان مطالب تعارض در تزاحم ملاکی هم می اید اما اگر قائل به تساقط کلی شدیم و مرجع فقط اصل عملی بود دیگر اینطور نیست که همه انچه در تعارض گفته می شود در تزاحم ملاکی جاری باشد بلکه به حسب موارد فرق گذاشته می شود . چون در بعضی موارد اجرای اصل موجب ترخیص در مخالفت عملیه است که التزام به ان ممکن نیست مثل جایی که تزاحم ملاکی در متضادین دائمیین همانند جلوس و قیام رخ دهد . البته در این مثال اگر احتمال تعیین در خصوص قیام و یا خصوص جلوس داده شود برائت از تعیین جاری می شود اما برائت از اصل تکلیف جاری نمی شود . نتیجه اش این است که مکلف یکی از این دو فعل را باید انجام دهد . مثال دوم هم جایی بود که تزاحم بالتباین است و یکی اعم موردی باشد ولی بگونه ای نباشد که قابل حمل بر مورد افتراق و قابل تخصیص باشد مثل اینکه بگویند تصدق علی کل فقیر و خطاب دیگر بگوید لا یجوز التصدق علی الفقیر القادر علی العمل . در بدو امر نسبت بین اینها عموم مطلق است چون فقیر اعم است از قادر و غیر قادر اما اگر مفروض این باشد که فقیر غیر قادر نادر است نمی شود بگوییم که این خطاب اول تخصیص می خورد به خطاب دوم چون اختصاص پیدا می کند به فقیر غیر قادر که نادر است . اگر احراز ملاک نشده بود برائت جاری می شد یعنی برائت از وجوب و حرمت هر دو جاری می شد نتیجه اش این بود که مکلف می توانست ترک کند و می توانست انجام دهد . اما اگر فرض کردیم که هر دو فعل ملاک دارد یکی مفسده ملزمه و دیگری مصلحت ملزمه ، دیگر نمی توانیم برائت از وجوب و حرمت جاری کنیم و بگوییم مباح است و مکلف مخیر بین فعل و ترک است . زیرا موجب تفویت ملاک فعلی می شود بدون اين که مکلف در تفويت آن عذر داشته باشد .

بنابراین اینطور نیست که بنابر تساقط کلی در تعارض محض همه انچه در انجا گفته می شود در تزاحم ملاکی قابل تطبیق باشد .

بررسی کلام اقای صدر :

به نظر می رسد که مساله باید به نحو دیگری غیر از ان طریقی که اقای صدر پیش رفته اند مطرح شود. زیرا اگر در موارد تزاحم ملاکی فرض شود که قواعد باب تزاحم جاری نبوده و نتوانستیم از این طریق یکی را مقدم بر دیگری کنیم و از ان طرف هم قواعد باب تعارض در قسمت ترجیح دلالی وترجيح سندی تمام نبود نوبت به اصل عملی می رسد . چون در این مورد نسبت به حکم واقعه شک داریم و دلیل اجتهادی بلامزاحم نداشتیم که حکم این مورد را تعیین کند.

در مرحله اجرای اصل عملی باید محتملات در مقام ثبوت را در نظر بگیریم و به حسب انها اصل را جاری کنیم . بله اینکه جریان اصل موجب ترخیص در مخالفت قطعيه نشود قاعده مسلم و صحیحی است اما باید محتملات را در نظر بگیریم و بر اساس انها ببینیم اصل جاری می شود یا نه .

در جایی که تزاحم ملاکی در متناقضین باشد مثل صل و لا تصل یا تزاحم ملاکی در اجتماع امر و نهی بنابر امتناع باشد در این موارد با فرض اینکه اصل ملاک احراز شده است سه احتمال ثبوتی متصور است ؛ یکی اینکه احتمال می دهیم تکلیف در بین وجوب باشد و احتمال هم می دهیم تکلیف تحریمی جعل شده باشد و احتمال هم می دهیم حکم مجعول در بین اباحه باشد . چون فرض این است که ملاک یعنی مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه وجود دارد اما اهمیت احدهما معلوم نیست ممکن است جهت مصلحت غالب باشد که اگرچنين باشد حکم مجعول وجوب است و ممکن است مفسده غالب باشد که حکم مجعول حرمت می شود و ممکن است مساوی باشند که در این صورت حکم مجعول اباحه است . در این موارد تزاحم ، محتمل به حسب مقام ثبوت وجوب و حرمت و اباحه است . نه حرمت احراز شده و نه وجوب و از طرفی هم احتمال تساوی و اباحه واقعی می دهیم لذا هم از وجوب برائت جاری می شود و هم از حرمت و نتیجه اصل ، جواز ارتکاب و ترک و عملا اباحه می شود .

اما اگر در همین مورد احراز کنیم که یکی اهم است ولی ندانیم مفسده اهم است که حرمت جعل شده باشد یا مصلحت اهم است که حکم وجوب جعل شده باشد اگر در تعیین اهم شک کرده باشیم طبعا از موارد دوران امر بین محذورین می شود چون یقین داریم تکلیفی جعل شده که یا وجوب است به خاطر غلبه مصلحت یا حرمت است به خاطر غلبه مفسده . می شود دروان امر بین محذورین که علم به تکلیف الزامی داریم و موافقت قطعیه اش ممکن نیست . مقتضای قاعده جواز یکی از این دو می شود یا به خاطر برائت ازهر دو تکليف یا به حکم عقل به تخيير .

اما اگر تزاحم ملاکی در ضدین لا ثالث لهما باشد مثل حضر و سفر در اینجا چون فرض این است که دو تا امر داریم که متعلق به دو ضد شده است ، پس هر دو ضد مصلحت دارند منتها جعل دو حکم معا ممکن نیست و جعل وجوب تخییری هم ممکن نیست چون عملا مکلف در خارج بینهما هست . در این موارد شک می کنیم که انچه واجب است سفر است که ملاک در ان اهم است یا انچه واجب است حضر است که ملاک در ان اقوی است در این قمست هم قواعد دوران امر بین المحذورین پیاده می شود . چون علم به تکلیف الزامی داریم ولی نمی دانیم به حضر تعلق گرفته و یا سفر و چون موافقت قطعیه ممکن نیست و مخالفت قطعیه هم ضروریه هست علم اجمالی قابلیت تنجیز ندارد . لذا حکم همان تخییر عملی می شود یا به استناد به حکم عقل یا جریان برائت .

اما متضادین به تضاد دائمی مثل قیام و قعود ، در این فرض مصلحت در ناحیه قیام و قعود احراز شده و محتملات در مقام ثبوت ، جعل وجوب برای خصوص قیام است و جعل وجوب برای خصوص قعود . در اینجا باید فرض کنیم که احتمال وجوب تخییری در بین نیست . چون اگر این احتمال بود باعث می شد که در مرحله ترجیح دلالی ، بین انها جمع بشود به حمل بروجوب تخییری .مثل صل الظهر و صل الجمعه که اگر احتمال وجوب تخییری در واقع داده شود جمع عرفی بینهما حاکم است و اقتضاء می کند رفع ید کنیم از ظهور هر کدام در تعین به خاطر نصوصیت دیگری در کفایت آن .

بنابراین اگر بخواهیم از حکم متضادین دائمیین در مرحله اصل عملی بحث کنیم باید فرض کنیم که احتمال وجوب تخییری داده نمی شود وگرنه نوبت به اصل عملی نمی رسد . احتمال وجوب تخییری که در بین نبود مورد از مواردی می شود که علم اجمالی به تعلق تکلیف به احد الامرین داریم یا قیام متلعق امر است و واجب و یا جلوس . علم به تعلق وجوب داریم و موافقت قطعیه آن هم ممکن نیست ولی می تواند با ارتکاب فعل ثالث مخالفت قطعیه کند لذا مورد از مواردی می شود که علم اجمالی منجز است در حد حرمت مخالفت قطعیه و در نتیجه ترکهما معا جایز نیست و یکی از آن دو را باید انجام دهد.

اینکه در فرمایش اقای صدر امده که برائت از وجوب کل منهما جاری نمی شود ولی از تعیین جاری می شود اشکالش معلوم شد . چون یا احتمال وجوب تخییری را می دهید که نوبت به اصل عملی نمی رسد و اگر احتمال وجوب تخییری نمی دهید که معنا ندارد برائت از تعیین جاری شود چون تعیین مسلم است منتها مورد تعیین مردد بین الف و ب است .

اما مواردی که بین دو فعل عموم مطلق است اما به نحوی نیست که قابل تخصیص باشد مثل تصدق علی الفقیر که قابل اختصاص به فقیر غیر قادر بر عمل نیست ، در این مثال ایا حکم همانی است که اقای صدر فرموده یا نه ، اشکال این است که اینها یک ماده اجتماع دارند که تصدق بر فقیر قادر بر عمل است دلیل دوم می گوید حرام است و دلیل اول به اطلاق و عمومش می گوید واجب است . در ماده اجتماع نفس مطالبی که در اجتماع امر و نهی بنابر امنتاع گفته شده می اید زیرا نسبت به ماده اجتماع مقتضای دلیل دوم این است که مفسده ملزمه دارد و صلاحیت جعل حرمت دارد و مقتضای دلیل اول این است که مصلحت ملزمه دارد و صلاحیت وجوب . در این مورد اصل مصلحت و مفسده در ماده اجتماع محرز است شک ما در این است که ایا جهت مصلحت مقدم است یا جهت مفسده مقدم است یا با هم مساوی اند؟ همان مطالب موارد اجتماع امر ونهی در اینجا هم می اید . اگر اصل اهمیت احراز نشد و احتمال تساوی داده شد برائت از وجوب و حرمت جاری می شود احتمال تساوی که بدهیم برائت از وجوب و حرمت مشکلی ندارد چون احتمال اباحه واقعی می دهیم ،و اگر اهمیت هم احراز شد و شک ما در این بود که ما هو الاهم مصلحت است یا مفسده . در اینجا همان قاعده دوران امر بین المحذورین باید جاری شود.

در ماده افتراق هم یعنی جایی که فقیر غیر قادر است اين که در کلام اقای صدر امده بود که در این مثال نمی توانیم اصل جاری کنیم این کلام نسبت به ماده افتراق درست است . زیرا در این قسمت فقیر غیر قادر ، دلیل اول کاشف از مصلحت ملزمه در این ماده است و مزاحمتی هم با خطاب دوم که حرمت تصدق بر فقیر قادر باشد ندارد زیرا خطاب دوم که اثبات مفسده در فقیر غیر قادر نمی کند . می شود از مواردی که ولو در ناحیه خطاب و تکلیف ، دلیل با تعارض ساقط شده ، اما ملاک الزامی در فعل را احراز کرده ایم و عقل نیز حکم می کند به لزوم رعایت اغراض به مقدار ممکن . بله در این مورد نمی توانیم اصل جاری کنیم چون ملاک محرز است بلامعارض اما این ماده افتراق از مورد تزاحم خارج است چراکه اصلا در این ماده مفسده ای احراز نکرده ایم . نتیجه جمع این می شود که در این مثال دوم ایشان ، ان قسمتی که داخل در تزاحم ملاکی است اصل قابل جریان است و ان قسمتی که اصل جاری نمی شود اصلا داخل در تزاحم ملاکی نیست . یعنی مدعای ایشان که نمی توانیم به اصل مراجعه کنیم تمام است اما خارج از موضوع بحث می شود .

بنابراین با ملاحظه محتملات ثبوتی در هر مورد حکم متفاوت می شود . بله فی الجمله فرمایش اقای صدر که در مرحله اجرای اصل نمی توانیم عین همانی که در تعارض جاری می شود را در تزاحم ملاکی جاری کنیم درست است اما مواردی که به عنوان مثال ذکر فرموده تطبیق این طرح بر ان مثال ها اشکال داشت .

مطالب مربوط به مقدمه بحث تعادل و تراجیح تمام شد . هرچند به عنوان مقدمه مطرح شد اما خود این مباحث موضوعیت هم داشت .

# تعارض الادله

مطالب در این قسمت در دو فصل باید مطرح شود . فصل اول مربوط به موارد تعارض غیر مستقر است یعنی مواردی که در نظر بدوی بین دو دلیل تنافی دیده می شود اما با جمع عرفی التیام بین آنها ایجاد می شود . فصل دوم موارد تعارض مستقر است که جمع عرفی در ان راه ندارد.

## فصل اول : تعارض غیر مستقر

در تعارض غیر مستقر ما به حسب ظاهر به دو دلیل بر می خوریم که مدلول انها در بدو امر فی حد نفسه چیزی مغایر با مدلول دلیل دوم است . در این موارد جمع عرفی وجود دارد و تنافی را بر می دارد .

انحاء جمع عرفی :

همانطور که قبلا هم گفته شده در جایی که بخواهیم احد الدلیلین را بر دلیل دیگر مقدم کنیم باید آن دلیل حیثیت قرینیت داشته باشد برای دلیل اخر . لذا این عنوان در واقع به این بر می گردد که چه چیزهایی می تواند قرینه برای تصرف در دلیل دیگر قرار بگیرد .

## ورود :

1. **ورود** : اگر احد الدلیلین نسبت به دلیل دیگر خاصیت ورود را داشته باشد ولو در بدو امر اینگونه است که مفاد دلیل اول با دوم تنافی دارد اما ورود یک دلیل بر دیگری موجب تقدیم می شود و تنافی بر داشته می شود .

مقصود از ورود و اقسام و احکام آن :

ورود احد الدلیلین به این است که یک دلیل حقیقتا موجب رفع موضوع دلیل اخر شود ولی به برکت تعبد . وجدانا رفع می کند اما نه بدون احتیاج به تعبد . قید وجدانا در مقابل تعبدا است که در موارد حکومت است . اما به برکت تعبد در مقابل تخصص است که یک دلیل از موضوع دلیل دیگر خارج است تکوینا و بدون اتکاء به تعبد . در موارد ورود اگر پای تعبد در کار نبود تکوینا خارج نمی شد . مثل ورود امارات بر قاعده قبح عقاب بلابیان که با خبر ثقه بیان تمام می شود و موضوع وجدانا برطرف می شود ولی بیان بودنش به برکت تعبد شارع است و اگر تعبد شارع نبود همچنان بیان صادق نبود .

شنبه 2/ 9 / 98 جلسه35

گفته شد که ورود یک دلیل باعث رفع موضوع دلیل دیگر می شود اما رفع حقیقی ای که متکی به تعبد است و در تخصص یکی از دو دلیل به صورت حقیقی از موضوع دلیل دیگر خارج است اما قهرا نه با اتکاء به تعبد . بخلاف حکومت که رفع موضوع دلیل اخر حقیقی نیست بلکه تعبدی نیست . اگر هم از تخصص گاهی تعبیر به ورود به معنای عام شود حرف دیگری است و فرق بالدقه بین ان دو وجود دارد.

اصل فرق بین ورود و تخصص معلوم است . اما ریشه این فرق چیست ؟ در کلام اقای صدر امده است که فرق تخصص و ورود ریشه در فرق بین متخصص و مورود دارد . زیرا دلیل متخصص سنخ دلیلی است که در موضوع ان عنوانی اخذ شده که رفع حقیقی بالتعبد در مورد ان معنا ندارد اما دلیل مورود سنخ دلیلی است که در موضوع ان عنوانی اخذ شده که رفع تعبدی اش معنا دارد . مثال معروف ورود ، ورود دلیل حجیت امارات بر دلیل برائت عقلیه یا برائت شرعیه ای که وزان برائت عقلیه را داشته باشد مثل ایه "و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا " که لسانش همان لسان قاعده قبح عقاب بلابیان است . در اینجا دلیل مورود سنخی است که قابل رفع حقیقی بالتعبد هست اما در تخصص اینطور نیست. در مثال اکرم کل عالم سنخ دلیل به گونه ای است که خروج زید جاهل از ان حقیقی و قهری است و خروج حقیقی و تعبدی ان معنا ندارد . این اختلاف سنخی مورود و متخصص باعث می شود که در دلیل مقدم رفع موضوع حقیقی گاهی بالتعبد می شود و گاهی نه .

فیه :

نمی توانیم تفاوت سنخی بین متخصص و مورود را به عنوان فارق بگیریم . اختلاف بین تخصص و ورود در ناحیه متخصص و مورود نیست . لذا در همین مواردی که به عنوان مثال مطرح شده است موضوع دلیل مورود در "و ما کنا معذبین ..." قیام حجت است ولی در عین حال تخصص هم معنا دارد . مواردی که به حجت قطعی ذاتی تکلیف ثابت می شود خروج از موضوع بالتخصص است . پس ولو سنخ موضوع این گونه است که قابل رفع تعبدی می باشد اما تخصص هم معنا دارد . بنابراین نحوه رفع موضوع مهم است که گاهی حقیقتا بدون اتکاء به تعبد است و گاهی هم با تعبد و ربطی به اختلاف مورد رفع ندارد .

**اقسام ورود :**

گاهی ورود احد الدلیلین بر دیگری از یک طرف است و گاهی دو طرفی است یعنی امکان رفع موضوع از هر دو طرف وجود دارد . این تصویر کلی اقسام است اما باید بحث کرد و دید که درجمع نهایی می توان ورود از هر دو طرف را تصحیح کرد یا نه ؟

ورود یک طرفه انحائی دارد :

1. یکی از دو دلیل به مجرد جعل حکمش ، موجب رفع موضوع حکم در دلیل اخر شود . اگر مال زکوی در بخشی از سال مثلا شش ماه مصداق یک نصاب بود و در ماه ششم به ان اضافه شد به گونه ای که مصداق نصاب بعدی شود با توجه به اینکه مال واحد در یک سال لا یزکی مرتین از موارد ورود از قسم اول است که احد الدلیلین به مجرد جعل ولو مجعولش فعلیت پیدا نکرده باشد موجب رفع موضوع دلیل اخر می شود . مثلا فرض می کنیم که شخصی در شش ماه اول 20 شتر داشت که نصاب رابع باشد و بعد از شش ماه 5 شتر به ان اضافه شد و مصداق نصاب خامس شد . حکمی که در این مورد برای20 شتر در شش ماه اول جعل شده این است که برای هر 20 تا شتر باید 4 گوسفند زکات بدهد اما این حکم در این شش ماه هنوز فعلی نشده است بلکه مشروط به بقاء نصاب تا اخر سال است . از طرفی نصاب خامس می گفت که هر 25 شتر 5 گوسفند دارد و اگر اول مهر را فرض کنیم که نصاب خامس شروع می شود ، اگر نبود نصاب قبلی باید تا اخر سال که مهر سال بعد می شود زکات این 25 شتر را که 5 گوسفند می باشد را پرداخت کند. دلیل وجوب زکات در نصاب رابع و دلیل وجوب زکات در نصاب خامس، پس از گذشت 18 ماه یعنی مهر سال دوم با هم تعارض می کنند . در مهر سال دوم دلیل نصاب خامس می گوید باید 5 گوسفند زکات بدهی و حال انکه شش ماه قبلش یعنی فروردین ، دلیل نصاب رابع وجوب پرداخت 4 گوسفند را بابت زکات نصاب رابع بر مکلف فعلی کرده بود و المال الواحد لا یزکی فی السنة مرتین . حل تعارض به این است که نصابی که اولا تحقق پیدا می کند اثرش را می گذارد و جلوی تاثیر نصاب دیگر را هم می گیرد . نصاب رابع یعنی 20 شتر اول فروردین ولو حکمش هنوز فعلی نشده باشد مانع می شود که 25 شتر از اول مهر موضوع نصاب خامس قرار بگیرد بلکه ان را به شش ماه بعد عقب می اندازد تا از اول فروردین سال بعد موضوع نصاب خامس قرار بگیرد و در صورت بقاء الی اخر السنه لازم باشد 5 گوسفند بابت ان زکات بدهد . دلیل نصاب رابع در شش ماه وسط موضوع نصاب خامس را رفع می کند و این رفعش به این نیست که دلیل اول فعلی شده باشد بلکه به مجرد جعل علی نحو التعلیق مشروط به بقاء اخر السنه است . قبل از اینکه فعلی شود موضوع دلیل اخر را رفع کرده است .
2. یکی از دو دلیل با فعلیت حکمش موضوع دلیل دیگر را منتفی می کند اما قبل از فعلیت موجب انتفاء موضوع نمی شود . مثلا در مواردی که مساله ای در ضمن عقدی شرط شده باشد که مشمول المومنون عند شروطهم باشد با توجه به اینکه المومنون عند شروطهم مقید شده به "الا ما حرم حلالا او حلل حرما" اگر فعلی فی حد نفسه در ابتداء حرام نباشد اما بقاءا حرام شده باشد ، حرمت ان باعث می شود از موضوع المومنون خارج شود . مثلا شرط کرده بودند که زنی به عنوان خادم مکث در مسجد داشته باشد . تا زمانی که حیض پیدا نکرده باید به مقتضای عمل به شرط این عمل را انجام دهد ولی وقتی حائض شد دلیل حرمت مکث حائض در مسجد فعلی می شود و با فعلی شدن حکم ، دیگر واجب نیست برای وفاء به شرط در مسجد بماند نه تنها واجب نیست بلکه جایز هم نیست . احد الدلیلین که حرمت مکث حائض در مسجد باشد با فعلیت مضمونش ، موجب رفع موضوع دلیل اخر یعنی المومنون عند شروطهم می شود . در اینجا دلیل وارد با فعلیت خود رفع موضوع می کند نه مجرد جعل علی تقدیر الاشتراط .
3. احد الدلیلین با وصولش موجب رفع موضوع حکم در دلیل اخر شود . اگر دلیل قطعی و علم اور پیدا کنیم که این شرب تتن حرام است این دلیل قطعی با وصولش نه مجرد صدورش ، موضوع برائت شرعیه یعنی حدیث رفع را در این مورد از بین می برد . می توانیم این را به عنوان مثلا ذکر کنیم ولی مثال بودنش متوقف بر این است که علم را در رفع ما لا یعلمون علم به معنای خودش یعنی دلیل قطعی بگیریم اما اگر منظور حجت و مصحح عقاب باشد دلیل قطعی هم به لحاظ مصحح بودن و منجز بودن رافع موضوع می شود که مثال قسم چهارم خواهد شد .
4. احد الدلیلین با تنجز مضمونش رافع موضوع دلیل دیگر می شود . یک مثالش حدیث رفع است بنابر اینکه مراد از علم در مالا یعلمون حجت باشد . اقای صدر فرموده در تزاحم هم تقیید مهم به عدم امتثال اهم ، در صورتی است که اهم واصل و منجز شده باشد .
5. احد الدلیلین با امتثال حکمش موجب رفع موضوع دلیل اخر باشد . در موارد ترتب در متساویین هر کدام از تکلیفین مشروط به عدم امتثال تکلیف اخر است یا در اهم و مهم تکلیف به مهم مشروط به ترک اهم است . در نتیجه در این موارد امتثال اهم یا احد المتساویین ، موجب رفع موضوع تکلیف اخر می شود.

بنابراین لازم نیست که در رفع موضوع ، دلیل رافع واصل شده یا حتما منجز شده باشد بلکه بحسب موارد مختلف می تواند گاهی حتی با جعلش ولو به نحو التعلیق موجب رفع موضوع بشود.

از جهت کبروی این اقسام تصویر دارد اما از جهت صغروی و تطبیق این اقسام ، مثل مثال زکات یا متزاحمین متساویین یا حدیث رفع ممکن است اختلاف باشد ؛ به لحاظ بعضی از استضهارها از یک دلیل ، داخل در قسمی و به لحاظ استظهاری دیگر داخل در قسمی دیگر می شود که بررسی این جهات موکول است به بحث فقه .

**ورود دو طرفه :**

با توجه به اینکه ورود رفع موضوع تکلیف اخر می کند باید دلیل مورود تقیدی داشته باشد که دلیل دیگر بتواند ان را بر دارد . لذا اقای صدر فرموده است که ورود دو طرفه درجایی معنا پیدا می کند که به هر دلیل که نگاه می کنیم تقید به عدم اخر داشته باشد. در صورتی که تقید نداشته باشد و نسبت به ان مطلق باشد ورود و رفع موضوع ان معنا ندارد . با توجه باین نکته اگر دو دلیل بخواهند ورود بر یکدیگر داشته باشند اقسامی برای آن تصویرمی شود که چهار قسم را مشخصاً بيان می کنند .

قسم اول : هر یک از دو دلیل حکمی دارد که ثبوتش مشروط به عدم وجود حکم اخر مخالف ان است . مثلا در باب حج در دلیل وجوب حج ، استطاعت اخذ شده و مشروط به قدرت شرعی می باشد . کأن وجوب حج در جایی ثابت است که شخص مکلف به حکم اخر مخالف نباشد وگرنه مستطیع نمی شود . از طرفی هم دلیل وجوب وفاء به نذر است که مورد تنافی انها جایی می شود که کسی نذر کرده روز عرفه به زیارت امام حسین عليه السلام برود و استطاعت مالی برای حج هم پیدا کرده . هریک از دو دلیل را که نگاه کنیم تقیید به عدم حکم مخالف ، در حکم کل منهما وجود دارد . این قسم در جایی است که هر يک از دو حکم مشروط به عدم مطلق حکم اخر باشد نه عدم لولایی آن . اگر در این قسم اشتراط به عدم را به صورت مطلق بخواهیم معنا کنیم ولو در بدو امر به نظر می رسد تصویر دارد اما عملا غیر معقول است . زیرا دلیل وجوب حج مشروط به عدم وجوب وفاء به نذر است و عدم وجوب وفاء به نذر هم متوقف است بر وجوب حج . در نذر هم همینطور یعنی وجوب وفاء به نذر متوقف است بر عدم وجوب حج و عدم وجوب حج هم متوقف است بر وجوب وفاء به نذر . لذا این قسم از تقیید با چنین اطلاقی در قید به خاطر استحاله دور غیر معقول است .

قسم دوم : هر کدام از حکمین مشروط هستند به عدم دیگری اما نه عدم مطلق بلکه مشروط هستند به عدم دیگرفی نفسه و علی تقدیر عدم اول یعنی با قطع نظر از اول هم معدوم باشد به عبارت دیگر اصلا موضوع نداشته باشد که بخواهد به وجود اید . وجوب وفاء به نذر منوط به این است که اصلا وجوب حج موضوع نداشته نباشد و وجوب حج هم مشروط به این است که تکلیف اخری در مقابلش موضوع نداشته باشد . ثبوتا محال نیست که شارع در مقام جعل بگوید که حج برای کسی واجب است که اصلا در مورد او نذری محقق نشده و موضوع پیدا نکرده باشد و همین را در مورد وجوب وفاء به نذر بگوید . اما نتیجه عملی اش این است که اگر مکلف هم استطاعت مالی پیدا کرد و موضوع حج در حق او محقق شد و هم نذر کرده و موضوع وفاء به نذر در حق او محقق شد انجام دادن هیچ کدام واجب نباشد . این قسم ثانی فی حد نفسه معقول است . اگر به همین صورت باشد و ما دلیل اخر نداشته باشیم مکلف به خاطر محقق نشدن موضوع هیچ کدام از دو تکلیف، تکلیف نخواهد داشت اما اگر از خارج دلیل داشته باشیم که یکی حتما بر او واجب است حکم عوض می شود و باید یکی را انجام دهد و چون ترجیحی هم در بین نیست می شود تخییر.

تقريرات اصول جلسه 36 یک شنبه 3/ 9 / 98

دو قسم از انحاء ورود دو طرفه بیان شد . علاوه بر انها ، دو قسم دیگر هم به خصوص در عبارت اقای صدر امده است که در این دو قسم قیدی که بیان شده قید دارای تکلفی است که نمی شود از خطابات متعارف ان را به دست اورد . اما قسم دیگری در بیان ایشان امده که ما به عنوان قسم سوم ذکر می کنیم . تصویر این قسم تکلفی ندارد و قید ان هم قابل بیان برای عرف عام است و ممکن است در مورد اجتماع نذر وحج هم تطبیق پیدا کند . این قسم عبارت از این است که هر یک از دو دلیل مقید به عدم دیگری است اما عدمی که قید است مختلف است ؛ به این شکل که یکی مقید به عدم ثبوت و فعلیت دیگری است اما حکم دوم مقید است به عدم امتثال حکم مخالف که اولی با امتثالش موضوع دلیل اخر را رفع می کند . در این موارد نتیجه و حکم معلوم است . اگر دلیل وجوب وفاء به نذر منوط کند وجوب وفاء را به عدم حکم اخر یعنی در صورتی نذر وجوب وفاء دارد که ذمه مکلف مشغول به تکلیف دیگری نباشد و خطاب دوم که حج است تقیید خورده باشد به استطاعت و استطاعت هم یعنی قدرت و ظاهرش قدرت تکوینی است که اگر هم ان را توسعه دهیم هم باید قدرت تکوینی داشته باشد و هم اینکه مشغول امتثال حکم دیگری نشود به طوری که امتثال تکلیف اخر قید وجوب حج شود . اگر دو دلیل به این شکل داشته باشیم نتیجه معلوم است که تقدم دلیل دوم باشد . زیرا این دو دلیل را که با هم در نظر بگیریم انکه قیدش کمتر است همین دلیل دوم است که قیدش عدم امتثال است یعنی مجرد فعلیت دلیل وجوب وفاء به نذر نمی تواند وجوب حج را نفی کند بلکه اگر امتثال شود رفع می شود موضوع تکلیف به حج.

ایشان توضیح داده اند که یکی از توجیه های فنی تقدیم وجوب حج بر وجوب وفاء به نذر همین است که با توجه به خصوصیاتی که در دلیل وجوب حج ذکر شده ، بر وجوب وفاء به نذر مقدم می شود . زیرا تکلیف اول که وجوب وفاء بود منوط است به عدم فعلیت اخر که تکلیف اخر که حج باشد به خاطر استطاعت فعلی است در نتیجه وجوب وفاء به نذر موضوعش برداشته می شود و فعلی نمی شود . اصلا فعلیت وجوب وفاء به نذر محال است چون اگر فعلیت وجوب وفاء قبل از این باشد که شخص نذرش را اداء کند اینکه ممکن نیست و معنا ندارد چون خلاف اشتراط در تکلیف است زیرا مقتضای اشتراط این بود که وقتی حج فعلی است وجوب وفاء به نذر فعلی نشود و اگر بخواهد بعد از اداء نذر و بعد از زیارت امام حسین علیه السلام روز عرفه فعلیت پیدا کند ، سر در می اورد از اینکه حکم معلق باشد بر امتثال متعلقش و می شود تحصیل حاصل.

این هم جزء اقسامی است که در ورود من کلا الجانبین مطرح شده است .

قسم دیگری هم می شود اضافه کرد به عنوان قسم چهارم که از ملاحظه قسم اول و دوم به وجود می اید . این قسم این است که یکی از دو دلیل مشروط باشد به عدم دیگری به نحو مطلق و دیگر مشروط باشد به عدم دیگری به نحو عدم مقتضی یعنی عدم لولایی . مثلا دلیل وجوب وفاء به نذر مشروط باشد به اینکه در مورد آن ، حکم اخر موضوع نداشته باشد یعنی مقید به عدم لولایی حکم اخر باشد اما وجوب حج مشروط باشد به عدم فعلی اخر نه اینکه تکلیف اخر موضوع نداشته باشد . نتیجه معلوم است که تقدیم حج بر نذر می شود چون وجوب وفاء معلق بر این بود که تکلیف اخر اصلا موضوع نداشته باشد و وجود مقتضی تکلیف حج باعث می شود که وجوب وفاء موضوع پیدا نکند و اما وجوب حج موضوع پیدا می کند چون قیدش عدم مطلق تکلیف اخر بود که وجوب وفاء به نذر هم در مورد فرض اصلا فعلی نیست .

اقسام عرفی ای که برای ورود من کلا الجانبین تصویر می شود همین است .

از جهت نتیجه وحکم عملی این اقسام مشکلی نداریم .قسم اول که اصلا ثبوتا ممکن نیست و در قسم دوم هم حکم آن مورد بحث واقع شد و نتیجه سوم و چهارم هم معلوم بود . ولی انچه جای تامل دارد این است که این مواردی که ذکر کردیم از موارد ورود من کلا الجانبین است یا از موضوع ان خارج است یعنی یا اصلا ورود نیست و یا اگر هم باشد ورود من احد الجانبین است . زیرا خصوصیت ورود این بود که یکی از دو دلیل رافع موضوع دلیل دیگر باشد با به وصولش یا تنجزش یا با فعلیتش . در قسم اول که هریک مشروط به عدم مطلق حکم اخر بود در این قسم هیچ یک از دلیلین نمی توانند رافع موضوع باشند و وجهش همان محذور دوری است که خود ایشان فرمودند . اگر هر دو یک چنین قیدی داشته باشد طبعا هیچ کدام نمی توانند رافع موضوع شوند.

در قسم دوم هم حکم اول مشروط به عدم لولایی اول بود و همنیطور حکم دوم . اگر دو دلیل این طور بود که هر کدام مشروط به این بود که دیگری اصلا ملاک نداشته باشد انچه موجب رفع موضوع وجوب وفاء می شود تحقق استطاعت و مقتضی وجوب حج است که باعث می شود موضوع وجوب وفاء را نفی کند و عکس آن هم همینطور است . در نتیجه نمی شود این قسم را از موارد ورود دو طرفه دلیلین به حساب اورد . زیرا اینجا احد الدلیلین موضوع دیگری را برنداشته است بلکه این مقتضی در هر یک بود که موضوع دلیل دیگر را بر داشت .

در قسم سوم هم که یکی مقید به عدم تکلیف اخر بود و دیگری هم مقید به عدم امتثال اول بود که ذیل اقسام در کلام اقای صدر امده بود مثل این که دلیل وجوب وفاء به نذر مقید به عدم فعلیت تکالیف اخر ومنها وجوب الحج است . با توجه به این خصوصیت نمی تواند رافع موضوع دلیل وجوب حج باشد . زیرا ولو در ناحیه وجوب حج قید امده اما قیدش عدم امتثال تکلیف اخر است . حکم اخری که امتثالش موجب رفع موضوع حج می شود حکمی است که باید در فرضی که وجوب حج فعلیت دارد با قطع نظر از فعلیت وجوب حج ، فعلیت داشته باشد تا با امتثالش موضوع وجوب حج بقاءا برداشته شود . چون مواردی که امتثال احد التکلیفین تکلیف اخر را نفی می کند ، آن تکلیف دیگر که حدوثا وجود دارد ولی از باب قید عام ، بقاء تکیلف مشروط به عدم امتثال اخر می شود . وقتی وجوب وفاء ممکن نبود که فعلیت داشته باشد امتثال ان هم معنا ندارد تا موجب رفع موضوع وجوب حج شود اما وجوب حج صلاحیت رفع موضوع وجوب وفاء به نذر را دارد . لذا ورود از یک طرف و فقط از طرف دلیل وجوب حج است .

بنابراین می توانیم با توجهی به نکته ای که برای ورود بیان شد که همان تقید حکم به عدم حکم دیگر باشد ، اقسامی را برای ورود من کلا الجانبین فرض کنیم . این اقسام مطرح شده حکمش بیان شد و ملاحظه ما این بود که در این اقسام حکم درست است اما از موارد ورود من کلا الجانبین نیست .

**تطبيق ورود احد الدليلين علی الآخر برتنافی وجوب حج و وجوب وفاء به نذر**:

در اقسام ورود من کلا الجانبین مثال فقهی تزاحم حج و نذر مطرح شد و بعضی از اقسام را بر این مثال تطبیق کردند . مساله این است که شخصی قبل از استطاعت نذر کرده بود که در روز عرفه به زیارت امام حسین علیه السلام برود و بعد از ان ، مستطیع می شود این فرع فقهی که به عنوان تزاحم وجوب وفاء به نذر و وجوب نذر مطرح شده است چطور حل می شود ؟

ولو در این مساله بین فقهاء اختلاف است و بعضی قائل به تقدیم وجوب وفاء بر وجوب حج شده اند چراکه وجوب حج مشروط به قدرت شرعی است بخلاف وجوب وفاء که قدرت در ان مطلق است اما در همان کتاب الحج بیان شده که این وجه صحیح نیست و وجه صحیح حل مشکل این است که وجوب حج را مقدم کنیم . زیرا به دلیل وجوب وفاء به نذر که نگاه کنیم درمضمونش قیدی است که دلیل وجوب حج می تواند ان را نفی کند و لذا ورود محقق می شود . قید وجوب وفاء به نذر این است که ذمه عبد مشغول به تکلیف ابتدایی شریعت نباشد . چون وجوب وفاء به نذر که حکم ابتدایی نیست بلکه امضایی است یعنی شارع می گوید مکلفی که متعهد می شود عملی را انجام دهد باید به ان پایبند باشد . در این دلیل چنین قیدی وجود دارد که ذمه مکلف مشغول به تکلیف ابتدایی شریعت (که مخالف با عمل به نذر است) نباشد . برای همین هر گاه مورد نذر تصادم پیدا کند با واجب ابتدایی شریعت ، ان واجب ابتدایی مقدم می شود و این قید را نفی می کند .

دو تقریب برای تقید دلیل وجوب وفاء به نذر به این قید ذکر شده است . یک تقریب که اقای صدر در بحوث گفته اند و ان این است که در روایت معتبره در مورد طلاق و حق سکنی که زوج شرط می کند داریم که امام فرمودند شرط الله قبل شرطکم . از این تعبیر استفاده می شود که آن قراراتی که مکلفین بین خودشان برقرار می کنند این التزامات در طول الزمات شرعیه یعنی واجبات ابتدایی است . تقریب دوم هم تقریبی است که مرحوم اقای خویی در کتاب الحج بیان کرده اند که چون وجوب وفاء به نذر واجب امضایی است نه اولی ، خود امضایی بودن اقتضاء می کند این وجوب در چهارچوب احکام شریعت باشد . نه اینکه حتی در جایی که به بقیه احکام شریعت برخورد کند و نفی کند در انجا هم امضا شود .

چه به بیان اول که از راه دليل لفظی است و چه به بیان دوم که تقید ذاتی وجوب وفاء به نذر را اقتضاء می کند وقتی وجوب وفاء به نذر مقید به این قید شد طبعا وجوب حج می تواند رافع موضوع ان باشد .

**تقریرات اصول جلسه37 دوشنبه 4/ 9 / 98**

در ذیل فرمایشات اقای صدر بیان شد که این مواردی که برای ورود من کلا الجانبین ذکر شد یا اصلا از موارد ورود نیست یا از موارد ورود یک طرفی است . اما ایا اساسا ورود من کلا الجانبین داریم یا نه ؟ ممکن است گفته شود که مواردی داریم که ورود من کلا الجانبین باشد . زیرا معیاری که برای ورود من کلا الجانبین در کلام اقای صدر امده بود این بود که وورد از اینجا پیدا می شود که یک حکم مقید به عدم اخر باشد . این تقید ممکن است در یک طرف باشد و ممکن هم هست که در دو طرف باشد لذا ورود در کلا الجانبین ممکن است پیدا شود . اما در مقام توضیح بیشتر بعضی از مواردی که ورود من کلا الجانبین است را اقای صدر به صراحت ذکر کرد و در ادامه فرمود که غیر از این مواردی که بیان شده موارد دیگری نیز می شود یافت .

در مجموع می شود مواردی را که اقای صدر بیان کرده است را به این صورت مطرح کرد که قید تکلیف یا عدم تکلیف دیگر است مطلقا یا عدم لولایی آن یا عدم امتثالش . بنابراین یا هر دو مقید به عدم دیگری هستند مطلقا که این قسم را گفتند مستلزم دور است و محقق نیست یا هر دو مقید به عدم لولایی دیگری است یعنی عدم مقتضی حکم اخر که گفتند این قسم ممکن است و ان را مصداق ورود حساب کردند یا در هر کدام مقید به عدم امتثال دیگری است یعنی قید را در هر دو طرف عدم امتثال حکم اخر بگیریم . ان قسمی که در عبارت ایشان در ذیل اقسام ذکر شده بود جایی بود که یکی عدم امتثال باشد و یکی عدم فعلیت باشد که فرمود ممکن نیست اما مورد دیگری به دست می اید که هر دو مقید به عدم امتثال تکلیف اخر باشد . این هم یک قسم از اقسام ورود من کلا الجانبین می شود . مثال این مورد متزاحمین متساویین است بنابر اینکه هر تکلیفی مقید و مشروط به عدم صرف قدرت در امتثال دیگری باشد . در متزاحمین متساویین هم الف مقید به عدم امتثال دیگری است و هم ب مقید به عدم امتثال دیگری است . این می شود ورود من کلا الجانبین که از جهت وقوعی ممکن است و محقق نیز شده است منتها این مورد را اصطلاحا در ورود حساب نمی کنند . زیرا در تکلیفین متزاحمین انقاذ غریق اول با انقاذ غریق دوم هر دو فعلی هستند و در ناحیه حدوث هیچ قیدی ندارند و اگر قیدی هست در ناحیه بقاء است یعنی بقاء تکلیف اول منوط به عدم امتثال تکلیف اخر است نه اينکه حدوثا اینگونه باشد . لذا اگر در ورود غرض از تقید ، تقید در بقاء هم باشد می توان این مورد را از اقسام ورود من کلا الجانبین به حساب اورد که مشکلی ثبوتی ندارد بلکه در مقام اثبات هم واقع شده است .

### احکام ورود :

در کلام مرحوم اقای صدر اموری ذکر شده که باید انها را به عنوان اثار ورود حساب کنیم این امور با تامل در حقیقت ورود به دست می اید و اثبات آنها احتياج به اقامه دليل خاص ندارد ، ونوعا آنچه به عنوان احکام ورود بيان شده تمام است مگر بعضی از موارد که دچار اشکال است . در مجموع انچه به عنوان احکام ورود در کلام ایشان امده شش امر است :

**امر اول** : در ورود احد الدلیلین بر دیگری فرقی ندارد که دلیل وارد متصل باشد یا منفصل . زیرا ان نکته ای که در ورود باعث می شود موضوع دیگری حقیقتا نفی شود در هر دو صورت وجود دارد و بین این دو حالت فرقی نیست . همانطور که در موارد اتصال دلیل وارد موجب رفع موضوع است در موارد انفصال هم موجب رفع است . این نکته از تامل در معنای ورود و نکته ورود به دست می اید .

**امر دوم** : دلیلی که با جریانش موضوع دلیل دیگر را نفی می کند همیشه بر ان دلیل مقدم است چه از نظر کیفیت دلالت بالاتر از آن باشد یعنی اظهر باشد و چه اظهر نباشد بلکه اضعف باشد مثلا دلیل مورود با صراحت حکمی را برای موردی بیان کند اما دلیل وارد با دلالت ظهوری مثل صیغه افعل یا لا تفعل حکم را بیان کند . در این جهت اظهریت و اقوائیت مدخلیت ندارد . وجهش این است که دلیل وارد موضوع دلیل مورود را رفع می کند و دلیل مورود هم نسبت به اینکه موضوعش وجود دارد یا نه دلالتی ندارد . در این قسمت اگر دلیل مورود دلالتی داشته باشد نسبت به بیان حکم برای موضوع است نه نسبت به وجود موضوع . لذا دلیل وارد وقتی نفی می کند موضوع دلیل مورود را ، در این قسمت هیچ مزاحمی ندارد و باید به این دلالت اخذ کنیم . وجه این حکم هم همان تامل در حقیقت ورود و نکته تقدیم در ورود است .

**امر سوم** : در تقدم دلیل وارد بر مورود فرقی نیست که دلیل وارد قطعی باشد یا نه حجت شرعی باشد . همین مقدار که حجت شرعی باشد کافی است برای رفع موضوع دیگری . زیرا اگر قطعی هم نباشد ولی حجت باشد محط دلالت آن نفی موضوع است و در این محط که دلیل مورود دلالتی ندارد که حجت مقابل محسوب شود . مادامی که در مقابل ان حجت اقوی یا حجت معارض نباشد لازم الاخذ است . این خصوصیت هم از تامل در حقیقت ورود به دست می اید .

امر چهارم : در موارد ورود برای اینکه دلیلی بر دلیل اخر وارد شود نیازی به نظارت نداریم بر خلاف حکومت که در ان بحث می شود ایا قوامش به این است که نظارت داشته باشد یا نه که نوعا گفته اند باید نظارت داشته باشد . اما برای ورود چنین قیدی وجود ندارد . ان نکته ای که باعث تقدیم دلیل وارد می شود در ان نظارت نقشی ندارد . نکته این بود که ما دو دلیل داریم که دلیل دوم در ناحیه بقاء موضوع دلالتی ندارد اما دلیل اول دلالت دارد و لذا به ان اخذ می کنیم . بر همین اساس اگر در دلیل اول نظارتی هم نباشد بلکه مضمون خودش را بیان کند بدون توجه به دلیل مورود ، باز هم به ان اخذ می کنیم .

اما اینکه لزوم نظارت در دلیل وارد و عدم ان چه اثری دارد فرموده اند که دو اثر دارد . زیرا اگر قائل به این شدیم که باید ناظر باشد ، در مواردی که در سعه و ضیق دلیل مقدم شک می کنیم اطلاق گیری در ان ممکن نیست . دلالت به اندازه ی نظارت است لذا باید نگاه کنیم که دلیل وارد ناظر به تمام اثار است یا ناظر به اثر خاص است . اما اگر نظارت لازم نباشد و نکته تقدیم چیز دیگری باشد طبعا این دلیل مورود اگر موضوعش اثار مختلفی داشته باشد دلیل وارد تمام اثار را با رفع موضوع بر می دارد . ذات موضوع را که نفی کرد تمام احکامی که در دلیل مورود بر موضوع بار شده بود نفی می شود . بر خلاف جایی مثل حکومت که شرط نظارت کردیم دیگر رفع موضوع به ملاحظه دلیل حاکم است و جای اين سؤال است که بگوییم نظارت به لحاظ تمام اثار موضوع است یا نه . اثر دیگر این است که در باب حکومت گفته شد که چون ناظر است شرطش این است که دلیل محکوم باید از نظر زمانی مقدم باشد و حاکم در طول ان باشد . زیرا در جایی که نظارت اخذ شده است نظارت اقتضا می کند تاخر زمانی ناظر بر منظور الیه را . اما اگرنظارت را شرط نکرده باشیم \_ همانطور که درموارد ورود شرط نيست \_چنانچه ابتدا دلیل وارد امده باشد و مورود بعد از ان باز هم اشکالی ندارد . نکته نفی موضوع دلیل مورود ، هم در جایی است که وارد اول امده باشد و هم درجايی که مورود اول آمده باشد . دلیل حجیت امارات موضوع برائت عقليه (وبرائت شرعيه ای که درحدّ برائت عقليه باشد) را بر می دارد چه این دلیل مقدم امده باشد وچه مؤخر .

دلیل همه این احکام به نکته تقدیم ورود برگشت .

**امر پنجم** : در دلیل وارد نیازی به لسان لفظی نداریم بر خلاف موارد حکومت که باید یکی از دو دلیل به دلالت لفظی و لسان نظارت لفظی حاکم بر دیگری باشد براساس آنچه که در بحث حکومت گفته می شود .

**امر ششم** :اگر در ورود یک دلیل بر دلیل دیگر شک داشته باشیم نمی توانیم به اطلاق یا عموم دلیل مورود تمسک کنیم . چه شک در اصل ورود باشد و چه شک در سعه و ضیق دلیل وارد و چه شبهه مصداقیه باشد و چه مفهومیه و چه دلیل متصل باشد و چه منفصل . ان تفصیل هایی که در بحث تخصیص امده است که در بعضی موارد شک ، می توانیم به عموم تمسک کنیم و در بعضی موارد نمی توانیم، در مورد شک در ورود راه ندارد . در جمیع انواع شک در ورود نمی توانیم به اطلاق دلیل مورود تمسک کنیم . نکته اش این است که چون ما ورود را اینگونه معنا کردیم که وارد موضوع دلیل مورود را حقیقتا نفی می کند لذا در این موارد شک می کنیم که ایا موضوع مورود نفی شده یا نه ، واين يعنی شک داریم که موضوع مورود وجود دارد یا نه . وقتی شک به وجود موضوع برگشت دیگر نمی توانیم به دلیل اخذ کنیم . چون می شود شبهه مصداقیه خود دلیل که نمی توانیم به ان تمسک کنیم . تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل بالاتفاق جایز نیست . بله اگر از دلیل اجتهادی دست ما کوتاه شد و نوبت به اصل عملی رسید می توانیم از استصحاب کمک بگیریم به شرطی که شبهه مفهومیه نباشد . اگر شک در بقاء موضوع به نحو شبهه مصداقیه باشد استصحاب کمک می کند ولی اگر شک ما به شبهه مفهومیه باشد همانطور که به دلیل اجتهادی نمی توانیم تمسک کنیم به استصحاب هم نمی شود . نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه بقاء حکم استصحاب جاری نمی شود . در ناحیه موضوع جاری نمی شود چون در وجود خارجی موضوع که شک نداریم و در ناحیه حکم هم جاری نمی شود چون تبدل قید پیدا شده و احتمال مقومیت ان قید را می دهیم . مثل بقیه موارد نوبت به اصل بعدی می رسد که ممکن است برائت باشد یا امر اخری .

انچه جای بحث دارد همین امر اخیر است که ایا می شود عند الشک فی الورود به عموم دليل مورود رجوع کرد یا نه . نکته اصلی این است که ایشان می فرمایند که شک بر می گردد به شک در وجود موضوع لذا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود .

اما جواب این است که بله شک در ورود مساوق است با شک در ارتفاع موضوع و شبهه مصداقیه دلیل می شود اما در بحث از حقیقت ورود گفته شد که رفع الموضوع در ورود با ارتفاع الموضوع در تخصص فرق می کند . در موارد تخصص رفع الموضوع حقیقتا و قهرا است بدون اتکال بر تعبد اما در ورود بالتعبد است به طوری که اگر تعبد نباشد اصلا رفع موضوعی رخ نمی دهد . همین باعث می شود که در موارد شک بتوانیم به دلیل مورود تمسک کنیم البته نه مطلقا بلکه در همان مواردی که در شک در تخصیص تمسک می کنیم .

سه شنبه 5/ 9 / 98 جلسه38

اقای صدر گفتند که در موارد شک در ورود نمی توانیم به عموم دلیل مورود تمسک کنیم به خلاف موارد شک در تخصیص که فی الجمله می توانیم به عموم دلیل تمسک کنیم . چون دلیل وارد موضوع دلیل مورود را مرتفع می کند و لذا شک در ورود به شک در ارتفاع و بقاء موضوع بر می گردد و شک در بقاء موضوع شک در شبهه مصداقیه دلیل و جای تمسک به عموم دلیل نیست .

فیه :

هرچند شک در دلیل وارد نهایتا به شک در انتفاء موضوع دلیل مورود منتهی می شود و به عبارت دیگر در مورد تردید ، شک می کنیم که ایا موضوع دلیل مورود وجود دارد یا نه ، اما مجرد این امر مانع تمسک به دلیل مورود نمی شود . زیرا مفروض این است که در موارد ورود ، فی حد نفسه و با قطع نظر از تعبدی که از ناحیه دلیل وارد می اید موضوع وجدانا موجود و مفروض التحقق است و وقتی موضوعش مفروض شد شکی که در موارد ورود پیدا می شود به این بر می گردد ایا این موضوعی که موجود است تکوینا ، به برکت تعبد رفع شده یا نه ؟ شک ما در این است که ایا تعبدی پیدا شده است که با ان این موضوع رفع شود یا نه . با توجه به اینکه دلیل مورود دلالت می کند که این موضوع که فی حد نفسه موجود است در تمام موارد ، این حکم را دارد مگر در جایی که بر خلاف ان تعبدی اعمال شده باشد کما اینکه در موارد حکومت هم خود دلیلی که دلالت می کند بر ثبوت حکم در ناحیه محکوم می گوید این موضوع که موجود واقعی تکوینی است این حکم را دارد اما حجيت آن تا وقتی است که قرینه و تعبد بر خلاف ان ایجاد نشده باشد لذا همانطور که اصالت العموم در تخصیص و حکومت ان تقیید و تخصیص و حکومت را نفی می کرد ، اصالت العموم در ناحیه دلیل مورود هم نفی می کند تعبد بر خلاف را از ناحیه دلیل وارد . نقطه اشکالی که در کلام اقای صدر بود این بود که شک در ورود به شک در وجود موضوع سرایت می کند و شک در وجود موضوع به شک در شبهه مصداقیه دلیل بر می گردد و جای تمسک به دلیل نیست . جواب هم به همین نقطه متوجه است که شک در وجود موضوع از باب شک در رفع موضوع بالتعبد است چون دلیل مورود که فی حد نفسه دلالت بر ثبوت حکم در این مورد شک را دارد و شک از این ناحیه است که ایا رافعی امد تا این مورد را بالتعبد از دایره موضوع خارج کند یا نه . تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه اش در جایی است که احراز نکنیم مورد شک در دایره دلالت دلیل است و در ورود ما می دانیم مورد شک در دایره دلالت دلیل مورود قرار دارد .

بنابراین موارد شک در ورود هم مثل موارد شک در حکومت و تخصیص است لذا همانطور که در موارد شک در تخصیص و حکومت در بعضی از صور به دلیل عام تمسک می کنیم در موارد شک در حکومت هم به دلیل مورود تمسک می کنیم .

**ان قلت**[[10]](#footnote-10) :لازمه جواز تمسک به دليل مورود درموارد شک در اصل ورود اين است که در موارد شک در وجود اماره دال بر حرمت یا وجوب بتوان به قاعده قبح بلابيان يا برائت شرعيه ای که در قاعده قبح است رجوع نمود وحال آنکه بناء اعلام بر عدم جواز تمسک ولزوم فحص است .

**قلت** : اين که در موارد شک در اصل ورود می توان به دليل مورود تمسک کرد درجايی است که وجود موضوع مورود تکوينا وبا قطع نظر از تعبد محرز باشد وشک در آن باشد که با تعبد منتفی شده يا نه؟ مثل دليل نفوذ شرط که مقيد است به عدم مخالفت با کتاب ،چون عدم مخالفت با کتاب عنوانی است که وجود واقعی وتکوينی او با قطع نظر از تعبد ممکن است بطوری که شک در این باشد که به برکت تعبد اين موضوع رفع شده يا نه ؟ اما اگر شک در اصل وجود موضوع باشد معلوم است که دلالت دليل مورود حالت شک در وجود موضوعش را شامل نمی شود ومثال قاعده قبح از اين قبيل است چون مراد از بيان صدور تعبد از ناحيه شارع است در نتيجه شک در وجود اماره شک در بيان وعدم البيان است برخلاف مثال تقييد شرط به عدم مخالفت با کتاب .

**تمسک به استصحاب در موارد شک در ورود** :

اما انچه ایشان در قسمت تمسک به اصل عملی فرمودند که در جریان اصل عملی تفصیل می دهیم بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه دلیل وارد . در شبهه مصداقیه دلیل وارد می توانیم از استصحاب کمک بگیریم اما در شبهه مفهومیه خیر . مدعا جای اشکال ندارد اما باید با مثال توضیح داده شود . اگر فرض کردیم در یکی از موارد ورود (مثلا جایی که یکی از دو دلیل با فعلیت مضمونش موجب رفع موضوع دلیل اخر شود مثل المومنون عند شروطهم که قید خورده است به شرطی که محلل حرام و یا مخالف کتاب باشد) که قید المومنون عند شروطهم مخالفت با کتاب باشد و ما به خاطر شبهه مفهومیه این قید در شمول المومنون عند شروطهم شک کنیم . مثلا عنوانی در کتاب حکمش بیان شده اما نمی دانیم این عنوان در مورد چیزی که در عقد امده صادق است یا نه . مثلا شک می کنیم این مخالفت مخصوص تباین کلی است یا تباين جزئی راهم می گيرد ، يا مقصود از مخالفت مخالفت با مفاد الفاظ کتاب است يا مخالفت با اطلاق کتاب را هم در بر می گیرد، اگر صدق عنوان مخالفت با کتاب را احراز نکردیم و در دلیل المومنون عند شروطهم شک داشتیم مثلا در قرارداد شرط شده باشد که باید عملی انجام داده شود و در کتاب هم متعرض حکم ان شده باشد ولی با اطلاقش ، ایا مخالفت با اطلاق ، مخالفت با کتاب هست یا نه ما در مفهوم مخالفت با کتاب که شک داشته باشیم می شود شبهه مفهومیه دلیل وارد . اگر این هم مصداق مخالفت باشد موضوع المومنون عند شروطهم منتفی می شود والا نه . در این مورد که طبق مبنای ایشان نمی شود به عموم دلیل تمسک کرد اما ایا به اصل عملی می شود تمسک کرد یا نه .

فرمایش ایشان این بود که این شبهه مفهومیه هم مثل دیگر شبهات مفهومیه است مثلا در شبهه مفهومیه غروب نمی دانیم که غروب با استتار قرص تحقق پیدا می کند یا با زوال حمره مشرقیه . در این موارد اگر شک کنیم استصحاب جاری نمی شود و وجه عدم جریان استصحاب هم این بود که اگر به لحاظ موضوع خارجی تکوینی بخواهید استصحاب جاری کنید که در وجود خارجی شک نداریم و معلوم است که استتار شمس شده و هنوز هم زوال حمره مشرقیه نشده است و اگر بخواهید در حکم جاری کنید که قبل از این امساک واجب بود الان نمی دانیم در فاصله استتار تا زوال حمره مشرقیه واجب است یا خیر در این صورت هم استصحاب جاری نمی شود چون وجوب الصوم و الامساک روی عنوان الی اللیل یعنی از طلوع فجر تا قبل از لیل رفته بوده است . این قید "قبل اللیل" در موضوع وجوب اخذ شده و در حالت مشکوک یعنی فاصله استتار قرص تا زوال حمره مشرقیه نمی دانید لیل وارد شده یا نه لذا موضوعی که محکوم وجوب بود یعنی امساک قبل اللیل الان مشکوک البقاء است و چون بقاء ان را احراز نکردیم استصحاب در ناحیه حکم جاری نمی شود .

بله احتمال سومی وجود دارد و ان جریان استصحاب در ناحیه مفهوم است یعنی قبل از این ، وصف لیل صادق نبود زمان های قبلی متصف به وصف لیل نبودند الان شک داریم که این استتار که زمان متاخر است مصداق وصف اللیل هست یا نه ، استصحاب در این مورد ولو در نظر بدوی جاری می شود اما صحیح نیست چون استصحاب که نمی تواند مفهوم درست کند و ثابت کند مفهوم صادق است یا نه . استصحاب که جاری نشد نوبت به اصل عملی می رسد که در موارد مختلف فرق می کند . ممکن است برائت باشد و ممکن است در کنار اصالت البرائه یا اصالت الحل به نحو دیگری استصحاب جاری شود اما استصحابی که مفید بقاء حکم باشد جاری نمی شود . وقتی ما نسبت به حکم این مورد شک داریم که ایا وجوب برای این حصه جعل شده یا نه می توانیم تمسک کنیم به استصحاب عدم جعل وجوب برای این حصه . اگر هم پای استصحاب در شبهات مفهومیه به میان اید استصحابی نیست که بقاء حکم را ثابت کند بلکه مثل اصالت الحل نافی حکم سابق است .

اما اگر شبهه ، شبهه مصداقیه شد می توانیم بقاء موضوع و عدم رفع موضوع را استصحاب کنیم . مثلا اگر در تقیید المومنون عند شروطهم (بنا بر این که مخالفت با کتاب خصوصيت ندارد ، مخالفت باسنت متواتره هم مانع از نفوذ شرط است ) ندانیم مصداق سنت متواتره محقق شده یا نه یعنی شبهه مصداقیه باشد با استصحاب ، بقاء موضوع و عدم ارتفاعش بالتعبد ثابت می شود .

## حکومت :

همان سه مطلبی که در ورود جای بحث داشت یعنی تعریف و تبیین موضوع، اقسام و احکام در حکومت هم باید بحث شود .

در ورود گفته شد که ورود جایی است که یکی از دو دلیل موضوع دلیل دیگر را بالوجدان رفع کند اما تعبدا ولی در حکومت اگر یکی از دو دلیل رفع موضوع دلیل اخر کند رفع تعبدی است و وجدانا باقی می ماند. اگر رفعی باشد تعبدی است نه وجدانی . نقطه امتیاز معلوم است . اما ایا خصوصیت حکومت به همین مقدار است که موجب رفع تعبدی موضوع می شود یا نه ؟

از زمانی که بحث حکومت مطرح شده است فرموده اند که خاصیت حکومت فقط رفع موضوع نمی باشد . در حکومت شان دلیل حاکم این است که تعرض نسبت به دلیل محکوم دارد به طوری که خصوصیات و کیفیت ما ارید من الدلیل المحکوم را بیان می کند . این ممکن است به توسعه در مراد محکوم باشد و ممکن است به تضییق باشد .

این قسمت جای اختلاف نیست که شان حکومت توسعه هم هست همانطور که تضييق هم شأن آن است . مورد اختلاف این است ایا لازم است دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم با دلالت لفظیه نظارت داشته باشد به طوری که متفرع بر ان باشد و اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم بی معنا و بی فایده باشد ؟

این مطلب در کلام مرحوم شیخ امده است . ایشان حکومت را به نحوی بیان کرده است که نظارت لفظی لازم است و لازمه اش این است که اگر دلیل محکوم نبود لغو می شد . ایشان فرموده است : و ضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرّضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّنا لمقدار مدلوله‏، مسوقا لبيان حاله، متفرّعا عليه‏ .و ميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغوا خاليا عن المورد. مرحوم شیخ در ادامه مثال زده است نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه‏ حاكم على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك- لا عموما و لا خصوصا- لم يكن مورد للأدلّة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور[[11]](#footnote-11).

از این فرمایش استفاده شده که باید دلیل محکومی به حسب واقع داشته باشیم و دلیل حاکم به مدلول لفظی نظارت به ان داشته باشد .

انچه به صراحت از کلام ایشان استفاده می شود اصل نظارت است اما اینکه از نظر زمانی هم دلیل حاکم باید متاخر باشد یا نه به صراحت برداشت نمی شود . ولو مرحوم اخوند نظرش این است که از نظر مرحوم شیخ لازم است دلیل حاکم متاخر باشد و بر همین اساس در کفایه اشکال می کند که در دلیل حاکم تاخر زمانی لازم نداریم . اما انچه از عبارت مرحوم شیخ استفاده می شود اصل نظارت و تفرع دلیل حاکم بر دلیل محکوم به دلالت لفظی است .

نسبت به قسمت اول که نظارت لازم است یا نه مرحوم اخوند در حاشیه رسائل اشکال کرده که نمی توانیم نطارت را شرط کنیم چون اظهر موارد حکومت ، حکومت امارات بر اصول عملیه است (حداقل پيش خود شیخ که تقدیم امارات بر اصول علمیه را بالحکومه می داند)، و حال انکه این طور نیست که اگر ادله اصول عملیه نباشند دلیل امارات لغو باشد . ولی انچه از خود کفایه استفاده می شود این است که اصل نظارت را قبول کرده که باید نظارت لفظی داشته باشد اما لزوم تاخر را انکار کرده است .

**تقریرات اصول جلسه39**  **چهارشنبه 6 / 9 / 98**

در این قسمت دوم که تاخرزمانی حاکم لازم است یا نه مرحوم اخوند که ان را نفی کرده اما ایا شیخ قائل است یا نه ، بعضی از محققین از جمله مرحوم اقای حکیم در تعلیقه بر کفایه فرموده است که مراد شیخ هم از تفرع تقدم و تاخر رتبی است نه زمانی . حاکم باید متفرع بر محکوم باشد بحیث یکون المحکوم متقدما علیه رتبه لا زمانا بنابراین استظهار اخوند درست نیست و مناقشه در این قسمت شبیه منافشه اصطلاحی است .

اصل مساله که تاخر زمانی لازم است یا نه مساله مهمی نیست چون مرحوم شیخ هم کلامش در این جهت واضح نیست و قابل حمل بر معنایی است که مرحوم اقای حکیم کرده است .

عمده قسمت اول است که در حکومت که موضوع دلیل محکوم حقیقتا مرتفع نمی شود بلکه حقیقتا موجود است و تنزیلا رفع می شود ایا با توجه به این نکته قوام حکومت به این است که یکی از دو دلیل با مدلول لفظی اش ناظر به دلیل دیگر باشد ، به تعبیر اقای صدر کأن شارع مهیا کرده این دلیل حاکم را برای بیان دلیل محکوم که البته این اعداد ، اعداد شخصی است و با وورد و تخصیص که قرینيت نوعیه دارد فرق می کند . بر این اساس ایا در حکومت نظارت لازم است یا حکومت اختصاص ندارد به جایی که نظارت لفظی دارد .

اینکه ایا نظارت لازم است یا نه ، خود اخوند در حاشیه بر رسائل فرموده بودند که در حکومت لازم نداریم که حاکم ناظر باشد به محکوم زیرا اظهر افراد حکومت ، حکومت ادله امارات بر اصول عملیه است و حال انکه می بینیم در ادله امارات نظارتی بر ادله اصول نمی باشد به طوری که اگر ادله اصول در بین نبود ادله حجیت امارات خالی از فایده باشد . انچه ما در موارد حکومت احتیاج داریم به حسب انچه درتعلیقه رسائل فرموده این است که یکی از دو دلیل به نحوی باشد که صلاحیت این را داشته باشد که نسبت به موضوع دلیل اخر من حیث التضییق و التوسعه دلالت داشته باشد ، ذاتا چنین دلالتی داشته باشد نه اینکه متفرع بر ان باشد . طبع دلیل اخر اینگونه است که برخوردی با دلیل دیگر من حیث الموضوع داشته باشد . اما در متن کفایه فرموده در حکومت نیاز به نظارت داریم لذا ادله امارات براصول عملیه تقدیم من باب الحکومة ندارد .

این مطلب در کلمات اقای خویی و اقای تبریزی تحلیل شده است . حاصل فرمایش اقای خویی در معیار حاکم بودن یکی از دو دلیل بر دیگری این است که حکومت بر دو قسم است یک قسم خاصیتش این است که یکی از دو دلیل متعرض دلیل دیگر باشد من حیث السعه و الضیق . این یک قسم است که ممکن است ناظر به عقد الوضع باشد مثل لاربا بین الوالد و الولد یا ناظر به عقد الحمل باشد مثل حکومت لاضرر يا لاحرج بر ادله احکام اولیه . اما حکومت قسم دومی هم دارد که یکی از دو دلیل بطبعه رافع موضوع دلیل اخر باشد من دون ان یکون بمدلوله اللفظی ناظرا الیه وشارحا له . در این قسم خصوصیت نظارت وجود ندارد مثل حکومت ادله امارات بر اصول عملیه که ما در انها نظارت و تفرعی نمی بینیم به طوری که اگر اصول علمیه نباشد ادله امارات بی فایده باشد .

چطور می شود در این قسم ثانی که نظارتی در کار نیست اما یکی رافع موضوع دیگری باشد. توضیح این قسمت در کلام اقای تبریزی امده است که این مورد حکومت در جایی است که خود موضوع بنفسه قابل اعتبار و قابل جعل باشد . چطور خود موضوع قابل جعل است ؟ زیرا همانطور که از مطالب خود مرحوم اخوند هم استفاده می شود بعضی از معانی یک نحوه وجود دارند مثل اکل و شرب اما بعضی دو نحو وجود دارند یکی اعتباری و دیگری حقیقی مثل طلب و ترجی و.. . در مواردی که موضوع بنفسه قابل اعتبار باشد یعنی از سنخ طبایعی باشد که دو نحو وجود برای ان فرض می شود در این موارد برای اینکه شارع موضوع دلیل محکوم را رفع کند احتیاجی ندارد که در دلیل حاکم تعرض به مدلول لفظی داشته و از تنزیل استفاده کند در این موارد مستقیما موضوع را جعل می کند . در خبر ثقه و اصول عملیه این چنین است . شارع با ادله اعتبار امارات علم و طریقیت را جعل می کند . علم و طریقیت دو وجود دارد یکی حقیقی که موطن ان نفس عالم است ویکی اعتباری که چیزی را که مصداق علم نیست شارع علم اعتبار کند . این قسم از امور اگر مفاد دلیل حاکم چیزی باشد که به اعتبار موضوعات این چنینی ارتباط داشته باشد لازم نیست که دلیل حاکم ناظر به محکوم باشد بلکه دلیل حاکم کار خودش را می کند ولو این اعتبار علم برای خبر ثقه باعث این بشود که خبر ثقه ای که تعبدا علم است این علم تعبدی با ثبوتش جلوی جریان اصل عملی را بگیرد و موضوع ان درحالی که وجدانا باقی است تعبدا رفع شود .

لذا انچه در حکومت لازم داریم این است که اگر به تضییق برگردد و رفع موضوع دلیل اخر بالتعبد باشد ، برای تامین این خصوصیت ، لزوما احتیاجی نیست که نظارت باشد در دلیل حاکم . چون اگر موضوع بنفسه قابل جعل نباشد شارع برای رفع یا ایجاد موضوع دلیل محکوم باید از تنزیل استفاده کند و برای تنزیل لزوما باید اثر را در دلیل محکوم ببیند و به حسب ان اعتبار و تنزیل کند . اما گر خود موضوع بنفسه قابل اعتبار و جعل باشد حکومت به نوع ثانی محقق می شود بدون اینکه نیازی به تنزیل من حیث الآثار باشد و نظارت لازم داشته باشد .

بنابراین قوام حکومت به نظارت لفظی نیست بله در یک قسم از حکومت نظارت لازم است . ایا ممکن است در این قسم دوم با این کیفیت حکومت اتفاق بیافتد و بدون اینکه نظارتی در کار باشد رفع موضوع تعبدا انجام شود ؟

این مطلب در کلام اقای صدر مورد اشکال قرار گرفته است . اصل این اشکال و جواب ان در اول بحث تعادل و تراجیح مطرح شد . اشکال این است که اگر دلیل متعرض موضوع دلیل دیگر باشد بر ان مقدم می شود اما نمی توانیم بدون اینکه متعرض ان باشد بر دلیل دیگر مقدمش کنیم . اقای خویی فرموده بود که در این قسم دوم نکته تقدیم با اینکه تعرضی در کار نیست این است که دلیل محکوم فقط حکم را برای موضوع بیان می کند نه اینکه موضوع وجود دارد یا نه . دلیل حاکم امری را ثابت می کند که دليل محکوم دلالتی نسبت به آن ندارد يعنی موضوع دلیل محکوم را رفع می کند . دلیل استصحاب می گوید هر جا شک وجود داشت باید ابقاء ما کان کرد دلیل استصحاب این را دلالت ندارد که کجا شک وجود دارد . دلیل حاکم که می گوید خبر ثقه علم است مکلف در این ظرف عالم به حرمت است و وقتی علم به حرمت داشت دیگر شک در حرمت ندارد که دلیل استصحاب جاری شود . اقای صدر اشکال کرده که معنا ندارد از این راه تقدیم را درست کنید . زیرا اگر ملاک تقدیم حاکم بر محکوم این باشد در همه موارد حکومت نمی اید در مثل لا ضرر و لا حرج که ناظر به عقد الحمل است این ملاک نمی اید . در ان مواردی هم که حاکم تعرض به موضوع دارد با این نکته نمی تواند مقدم شود . زیرا ان دلیل محکوم که می گوید هرگاه شک در بقاء داشته باشید باید ابقاء ما کان کنید منظور شک در بقاء وجدانا است. لذا در همه مواردی که شک در بقاء خارجا موجود است باید ابقاء کند . دلیل حاکم نهایتا می گوید شک در بقاء تعبدا نیست و الا نمی تواند وجدانا آن را رفع کند . خود ان دلیل محکوم وقتی می گوید همه جا وقتی شک دارید باید ابقاء ما کان کنید در واقع دارد علم بودن خبر ثقه را نفی می کند . بر این اساس چون این نکته نمی تواند توجیه کننده حکومت باشد حکومتی در قسم ثانی نمی توانیم داشته باشیم .

قبلا جواب داده بودیم که این تقریب را اقای خویی برای تقدیم دلیل حاکم بر محکوم فقط برای قسم دوم حکومت فرموده اند . در قسم اول که وجه تقدیم واضح است و همان قرینیت می باشد . اما اشکال اخیر که دلیل محکوم دلالت می کند بر ثبوت حکم در همه موارد وجود موضوع وجدانا پس تنافی وجود دارد ، جواب این است که ولو دلیل محکوم دلالت می کند که هر جا موضوع وجدانا وجود داشته باشد حکمش چنین است اما تمام این ادله محکومه مقید است حجیت انها به جایی که شارع از راه تعبد موضوع یا حکم را الغاء نکرده باشد و لذا این دلیل حاکم مصداق بیان شارع می شود و مقدم است . انچه در تقديم دليل حاکم نقش دارد مقام دلالت است ولو به لحاظ عالم ثبوت همه به تخصیص برگردد . چون دلیل حاکم به مدلول لفظی الغاء شک می کند همین الغاء شک در مقام دلالت ،قرینه می شود که موضوع دلیل محکوم مرتفع شود. دلیل لاربا می گوید ربا در این موارد موضوعا بالتعبد منتفی است و با توجه به این لسانی که دارد حکومت درست می شود . دلیل حرم الربا می گوید هرجا ربا باشد حرمت هست اما تعلیقی دارد و ان اینکه حجیت این دلیل حرمت ربا معلق بر این است که شارع موضوعا ربا را نفی نکرده باشد یا حکم را نفی نکرده باشد . بر این اساس انکار قسم دوم حکومت تمام نیست و ما می توانیم از راه اثبات موضوع یا نفی ان بدون نظارت لفظی به دلیل محکوم ، حکومت را محقق بدانیم.

**تقريرات اصول جلسه40**  **شنبه 9 / 9 / 98**

**اقسام حکومت :**

اقسام حکومت متأثر از مناط وملاکی است که در حکومت ارائه شده است . از انجایی که اقای صدر و بسیاری از محققین قوام حکومت را به نظارت ان بر دلیل محکوم دانسته اند براين اساس اقسام حکومت هم محدودتر می شود و اما بر اساس نظر مرحوم اقای خویی که گاهی در حکومت نظارت وجود ندارد و بدون انکه شرح و نظارتی باشد دلیل حاکم می تواند رفع موضوع کند اقسام حکومت بیشتر می شود .

بنابر انچه در کلام اقای خویی امده حکومت تقسیم می شود به دو قسم ؛ قسم اول دلیل حاکم ناظر و شارح و متفرع بر دلیل محکوم می باشد که لولا دلیل محکوم دلیل حاکم لغو می شد . مثل دلیل لا ربا و ادله نفی شک و قسم دوم ، حکومت به ملاک رفع موضوع می باشد بدون اینکه نظارتی در کار باشد .

قسم اول شقوقی دارد . ممکن است در این قسم ، در دلیل حاکم از ادات تفسیر استفاده شده باشد مثل لفظ أی و أعنی و امثال این دو و ممکن است الفاظ تفسیر در ان نیامده باشد و در این مواردی هم که نظارت هست ولی در دلیل الفاظ تفسیر نیامده است ممکن است دلیل حاکم ناظر به عقد الوضع دلیل محکوم باشد مثل لا شک لکثیر الشک و لاربا بین الوالد وولده و یا الطواف بالبیت صلاة که توسعه ایجاد می کند یا اینکه ناظر به عقد الحمل دلیل محکوم باشد مثل حکومت لا ضرر بر ادله احکام اولیه که در اینجا کاری به موضوع احکام شرعی ندارد بلکه دلیل لا ضرر تقیید می زند حکم مجعول برای صوم یا وضوء را . در این موارد در دلیل حاکم نظارت هست اما نظارتش به ناحیه عقد الحمل است . ولی این در قسم اول است که ملاک حکومت نظارت می باشد . در همه این مثال ها چه جایی که الفاظ تفسیری امده باشد و چه در شقوق دیگر ، عنوان کلی نظارت وجود دارد اما اینکه نظارت را از کدام تعبیر استفاده کنیم مختلف است ؛ گاهی ملاحظه مجموع کلماتی که در جمله به کار رفته موجب می شود که یکی از دو دلیل را حاکم بدانیم و گاهی لفظ خاصی این نظارت و شرح را می رساند . مثلا در دلیل لاربا همین قسمت اول دلالت دارد که ناظر به دلیل محکوم است و ممکن هم هست که در بعضی از موارد بگوییم که خود این دلیل ناظر به دلیل اخر است به گونه ای که اگر نبود دلیل حاکم لغو می شد اما از جهت لفظی خود الفاظ به تنهایی این نکته را نمی رساند بلکه بعد از اعمال مناسبات به این نتیجه می رسیم . اقای صدر در حکومت لا ضرر می گویند از الفاظ نظارت استفاده نمی شود بلکه به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که دلیل ناظر به احکامی است که برای اشیاء فی حد نفسه و بطبعه جعل شده است . چون با توجه به اینکه متوقع نیست شارع از ابتدا حکم مشتمل بر ضرر را جعل کند تا این دلیل بخواهد ان را نفی کند ، اين امر اقتضاء می کند که لا ضرر را ناظر به احکامی بدانیم که روی موضوعاتی رفته که طبع حکم ضرری نیست اما موجب ضرر در بعضی موارد می شود . اگر نظارت را از مناسبات هم بفهمیم باز هم شرط حکومت محقق می شود . تفاوت در کاشف از این شرط است که به حسب موارد مختلف است .

اما اگردر حکومت نظارت و شرحی در کار نباشد بلکه از این راه حکومت پيدا شود که یکی موضوع دیگری را رفع می کند ، اقای خویی فرمودند که این حکومت وجود دارد مثالش حکومت احکام ظاهریه و امارات بر اصول عملیه است . تقدیم امارات بر اصول عملیه به مناط حکومت است چون این ادله رفع موضوع از دلیل محکوم می کنند . حکومت در این موارد به قسم اول بر نمی گردد چون در قسم اول اگر دلیل محکوم نبود دلیل حاکم لغو می شد اما در تقدم امارات اگر دلیل استصحاب هم نبود حجیت امارات نسبت به موردشان تمام بود . در این قسم از حکومت چون دلیل محکوم حکم را به نحو قضیه شرطیه برای موضوعش بیان می کند هیچ گونه تنافی با دلیل حاکمی که دلالت بر وجود موضوع و عدم ان می کند ندارد و به خاطر همین نکته دلیل حاکم مقدم می شود .

اقای صدر دراين بحث به کلام آقای خوئی در اين قسم دو اشکال می کنند . اشکال اول این است که این خصوصیت که لولا دلیل محکوم دلیل حاکم لغو می شود درحکومت نسبت به احکام واقعیه هم وجود دارد و مختص به حکومت احکام ظاهریه و ادله امارات بر اصول عملیه نیست . زیرا در بعضی از موارد احکام واقعیه می بینیم که اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو نمی شود مثلا در دلیل حرمت افتای به غیر علم ، دلیل حجیت اماره به نحوی نیست که اگر نبود دلیل محکوم که حرمت افتاء باشد ادله امارات لغو شوند . شما قسم دوم را اختصاص به حکم ظاهری دادید و حال انکه ما در حکم واقعی هم می بینیم .

**جواب :**

اقای خویی که در مقام حصر نبود تا حکومت به مناط رفع موضوع را منحصر در حکومت امارات بر اصول عملیه کند .

اشکال دوم این است که در مثل رفع مالا یعلمون یا استصحاب غایت حکم ظاهری در دلیل محکوم که علم یا عدم علم باشد به چه معناست ؟ چه مقصود از علم ، خصوص علم وجدانی باشد و چه اعم از وجدانی و تعبدی در هر دو تقدیر حکومت منتفی است . اگر مقصود از علم اعم باشد دلیل اعتبار اماره که این را علم اعتبار می کند یک مصداق برای این علم تعبدی وجدانا درست می کند و این ورود می شود . اگر مقصود علم وجدانی است دلیل اعتبار اماره نهایتا علم تعبدی درست می کند اگر جعل این علم تعبدی به غرض ترتیب اثاری باشد که در دلیل محکوم امده است که این همان نظارت می شود و از قسم اول خواهد شد . اما اگر دلیل حاکم اعتبار علم کرده است نه به غرض ترتیب اثار دلیل محکوم ، مجرد اعتبار غیر علم علما که ارزش ندارد و موجب نمی شود اثاری که در دلیل محکوم برای علم یا عدم علم امده مترتب شود لذا ما نمی توانیم قسم ثانی را قسم مستقل بدانیم .

**جواب :**

از این مناقشه هم می شود جواب داد که ما شق اول را انتخاب نمی کنیم که مراد از علم اعم باشد تا ورود درست بشود بلکه به همین ظاهرش که علم وجدانی است اخذ می کنیم . اما در عین حال دلیل حاکم که علم را در موردی اثبات کرده است همین اعتبار علم تمام اثر را بار می کند و تمام قیمت برای همین اعتبار است . زیرا دلیل محکوم دلالت می کند بر ثبوت حکم مذکور در موضوع خودش که عدم علم وجدانی باشد این در ناحیه دلیل محکوم محرز است ولی همین دلیل محکوم که حکم را روی علم وجدانی برده این دلیل ، حجیتش در این مضمون معلق است بر اینکه موضوعش وجدانا باقی باشد و شارع ان را الغاء نکرده باشد . نمی تواند اطلاق داشته باشد برای جایی که از ناحیه خود شارع و مقنن الغاء و تعبد به عدم شده باشد . ممکن نیست مقنن بگوید این حکم ثابت است حتی در جایی که به نظر خود من این موضوع وجود نداشته باشد . چون ثبوتا اطلاق حکم در ناحیه دلیل محکوم نسبت به جایی که خود مقنن الغاء کرده باشد ممکن نیست پس تقیید ثبوتی وجود دارد در دلیل محکوم . دلیل حاکم که می گوید این موضوع از نظر شارع منتفی است باعث می شود بین دو خطاب التیام واقع شود . ولو نظارتی در کار نباشد یعنی دلیل حاکم کاری به محکوم نداشته باشد اما دلیل حاکم کار خودش را می کند می گوید خبر ثقه علم است و شک نیست و با وجودی که کاری به دلیل محکوم ندارد اما در عین حال از دلیل حاکم با چنین مضمونی که نظارت هم ندارد بر می اید که به وسیله ان حکم در دلیل محکوم در مورد اجتماع منتفی شود و دلیل حاکم مقدم شود .

پس لازم نسیت که تقدیم در حکومت لزوما از باب نظارت باشد.

این تقسیم حکومت به لحاظ قوامش به نظارت بود . در تقسیم دیگری برای حکومت که در بحث إجزاء مطرح شده است حکومت تقسیم به حکومت ظاهریه و واقعیه می شود . این تقسیم در کلام مرحوم نایینی در بحث اجزاء مطرح شده و حاصلش این است که در مواردی که یکی از دو دلیل را بر دیگری حاکم می کنیم گاهی حکومت واقعیه است یعنی دلیل حاکم در عرض دلیل محکوم است و می اید دلیل محکوم را توسعه یا تضییق می دهد مثل دلیل لاربا یا لا شک یا الطواف بالبیت صلاۀ . یک قسم هم حکومت ظاهریه است که دلیل حاکم در طول واقع و در مرتبه متاخر از واقع است و در ان جهل به واقع اخذ شده است . این در مواردی است که دلیل حکم ظاهری در موردی جاری بشود و بخواهد نسبت به ادله احکام واقعیه اقتضایی داشته باشد . در این موارد در حقیقت حکومت به حسب ظاهر است و الا ثبوتا تقییدی در کار نیست . چراکه دلیل حاکم در واقع تصرف نکرده است . به عنوان مثال اگر اصل عملی قائم شود که شخص واجد شرط است مثلا استصحاب وضوء کرده است در اینجا حکم می شود که شخص متوضا است تعبدا با استصحاب اما این مجرد حکم ظاهری به متوضا بودن شخص است نه اینکه حکم شده باشد که ثبوتا و واقعا متوضا است . این قسم دوم حکومت است که محقق نایینی از ان به حکومت ظاهریه تعبیر کرده است .

**تقريرات اصول جلسه41** **یک شنبه 10 / 9 / 98**

تقسیم دوم حکومت تقسیمی بود که در کلام محقق نایینی و نوع کلمات اعلام بعد امده و مورد قبول قرار گرفته است . این تقسیم ، تقسیم حکومت به واقعی و ظاهری است . تعبیر محقق نایینی و توضیحی که در اجود در بحث اجزاء امده این است که با توجه به معنای حکومت که عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل موجب تضییق موضوع یا توسعه موضوع و یا حکم دلیل دیگر باشد می شود حکومت را به ظاهری و واقعی تقسیم کرد . چون این توسعه و تضییق گاهی در مقام واقع و ثبوت است و گاهی در مقام اثبات و ظاهر . در لا ضرر و لا حرج تضییق واقعی است زیرا مستفاد از ادله لا حرج این است که در موارد ضرر شارع به حسب مقام ثبوت حکم جعل نکرده است لذا تضییق در حکم واقعی می شود . در لاشک و لاربا و یا الطواف بالبیت صلاة یا الفقاع خمر اگر تضییق یا توسعه را اقتضاء کنند این به لحاظ مقام ثبوت است و به لحاظ جعل احکام واقعیه توسعه و تضییق ایجاد می شود . در مقابل ، اگر ادله حجیت امارات و اصول عملیه را در نظر بگیریم حکومت انها و اخذ به انها ، به حسب مقام اثبات و ظاهر است نه اینکه در مرحله ثبوت احکام واقعیه تصرف شده باشد . زیرا در حجیت اماره و نیز در حجیت اصول عملیه ، جهل به واقع اخذ شده است و فقط درجایی که نسبت به حکم واقعی جهل وجود دارد اماره و اصل عملی حجت شده است . وقتی حجیت انها در فرض جهل به واقع بود نشان می دهد اینها در طول واقع هستند و دیگر معنا ندارد موجب توسعه وتضییق واقع شوند چراکه در رتبه هم واقع نیستند .

برای همین است که در حجیت امارات کشف خلاف معنا دارد و ظرفی که کشف خلاف شد باید حکم واقع را رعایت کنیم اما در قسم اول کشف خلاف معنا ندارد . زیرا در قسم اول در خود واقع تصرف شده بود . لا ضرر می گفت حکم شرعی ای که سبب ضرر مکلف شود چنین حکم شرعی ای وجود ندارد .

در کلمات مرحوم امام اشکال به این تقسیم شده است . این اشکال را در مناهج پیدا نکردیم اما در تهذیب و جواهر الاصول وجود دارد . مرحوم محقق نایینی در اثبات عدم إجزاء احکام ظاهریه از همین نکته استفاده کرده که حکومت در این قسم حکومت ظاهریه است . امام اشکال کرده است که حکومت یک معنا بیشتر ندارد و ان اینکه یکی از دو دلیل ناظر به دلیل دیگر باشد و توسعه و تضییق در عقد الحمل یا عقد الوضع به وجود اورد . بله متعلق و مورد حکومت مخلتف است گاهی حکم ظاهری است و گاهی حکم واقعی اما خود حکومت فقط یک معنا دارد. در جواهر الاصول اضافه شده است که اگر قرار باشد که اختلاف در ناحیه متعلق موجب تقسیم حکومت می شود و لو صحّ تقسيم الشي‏ء بلحاظ متعلّقه يلزم أن لا يَقف‏ تقسيم‏ الحكومة بالواقعية و الظاهرية، بل لا بدّ و أن تنقسم بلحاظ متعلّقات الأحكام، و هو كما ترى[[12]](#footnote-12)‏.

**جواب :**

اختلاف بین مواردی که مرحوم محقق نایینی می گوید حکومت در انها واقعیه و یا ظاهریه است منحصر در اختلاف در ناحیه متلعق نیست تا نقض کنید که مستلزم تقسیم حکومت به صورت نامحدود خواهد شد . چراکه معنای حکومت توسعه و تضییق بود و این توسعه و تضییق یا واقعی و در مقام واقع است و به لحاظ مقام ثبوت انجام می گیرد و یا در ظاهر و در ظرف شک است . در این قسم دوم که در ظرف شک است اثرش این است که انکشاف خلاف معنا دارد و اثر این انکشاف خلاف این است که باید واقع تدارک شود . لذا اگر مکلف با وضوی استصحابی نماز خواند و بعد معلوم شد که وضو نداشته است باید نمازش را اعاده کند . چون استصحاب ولو ناظر به احکام واقعی است اما توسعه و تضییقی که ایجاد می کند ثبوتا و در مقام واقع نیست . بر خلاف موارد قسم اول که توسعه و تضییق واقعی بود و تصرف در مقام ثبوت اتفاق افتاد و لذا انکشاف خلاف معنا ندارد . پس اختلاف در خود نحوه توسعه و تضییق است که گاهی واقعی است و گاهی ظاهری .

بر همین اساس ، ممکن است که دلیل نسبت به بعضی از موارد حکومتش واقعی باشد و نسبت به بعضی موارد ظاهری . ادله حجیت امارات را نسبت به مودای خود اماره که حساب کنیم حکومت ظاهریه است مثلا اگر دلیل دلالت کند که فقاع حرام است یا جایی اماره قائم شود که یکی از شرایط نماز مثل طهارت در جایی وجود دارد نسبت به مودای اماره حکومت ظاهری است یعنی مادامی است که مکلف شاک باشد اما همین حجیت اماره را اگر نسبت به حرمت افتاء به غیر علم در نظر بگیریم حکومت واقعی است . چون موضوع جواز افتاء به علم ، علم به رای شارع است و ادله حجیت امارات علم اعتباری درست می کنند . پس به لحاظ قیامش مقام قطع طریقی حکومت ظاهریه دارد اما در جایی که این اماره قائم مقام قطع موضوعی می شود مثل حرمت افتاء به غیر علم حکومت واقعی است .

اثر این تقسیم هم در بحث إجزاء معلوم است . در حکومت های واقعیه که تصرف در خود واقع شده است انجام دادن مورد حکومت ، انجام واقع است و لذا کشف خلاف معنا ندارد . اما در قسم دوم چون تصرف در واقع نشده است و ظرف حجیتش هم مادام الجهل است لازمه قهریه اش این است که إجزاء محقق نشود . نباید فکر کرد که این اثر مفروغ است ، نه خیر . امام همین اثر عدم إجزاء در احکام ظاهریه را قبول نکرده است و قائل به إجزاء در عمل به اصول و امارات شده است

### احکام حکومت :

اثاری که در حکومت هست که در بقیه انحاء جمع عرفی به نحو عام وجود ندارد .

از تامل در معنای حکومت مجموعه ای از احکام و اثار را می توانیم به دست اوریم .

در کلام اقای صدر پنج اثر برای حکومت بیان شده است [[13]](#footnote-13). البته چون ایشان قسم دوم حکومت را قبول ندارد احکامی هم که اورده است با تکيه بر همین مبنا می باشد . اما اگر در بحث قبل قسم دوم را هم قبول کنیم طبعا باید در احکامی که ذکر می شود مشخص کنیم که ایا این اثر ، اثر همه اقسام حکومت است یا حکم بعضی از اقسام از ان .

**حکم اول** : دلیل حاکم مثل دلیل مخصص است اگر متصل به کلام باشد ظهور را از بین می برد اما اگر منفصل باشد فقط حجیت را از بین می برد . مرحوم اقای صدر در مقام توضیح که چه طور این حکم در موارد حکومت ثابت است فرموده است که این حکم را از ملاک حکومت به دست می اوریم . ملاک این بود که یکی از دو دلیل از همان اول برای توضیح مدلول دلیل دیگر مهیا شده باشند یعنی شخص این کلام از مولی صادر شده به عنوان قرینه برای اینکه مراد او از کلام دیگرش توضیح داده شود . وقتی قرینه شد اگر متصل باشد جلوی ظهور را می گیرد و اگر منفصل باشد در ظهور ان تصرف نمی کند بلکه در حجیت این ظهور تصرف می کند . چراکه به حسب نظر عقلاء متکلم حق دارد مرادش را به قرائن منفصله بیان کند و براساس همین نکته عام عقلائی هر کلامی از مولی که قرینیت بر مراد مولی داشته باشد در مقام اخذ مقدم می شود . عقلاء در تعیین مراد به قرائن عامه اخذ می کنند تا چه برسد به ما نحن فیه که قرینه قائم شده از سوی متکلم قرینه شخصیه است .

**حکم دوم** : در بحث تخصیص در اینکه ایا ما می توانیم در موارد شک در تخصیص ، به عموم عام مراجعه کنیم یا نه ، تفصیلاتی بین مخصص متصل و منفصل وجود داشت . در مخصص متصل نمی توانیم در موارد شک ، به عام مراجعه کنیم اما در مخصص منفصل اگر امر دایر بین اقل او اکثر باشد درشبهات مفهوميه می توانیم در مقدار مشکوک به عام مراجعه کنیم . همین احکام بعینها در حکومت هم می اید ؛ اگر دلیل حاکم منفصل از دلیل محکوم بود و در سعه و ضیق معنای لفظ در دلیل حاکم شک کردیم می توانیم به عموم دلیل محکوم تمسک کنیم اما اگر دلیل حاکم متصل باشد نمی توانیم . وجهش همان چیزی است که در تخصیص گفته شده است . اگر در تخصیص منفصل می توانستیم به عام مراجعه کنیم چون دلیل مخصص که مردد بین اقل و اکثر بود در مقدار متیقن عام را تقیید می زند و ما در مقدار مشکوک شک داریم چون تقییدش ، تقیید زائد است و ما هم شک داریم اصالت العموم در این قسمت حجیت دارد ،برخلاف جايی که مخصص متصل به عام باشد چون اجمال مفهومی مخصص موجب اجمال عام می شود . این نکات در مورد حکومت هم وجود دارد . زیرا واقع حکومت همان تخصیص است و حکومت عنوان قرینیت دارد .

**حکم سوم** : چون در حکومت قرینیت در کار است در تقدم قرینه بر ذی القرینه فرقی نیست که دلالت قرینه نسبت به مضمون خودش در همان مرتبه ذی القرینه باشد یا اقوی یا اضعف کما اینکه در ورود هم گفته شد که در این جهت فرقی نیست . ولو در دلیل محکوم حکم به صراحت بیان شده باشد و در دلیل حاکم به صیغه افعل و امثال ان ، اما باز هم به دلیل حاکم اخذ می شد . زیرا به حسب فهم عرفی و بر اساس نکته عقلائیه عام ، هرچه متکلم به عنوان قرینه انتخاب کرده باشد مقدم بر ذی القرینه است و این دلیل حاکم هم که قرینه است . خصوصا که این حاکم قرینه شخصیه است یعنی از همان اول اعداد برای همین شده است . لذا برای تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم این طور نیست که میان انها نسبت گیری شود و فقط در مواردی که حاکم اخص مطلق باشد مقدم شود ، بلکه حتی اگر نسبت عموم من وجه باشد دلیل حاکم مقدم می شود . چراکه دلیل حاکم در هر حالی قرینه است اگر از باب نظارت باشد که قرینه شخصیه است و اگر هم نظارتی در کار نباشد باز هم قرینه عرفیه محسوب می شود .

**حکم چهارم** : بر اساس مبنای اقای صدر که قوام حکومت به نظارت بر دلیل اخر است رفع و وضع یا توسعه و تضییق دلیل تابع این است که ببینیم از چه جهت و به حسب کدام اثر می خواهد حکومت داشته باشد . چراکه ممکن است دلیل حاکم فقط نسبت به بعضی از اثار حکومت داشته باشد و ممکن است این حکومت در همه اثار باشد . اینطور نیست که همه جا بتوانیم در دلیل حاکم اطلاق گیری کنیم . مثلا اگر در دلیل امده الطواف بالبیت صلاة ، طواف تنزیل داده شده ومصداق صلات قرار داده شده است . لذا اگر اثر خاصی در مورد صلات برجسته باشد بطوری که موجب انصراف شود این حکومت ناظر به همان اثر است و اگر اثر خاص نباشد و اثار متعددی وجود داشته باشد این دلیل حاکم به اطلاقش ناظر به تمام اثار صلات است و ان اثار را بر طواف بار می کند . در قسمت تضییق هم همینطور است . چون نظارت شرط در حکومت است سعه و ضیق جریان دلیل حاکم هم بسته به حدود نظارت در دلیل حاکم است . این در حالی است که خود ایشان پیش از این فرمود که در ورود اینطور نیست . چراکه در انجا نظارتی اخذ نشده است و لذا به اطلاق دلیل وارد اخذ می کنیم و تمام احکامی که در دلیل مورود امده است را نفی می کنیم . اگر کسی مثل اقای خویی قسم دوم را هم بیان کند و ملتزم شود که در این قسم تمام مناط رفع الموضوع است و نظارت اخذ نشده است می تواند هر اثری که در دلیل محکوم امده است را با دلیل حاکم نفی کند به همان وجهی که مرحوم آقای صدر در ورود بيان کردند .

**حکم پنجم :** حکومت اختصاص به ادله لفظیه دارد و معنا ندارد در ادله لبیه قائل به حکومت شویم . زیرا حکومت را تعریف کردیم که یکی از دو دلیل به دلالت لفظی ناظر به دلیل دیگر باشد . این باعث اختصاصش به دلیل لفظی می شود زیرا در جایی که لفظی وجود ندارد جنبه نظارت و مفسریت هم وجود ندارد . لذا اگر در کلمات بیاید که از یک دلیل لبی به دلیل حاکم تعبیر شده است بر اساس این فرمایش تعبیر فی غیر محله است .

**تقریرات اصول جلسه 42** **دوشنبه 11/ 9 / 98**

اقای صدر در حکم پنجم گفتند که حکومت اختصاص دارد به دلیل لفظی . زیرا قوام حکومت به نظارت دلیل حاکم به دلیل محکوم است و نظارت و شارحیت نیز از شوون دلالت لفظیه است . اگر هر دو طرف دلیل لفظی باشند حکومت جا دارد اما اگر حتی یک طرف غیر لفظی باشد حکومتی در کار نیست .

به نظر می رسد اختصاص حکومت به دلیل لفظی تمام نیست ودر غیر دلیل لفظی هم معنا دارد ، این اختصاص که اقای صدر در حکم پنجم فرموده است مبتنی بر همان نظر است که در حکومت نظارت را شرط کنیم و بگوییم که حکومت یک قسم بیشتر ندارد و ان جایی است که نظارت و شرح لفظی وجود داشته باشد . ولی اگر قسم دوم را هم مثل مرحوم اقای خویی بپذیریم و حکومت به مناط رفع موضوع را هم قبول کنیم طبعا همان طور که حکومت درمورد ادله لفطیه معنا پیدا می کند در مورد دلیل غیر لفظی هم تصویر می شود یعنی جایی که یکی از دو دلیل بر دیگری حکومت داشته باشد در حالی که هر دو لفظی نیستند ؛ مثل اینکه دلیل لبی سیره عقلاء موجب رفع موضوع از دلیل دیگر شود کما اینکه حکومت امارات بر اصول عملیه شرعیه مثل استصحاب و برائت شرعیه با همین بیان قابل توجیه است که در موضوع استصحاب شک اخذ شده است ولی دلیل اعتبار اماره که سیره عقلاء است خبر ثقه را علم اعتباری می دانند و این علم اعتباری قرار دادن خبر ثقه باعث می شود که در موارد قیام اماره بر وجوب یا حرمت ، دیگر موضوع حدیث رفع یا استصحاب برطرف شود اگرچه وجدانا هنوز باقی است اما تعبدا منتفی می شود . عکس این هم ممکن است که دلیل محکوم لبی باشد اما دلیل حاکم که مقدم می شود دلیل لفظی باشد و تعبدا رفع موضوع کند مثل اینکه در حرمت افتای به غیر علم دلیل حرمت را اجماع یا تسالم اصحاب بدانیم ولی دلیل اعتبار اماره دلیل لفظی باشد . این دلیل لفظی که اماره خاصی را حجت قرار داده وقتی موضوع یعنی علم اعتباری را اثبات کرد دیگر موضوعی برای حرمت افتاء به غیر علم هم باقی نمی ماند .

حتی اگر هر دو دلیل غیر لفظی باشند مثل اینکه مدرک حکم در هر دو اجماع یا سیره عقلاء باشد اما چون یکی خاصیت رفع موضوع دارد می تواند بر دلیل دیگر مقدم شود به مناط رفع موضوع . مثلا دلیل اعتبار اماره سیره عقلاء باشد و استصحاب هم به بناء عقلاء ثابت شده باشد البته در حد اصل عملی یا به اجماع ثابت شده باشد ، می شود یکی از دو دلیل لبی حاکم بر دلیل لبی دیگر باشد .

این اختصاص به دلیل لفظی فقط با یک مبنا سازگاری دارد و ان مبنای شرطیت نظارت لفظی برای حکومت است .

**حکم ششم :** حکم دیگری هم برای حکومت وجود دارد که در کلمات اقای صدر البته نه در اینجا بلکه در بحث تمسک به سیره عقلاء برای اثبات حجیت خبر واحد امده است . در انجا بیان شده است که باید دلیل حاکم از کسی صادر شده باشد که دلیل محکوم هم از او صادر شده است . لازم است که دو دلیل از یک مقنن صادر شده باشد ولو از جهت خارجی ممکن است متکلم تعدد داشته باشد اما اگر به منزله متکلم واحد حساب شوند باز هم حکومت محقق می شود . مثل کلمات ائمه علیهم السلام که در حکم کلمات یک متکلم محسوب می شوند . مرحوم اقای صدر این مطلب را به مناسبت در حکومت ادله حجیت خبر واحد بر ایات ناهیه از ظن مطرح کرده است وفرموده که معنا ندارد که بگوییم در مورد خبر واحد ، سیره عقلاء حاکم بر ایات ناهیه از ظن است چون هر کدام صادر از یک مشرع است . البته ایشان اضافه کرده اند که اگر کسی بگوید در مورد قیام سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد خود سیره عقلاء را بما هی سیره عقلاء حاکم قرار نمی دهیم زیرا انچه برای ما حجت است امضای شارع نسبت به بنای عقلاء است . وقتی شارع سیره را امضاء کرد این امضاء می شود حکم مماثل شارع بر طبق سیره عقلاء مبنی بر اعتبار خبر ثقه به عنوان علم و لذا اگر حاکم بر ایات ناهیه باشد مشکلی ندارد . زیرا در حقیقت به این بر می گردد که مقنن واحد بعضی از جعل هایش حاکم بر بعضی دیگر شده باشد . اختلاف مققن در جایی است که بخواهیم سیره بما هی سیره را حاکم قرار دهیم .

**بررسی حکم ششم :**

به نظر می رسد اینکه ایشان فرمود مقنن ها باید واحد باشند تمام نیست . زیرا اگر قائل به قسم دوم حکومت شدیم یعنی جایی که حکومت به مناط رفع موضوع نسبت به دلیل اخر است و نظارت را حذف کردیم معنا دارد که حکم صادر از یک مقنن مقدم شود بر دلیلی که صادر از مقنن دیگر است . بله این مقدار باید فرض شود که رعایت قانون هر دو مقنن برای مخاطب لازم باشد . در جایی که مقنن برای مخاطب حکمی را روی موضوع خاصی جعل کرده باشد ، اگر در ان مورد مقنن دیگر که دایره تقنینش فرق می کند نسبت به یک امری تعبدا موضوعی را اثبات کند در اینجا معنا دارد به این مخاطب که رعایت قوانین هر دو مقنن بر او لازم است بگوییم که حکم دوم مقدم بر حکم اول است . مثلا اگر دلیل محکوم حکم عقل باشد و حکم روی موضوعی رفته باشد و شارع در دایره شرع در یک مورد اعتباری داشته باشد که مفادش نفی یا اثبات این موضوع است تعبدا ، اجرای حکومت در این قسمت مشکلی ندارد . زیرا درست است که حکم عقل روی موضوع واقعی رفته است ولی در دلیل شرعی نسبت به ان اعتبار عدم شده است . مثلا علم وجدانی موضوع حکم عقلی قرار گرفته شده باشد و در اعتبار شرعی برای موردی اعتبار عدم علم شده باشد و یا برعکس ، حکومت در اینجا تصور دارد . شر ط این است که مقننی که قانون اول را جعل کرده و مقننی که قانون دوم را جعل کرده قانون هر دو برای مکلف لازم الرعایه باشند . لذا این حکم ششم را باید تعدیل کرد و گفت انچه لازم است این است که دلیلین از مقننی صادر شده باشد که قوانینش برای مخاطب لازم الرعایه باشد هرچند مقنن ها متعدد باشند .

## تخصیص :

نحوه سوم از انحاء جمع عرفی تخصیص است . اگر یکی از دو دلیل نسبتش به دلیل اخر عموم و خصوص مطلق باشد دلیل خاص مقدم است و موجب تخصیص می شود و به این وسیله بین دو کلام التیام واقع می شود . در اکرم کل عالم و لا تکرم الفساق من العلماء در نظر بدوی اختلاف و تنافی وجود دارد اما همین مقدار که رابطه عموم و خصوص مطلق میان ان دو وجود داشته باشد باعث می شود که دلیل خاص مقدم گردد و عام بر غیر مورد خاص یعنی بر عالمی که فاسق نیست حمل شود .

تخصیص دو نحوه دارد گاهی متصل است و گاهی منفصل . متصل مثل اکرم کل عالم لا یکون فاسقا و منفصل مثل اینکه لاتکرم الفساق من العلماء به صورت جدا از اکرم کل عالم امده باشد . ولو خاص متصل هم تخصیص است اما در تخصیص منفصل است که ما دو کلام داریم و جمع عرفی محقق می شود . بله در موردی که قید متصل به کلام باشد جای بحث هست که ایا مفاد خطابی که عنوان عام در ان ذکر شده و در کنار عنوان عام ، قیدی امده که اختصاص به بعضی از افراد دارد متفاهم از مجموع کلام چیست ؟ ایا متفاهم عرفی ثبوت الحکم لبعض الافراد است یا لجمیع الافراد یا کلام مجمل است ؟ از این ناحیه جای بحث دارد اما مصداق جمع عرفی بین الکلامین نیست . از مصادیق دلیلین نیست که بحث جمع عرفی بین الدیلیل مطرح شود . دلیل واحد است و ان قید خاص در تشکیل ظهور تفهیمی کلام واحد نقش دارد . اگر این قید خاص نبود ظهور تفهیمی در موضوع بودن طبیعت عالم برای وجوب اکرام شکل می گرفت اما با امدن ان ظهور تفهیمی خصوص عالم عادل می شود . نکته ان هم این است که در نظر عرف خاص قرینیت دارد برای تعیین موضوع حکم . عالم یک دال برای تعیین موضوع وجوب اکرام است و عادل هم دال دیگر است این دو باهم از باب تعدد دال و مدلول ، موضوع حکم را در حد ظهور تفهیمی معلوم می کنند .

این قسم جای بحث از این جهت ندارد . انچه جای بحث دارد تخصیص به دلیل منفصل است که ایا در مواردی که دلیل خاص ، منفصل از عام است باید دلیل خاص را مقدم کنیم به این معنا که دلیل عام که مستقلا صادر شده بود ظهورش در عموم منعقد می شود ولی حجیت این ظهور تا وقتی است که دلیل خاص صادر نشده باشد و وقتی صادر شد تصرف می کند در مراد جدی از ان عموم؟ مقصود قائلین به تخصیص این است . مورد بحث و نزاع این است که این گونه جمع ، جمع عرفی محسوب می شود یا از نظر عرف این دو ، دو کلام متعاند حساب می شوند و میان انها التیام واقع نمی شود . وقتی متعاند شد باید به دلیل متاخر اخذ کنیم و این دلیل متاخر ناسخ قبل است . اگر دلیل عام اکرم کل عالم اول صادر شده باشد و دلیل خاص لاتکرم الفساق من العلماء بعد از ان ، دلیل خاص ناسخ عام می شود و اگر اول خاص صادر شده باشد و بعد عام ، معنایش این است که در مورد عالم فاسق حکم ابتداءا عدم وجوب بود و بعد بقاءا وجوب شد .

سه شنبه 12 / 9 / 98 جلسه43

**نحوه سوم از انحاء جمع عرفی : تخصيص**

دو مطلب باید در بحث تخصیص بررسی شود مطلب اول این است که آیا جمع بین عام و خاص در مراد جدی ، عرفی است یا نه اگر بخواهیم در خطابات شرعیه ملتزم به تخصیص شویم باید وجهی غیر سیره عقلاء برای ان بیاوریم ؟ مطلب دوم این است که اگر اصل این تخصیص عرفی بود آیا در همه خطابات به ان ملتزم می شویم یا باید تقصیل دهیم بین خطاباتی که در مقام تعلیم احکام کلیه وارد شده اند و خطاباتی که در مقام افتاء هستند ؟

### مطلب اول : مساعدت عرف با جمع بین عام و خاص به نحو تخصیص

نکته عرفی تخصیص این است که کسی که برای بیان مراداتش لفظی می اورد ملزم به این نیست که تحدید مراداتش به وسیله خطاب واحد و کلام واحد باشد بلکه می تواند در بیان انها به کلام های منفصله و خطابات متعدده اعتماد کند . این حقی است که عرف برای هر متکلمی قائل می شود و لذا طبعا در جایی که متکلم ابتدا کلامی اورده که بطبعه صلاحیت برای بیان مرادش را دارد اما بعد از ان کلامی دیگر بیاورد که برای کلام اول حیثیت قرینیت داشته باشد در اینجا عرف حکم می کند که جمله اول ولو به تنهایی برای تحدید مرادش صلاحیت داشت ولی وقتی کلام دوم را اورد ، در مجموع برای به دست اوردن مراد نهایی متکلم باید بین ان دو کلام جمع کرد وکلام دوم را قرينه برای مراد از کلام اول قرار داد .

موارد جمع بین عام و خاص هم از مصادیق همین نکته عرفی است . متکلم اگر در مقام بیان حکم برای مورد خاص باشد عرف لازم نمی داند که حتما با یک کلام آن را بیان کند بلکه می تواند ابتدا به تعبیر اخوند به عنوان قانون ، کلام عامی را بیان کند و بعد قرینه بیاورد که مراد جدی من از کلام اول خاص بوده است . چون عرف برای متکلم چنین حقی را قائل است که در مواردی که ابتدا عام صادر شده ولو همان عام برای بیان مراد کافی باشد یعنی در صورتی که کلام اخر نیاید، به خاطر داشتن مراد استعمالی ، اصالة التطابق بین مراد تفهیمی و مراد جدی اقتضاء کند که مراد جدی متکلم همان عموم باشد اما چون متکلم می تواند با کلام منفصل بیان مراد کند وقتی خاص را می اورد به منزله قرینه می شود و در تعیین مراد جدی باید مجموع کلامین را در نظر گرفت .

اشکالی که در این قسمت هست و بعضی از اساتید ما هم قائل به ان هستند[[14]](#footnote-14) این است که جمع بین عام و خاص به تخصیص ، عرفی نیست بلکه به حسب نظر عرف بین کلامین تصادم و تعاند است . اینکه ابتدا کلامی به لفظ عام از شخصی صادر شود و بعد مواردی را از ان خارج کند ، عرف بین این دو کلام تصادم می بیند و در حقیقت اگر کلام دوم به دست عرف برسد ان را ناسخ کلام قبل می داند . عرف می گوید اول مرادش اکرام کل عالم بود و الان با لا تکرم الفساق منهم از نظرش برگشت .

برای توضیح بیشتر می توان گفت که متکلمی که در مقام بیان مرادات جدی اش هست می تواند تا کلامش تمام نشده هر قید و قرینه ای برای ان بیاورد تا وقتی کلام اکرم کل عالم تمام نشده است می تواند قیود مدّ نظرش را بیاورد اما وقتی تمام شد و ظهورش منعقد شد و دلالت بر ثبوت حکم به نحو عام کرد ، دیگر اگر بعد از ان ، کلام دیگری از او صادر شود خود این کلام ، باید مستقلا ملاحظه شود و این کلام مستقل هم دلالت می کند بر عدم وجوب اکرام علمای فاسق و کلام اول هم دلالت می کرد بر وجوب اکرام همه علما نتیجه اش تعاند بین این دو کلام می شود . مثلا اگر کسی بگوید بعت جمیع کتبی و بعد از مدتی بگوید این کتابم را نفروخته ام عرف بین این ها تعاند و تکاذب می بیند .

گفته اند می شود به عنوان شاهد بر اینکه تخصیص ، جمع عرفی نیست و تنافی بین انها مستقر است به مکاتبه حمیری استناد کرد . در این مکاتبه سوال شده است که ایا بعد از تشهد اول تکبیر لازم است یا نه ؟ در جواب امام علیه السلام فرمودند : إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ- وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً [[15]](#footnote-15).

در این مورد در جواب سوال ، امام علیه السلام به صورت واضح حکم مورد را بیان نکردند که تکبیر دارد یا ندارد و یا مخیر هستی بلکه در ضمن بیان قاعده کلی فرمودند که دو خبر متعارض داریم و در مقام تعارض به هر کدام اخذ کردی عیبی ندارد . امام دو حدیثی که یکی عام است یعنی حدیث اول و دیگری خاص یعنی روایت دوم را از موارد تعارض حساب کرده اند . اینکه از جواب امام علیه السلام استفاده شود که در موارد تعارض های مستقر درحکم الزامی هم حکم تخییر است مورد استشهاد نیست، بلکه استشهاد به این است که یکی از موارد و مصادیق تعارض مستقر ، تنافی عام و خاص به شمار امده است . پس معلوم می شود که عام و خاص متلائمین نیستند بلکه متعاندین می باشند . بنابراین ما نمی توانیم تخصیص را جمع عرفی حساب کنیم .

علاوه بر اینکه وقتی به کلمات متقدمین مراجعه می کنیم جمع عرفی بودن تخصیص ، به صورت واضح بیان نشده است بلکه برعکسش را می بینیم . مواردی را در کلام شیخ در عده یا استبصار می بینیم که با عام و خاص معامله متعارضین شده است و یا در کلام مرحوم سید مرتضی در الذریعه تعابیری وجود دارد که نشان نمی دهد اجتماع عام و خاص از مسائل واضحه ای باشد که حکمش تخصیص است بلکه برعکس نسبت به حکم مساله اشکال کرده اند . این نشان می دهد که جمع به تخصیص ، عرفی محسوب نمی شده است والا تردید نمی کردند يا حکم به تعارض واخذ به متأخر نمی کردند .

**بررسی اشکال های وارده به عرفی بودن تخصیص :**

با توجه به توضیحی که داده شد مبنی بر اینکه در عرف عام ، افراد ملزم به این نیستند که مرادشان را به کلام واحد بیان کنند بلکه در جایی که خطاب اخر قرینیت نسبت به خطاب اول داشته باشد می تواند بر ان اتکاء کند ، جواب اين اشکال معلوم می شود . بله ممکن است در بعضی از موارد ، به خاطر وجود قرائن خاصه یا عامه به دست اوریم که مقتضای حال متکلم این است که تمام مرادش را با یک کلام بیان کند . در این موارد اگر کلام تمام شده و ظهور منعقد شده باشد ، عرف برای شخص حق الحاق نمی بیند . اما این بدین معنا نیست که به صورت عام بگویند که هر متکلمی فقط می تواند مراداتش را به یک کلام بیان کند . مثال هایی که به عنوان نقض مطرح شده است چون در این مثال ها مقتضای مقامی که متکلم دارد در ان مقام حرف می زند این است که می خواهد با بعت جمیع کتبی بگوید که الان چیزی از کتاب ها موجود نیست . متکلم به لحاظ غرضی که بین دو طرف مورد انتظار است باید تمام مرادش را با يک کلام بیان کند . لذا اگر امروز بگوید بعت جمیع کتبی و فردا بگوید این را نفروخته ام ناقض ان می شود . اما اگر غرض به بیان مراد به کلام واحد تعلق نگرفته باشد که موارد بیان قوانین از این قبیل است چراکه در جایی که متکلم مقنن است نه تنها غرض به بیان مراد به کلام واحد تعلق نمی گیرد بلکه رویه عام این است که به کلام های متعدد بیان کنند چون همانطور که مرحوم اخوند فرموده است اگر متکلم از ابتدا می گفت اکرم کل عالم غیر فاسق دیگر در موارد شک نمی شد به این عام تمسک کرد و لذا عام را به صورت مستقل بیان کرد تا بتوانیم عند الشک به ان به عنوان یک قانون کلی استناد کنیم ، نسبت به این موارد چون غرض به کلام واحد نیست لذا در نظر عرف بین عام و خاص تصادم و تعاند دیده نمی شود و خاص را مقدم بر عام می کنند .

پس اینکه کلا بگوییم که در نظر عرف تخصیص مورد قبول نیست و عرف معامله دو کلام متعاند می کند تمام نیست .

روایت حمیری هم با تعبیراتی که دارد نمی تواند شاهد مدعا باشد . مدعا این است که در جایی که یک کلام لفظ عام باشد و با ظهورش دلالت بر عموم می کند و دلیل دوم هم خاص است مثل اینکه اکرم کل عالم داریم که ظاهرش عام است و لا تکرم الفساق منهم داریم که خاص است در این موارد عرف خاص را مقدم بر عام نمی کند . ولی در مکاتبه حمیری اگر چه دو روایت داریم که یکی دلالت دارد بر اینکه در انتقال از حالی به حال دیگر باید تکبیر گفته شود اما الفاظ این روایت ظاهر در عام بوده یا صریح در عام ، از این روایت حمیری که استفاده نمی شود . ممکن است اصل روایت به نحوی بوده که دلالتش بر عمومیت نسبت به رفع راس از سجده دوم در رکعت اول به نصوصیت بوده باشد . معلوم نیست عمومی که متعارض خاص است به صراحت دلالت می کند یا از باب عموم و اطلاق است . ما از این روایت نمی توانیم استفاده کنیم . بله این احتمال هست که بظهوره دلالت کند اما تعین را نمی توانیم احراز کنیم .

مرحوم شیخ طوسی و سید مرتضی هم که تخصیص را جمع عرفی حساب نکرده اند دلیل بر غیر عرفی بودن نمی شود . در دیگر انحاء جمع عرفی هم ممکن است از نگاه بعضی از محققین مورد قبول نباشد و در نظر بعضی دیگر مقبول . این مساله هم مثل بقیه مسائل اجتهادی است حتی مسائل اجتهادی ای که به نظر عرف بر می گردد ممکن است در آن اختلاف شود و هر کس به گونه ای متفاوت از دیگری نظر عرف را تشخیص دهد . لذا اینکه بعضی از علماء تخصیص را به عنوان جمع عرفی قبول نکرده اند دلیل بر عرفی نبودن نیست .

در مقابل ، مرحوم امام شاهدی بر عرفی بودن تخصیص از قران اورده است . قران می فرماید: أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآن وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً [[16]](#footnote-16) اگر عام و خاص ها از نظر عرف متعاند و متصادم بودند که باید به خاطر وجود عام و خاص های منفصل در قران ، اشکال وجود اختلاف به ان می شد . این که از این جهت اشکال نکردند نشان می دهد عام و خاص منفصل دو کلام مختلف و متعاند در نظر عرف حساب نمی شود .

چهارشنبه 13 / 9 /98 جلسه44

گفته شد که هرچند در عرفی بودن تخصیص از ناحیه بعضی از محققین اشکال شده است اما به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد و بتوانیم به واسطه تخصیص بین الکلامین التیام ایجاد کنیم . نکته این جمع هم این است که به نظر عرف عقلاء ، متکلم ملزم نیست که تمام مرادش را با کلام واحد بیان کند بلکه می تواند با ارائه قرائن منفصله مراد جدی از کلام اولش را تبیین کند. این حقی است که عرف برای متکلم قائل است . حتی اگر بیان منفصل دلیل خاص ، بعد از زمان عمل به عام باشد و تاخیر بیان از وقت حاجت لازم اید اما اگر مصلحتی در بیان مستقل عام باشد که فرض هم این است که در موارد جعل قانون که مورد متیقن از موارد عام و خاص منفصل است مصلحت در بیان مستقل عام می باشد در این موارد عرف تاخیر بیان از وقت حاجت را مانع از اختیار متکلم برای بیان قرینه خاصه به صورت مستقل نمی بیند . یعنی همین که تاخیر بیان خاص مصحلت دارد باعث جبران می شود . لذا درجایی که احتمال وجود مصلحت در تاخیر باشد ، عرف تنافی نمی بیند و خاص را قرینه ای برای بیان مراد جدی از عام حساب می کند .

بنابراین اینطور نیست که عرف مساعدتی با تخصیص نداشته باشد و ما صرفا در خصوص عام و خاص صادر از ائمه علیهم السلام به خاطر دلیل خاص که سیره اصحاب باشد ملتزم به تخصیص باشیم کما اینکه نظر بعض الاعلام از اساتید ما چنین است . لذا به نظر می رسد باتوجه به این که مورد بحث عام و خاص هایی هستند که قالب قانونی دارند نه گفتگوهای روزمره مردم ، نظر مشهور نظر صواب باشد و تقدیم خاص بر عام در عرف روشن باشد .

انچه از این تقریب به دست می اید این است که عرف این حق را به متکلم می دهد که برای تحدید مراداتش از کلمات منفصلی استفاده کند که قرینیت دارند . در چنین موردی عرف جمع بین الخطابین می کند . لذا ملاک استفاده کردن از کلمات منفصله این است که بعضی بر بعض دیگر قرینیت داشته باشند . هیچ اشکالی در این نیست که باید کلمات بعدی متکلم قرینیت داشته باشند ، بحثی که در جمع بین عام و خاص محل اشکال و اختلاف شده این است که ایا وجه تخصیص این است که خطاب خاص در دلالتش نسبت به موردی که دلالت دارد اقوی و اظهر است و به نکته اظهریت مقدم می شود یا وجه تقدیم این است که چون خاص از جهت موضوعی و موردی دایره اش ضیق تر است همین خاص بودن و اختصاص به بعضی موارد داشتن موجب تقدیم می شود . التبه گاهی این طور تعبیر می شود که ایا تخصیص به ملاک اظهریت است یا به ملاک قرینیت . طرح بحث به این عنوان صحیح نیست زیرا کسی مثل اخوند که قائل است اظهریت موجب تخصیص می شود همین اظهریت را قرینه می گیرد چراکه اظهریت خودش از مناشئ قرینیت است. تعبیر صحیح این است که ایا تقدیم خاص به اقوائیت و اظهریت ظهور و دلالت است یا خاص بودن موردش .

این بحث در مباحث تخصیص مطرح است و اثاری هم دارد . همانطور که در کلام اقای صدر در دروس امده است ثمره در مواردی ظاهر می شود که استخراج حکم از دلیل خاص ، موقوف بر ظهور دیگری غیر از دلالت خاص نسبت به مورد حکم باشد . چون اگر ملاک اظهریت باشد باید در خصوص مواردی که ظهور خاص نسبت به حکم مضمون خودش بیشتر باشد بتوانیم خاص را مقدم کنیم . اما در مواردی که دلالت خاص بر حکم موردش را دو جهت تشکیل داده باشد که یک جهت خصوصیت موضوعی است که باعث می شود قوت دلالت پیدا کند ولی جهت دیگری هم دارد که در ان جهت ضعف دلالت دارد . در این صورت مجموع دلیل خاص را با مجموع دلیل عام که می سنجیم خاص از یک جهت اقوی است و از جهت دیگر اضعف . مثلا در یک دلیل وارد شده است که لایجب اکرام الفقراء این عام از جهت مورد وجوب اکرام که فقراء باشد از جمع محلی به ال استفاده کرده است که ظهور در عموم دارد اما در بیان حکم از لا یجب استفاده شده که نص در عدم وجوب است ولی دلیل خاص که اکرم الفقیر القانع باشد از جهت موردی در خصوص فقیر قانع وارد شده که از نظر شمول نسبت به فقیر قانع نسبت به عامی که تعبیر الفقراء داشت دلالتش اقوی است چون در خصوص فقیر قانع وارد شده است اما در همین خاص دلالت بر وجوب اکرام با استفاده از صیغه افعل است که ظاهر در وجوب است نه صریح در آن تا در دلالت بر حکم مثل لا یجب باشد . اگر ملاک تقدیم را اظهریت بدانیم باید به ملاحظه مجموع حساب کنیم . در اینجا تخصیص زدن به نحو قاعده عام ممکن نیست چون درمجموع دلالت خاص بروجوب اکرام فقير قانع اقوی نيست مگر دلیل خاصی بر تقدیم یک طرف بیاید . اما ملاک در تقدیم اگر قرینیت باشد یعنی اخص موردی بودن ، در این موارد اکرم الفقیر القانع مقدم است .

یکی دیگر از ثمرات را هم می شود این مساله ذکر کرد که اگر ملاک را اظهریت بدانیم در مواردی که مصادیق دلیل عام متعدد باشد یعنی روایات متعددی وارد شده باشد که حکم را به نحو عام دلالت کنند و در مقابل دلیل خاص فقط یک روایت باشد ، نفس تعدد دلیل عام موجب قوت دلالت عام می شود و دلیل خاص که یکی است تبدیل به دلیل اضعف می شود و قابلیت مقاومت را ندارد. این مساله در کلام صاحب جواهر هست و در کلمات قبل و بعد از صاحب جواهر هم پیدا می شود . ایشان در بعضی موارد می گوید چون روایت خاص واحد است قدرت مقاومت درمقابل اخبار متعددی که دلالت بر عموم دارند را ندارد . در این موارد دلالت خاص مشکلی ندارد اما کثرت دلیل عام موجب قوت دلالت می گردد و لذا خاص در مقابل انها ضعیف محسوب می شود .البته ممکن است کسی مناقشه کند که حتی بر اساس مبنای اظهریت ، کثرت دلیل موجب قوت نمی شود اما به هر حال بعضی مثل صاحب جواهر این تطبيق را انجام داده اند و موجب قوت دلالت دانسته اند .

مرحوم اخوند تقدیم را از باب اظهریت دانسته و محقق نایینی و مرحوم اقای خویی قرینیت را یعنی اخصیت را تقویت کرده اند . اقای صدر هم همین خصوصیت مورد را پذیرفته است . وجهش هم این است که ما برای اینکه تشخیص دهیم خاص به چه ملاک مقدم است باید نگاه کنیم به مواردی که عرف خاص را مقدم می کند . به این موارد که نگاه می کنیم ، می بینیم حتی در جایی که خاص از نظر مجموعی اضعف است ، عرف به ملاحظه خصوصیت مورد ، ان را مقدم می کند . پس قوت ظهور ملاک نیست و عرف مجرد اختصاص داشتن به مورد را ملاک برای تقدیم قرار می دهد. لذا نظر صحیح در این اختلاف ، همان نظر مرحوم اقای خویی و محقق نایینی است .

### مطلب دوم : تفصیل بین مقام تعلیم و افتاء

اگر تخصیص را عرفی حساب کردیم یا دست کم در روایات به دلیل خاص که سیره باشد تخصیص را قبول کردیم این تخصیص در همه عام و خاص هایی که در روایات وجود دارد می اید یا باید تفصیل دهیم بین خطاباتی که در مقام بیان تعلیم احکام کلیه به اصحاب خاص وارد شده و بین خطاباتی که در مقام افتاء وارد شده یعنی مواردی که شخصی به واقعه ای مبتلا شده و از امام علیه السلام حکم ان را سوال کرده و حضرت هم جواب همان واقعه خاص را داده اند . ایا تخصیص در هر دو قسم جاری است یا اختصاص به قسم اول دارد ؟

عده ای از محققین قائل شده اند که باید میان این دو قسم تفصیل دهیم . در قسم اول ملتزم به تخصیص و تقیید می شویم اما در روایات قسم دوم تخصیص به عنوان جمع عرفی جا ندارد. در کلام مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و به تفصیل در کلمات بعض الاعلام در تقریرات تعارض در بحث منشأ اختلاف احادیث امده است . از کلام امام هم همین مبنا استفاده می شود . از کلمات بعض علماء دیگر مثل مرحوم اقای خوانساری هم در جامع المدارک استفاده می شود که فی الجمله این مبنا را قبول دارند . ایشان بین خطاباتی که در مقام بیان قانون است و خطاباتی که در این مقام نیست فرق می گذارند. در مواردی که حکم امام علیه السلام برای حل مشکل سوال کننده بوده است نمی شود قانون مطلق از ان استفاده کرد و با دیگر روایات عامه جمع بست . این دسته از روایات مثل خطابات مشتمل بر قانون نخواهد بود.

در کلام بعض الاعلام در بحث منشأ اختلاف بین احادیث ، یکی از مطالبی که امده این است که باید مدلول احادیث وارده را به درستی درک کنیم . گاهی پنداشته می شود که همه کلمات ائمه علیهم السلام در مقام تعلیم به اصحاب وارد شده اند ولی این نظر صحیح نیست . کلمات صادر از معصومین علیهم السلام دو قالب و دو اسلوب دارد . یک قالب ، قالب تعلیم و تربیت علمی اصحاب مثل زراره و محمد بن مسلم و ... است و قالب دوم ، قالب ارشاد مردم به وظایف عملیه انهاست که از ان تعبیر به قالب افتاء می شود . در قسم اول ائمه علیهم السلام اصول عامه و قوانین کلی شریعت را بیان می کنند تا اصحاب خاص یاد بگیرند و بتوانند ضرب قاعده کنند و عام و خاص را با هم در نظر بگیرند واحکام را استنباط کنند . قسم دوم که قالب افتاء است مثل مواردی است که مریضی مراجعه به طبیب می کند . نسخه ای مریض از طبیب می گیرد چون با در نظر گرفتن تمام خصوصیات مریض نوشته شده است معنا ندارد مریض این نسخه را به شخص دیگری دهد حتی اگر از نظر ظاهری بیماری شبیه او داشته باشد . روایات وارده در مقام افتاء از قبیل همین نسخه هایی است که طبیب برای مورد خاص نوشته است . این روایات قابل تعدّی به مورد دیگر نیست .

یک شنبه 17 / 9 /98 جلسه45

عده ای از محققین تفصیل دادند بین روایاتی که در مقام تعلیم اصحاب خاص می باشد و روایاتی که در مقام بیان وظیفه شرعیه فعلیه مکلف خاص است و تخصیص را در اول پذیرفتند به خلاف روایات دسته دوم .

در کلام بعض الاعلام امده بود که در مواردی که سائل مبتلا به واقعه ای شده و از امام سوال می کند چون شرایط خاص این مکلف دخیل در حکم است ، این حکم برای دیگر مکلفین قابل سرایت نیست . برخلاف ان دسته از روایاتی که امام علیه السلام در مقام تعلیم اصحاب خاص می باشند تا فقیه در احکام شوند . در قسم نخست ، چون مجموع شرایط و خصوصیات مکلف مد نظر است امام علیه السلام در مقام بیان قاعده کلی نیست تا دیگران بتوانند از ان استفاده کنند . مثل مریضی که به طبیب مراجعه می کند که طبیب اگر نسخه ای می دهد با توجه به مجموع شرایط این مریض است لذا این نسخه به درد مریض دیگر نمی خورد ولو از نظر ظاهری مرضی همانند او داشته باشد .

ایشان از باب مثال چند نمونه از روایاتی را که در مقام افتاء وارد شده اند و نشان می دهد که شرایط مکلف در نظر گرفته می شده است نقل می کنند :

روایت نخست : مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى أَهْلِهِ- قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ طَوَافَ النِّسَاءِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- فَخَرَجْتُ إِلَى أَصْحَابِنَا فَأَخْبَرْتُهُمْ فَقَالُوا اتَّقَاكَ- هَذَا مُيَسِّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَنْ مِثْلِ مَا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ- قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ- إِنِّي أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا بِمَا أَجَبْتَنِي فَقَالُوا اتَّقَاكَ- هَذَا مُيَسِّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَمَّا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ- فَقَالَ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ بَلَغَهُ- فَهَلْ بَلَغَكَ قُلْتُ لَا قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْ‌ءٌ[[17]](#footnote-17).

تفاوت بین میسر و سلمه در این بوده است که میسر می دانسته است و سلمه نمی دانسته است و در نظر گرفتن همین مساله موجب تفاوت این دو در حکم شده است .

صاحب وسائل این روایت را در همان جلد 13 در باب 10 از ابواب کفارات استمتاع از ابو ایوب نیز نقل کرده است : عن الشیخ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ مُحْرِزٍ أَنَّهُ كَانَ تَمَتَّعَ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مِنًى وَ لَمْ يَطُفْ طَوَافَ النِّسَاءِ فَوَقَعَ عَلَى أَهْلِهِ فَذَكَرَهُ لِأَصْحَابِهِ فَقَالُوا فُلَانٌ قَدْ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ فَسَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَمَرَهُ أَنْ يَنْحَرَ بَدَنَةً قَالَ سَلَمَةُ فَذَهَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْ‌ءٌ فَرَجَعْتُ إِلَى أَصْحَابِي فَأَخْبَرْتُهُمْ بِمَا قَالَ لِي قَالَ فَقَالُوا اتَّقَاكَ وَ أَعْطَاكَ مِنْ عَيْنٍ كَدِرَةٍ فَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ إِنِّي لَقِيتُ أَصْحَابِي فَقَالُوا اتَّقَاكَ وَ قَدْ فَعَلَ‌ فُلَانٌ مِثْلَ مَا فَعَلْتَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَنْحَرَ بَدَنَةً فَقَالَ صَدَقُوا مَا اتَّقَيْتُكَ وَ لَكِنْ فُلَانٌ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً وَ هُوَ يَعْلَمُ وَ أَنْتَ فَعَلْتَهُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ فَهَلْ كَانَ بَلَغَكَ ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ: لَا وَ اللَّهِ مَا كَانَ بَلَغَنِي فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْ‌ءٌ[[18]](#footnote-18).

روایت دوم : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ خَالِدٍ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ وَ عَلَيْهِ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَيْكَ بَقَرَةٌ ثُمَّ جَاءَهُ آخَرُ فَقَالَ عَلَيْكَ شَاةٌ فَقُلْتُ بَعْدَ مَا قَامُوا أَصْلَحَكَ اللَّهُ كَيْفَ قُلْتَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ فَقَالَ أَنْتَ مُوسِرٌ وَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ عَلَى الْوَسَطِ بَقَرَةٌ وَ عَلَى الْفَقِيرِ شَاةٌ [[19]](#footnote-19).

این اختلاف در نوع کفاره با در نظر گرفتن شرایط مرتکب عمل است که یکی فقیر است و دیگری ثروتمند است و نفر سوم متوسط الحال .

روایت سوم : مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَقْضِي صَلَاةَ النَّهَارِ بِاللَّيْلِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ لَهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ أَقْضِي صَلَاةَ النَّهَارِ بِاللَّيْلِ فِي السَّفَرِ فَقَالَ لَا- فَقَالَ إِنَّكَ قُلْتَ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ ذَلِكَ يُطِيقُ وَ أَنْتَ لَا تُطِيقُ[[20]](#footnote-20).

در این روایت که صحبت از قضای نمازهای مستحبی است تفاوت خصوصیات سائل ، تفاوت در حکم مساله ایجاد کرده است .

به روایات که مراجعه می کنیم بعضی از روایات از این سنخ است که با در نظر گرفتن شرایط خاص مکلفین حکم را صادر کرده اند. وقتی جواب ها با توجه به این خصوصیت صادر شود طبعا قابل سرایت به دیگر افراد نیست ؛ مثل همان نسخه هایی که اطباء می پیچند .

در کلمات امام هم در بحث های اصول و نیز فقه شبیه این تقریب ها دیده می شود که انچه از ائمه علیهم السلام در مقام بیان تعلیم اصحاب خاص وارد شده با روایاتی که برای بیان مشکل شخصی یک نفر است فرق می کند . در کتاب البیع به مناسبت روایت ابی علی راشد فرموده است که سوال او مثل سوال اصحاب خاص که قضیه را به صورت فرضی سوال می کنند نیست . در جواب سوال اصحاب خاص امام علیه السلام در مقام بیان احکام کلی است و لذا می شود اطلاق گیری کرد و به عمومش استناد می شود برخلاف رواياتی که در آن روايات امام عليه السلام حکم رابرای قضيه مورد ابتلای مکلفين بيان می کند.

### بررسی تفصیل بین مقام افتاء و تعلیم

مناقشه ای که نسبت به این تفصیل وجود دارد این است که :

اولا : ما اصل تقسیم را قبول داریم که سوالات و مراجعات به ائمه علیهم السلام دو قسم دارد . در یک قسم سوالات فرضی و به نحو قضیه حقیقیه است و یک قسم سوالاتی است که خود افراد مبتلا به واقعه خاصه شدند و احتیاج به تعیین وظیفه پیدا کرده اند . این مقدار جای اشکال نیست . اما مجرد اینکه سوالات به دو نحو است موجب تفصیل نمی شود تا بگوییم که از روایات طایفه اول قاعده کلی استفاده شود و از روایات طایفه دوم نه . زیرا فهم عام و برداشت عمومی مردم از قسم دوم از سوالات هم این بوده است که جوابی که امام علیه السلام به سائل داده اختصاص به ان سائل ندارد . انچه مرتکز در ذهن مخاطبین حتی در سوالات قسم دوم است این است که اختصاص به این شخص ندارد و لذا همین سائل ، با این پیش فرض که جواب ، حکم کلی منطبق بر او بوده است فرمایش امام علیه السلام را برای دیگران نقل می کند . در ذهن اصحاب این بوده که خصوصیات شخصی دخیل در حکم نبوده است . شاهد هم همین چند روایتی است که نقل شد . در خود همین روایات راوی اول که مطلبی را سوال کرده بود برای دیگران نقل می کند و اصحاب هم بر اساس گفته میسر حکم کلی شریعت را همان می دانستند لذا به سلمه گفتند که حکم تو تقیه ای است . ان حکم عامی که اصحاب در ذهن داشتند از همان حکم میسر به دست اورده بودند. بنابراین باتوجه به اینکه مرتکز در ذهن اصحاب هم همین بوده است لذا همانطور که قسم اول قابل استنباط می باشد قسم دوم هم همین گونه است . حتی اگر در نسخه طبیب قبول کنیم که قابل تعدی به دیگران نیست در فرمایش ائمه علیهم السلام نمی توانیم بپذیریم که قابل تعدی نباشد .

ثانیا : این فهم عمومی و مرتکز در ذهن اصحاب ناشی از بیانات ائمه علیهم السلام می شود و اصحاب ان را از ائمه علیهم السلام تلقی کرده اند. روایات متعددی داریم که ائمه علیهم السلام اصحاب و مومنین را به نشر حدیث و انتقال انها به دیگران امر کرده اند . این روایات نسبت به کل ما صدر عن الامام علیه السلام عمومیت دارد . هر جایی که اصحاب حکم شرعی را گرفته اند از معالم و معارف دین به حساب می امده است و در نتیجه خود را مشمول دستور عام به انتقال ان و انتشار ان می دیده اند . این طور نیست که فهم اصحاب بر خلاف روایات ائمه علیهم الاسلام باشد بلکه برگرفته از دستور خود ایشان است . میسر هم که به دیگران نقل می کند چون روایتی است که از امام علیه السلام یاد گرفته و روایات نشر حدیث بر ان منطبق بوده است و لذا به دیگران منتقل می کند .

بنابراین اگر جایی به نکته خاصی و یا طبق شرایط مختص به شخص سائل حکمی صادر شده باید به قرائن متصله یا منفصله بیان می کردند. همانطور که در تفصیل بين موسر و فقیر و متوسط الحال در ادله بیان شده است . والا خود کلام امام علیه السلام دلالت می کند که وقایع نظیر مورد سوال هم همین حکم را دارد . ظاهر اولی خطابات همین عمومیت است نه اختصاص .

نه اینکه مقصود ما این باشد که در این موارد امام علیه السلام در مقام افتاء نبوده است تا نزاع ما صغروی بشود بلکه حتی اگر امام در مقام افتاء باشد که در این موارد مطرح شده چنین است ، باز هم اختصاص نمی فهمیم بلکه عمومیت دارد مگر قرینه ای قائم شود که اختصاص را بفهماند . تا اختصاص احراز نشود همین روایاتی هم که در مقام افتاء و بیان حکم واقعه خاصه است فهم عمومی اصحاب و مرتکز در ذهن انها به ما می فهماند که عمومیت دارد و قابل تسری به دیگران است .

ثالثا: محل بحث در کلام بعض الاعلام تشبیه به مثال مراجعه به طبیب شده است . اینکه طبیب هم نسخه ای که برای مریض می پیچد خصوصیت شخص در ان ملاحظه می شود و قابلیت تسری را ندارد جای ابهام است . همین مریض نسخه را در وقایعی که بعدا برای او اتفاق می افتد استفاده می کند و همنیطور دیگران هم با حفظ موضوع از ان استفاده می کنند . اگر در مورد نسخه طبیب هم بگوییم که قابل تعدی نیست ، برای جایی است که قرینه بر عدم تعدی در کار باشد والا اگر قرینه ای در کار نباشد برداشت عام از این نسخه این است که در موارد دیگر هم می شود استفاده کرد. خود مریض هم عمومیت می فهمد خصوصا در جایی که مراجعه به طبیب همیشه برای او میسور نباشد . لذا در این موارد وقتی دوباره به همان بیماری مبتلا می شود در ذهن او این نیست که نسخه متعلق به همان مرتبه است بلکه دوباره هم از ان استفاده می کند .

در محل بحث هم درست است که میسر به این واقعه مبتلا بوده و بر اساس همان سوال کرده است اما ابتلاء به این واقعه که منحصر در همان دفعه نیست بلکه ممکن است خود او دوباره مبتلا شود و از طرفی هم نمی تواند که هر دفعه که مبتلا می شود بیاید سوال کند چرا که نوعا امکان مراجعه فراهم نبوده است . حال اگر امام علیه السلام حکم او را برای این واقعه بیان فرمودند و او سال بعد هم دوباره به این واقعه مبتلا شد ایا حکم قابل تعدی است یا خیر؟ کسانی که می گویند که وقتی امام علیه السلام در مقام افتاء جوابی به سائل می دهند چون شرایط خاص حاکم شده را در نظر گرفته اند مختص همو است و قابل تعدی نمی باشد در اینجا هم باید بگویند که حتی برای خود او هم عند التکرار حکم قابل جریان نباشد .

حاصل مناقشه سوم اين است که حتی اگر احتمال دخالت خصوصیات داده شود ولی باتوجه به اینکه ابتلاء برای خود سائل منحصر در این واقعه نیست لا اشکال که مرتکز در ذهن او این است که در وقایع بعدی هم می تواند مراجعه کند. این نشان می دهد خصوصیات غیر مذکور در سوال ملاحظه نشده است . در مراجعه به طبیب هم با توجه به اینکه خود شخص در تکرار این مرض از همین نسخه استفاده می کند نشان می دهد که در ذهن عرف خصوصیات تاثیری نداشته است .

**تقريرات اصول جلسه46 دوشنبه 18 /9 / 98**

## تقیید :

نحوه چهارم از انحاء جمع عرفی تقیید است . اگر یکی از دو کلام مطلق باشد و دیگری مقید، کلام مقید موجب تقیید کلام مطلق می شود و باید خطاب مطلق حمل بر معنایی شود که با مقید سازگاری داشته باشد . همانطور که در بحث تخصیص هم گفته شد انچه داخل در محل بحث است تقیید به قید منفصل است چراکه در تقیید به متصل دو کلام نداریم تا صحبت جمع عرفی بین الکلامین به میان اید . بله فی حد نفسه تقیید هم مثل تخصیص دارای دو قسم متصل و منفصل است .

در تقييد دو مطلب جای بحث دارد ؛ یکی بیان نکته تقیید احد الخطابین نسبت به خطاب اخر است که درضمن این بحث ، اقسام اطلاق و تقیید هم طبعا بیان می شود.

مطلب دوم هم این است که اگر تقیید را به عنوان جمع عرفی قبول کردیم ایا اختصاص به احکام الزامیه دارد یا در مستحبات هم مطلق حمل بر مقید می شود ؟

### مطلب اول ؛ نکته تقیید و اقسام مطلق و مقید

باتوجه به خصوصیاتی که در اطلاق و تقیید وجود دارد ، مقصود از اطلاق کلام این است که متکلم در کلامش عنوانی دال بر طبیعت بیاورد و در این کلام ، قیدی برای ان نیاورد این خطاب با جریان مقدمات حکمت اطلاق دارد ؛ مثل اعتق رقبة که مستفاد از این خطاب این است که هر رقبه ای عتقش کافی است و تعین در حصه خاصی ندارد . مقدمات حکمت هم در بحث اطلاق و تقیید گفته شده است که عمده این مقدمات این است که احراز شود ولو با اصل عقلایی که متکلم در مقام بیان تمام مقصودش می باشد و دیگر این که قیدی ذکر نشده باشد . با این مقدمات ، اطلاق برای کلام منعقد می شود .

در همان جایی که یک طبیعتی برای حکم ذکر می شود اگر در خطاب قیدی دال بر تقیید وجود داشته باشد معلوم است که مفاد نهایی خطاب اطلاق نیست زیرا یکی از مقدمات حکمت عدم ذکر قید است که در خود خطاب این قید ذکر شده است . لذا این خطاب اطلاق ندارد .

در تقیید به قید متصل معلوم است که از خطاب بیش از مفاد مقید استفاده نمی شود. عمده تقیید به قید منفصل است . مثل اینکه در یک خطاب به صورت مطلق گفته باشند اعتق رقبه و در یک خطاب متعلق یا موضوع حکم مقید به قیدی باشد . در این موارد باید به تقیید ان مطلق حکم کنیم که مقصود از تقیید مطلق این است که هر چند با تمام شدن کلام اول ، ظهور در اطلاق منعقد شده است ولی حجیت این ظهور مادامی است که دلیل مقید نیامده باشد . با امدن دلیل مقید ، حجیت ظهور مطلق ضیق می شود . مثل موارد تخصیص عام به دلیل منفصل . در خاص منفصل هم دلیل خاص ، در ظهور عام تصرف نکرد بلکه حجیت عام را ضیق کرد . ایا در دلیل مطلق هم همینطور است که تصرف در حجیت دلیل اول می کند یا دلیل اول در همان دایره مطلق به حجیت خود باقی می ماند .برای روشن شدن حکم مساله ، باید اقسام مطلق و مقید را بررسی کنیم تا ببینیم در همه اقسام ، تقیید می اید یا فقط در بعضی از اقسام و اگر در جایی تقیید بود ملاک و نکته ان چیست .

### اقسام مطلق و مقید

مطلق و مقید یا متنافیین هستند یعنی در سلب و ایجاب با هم اختلاف دارند یکی می گوید اعتق رقبة و دلیل دیگر می گوید لا تعتق الرقبة الکافرة یا یک دلیل می گوید اکرم العالم دلیل دیگر می گوید لا تکرم العالم الفاسق و یا متحد در سلب و ایجاب هستند . در این قسم دوم یا حکم انحلالی است یا حکم واحد است و مطلوب در بین صرف الوجود است و هر دو خطاب در مقام بیان حکم برای مطلوب واحد که صرف الوجود است می باشند . بنابراین مجموع اقسام سه قسم می شود . مثال برای قسم دوم این است که در باب غرر داریم نهی النبی عن الغرر و نیز داریم نهی النبی عن بیع الغرر . در اینجا حکم انحلالی است چون صحت معامله برای افراد معامله انحلالی است . مثال برای قسم سوم این است که ان افطرت فی نهار شهر رمضان فأعتق رقبة و در دیگری امده باشد اعتق رقبة مومنة . مطلوب صرف الوجود عتق رقبه است يک رقبه است که ازاد کردنش واجب است و این رقبه واحده ، خطاب مطلق به اطلاقش می گوید هر رقبه ای باشد اما خطاب دوم می گوید خصوص رقبه مومنه .

در قسم اول که مختلفین می باشند مثل اعتق رقبة و لا تعتق رقبة کافرة ، لا اشکال که حمل مطلق بر مقید لازم است و خطاب ثانی موجب تقیید اطلاق خطاب اول می شود و نکته ان همانی است که در باب تخصیص گفته شد که متکلم واحد می تواند مراداتش را با کلمات منفصله بیان کند نه اینکه لزوما با یک کلام . به همان وجه قرینیت خاص که باعث تقدیم بر عام می شد در قسم اول هم که مختلفین هستند قرینیت مقید باعث تقدیمش بر مطلق می شود . اگر کسی در عام و خاص وجه قرینیت را اقوائیت خاص دانست در اینجا هم باید قائل شود که اقوائیت مقید در دلالت موجه قرینیت ان است اما اگر کسی قرینیت را در آنجا به خصوصیت مورد دانست که مرحوم محقق نایینی و اعلام بعد ایشان قائل هستند در اینجا هم باید همین مبنا را بپذیرد .

قسم دوم که متحدین می باشند و حکم انحلالی است ، رأی عام این است که تقییدی اتفاق نمی افتد . چون بین الکلامین تنافی وجود ندارد تا احتیاجی به جمع باشد . دلیل مطلق حکم را برای همه افراد غرر قرار داده و دلیل مقید برای بعضی افراد . صدور نهی از این حصه خاص که معنایش عدم صدور نهی از بقیه حصص نیست . این مورد خاص مثلا مورد ابتلاء بوده که از ان نهی شده است و لذا دلالت ندارد که بقیه حصص نهی ندارد . برای همین کلام اول به اطلاق خودش باقی گذاشته می شود و تقییدی رخ نمی دهد .

قسم سوم جایی است که دو خطاب مطلق و مقید متحدین هستند اما حکم واحد است . در این قسم بین خطابین تنافی اتفاق می افتد و چون تنافی است باید جمع شود اما آیا این جمع به نحو تقیید است یا راهی غیر تقیید را باید پیش گرفت ؟

وجه تنافی هم این است که با توجه به اینکه مطلوب در بین صرف الوجود عتق است و به عدد افراد رقبه انحلال در کار نیست ، ان خطاب مطلق مقتضای اطلاقش این است که مکلف مرخص است در عتق هر رقبه ای و ترخیص در تطبیق دارد و خطاب دوم یعنی اعتق رقبه مومنه هم می گوید موضوع خصوص رقبه مومنه است که عتقش تکلیف دارد . با توجه به اینکه حکم واحد است و حکم واحد هم متعلق واحد باید داشته باشد ، این دو خطاب در تعیین متعلق حکم تنافی پیدا می کنند ؛ خطاب اول می گوید متعلق عتق هر رقبه ای است و خطاب دوم می گوید متعلق خصوص عتق رقبه مومنه است . این دو خطاب در تعیین متعلق واحد تنافی پیدا می کنند .

در اینجا رای عام این است که باید حمل مطلق بر مقید کرد و مراد جدی ، همان خصوص عتق رقبه مومنه است . در تعیین متعلق ، خطاب دوم را مقدم می کنند و خطاب دوم را قرینه بر خطاب اول قرار می دهند .

اولین وجهی که برای این تقیید به نظر می رسد این است که خطاب دوم چون در خصوص رقبه مومنه امده و از جهت موردی خصوصیت دارد ظهورش اقواست و لذا نسبت به خطاب اول قرینیت پیدا می کند . ولی مرحوم اخوند در بحث مطلق و مقید فرموده ممکن است کسی اشکال کند که شما از این سمت نگاه کردید و جمع کردید و دومی را قرینه برای اولی قرار دادید ولی ممکن است که قرینه از آن سمت هم درست شود به اين نحو که در سنجش با خطاب اول (که حکم لزومی را بیان می کند به این مفاد که در امتثال این حکم لزومی ، همه افراد رقبه علی حد سواء هستند) خطاب دوم که می گوید رقبه مومنه را ازاد کن ، حمل بر افضل الافراد شود یعنی درست است که از نظر حکم لزومی همه افراد رقبه مساوی هستند اما رقبه مومنه افضل الافراد است . بنابراین تعين ندارد که خطاب دوم را قرینه برای اولی قرار دهید .

در جواب از این اشکال وجوهی برای تعین تقیید و حمل مطلق بر مقید بیان شده است . یکی از وجوهی که به صراحت در کلام مرحوم اخوند امده این است که با توجه به همان مبنای خود ایشان که ملاک در تقییدات اظهریت است ، به دو طرف که نگاه کنیم در خطاب اول یک ظهور داریم که ظهور اعتق رقبه در اطلاق است که مومنه و غیر ان فرقی ندارد و در مقابل به خطاب دوم که نگاه کنیم ظاهرش این است که عتق رقبه مومنه به نحو تعیین است نه اینکه یک مصداق از مصادیق واجب تخييری است ولی فضیلتی بیشتر داشته باشد . در مقایسه این دو ظهور می یابیم که ظهور خطاب دوم در تعیین اقوی است ولذا مقدم است . در نتیجه بین دو خطاب التیام پیدا می شود و از باب اینکه خطاب دوم اقوی ظهورا است باید با ان خطاب اول را تقیید زد .

وجه دیگر که عمده وجوه است و از کلام مرحوم اخوند هم استفاده می شود این است که در مواردی که دو نحوه جمع محتمل است ، یکی جمع به تصرف در ناحیه حکم و دیگری به تصرف در ناحیه موضوع ، جمع موضوعی مقدم بر جمع حکمی است . در اینجا دو نحوه جمع وجود دارد ؛ یکی حمل اعتق رقبه بر رقبه مومنه و دیگری تصرف در حکم که ظهور در وجوب و تعیین در اعتق رقبه مومنه را حمل بر استحباب کنیم . عرف از میان این دو نحوه ،جمع در ناحیه موضوع را مقدم می کند و مطلق را حمل بر مقید می کند . لذا در این قسم سوم تقیید اتفاق می افتد و حمل بر افضل الافراد درست نیست . وجه تقدیم و تقیید ، خاص بودن مورد خطاب دوم است که باعث قرینیت نسبت به خطاب اول می شود.

بنابراین در اقسام سه گانه مطلق و مقید در قسم اول و سوم تقیید ثابت است ولی در یک قسم که قسم دوم باشد خیر.

### مطلب دوم ؛ اختصاص و یا عدم اختصاص تقييد به تکالیف الزامیه

اخوند در بحث اطلاق و تقیید در ادامه اشکال و جواب های قبل می فرماید که لازمه پذیرش حمل مطلق بر مقید و تقیید به عنوان جمع عرفی این است که در مستحبات هم حمل بر مقید کرد با وجودی که مشهور در مستحبات این است که مقید بر استحباب موکد حمل می شود .

دو وجه از کلام مرحوم اخوند در باسخ به این اشکال استفاده می شود :

وجه اول این است که چون غالب در این باب این است که از حیث ملاک و از جهت محبوبیت ، افراد اختلاف دارند ، این غلبه باعث می شود که بگوییم مطلق ، استحباب را برای همه بیان می کند و این مقید که به خصوص ذکر شده است به خاطر این بوده که ملاک شدید در ان وجود داشته است . لذا حمل بر افضل الافراد می شود نه اینکه مطلق را حمل بر مقید کنیم .

در کلام اقای خویی و اعلام دیگر به مرحوم اخوند اشکال شده است که این مجرد غلبه تعدد مرتبه که باعث رفع ید از تقیید نمی شود . اگر در مرحله قبل تقیید را قبول کردید و پذیرفتید که خطاب مقید قرینیت دارد این غلبه مانع از ظهور مقید در قرینیت نمی شود .

وجه دوم این است که در باب مستحبات مطلق را حمل بر مقید نمی کنیم چون در مستحبات قاعده مسلم تسامح در ادله سنن داریم که باعث می شود صرف بلوغ ثواب بر عملی موجب شود ان عمل مستحب شرعی شود . در اینجا هم اصحاب و مشهور با امدن خطاب مقید از اطلاق رفع ید نمی کنند چون با خود خطاب مطلق ، بلوغ الثواب نسبت به همه افراد شده است . مثلا اگر در زیارت امام حسین علیه السلام خطاب مطلقی داشته باشیم که بدون هیچ قیدی نسبت به ایام خاص امر به زیارت می کند و در کنار ان روایتی داشته باشیم که امر به زیارت در موعد خاصی می کند ، همین مقدار که روایت مطلق به اطلاقش دلالت بر مطلوبیت زیارت دارد بلوغ الثواب بر بقیه افراد هم شده است . ولو جمع عرفی ممکن باشد اما مانع از اخذ به دلیل مطلق نمی شود عبارت مرحوم اخوند این است : أنه كان بملاحظة التسامح‏ في أدلة المستحبات و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجي‏ء دليل المقيد و حمله على تأكد استحبابه من التسامح فيه [[21]](#footnote-21).

سه شنبه 19 / 9 / 98 جلسه47

بحث در این بود که چرا مشهور در غیر الزامیات یعنی مستحبات و مکروهات قائل به حمل مطلق بر مقید نشدند . مرحوم اخوند در متن کفایه دو وجه برای مبنای مشهور ذکر کردند .

وجه دوم این بود که در باب مستحبات قاعده تسامح در ادله سنن داریم و با امدن دلیل مطلق ، بلوغ ثواب نسبت به تمام افراد مطلق درست می شود و با همین خطاب مطلق استحباب همه افراد ثابت می گردد .

#### اشکال مرحوم اقای خویی به وجوه مرحوم اخوند :

نسبت به این وجه دوم اشکالاتی در کلام مرحوم اقای خویی مطرح شده است .

اشکال اول : اگر قاعده تسامح را قبول کنیم و از ان استحباب هم استفاده کنیم ، در جایی تطبیق می شود که عنوان بلوغ الثواب صدق کند . اگر در موارد اطلاق و تقیید قبول کردید که مقید قرینه عرفیه حساب می شود دیگر با امدن دلیل مقید ، دلیل مطلق دلالت حجتی بر استحباب ما عدای مقید ندارد تا بلوغ الثواب صادق باشد (يا اصلاً دلالت ندارد کما هوالحال در مقيد متصل ، يا ظهورش دراطلاق حجيت ندارد کما هوالحال در مقيد منفصل). مثلا اگر دلیل مطلق داشته باشیم که زیارت امام حسین علیه السلام در نیمه شعبان مستحب است و قیدی نسبت به شب و روز نداشت ، ولو این دلیل در نظر اول اطلاق دارد ولی وقتی دلیل دوم امد که زیارت امام حسین علیه السلام شب نیمه شعبان استحباب دارد ، چنانچه این دلیل مقید قرینه عرفیه برای تحدید مراد از خطاب مطلق باشد ، بعد از امدن دلیل دوم دیگر دلالت دلیل مطلق بر بلوغ ثواب بر زیارت در روز حجيت ندارد . دیگر مطلقی نیست که قاعده تسامح را بخواهید نسبت به روز جاری کنید .

اشکال دوم : قاعده تسامح ولو مستند به روایات صحیحه و معتبره است ولی در بحث تسامح گفته شده که قول صحیح این است که از ان ادله ، نمی توان حکم شرعی استحباب را استفاده کرد . نهایت چیزی که دلالت می کند این است که اگر شخص به رجاء رسیدن به ثواب ، عملی را انجام دهد ثواب موعود به او داده می شود . اما استحباب به عنوان حکم شرعی از ان استفاده نمی شود .

اشکال سوم : اگر از اشکال دوم که مبنایی است رفع ید کنیم ، وجهی ندارد که بگوییم که خطاب مقید افضل الافراد را بیان می کند . نهایتا شما در این مثال ، با تمسک به خطاب مطلق ملتزم می شوید که زیارت در روز هم مستحب است اما اینکه زیارت در شب افضل است ، از خود این امر به زیارت در شب نمی شود استفاده کرد بلکه دلیل خاص دلالت بر استحباب این فرد از زیارت می کند و بقیه افراد هم دلیل مطلق دلالت بر استحبابشان می کند .

البته ممکن است مرحوم اخوند از این اشکال سوم جواب دهد که فی حد نفسه موجب حمل بر افضلیت و تاکد نمی شود اما از انجایی که خطاب مطلق به اطلاقش باقی مانده است و همانطور که استحباب را در غیر شب اثبات می کند نسبت به شب هم همچنان دلالت بر استحباب دارد وقتی با این فرض ، دلیل مقید استحباب را برای خصوص زیارت در شب ثابت کند متفاهم این است که این فرد افضل است .

#### وجوهی دیگر برای اختصاص

مرحوم محقق نایینی وجه دیگری را در اجود بیان کرده است که این وجه در کلام مرحوم اقای خویی در محاضرات با توضیح بیشتری مطرح شده است .

**وجه سوم :** محقق نایینی در اجود فرموده است که این حمل مطلق بر مقید به این خاطر است که چون بین الخطابین تنافی وجود دارد برای رفع تنافی خطاب مطلق را بر مقید حمل می کنند . این تنافی اختصاص به تکالیف الزامیه دارد و در جایی که الزامی نباشد تنافی هم وجود ندارد و لذا حمل مطلق بر مقید وجهی ندارد و ما به خطاب مطلق اخذ می کنیم . زیرا اگر حکم ثابت در ناحیه مقید حکم استحبابی باشد ، متضمن ایجاب نخواهد بود بلکه مخالفت نسبت به ان جایز است و چون جواز ترک دارد بین این خطاب مقید و خطاب مطلقی که مستلزم جواز تطبیق این طبیعت مستحبه بر کل فرد فرد هست تنافی پیدا نمی شود. ایشان در ادامه فرموده است که از اینجا معلوم می شود انچه دخالت در حمل مطلق بر مقید دارد این است که خطاب مقید متضمن حکم الزامی باشد والا اگر حکم استحبابی داشته باشد همین باعث می شود که تنافی برداشته شود . در حقیقت ریشه تنافی اینجاست که خطاب مقید حکم الزامی در بر داشته باشد و لذا در صورتی که هردو یا خصوص مقيد متضمن حکم غیر الزامی باشد(هرچند مطلق متضمن حکم الزامي باشد) تنافی وجود نخواهد داشت .

بله اگر جایی فرض شود که خطاب مطلق ناظر به درجه خاصی از طلب و خطاب مقید هم ناظر به همان در جه از طلب باشد در این صورت تعاند فرض می شود اما ما چنین فرضی نداریم که خطاب مقید بگوید همان درجه از طلب که در خطاب مطلق امده ، در خصوص بعضی از افراد است . مثلا خطاب مقید بگوید همان ثوابی که در مطلق زيارت نيمه شعبان امده ، در خصوص زیارت شب نیمه وجود دارد .

بنابراین محقق نایینی در همه موارد استحباب به مطلق اخذ می کند و در این جهت فرقی بین موارد مختلف نگذاشته است .

در کلام مرحوم اقای خویی اصل این وجه مورد قبول قرار گرفته که دلیل بقاء اطلاق در مستحبات ، همین عدم التنافی است اما این طور نیست که بتوانیم در همه موارد خطابات مطلق و مقید در مستحبات ، این قاعده را پیاده کنیم و مطلق را به اطلاقش بگذاریم بلکه باید تفصیل دهیم . زیرا برای مطلق و مقید در مستحبات صور مختلفی فرض می شود :

صورت اول : طلبی که در دلیل مقید امده دارای مفهوم باشد . مثلا در دلیل مطلق امده باشد که نماز شب مستحب است و دلیل مقید لسانش به این کیفیت باشد که اگر شب از نیمه بگذرد نماز شب مستحب است . این دلیل دوم ولو در مورد تکلیف استحبابی وارد شده اما به اقتضای مفهوم شرط استحاب نماز شب را قبل از نیمه شب نفی می کند . بدون اشکال باید در این صورت حمل مطلق بر مقید را بپذیریم .

صورت دوم : دلیل مقید و مطلق در حکم مختلف باشند. در دلیل مطلق امده باشد که اقامه در نماز مستحب است و در دلیل دوم امده باشد که مکلفی که می خواهد اقامه بگوید اقامه در حال حدث یا در حال جلوس نگوید و یا نهی کند از اقامه ای که اثنائش تکلم به کلام آدمی می کند . این خطابات که علی تقدیر خاص نهی می کند از عملی که در خطاب مطلق ، مستحب قرار داده شده موجب تقیید خطاب مطلق می شود . زیرا قاعده عامه ثانویه در باب اوامر و نواهی در عبادات و معاملات این است که این اوامر دال بر حکم مولوی نیستند بلکه ارشاد به شرطیت و مانعیت می کنند . امر ، ارشاد به شرطیت می کند و نهی ، ارشاد به مانعیت . دلیلی که می گوید در حال جلوس اقامه نگو دلالت بر مانعیت می کند و در حقیقت نافی دلیل مطلق قبلی می شود که استحباب را به صورت مطلق ثابت می کند . در اینجا هم دلیل مقید اطلاق را تقیید می زند .

صورت سوم : امر در دلیل مقید ، متعلق به نفس تقید است نه به قيد . مثل این که در دلیل مطلق امده باشد که اقامه در نمازها مستحب است و در دلیل دیگر امده باشد که اقامه که می گویید در حال قیام یا در حال طهارت باشد امر شده به تقیید متعلقِ امرِ مطلق به قید خاصی . امر به قید نخورده به تقیید خورده است . در اين صورت هم باید مطلق بر مقید حمل شود. امر در اینجا که امر به ایجاد اقامه در حال طهارت و قیام می باشد طبق قاعده عامه ثانویه ، ارشاد به شرطیت می کند . همانطور که اگر در خطاب مطلق حکم الزامی بیان می شد خطاب مقیدی که دال بر شرطیت بود موجب تقیید می شد در مستحبات هم وقتی مقید ارشاد به شرطیت می کند دلیل مطلق را قید می زند .

قسم چهارم : قسم چهارمی هم در باب مستحبات وجود دارد که ممکن است غالب موارد از همین قسم باشد . جایی که دلیل دلالت می کند بر استحباب امری به نحو مطلق مثل اینکه زیارت امام حسین علیه السلام به صورت مطلق نسبت به همه زمان ها مورد امر قرار بگیرد و در کنار آن ، امر به زیارت در ایام خاصی هم وجود داشته باشد . در این قسم چهارم حمل مطلق بر مقید نمی شود به همان وجهی که در کلام محقق نایینی امده بود . زیرا موجب حمل تنافی بود که در اینجا نیست . تنافی در خطابات الزامیه وجود دارد مثل اعتق رقبه که با اعتق رقبه مومنه تنافی دارد چراکه یکی می گوید در تطبیق ازادی اما دیگری می گوید باید بر خصوص این حصه تطبیق کنی . ولی در مستحبات که دلیل نمی گوید حتما باید این را انجام بدی چون ترغیب همراه با ترخیص در ترک است و برای همین باعث می شود که تنافی بین الخطابین صورت نگیرد .

انچه مهم است همین قسم رابع است که وجهی که بیان شده برای ان وجه تامی است . اما در ان سه قسم که حمل مطلق می شود ایا این فرمایش ایشان در هر سه قسم تمام است ؟

ممکن است که حمل را در قسم اول قبول کنیم یعنی در جایی که دلیل مقید با مفهوم لسان نفی داشته باشد . این قسم اول شبیه یا عین همانی می شود که مرحوم نایینی مصداق فرض نادر قرار داده بود . اما قسم دوم و سوم که یکی مورد نهی بود و دیگری مورد امر و به خاطر ارشادیت فرمود باید حمل کنیم محل اشکال است . چون ولو به لسان امر امده که اگر لزومی بود باید حمل بر شرطیت یا مانعیت می شد اما اگر نکته مرحوم اخوند را قبول کنیم که غالب در مستحبات تعدد مراتب محبوبیت است اینجا هم جواب می دهیم که ارشادیت فی حد نفسه ممکن است اما با توجه به تعدد مراتب محبوبیت اگر دلیلی بگوید که اقامه ات را در حال جلوس انجام نده ارشاد به نقص ثوابی است که در اقامه در حال جلوس دارد و در امر هم ارشاد به افضل الافراد است نه اینکه ارشاد به شرطیت باشد و خطاب مطلق را قید بزند . بنابراین در قسم سوم و دوم تقیید واضح نیست .

**وجه چهارم** : مرحوم اقای تبریزی وجه دیگری را برای عدم حمل مطلق بر مقید در مستحبات ارائه کرده اند و فرموده اند که ممکن هست کلام مرحوم اخوند را ولو خلاف ظاهر است به این وجه برگردانیم . ایشان فرموده اند حمل مطلق بر مقید در خطابات الزامیه ای که از حیث ایجاب و سلب وحدت داشتند در جایی بود که حکم متحد باشد اما اگر حکم انحلالی باشد که حمل نمی کردیم . در باب الزامیات هم حمل مطلق بر مقید در جایی است که حکم این دو دلیلی که از حیث ایجاب و سلب یکی هستند واحد باشد . در مستحبات با توجه به کثرت تعدد مطلوبیت و فضل وحدت حکم احراز نمی شود بلکه احتمال می دهیم حکم ها متعدد باشند . این غلبه خودش موضوعيت ندارد که مرحوم اخوند فرمود اما باعث می شود جلوی احراز وحدت حکم را بگیرد . همین مقدار که حکم در بین واحد نبود تنافی برداشته می شود .

چهارشنبه 20 / 9 / 98 جلسه48

## اظهر و ظاهر :

در انحاء جمع عرفی بین کلامین متناقین چهار نوع جمع ورود ، حکومت ، تخصیص و تقیید مطرح شد . غیر از این چهار جمع ، جمع عرفی دیگری هم با عنوان مستقل در بعضی از کلمات از جمله کلمات اقای صدر بیان شده است . اگرچه واقع این جمع در لابلای کلامات دیگر محققین امده است اما مرحوم اقای صدر به صورت مستقل به ان پرداخته است . این جمع عبارت است از حمل ظاهر بر نص و یا اظهر . در حقیقت تمام موارد جمع عرفی بین الخطابین که مندرج در عناوین قبلی نباشد داخل در این عنوان پنجم است .

البته در انحاء جمع عرفی ، عنوانی قبلا در کلام مرحوم اخوند مطرح شده بود که ممکن است ان را نحوه مستقلی حساب کنیم و ان توفیق عرفی بین الخطابین است که ملاحظه مجموع الخطابین عرف را وا می دارد که یکی از دو خطاب را قرینه برای تصرف در خطاب دیگر قرار دهد . مثل مواردی که حکم ثابت برای یک فعل ، در یک خطاب به عنوان اولی باشد و در خطاب دیگر به عنوان ثانوی . مثلا ادله وجوب وضوء اطلاق داشته باشد و شامل صورت ضرر هم بشود و در مقابل ادله نفی ضرر باشد که بیانگر حکم وضوء به عنوان ثانوی است . خود ثانوی بودن عنوان ، موجب تصرف در دلیل اخر می شود و ان را به گونه ای قید می زند که منافی با خطاب دوم نباشد[[22]](#footnote-22) .

البته ممکن است کسی بگوید که این مورد داخل در موارد حکومت است چون مثالی که زده می شود نوعا مثال تقدیم لاحرج و لاضرر است که با حکومت قابل توجیه است . اما با توجه به اینکه تقدیم خطاب حکم ثانوی بر خطاب حکم اولی مختص به موارد لا حرج و لا ضرر نیست بلکه موارد دیگری هم دارد که از حکومت خارج است ممکن است قسم جدایی حساب شود . از مصادیق این جمع همان مواردی است که اجتماع امر و نهی رخ می دهد و ترکیب اتحادی است و ما نیز قائل به امتناع می شویم . در مثال وضوء با اب غصبی یا صلات در دار غصبی که وجود واحد است ، یکی از وجوه تقدیم نهی بر امر در این مورد این است که در اینجا به این دو دلیل که نگاه کنیم ، ولو فی حد نفسه اطلاق امر به وضوء و صلات مورد را بگیرد اما دلیلی که حرمت غصب را بیان می کند ، بیانگر حکم شئ به عنوان ثانوی است و عرف خطاب حکم ثانوی را مقدم می کند . در اینجا عرف با وجودی که اين مورد داخل در عناوین قبلی نیست اما بین الخطابین جمع می بندد . لذا این قسم یکی از مصادیق توفیق عرفی است که ممکن است ان را حتی از عنوان پنجم هم جدا قرار دهیم .

از این مورد که بگذریم بقیه مواردی که به عنوان جمع عرفی بین الخطابین مطرح می شود داخل در عنوان پنجم است . یعنی تقدیم اظهر و یا نص بر ظاهر. ایا این جمع صحیح است یا نه ؟

در کلمات اصولیین مخصوصا در کلمات متاخرین و همینطور در کتب فقهیه نوعا این جمع مورد قبول قرار گرفته است . اما عده ای از محققین مثل صاحب حدائق معتقدند که جمع مجاز بین الخطابین منحصر در همان عناوین قبلی مثل تقیید و تخصیص است و از انها که بگذریم موارد دیگری که به عنوان جمع مطرح می شود وجهی ندارد. به عنوان مثال برای تقدیم نص بر ظاهر مثال زده اند که یک خطاب با ظهورش دلالت بر وجوب داشته باشد و خطاب دیگر نص در ترخیص در ترک مثل لا یجب باشد یا خطابی مشتمل بر نهی باشد که ظاهر در حرمت است و خطابی هم داشته باشیم که بگوید لا باس بارتکابه .

همانطور که صاحب حدائق تعبیر کرده است مشهور امر ظاهر در وجوب را حمل بر استحباب می کنند و همینطور نهی ظاهر در حرمت را حمل بر کراهت می کنند . این حمل بر استحباب و حمل بر کراهت که شایع در کلمات فقهاء است از همین باب حمل ظاهر بر اظهر و یا نص است .

صاحب حدائق در مقدمه سادسه کتاب حدائق [[23]](#footnote-23) این جمع را انکار می کند و در کتاب الدرر النجفیه در فایده حادی عشر این حمل را مصداق تجوز دانسته است . ایشان فرموده است که این جمع اجتهاد صرف در مقابل نصوص است و چیزی است که به گردن شارع می گذارند . در مقدمه سادسه ، تخصیص و تقیید را چه در عام و خاصی که در قران وارد شده است و چه در جایی که خاص در روایات امده قبول می کند اما این نوع حمل که امر را حمل بر استحباب و نهی را حمل بر کراهت کنند را انکار می کند . صاحب حدائق می فرماید حمل امر بر استحباب نیاز به قرینه دارد و مجرد وجود معارض قرینه بر حمل نمی شود.

اما براساس نظر معروف بین الاصحاب در جایی که امر و یا نهیی داشته باشیم که ظاهر در وجوب و ظاهر در حرمت باشد و در مقابل انها دلیلی نص بر عدم وجوب و یا بر عدم حرمت باشد ، حمل ظاهر بر اظهر ویا نص را عرفی و موجب التیام بین الکلامین می دانند .

چرا باید ظاهر حمل بر اظهر و یا نص شود ؟

با توجه به اینکه تنافی بین ظاهر و نص ، گاهی در خطاب واحد است یعنی کلام متصل و گاهی در دو کلام یعنی کلام منفصل ، باید هر کدام را به صورت مستقل بررسی کنیم .

در جایی که در کلام واحد تعبیری به کار رفته که ظاهر در امری است اما قیدی نیز به کار رفته که نص یا اظهر در خلاف ان است در این موارد وجه جمع معلوم است . مثلا اگر یک دلیل بگوید "اغتسل للجمعه" و در کنار ان به صراحت امده باشد "ولکن لا باس بترکه" . در این موارد در مجموع کلام تنافی وجود ندارد . چون نسبت به کلام واحد که یقینا متکلم این حق را دارد که مرادش را با لفظ واحد بیان نکند بلکه می تواند با الفاظ متعدد بیان کنند . متکلم می تواند به جای اینکه از همان اول بگوید مستحب است غسل جمعه از دو لفظ استفاده کند لفظ اول به تنهایی ظاهر در وجوب باشد و لفظ دومی که در کنار ان می اید مانع از ظهور در وجوب شود . در اینجا تنافی وجود ندارد چون متکلم دارد مرادش را به الفاظ مختلفی تفهیم می کند . در این فرض در مجموع به متکلم نسبت نمی دهند که به ما وجوب غسل جمعه را فهماند بلکه ظهور تفهیمی در همین استحباب است . در قید متصل وجه تقدیم معلوم است چراکه متکلم برای تفهیم از مجموع دو لفظ استفاده کرده و وجود این قید مانع از انعقاد ظهور در وجوب یا حرمت می شود .

اما اگر این قیود در دو کلام باشد که محل بحث ماست وجه جمع همانی است که در تخصیص و تقیید به منفصل گفته شد . للمتکلم ان یحدد مراداته بالکلمات المنفصلة . قدر متیقن متکلم در خطاباتی که برای بیان قانون استفاده می شود ملزم نیست که به یک کلام بیان کند . البته لازم است که کلام اخر حیثیت قرینیت برای کلام اول را داشته باشد . در این موارد نص و ظاهر ، متکلم در جمله اول ولو لفظی را استعمال کرده که ظاهر در وجوب است اما چون این حق را دارد که مراد جدی اش را با خطابات منفصله بیان کند این خطاب دوم که نص بر عدم وجوب است قرینه بر خطاب اول محسوب می شود و با قرینیت خود ،تصرف در مراد جدی کلام می کند. خطاب دوم ظهور را از بین نمی برد اما این کلام اول که ظهورش با اصالة التطابق حجت بود ، طبق قرینیت خطاب دوم در مراد جدی از آن تصرف می شود و لذا دیگر حجت بر وجوب نیست . ظهورش در وجوب باقی است اما حجیت ان از بین می رود.

در این موارد نکته تقدیم ، نکته اضافه ای نسبت به تخصیص و تقیید نیست . ما نیز همانطور که در کلام صاحب حدائق امده قبول داریم که رفع ید از دلیل و حمل ان بر استحباب نیاز به قرینه دارد و مجرد وجود معارض قرینه به حساب نمی اید اما نصوصیت دلیل دوم در این مفاد خودش و یا اظهریت این دلیل در مفاد خودش که نفی الوجوب یا نفی الحرمه باشد باعث تشکیل قرینه می شود و این کبرای عام که حجیت هر ظهوری منوط به عدم وجود قرینه بر خلاف است بر آن تطبیق می شود .

همانطور که ممکن است رابطه نص و ظاهر یک طرفه باشد یعنی دلیل اول وجوب را به ظهور برساند و دلیل دوم صریج در نفی وجوب باشد ممکن نیز هست که این رابطه دو طرفه باشد. مثل مواردی که به دو چیز امر شود و احتمال وجوب تخییری نیز در کار باشد مثلا صل الظهر و صل الجمعه از همین موارد است . دلیل اول که می گوید صل الظهر دلالت می کند مامور به در ظهر جمعه نماز ظهر است و اتیان نماز ظهر در امتثال واجب کافی است . دلیل صل الظهر نسبت به این قسمت که ظهر مطلوبیت دارد نص است اما تعیینی بودن ان را با اطلاقش دلالت می کند چرا که وقتی در صل الظهر قرینه "أو فلان" نیاورد اقتضا می کند تعیینی باشد . صل الجمعه هم به همین کیفیت دلالت دارد . در این فرض با نصوصیت کل من الدلیلین در موردی که نص است از ظهور دلیل اخر رفع ید می شود . چون صل الجمعه نص در کفایت جمعه است و دلیل صل الظهر ظاهر در تعیین و عدم کفایت غیر ظهر است با نصوصیت صل الجمعه در کفایت ، ظهور صل الظهر در تعیین را نفی می کنیم . نتیجه جمع بین این دو دلیل وجوب تخییری می شود .

بله اگر موردی را فرض کنیم که احتمال تخییر داده نشود طبعا این جمع در انجا کاربرد نخواهد داشت .

بنابراین غیر از موارد قبلی ، موارد دیگری داریم که یکی از دو خطاب مقدم بر دیگری می شود و قرینیت تصرف در ان دارد .

در مواردی که تا اینجا بیان شد اظهر و نص بودن یکی و ظاهر بودن دیگری معلوم و قرینیت احدهما بر دیگری مسلم است .

مواردی نیز وجود دارد که اظهر بودن محل تردید است . این موارد باید بررسی شود و دید که کدام یک اظهر است و کدام ظاهر و یا اساسا هیچ کدام اظهر نیستند و علی حد سواء می باشند .

مورد اول تنافی بین عام وضعی و مطلق است و مورد دوم تنافی بین اطلاق بدلی و اطلاق شمولی و مورد سوم هم دوران امر بین نسخ و تخصیص .

شنبه 23 / 9 / 98 جلسه49

بعد از بیان عناوین عامه جمع عرفی مثل حکومت ، ورود ، تخصیص ، تقیید و حمل ظاهر بر اظهر ، مواردی در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اخوند مطرح شده که تشکیک شده است ایا خطابین از مصادیق اظهر و ظاهر هستند و یا هر دو علی السواء می باشند و حکم تعارض مستقر را دارند .

## تنافی عام وضعی و مطلق :

یکی از این موارد مشکوک تنافی عام وضعی با مطلق است . مثل اکرم العالم و لا تکرم أی فاسق که در عالم فاسق تنافی است چراکه مقتضای اکرم العالم این است که عالم فاسق وجوب اکرام دارد و مقتضای لاتکرم این است که حرمت اکرام دارد . در نهی لفظ "أی" بالوضع دلالت بر عموم دارد اما در اکرم العالم دلالت بر لزوم اکرام همه مصادیق بالاطلاق است . ایا در اینجا عام وضعی اظهر است و باید مقدم شود و مطلق را با ان تقیید بزنیم یا خطاب مطلق اظهر است و یا هر دو دلیل علی حد سواء هستند و در مورد اجتماع با هم تعارض می کنند ؟

مرحوم اخوند این بحث را با همین عنوان مطرح کرده است که یکی از مواردی که اشتباه حال است موارد تعارض عام وضعی با مطلق است . ایشان اورده است که بعضی یعنی مرحوم شیخ گفته اند که ظهور عام در عموم مقدم است و دلیل عام دلیل مطلق را تقیید می زند نه برعکس .

مرحوم اخوند در کفایه نسبت به این بیان اشکال دارد که وجهی برای تقدیم عام بر مطلق نیست و هر دو علی حد سواء می باشند . اما از فرمایش مرحوم اخوند استفاده می شود که در جایی که عام ، متصل به مطلق باشد کلام مرحوم شیخ صحیح است . یعنی عام وضعی در صورت اتصال به خطاب مطلق ، باعث می شود که اطلاق برای دلیل مطلق منعقد نشود. در حقیقت مرحوم اخوند در موارد انفصال ، این تقیید مطلق به عام وضعی را نمی پذیرد . زیرا طبق نظر ایشان ان وجهی که برای اظهریت و تقدیم گفته اند تمام نیست وطبعا دلیلین علی حد سواء می شوند .

با توجه به اینکه مرحوم اخوند در عام متصل به مطلق ، تقدیم را قبول کرده است باید کلام ایشان ملاحظه شود ، ونیز در مقابل فرمایش مرحوم شیخ انصاری و مرحوم محقق نایینی و نیز اقای خویی که همان نظر شیخ را اختیار کرده اند( البته با اصلاح توجیه شیخ )و نیز ایا فرمایش اخوند تمام است و یا انچه را مرحوم شیخ فرموده است که مرحوم نایینی و اقا ی خویی همان نظر را قبول کرده اند و بعضی مثل مرحوم اقای تبریزی با وجهی دیگری همین را قبول کرده اند .

در فرضی که عام و مطلق متصل باشند به نظر نوع محقیقین بی اشکال خطاب عام قرینه بر خطاب مطلق می شود و در نتیجه ظهور اطلاقی منعقد نمی شود یعنی لا تکرم أی فاسق قرینه می شود برای اکرم العالم و ان را قید می زند . زیرا دلالت لفظ عام بر عموم و استغراق بالوضع و تنجیزی است و معلق بر امری نیست اما دلالت لفظ مطلق بر اطلاق و سریان تعلیقی است و متوقف بر جریان مقدمات حکمت است که یکی از این مقدمات عدم بیان قید است . همانطور که اگر به صورت خاص گفته شده بود که اکرم العالم و لا تکرم العالم الفاسق قرینه حساب می شد که عالم فاسق وجوب اکرام ندارد چراکه ظهور اطلاقی در اکرم العالم منعقد نمی شد به همین شکل اگر به صورت عام و متصل به کلام گفته شود لاتکرم أی عالم ، قرینه بر خلاف محسوب می شود و اطلاق منعقد نمی شود . لذا در فرض اتصال تردیدی نیست که مفاد مجموع کلام این است که عالم غیر فاسق وجوب اکرام دارد و فاسق هم چه عالم باشد و چه غیر عالم وجوب اکرام ندارد .

منتها در کلام اقای صدر در اینجا احتمالی داده شده است و ان اینکه هرچند تحقق اطلاق را متوقف بر عدم بیان می دانیم ولی در این عدم بیان دو احتمال وجود دارد چراکه یا مراد عدم بیان مخالف اطلاق است و یا مقصود عدم بیان تقیید است . اگر مقصود عدم بیان بر خلاف باشد می پذیریم که وقتی خطاب مطلق داشته باشیم و در کنار ان خطاب عامی بیاید این عموم مخالف با اطلاق ، سبب می شود ظهور اطلاقی منعقد نشود . اما اگر مقصود ، عدم بیان بر تقیید باشد دیگر در جایی که خطاب عام لا تکرم ای فاسق در کنار اکرم العالم امده باشد بیانی بر تقیید وجود ندارد .

ولی به نظر می رسد این تشقیق جا نداشته باشد . زیرا شرط اطلاق بیش از عدم قرینه بر خلاف نیست ، حتی اگر مقصود عدم قرینه بر تقیید باشد که ظاهر هم همین است باز هم چنانچه خطاب عام متصل به مطلق شود از موارد قرینه بر تقیید حساب می شود چون مراد از تقیید دلیل این است که خطاب ثانی حکم را در مورد قید بیان کند . در اینجا همانطور که اگر مولا مجموعا اینطور می گفت که اکرم العالم و لا تکرم العالم الفاسق قرینه بر تقیید بود همینطور هم اگر بگوید اکرم العالم و لا تکرم أی فاسق چون بیان ثبوت حکم در مورد قید که فاسق باشد می کند باعث می شود که خطاب مطلق ظهورش در اطلاق منعقد نشود .

اکنون با توجه به قطعی بودن تقیید در صورت اتصال عام به مطلق ، باید فرض انفصال را بررسی کنیم و ببینیم ایا از موارد تقدیم است یا تعارض به وجود می اید ؟

حاصل فرمایش مرحوم شیخ این است که در مورد انفصال که مورد بحث ما در تعارض است باید عام را مقیِّد بدانیم . زیرا دلالت عام نسبت به مفادش تنجیزی است اما دلالت مطلق بر مفادش تعلیقی و مقید به عدم بیان است و لذا اگر در جایی بیان وجود داشته باشد دیگر اطلاقی وجود نخواهد داشت . چون عام صلاحیت برای بیان بودن مورد اطلاق را دارد و با امدن عام مقدمات حکمت در ناحیه خطاب مطلق تمام نمی شود . به تعبیر مرحوم اخوند عدم تمامیت تقدیم اطلاق بر عام این است که مقتضی اطلاق در ناحیه مطلق تمام نشده است . پس اگر خطاب مطلق را مقید به عام کنیم وجهی دارد اما اگر به عکس انجام دهیم یعنی بخواهیم خطاب مطلق را مقدم بر عام کنیم می شود از موارد تخصیص بلاوجه یا علی وجه دائر . زیرا غیر از این خطاب مطلق که مخصصی برای عام نیست و این خطاب مطلق هم اطلاقش در جایی ثابت است که خطاب عام وجود نداشته است و این همان وجه دائر می شود . چراکه تخصیص خوردن عام به مطلق فرع ثبوت مطلق است و ثبوت مطلق هم منوط به این است که عام تخصیص خورده باشد . لذا نمی توانیم از خطابی که موضوعش قطعا محقق است اغماض کنیم و به خطابی که موضوعش محرز نیست اخذ کنیم . خلاصه بیان مرحوم شيخ این است که چون ظهور عام تنجیزی است و ظهور مطلق تعلیقی ، عام مقدم می شود .

این مختار مرحوم شیخ و وجهی است که شیخ برای تقدیم عام به ان استناد کرده است .

مرحوم اخوند مناقشه کرده که ما قبول داریم که یکی از مقدمات حکمت و جزء المقتضی برای اطلاق عدم البیان است اما ان عدم البیانی که از مقدمات حکمت است عدم البیان در مقام تخاطب یعنی عدم البیان متصل است نه عدم البیان الی الابد . وقتی که جزء مقتضی عدم البیان در خصوص تخاطب بود وقتی مولی اکرم العالم را گفت و متصل به ان چیزی نگفت این مقدمه حاصل شده و اطلاق منعقد شده است و لذا اگر بعد از ان دلیل عام بیاید چون ظهور در عموم دارد از موارد تنافی بین الظاهرین می شود .

به عبارت دیگر درست است که ظهور اطلاق تعلیقی است اما معلق علیه مطلق محقق شده و لذا مواجه می شویم با دو ظهور فعلی یکی حرمت اکرام فاسق و دیگری وجوب اکرام عالم که با تمام بودن مقتضی ، در ماده اجتماع با هم تنافی پیدا می کنند .

اقای خویی فرموده که مختار ما مختار مرحوم شیخ است و وجهی که شیخ فرموده که ظهور مطلق تعلیقی و و معلق بر عدم بیان است و عام صلاحیت برای بیانیت دارد مورد قبول است و اشکال مرحوم اخوند هم وارد نیست . اخوند فرمود که ظهور متوقف بر عدم بیان متصل و در مقام تخاطب است و این مبنا تمام نیست . زیرا درست است که ظهور مطلق در فرض نبود تقیید متصل منعقد می شود اما این ظهور تا وقتی حجیت دارد که بیان بر تقیید نیامده باشد وقتی بیان بر تقیید امد حجیت این ظهور منتفی می شود . پس در ناحیه اطلاق تعلیق دیگری هم داریم که معلق علیه ان مجرد عدم بیان متصل نیست بلکه عدم بیان ولو منفصلا است و ان تعلیق در حجیت ظهور مطلق است . درحقیقت مرحوم اقای خویی تفکیک فرموده بین تعلیق در ناحیه ظهور و تعلیق در ناحیه حجیت . در ناحیه ظهور همین مقدار که متصل به کلام چیزی ذکر نشود ممکن است بگوییم ظهور منعقد شده است اما حجیت این خطاب مطلق نسبت به مراد جدی مولی که سریان حکم باشد متوقف بر این است که بیان اخر ولو منفصلا نیامده باشد . البته مرحوم اقای خویی ظهور مطلق را قبول ندارند چون دلالت بر اطلاق را که از مقدمات حکمت نتیجه گرفته می شود مفاد کلام نمی دانند بلکه حکم عقل می دانند اما اگر کسی قائل به ظهور اطلاقی شود یعنی بگوید خود اطلاق هم مفاد کلام حساب می شود اقای خویی می فرماید انعقاد ظهور را قبول داریم که متوقف بر عدم بیان در مقام تخاطب است اما انچه مهم است حجیت این مطلق است که معلق بر عدم بیان الی الابد است . لذا تا وقتی که عام نیامده بود حجیت داشت اما عام که امد حجت نیست .

در مصباح توضیح داده شده که ما که می گوییم با امدن عام ، مطلق حجت نیست نه اینکه کشف کنیم از اول حجت نبوده است بلکه به نحو شرط مقارن از وقتی که دلیل عام امده دیگر حجت نیست . ایشان می فرماید : وبعده ینقلب الحکم من حین ورود العام لا من اول الامر [[24]](#footnote-24). در حقیقت وصول عام کاشف از این نیست که مطلق از همان اول حجت نبوده بلکه این خطاب عام می گوید وقتی که مطلق امده بود و من نیامده بودم ظهور داشت و این ظهور حجت بود با امدن عام حجیت منتفی می شود . لذا در تنافی بین عام و مطلق همان نظر مرحوم شیخ را قائل هستیم و وجهش هم همان کلام شیخ است اما با این توضیح که مقصود از تعلیقی بودن تعلیقی بودن ظهور نیست بلکه تعلیقی بودن حجیت است به نحو شرط مقارن .

اما چرا فرموده اند که عدم ورود بیان بر تقیید شرط مقارن است ؟ وجهش همانطور که در کلام اقای صدر هم امده است [[25]](#footnote-25)برای جواب دادن از اشکالی است که در این موارد پیدا می شود که اگر کسی بگوید که حجیت ظهور اطلاقی متوقف بر عدم بیان است ولو فیما بعد ، نتیجه اش این است که اگر احتمال بدهیم که شاید در اینده بیان بیاید نتوانیم به اطلاق تمسک کنیم و این احتمال مانع از اخذ به اطلاق شود با وجودی که همه قبول دارند که خطاب مطلق حجیت دارد و لازم الاخذ است تا وقتی که دلیل بر خلاف نیاید . برای فرار از این اشکال اقای خویی فرموده که تعلیقی بودن علی نحو شرط مقارن است و کشف از عدم حجیت می کند من حین وروده لا من اول الامر.

یکشنبه 24 / 9/ 98 جلسه50

محصل فرمایش اقای خویی این بود که دلالت اطلاق تعلیقی است و این تعلیق در ناحیه حجیت است و معلق علیه عدم بیان الی الابد می باشد و از حین ورود دلیل عام که صلاحیت برای بیانیت دارد حجیت مطلق منتفی می شود .

با وجودی که معلوم است که مراد مرحوم اقای خویی این است که تعلیق در ناحیه حجیت ظهور است نه اصل ظهور ولی در کلام اقای صدر به ایشان اشکال شده است که دو احتمال در مقصود شما وجود دارد : یک احتمال این است که انچه مرتفع می شود اصل ظهور باشد که ظاهر عبارات با همین احتمال می سازد یعنی ظهور اطلاقی یا همان دلالت تصدیقی کلام در موارد اطلاق منتفی شود و احتمال دیگر این است که ما هو المعلق حجیت باشد نه اصل ظهور .

اگر مقصود این باشد که با امدن بیان حجیت دلیل مطلق منتفی می شود ، این درصورتی صحیح است که بیان متصل ، صالح للقرینیه باشد ولی در محل کلام که دلیل وارد عام است و صرفا محل تعارض که مثلا عالم فاسق است جزئی از مدلول دلیل عام است کافی نیست برای اینکه قرینه شود . ثانیا اگر هم از موارد قرینیت بگیریم و بگوییم که همین مقدار برای قرینیت کافی است که مورد تعارض جزئی از مدلول عام باشد در این صورت وجه تقدیم باید بر اساس نکته ای دیگر تقریب شود و تعلیقی بودن و تنجیزی بودن ان را توجیه نمی کند .

اما اگر مراد این باشد که امدن قرینه باعث شود ظهور تصدیقی منتفی شود یعنی تا ان زمان این ظهور بوده و با امدن قرینه منقلب می شود این قابل التزام نیست و انچه ظاهر کلام است همین قسم دوم است .

ولی همانطور که اشاره شد عبارات مصباح تصریح دارد که ما هو المرتفع حجیت اطلاق است نه ظهور . لذا اشکال در شق ثانی وارد نیست . عمده بررسی فرض اول یعنی انتفاء حجیت اطلاق است .

مناقشه ای که در این فرض به فرمایش مرحوم اقای خویی وارد می شود این است که طبق فرض ، شما می خواهید از راه مرحوم شیخ تقدیم را ثابت کنید یعنی از راه تعلیقی بودن اطلاق و تنجیزی بودن دلالت عام . شما با همین وجه البته با تغییر معلق در صدد جواب از مناقشه مرحوم اخوند هستید . اما این مقدار کافی نیست که وجه مرحوم شیخ را ملتزم شوید . زیرا همانطور که فرمودید حجیت مطلق متوقف بر عدم بیان است و در این ناحیه تعلیق وجود دارد . ولی در طرف مقابل هم که عام باشد در قسمت حجیت ان تعلیق وجود دارد . بله عام در ناحیه ظهور و دلالت تعلیقی ندارد چون دلالت ان بالوضع است اما در ناحیه حجیت که معلق بر عدم قیام قرینه بر تخصیص است . در این مورد تنافی اگر همانطور که عام صلاحیت برای قرینیت دارد مطلق هم صلاحیت داشته باشد با هم تنافی پیدا می کنند . چون هر دو صلاحیت برای بیانیت در مقابل دیگری را دارند و معلق علیه در هیچ یک در ناحیه حجیت تمام نمی شود. اگر هم بفرمایید ( که از کلمات اقای خویی اینطور استفاده می شود) مطلق صلاحیت برای قرینیت ندارد و وقتی مطلق صلاحیت نداشته باشد تقدیم توجیه می شود اما این دیگر به نکته تعلیقی بودن نیست . چون در هر دو تعلیق وجود دارد . نکته تقدیم این است که معلق علیه نسبت به یک تعلیق حاصل است اما نسبت به تعلیق دیگر حاصل نیست .

مرحوم اقای خویی در دراسات هم دو وجه ذکر کرده اند که از هیچ یک انها به دست نمی اید که اصل ظهور اطلاقی مطلق ، بقاءا معلق بر عدم بیان منفصل است . در دراسات امده که در موارد اطلاق ، اطلاق مدلول کلام متکلم نیست و ظهوری منعقد نمی شود که این مباحث به وجود بیاید و فقط در اطلاق حجیت است که ان هم حجیت مادامیه است . فقط ایشان در مصباح الاصول در این قسمت که اطلاق مدلول و ظهور کلام متکلم نیست مبنای خود را رعایت نکرده و بر اساس مبنای قوم مشی کرده اند .

**وجه دوم برای قرینیت عام در کلام منفصل** ، چنانکه مرحوم اقای تبریزی فرموده اند و از عبارات دراسات هم استفاده می شود این است که اگر در کلام متصل عام در کنار مطلق امده باشد بدون اشکال مستفاد از مجموع کلام این است که ظهور اطلاقی مطلق در همان حد مقیَّد منعقد می شود و در مقداری که عام دلالت دارد اصلا مطلق ظهور پیدا نمی کند . اگر بگویید اکرم العالم و در همان مجلس بگویید لا تکرم أی فاسق همین اتصال باعث می شود که اکرم العالم که ظهور تصدیقی اش فی حد نفسه این بود که هر عالمی وجوب اکرام دارد ، مستفاد از ان این شود که عالمی که فاسق نیست وجوب اکرام دارد . بنابراین در فرض اتصال قرینیت ثابت است و بر اساس قاعده مرحوم محقق نایینی که در موارد بسیاری از ان بهره می گیرد مبنی بر اینکه هر چیزی که علی تقدیر الاتصال قرینیت داشته باشد و مانع از ظهور شود و دخالت در تنظیم ظهور داشته باشد علی تقدیر الانفصال هم قرینه برای مراد جدی و دایره حجیت می شود . پس در صورت انفصال هم لا اشکال در قرینیت عام برای حجیت مطلق .

بنابراین در این جهت تردیدی نیست که این خصوصیت در عام وجود دارد که در صورت اتصال مانع از انعقاد ظهور در مطلق می شود . این حکم عرفی مسلّم ، شاید به خاطر این نکته باشد که عام چون به دلالت لفظی دلالت می کند ولی در دلیل مطلق ، اطلاق از الفاظ به دست نیامده است و به تعبیر اقای صدر دلالت مطلق سلبی و از باب عدم بیان است نه اینکه سریان با لفظ بیان شده باشد به خلاف عام که به لفظ امده است ، ممکن است همین نکته باعث شود که عام صالح للقرینیه باشد و مانع از انعقاد ظهور در مطلق شود .

**وجه سوم تقدیم عام بر مطلق** هم در کلام اقای صدر ذکر شده است . ایشان فرموده ما مشکل را در عام و مطلق منفصل به این نحو حل می کنیم که هر کدام فی حد نفسه دلالت دارند و ما مواجه با دو ظهور منعقد شده هستیم هم عام و هم مطلق ، ولی این دو ظهور در یک حد نیستند بلکه یکی اظهر از دیگری است . یعنی ظهور در ناحیه عام چون متکی به بیان لفظی است اقوی حساب می شود نسبت به ظهور در اطلاق که به خاطر سکوت متکلم ، اطلاق منعقد شده است . ظهور ایجابی قوی تر است از ظهور سلبی . شاهد بر این مدعی همان تقیید مطلقات است . نکته حمل مطلق بر مقید این است که چون مقید بخصوصه بر مورد دلالت دارد ، اما دلالت مطلق از باب عدم ذکر قید است مثل اکرم رقبه که چون مومنه را ذکر نکرده دلالت بر سریان حکم دارد اما اعتق رقبه مومنه چون قید مومنه را ذکر کرده دلالت می کند که رقبه مومنه این حکم را دارد .

براساس این قاعده عام که ظهور ایجابی اقوی و اشد از ظهور سلبی است ما در تعارض بین عام و مطلق ، عام را مقدم می کنیم .

این وجه سوم متوقف بر این است که ملاک را در تقدیم احد الدلیلین ، مجرد اظهریت بدانیم . اما اگر کسی بگوید مجرد اظهریت کافی نیست بلکه باید قرینیت باشد دیگر قرینیت نکته ای غیر از اظهریت خواهد شد . خود ایشان در بحث تخصیص و تقیید قول مرحوم محقق نایینی و مرحوم اقای خویی را (که ملاک را قرینیت می دانستند نه اظهریت) پذیرفت . بنابراین ولو ازنظر صغروی می یابیم که مقدار دلالت و حد دلالت در موارد ایجاب بیشتر از موارد سلب است و از این نظر اشکالی وجود ندارد اما از نظر کبروی ملاک تقدیم ، اظهریت نیست لذا در همان مورد تقیید به ملاک اختصاص مقید را مقدم بر مطلق کردیم و این ملاک اختصاص هم که در اینجا وجود ندارد چون فرض این است که هر دو عمومیت دارند نه اختصاص . وقتی اظهریت ملاک تقدیم نشد نتیجه می گیریم که این وجه سوم هم نمی تواند تمام باشد .

دوشنبه 25 / 9 / 98 جلسه51

محصل وجه سوم که فرمایش اقای صدر بود این شد که ظهور در ناحیه عام چون بالوضع و متکی به لفظ است اقوی و اشد از ظهور سکوتی مطلق است چرا که ظهور ایجابی قوی تر از ظهور سلبی است .

جواب دادیم که ولو ظهور ایجابی و لفظی قوی تر است اما نکته تقدیم ، اظهریت نیست والا اگر اظهریت را ملاک تقدیم بدانید باید به لوازم ان هم ملتزم باشید . مثلا در جایی که ظهور مجموع دلیل مطلق به ملاحظه جهت دیگری که در دلیل وجود دارد قوت بیشتری داشته باشد باید در این موارد قائل به تقدیم مطلق شوید وحال انکه به این لازم ملتزم نیستید . این نشان می دهد که ملاک تقدیم اظهریت نیست بلکه باید ملاک دیگری باشد .

به نظر می رسد این مناقشه تمام نباشد . چراکه به این مقدار می شود قبول کرد در این موارد اظهریت سبب تقدیم شده است . خود اظهریت در یک دلیل نسبت به دلیل دیگر ، فی حد نفسه از انحاء جمع عرفی محسوب شود . نقض هم وارد نیست . زیرا ممکن است کسی قبول کند که اظهریت موجب تقدیم است اما ان را تمام الملاک نداند بلکه نکات دیگری هم در تقدیم مدخلیت داشته باشد و اینکه در عام وخاص گفته شد که نکته تقدیم خاص اظهریت نیست بلکه قرینیت است که اختصاص ان را درست می کند و لذا در جایی که حتی عام به لحاظ مجموع دلیل اظهر از خاص باشد باز هم خاص مقدم می شود با انچه در اینجا گفته شد تنافی ندارد . زیرا اگرچه اظهریت موجب تقدیم است ولی ممکن است در یک مورد با توجه به خصوصیت مورد نکته دیگری برای تقدیم وجود داشته باشد که ان نکته محور اصلی در جمع قرار گیرد . در مورد تخصیص ولو خاص اظهر است ولی نکته تقدیم فقط اظهریت نیست بلکه خصوصیت مورد هم باعث تقدیم می شود . بر این اساس اگر اظهریت دلالت ایجابی را مقدم کنیم دیگر نقض وارد نمی شود . زیرا اگر در دلیل مطلق لفظ صریح امده باشد مثلا از یجب برای بیان حکم استفاده شده باشد و در ناحیه عام برای بیان حکم صرفا از ظهورات استفاده شده باشد درست است که از این جهت بین این دو دلیل تنافی پیدا می شود یکی در یک جهت اظهر است و دیگری در جهت دیگر ، ولی در این موارد عرف متحیر نمی ماند بلکه یکی از دو جهت را بر دیگری مقدم می کند . چون دلالت عام نسبت به مورد شمولش با لفظ است ولو دلیل مطلق جهت دیگر تقدیم در ناحیه حکم داشته باشد عرف ملاحظه مجموع را نمی کند . مثلا در یک دلیل یجب اکرام العالم و دیگری لا تکرم ای فاسق باشد و دو نحوه جمع بین انها ممکن باشد ، در دوران بین این دو نحوه جمع اگر به لحاظ موضوع یک جمع مورد داشته باشد در متفاهم عرفی نگاه به ناحیه موضوع می شود نه حکم . اما این باعث نمی گردد که کلا اظهریت را از انحاء جمع عرفی حساب نکنیم بلکه صحیح این است که بگوییم که اظهریت موجب تقدیم می شود اما نه مطلقا در جایی که تنافی پیدا کرد باید نگاه کنیم که ایا اظهریت در ناحیه موضوع است یا حکم اگر در ناحیه موضوع بود دیگر نوبت به حکم نمی رسد . لذا وجهی که در کلام اقای صدر هم امده قابل قبول است .

## تنافی بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی :

گاهی با دو دلیل مواجه می شویم که مفاد هر دو دلیل اطلاق است و با استناد به مقدمات حکمت به دست امده است نه با دلالت لفظیه اما اطلاق در یکی اطلاق شمولی است و اطلاق در دیگری اطلاق بدلی است . مثلا در یک دلیل امده "اکرم عالما" که دلالتش بر جواز اکرام کل مصادیق عالم چه عادل باشد و چه فاسق به نحو اطلاق بدلی است و در دلیل دیگر "لا تکرم الفاسق" نهی می کند از اکرام فاسق به نحو اطلاق شمولی که هیچ یک از افراد فاسق ، نباید اکرام شوند . این دو در ماده اجتماع که عالم فاسق باشد با هم تنافی دارند ؛ اکرم عالما می گوید این فرد اگر اکرام شود کافی است و از طرفی لا تکرم الفاسق می گوید مصداق واجب الاکرام نیست و قابلیت اکرام ندارد و حرام است . ایا در این موارد احد الدلیلین بر دیگری مقدم است یا هر دو علی حد سواء هستند و تعارض دارند ؟

مرحوم شیخ قائل شده اند که اطلاق شمولی مقدم است اما مرحوم اخوند اطلاق شمولی را مقدم نمی داند بلکه اين دو را درعرض هم می داند . مرحوم محقق نایینی فرموده مختار شیخ صحیح است .

این بحث در مباحث مقدمه واجب در واجب مشروط در ذیل این بحث که اگر قیدی داشته باشیم که مردد باشد به ماده می خورد یا به هیئت ، مقتضای قواعد چیست ؟

مرحوم شیخ می فرماید قید به ماده می خورد . همانطور که اخوند در کفایه فرموده شیخ به دو وجه استناد می کند . وجه اول این است که اطلاق در ناحیه هیئت شمولی است و دلالت بر ثبوت حکم در جمیع تقادیر می کند اما اطلاق در ماده بدلی و حکم واحد است و هریک از افراد ماده می توانند مصداق متعلق تکلیف باشند و اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است .

اخوند در مقام اشکال فرموده اطلاق شمولی مقدم نیست . ما قبول داریم که اطلاق هیئت شمولی است اما مجرد شمولیت موجب تقدیم نمی شود . چراکه اطلاق چه شمولی باشد و چه بدلی ، مستند به مقدمات حکمت است . مقدمات حکمت گاهی اقتضای بدلیت دارد و گاهی شمولیت و گاهی نیز در مثل دوران بین واجب تخییری و واجب تعیینی اقتضای تعیینیت دارد . وقتی منشأ هر دو اطلاق امر واحد بود طبعا شمولیت حاصل از مقدمات با بدلیت حاصل از این مقدمات با هم فرقی نخواهند داشت .

مرحوم محقق نایینی در اجود در دفاع از مرحوم شیخ فرموده است که حق این است که در تنافی اطلاق شمولی و بدلی ، شمولی مقدم است . ایشان سه وجه ذکر فرموده است . هرچند در کلام اقای صدر امده که مهم وجه اول است اما در مجموع می شود این سه وجه را استفاده کرد :

وجه اول : خصوصیت اطلاق شمولی این است که حکم در ان شامل هر فردی هست و نسبت به تمام افراد طبیعت انحلال دارد و در مقابل ، در اطلاق بدلی حکم واحد است و فقط در مقام امتثال این حکم واحد ، مکلف مخیر بین افراد است مثل اطلاق بدلی ماده که معنایش این است که مولی فردی از افراد این طبیعت را خواسته ، هر فردی باشد برای مولی فرقی ندارد چه واجد قید محتمل باشد و چه فاقد ان در مقابل اطلاق شمولی هيئت . وقتی حکم در اطلاق شمولی متعدد شد و در بدلی واحد ولی تطبیق ان به اختیار مکلف شد ، با توجه به این خصوصیت ، در دوران امر بین اطلاق شمولی و بدلی باید شمولی را مقدم کنیم . چراکه اگر اطلاق شمولی را قید بزنیم حکم نسبت به بعضی از افراد منتفی می شود ، تقیید در شمولی مستلزم رفع ید از بعضی از افراد حکم می شود اما اگر شمولی را مقدم کنیم از حکم رفع ید نکرده ایم بلکه در تطبیق حکم ، تضییق ایجاد شده است . در یک طرف تقیید مستلزم نفی حکم در بعض الافراد است و در یک تقدیر متعلق حکم ضیق پیدا کرده است . معلوم است که ترجیح با صورتی است که فقط ضیق در متعلق ایجاد می شود . در کلام محقق نایینی همین مقدار امده است اما اینکه چرا در دوران بین نفی حکم یا تضییق باید تضییق مقدم است ، به وضوحش رها کرده است . ممکن است محقق نایینی می خواسته است بگوید در این مورد تقیید در اطلاق شمولی ، تقید اکثر حساب می شود . درمقایسه بين جایی که حکم کلا نفی می شود و جایی که حکم نفی نمی شود بلکه متعلق ضیق می شود ، تقیید در اولی ، تقیید اکثر است . در دوران بین تقیید اکثر و اقل اقل مقدم است از باب اینکه الضرورات تتقدر بقدرها.

وجه دوم : در مقایسه اطلاق بدلی و شمولی می یابیم که اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات مشترک با اطلاق شمولی ، احتیاج به مقدمه زائدی دارد و چون به مقدمه اضافه احتیاج دارد اطلاق شمولی ان مقدمه را نفی می کند و مقدم می شود . دو مقدمه( که متکلم در مقام بیان باشد و قرینه بر تقیید نیاورده باشد) در هر دو مشترک است اما در اطلاق بدلی ، مقدمه دیگری نیاز است و ان اینکه افراد این متعلق از نظر ملاک متساوی باشند تا اطلاق بدلی شکل بگیرد . چرا به این مقدمه احتیاج داریم ؟ زیرا در موارد اطلاق بدلی اینکه مکلف می تواند هریک از افراد را انتخاب کند از باب حکم عقل به تخییر است . عقل در جایی حکم به تخییر می کند که احراز تساوی در ملاک کند . بر این اساس اگر بخواهد اطلاق بدلی تحقق پیدا کند باید افراد در ملاک متساوی باشند . اطلاق بدلی اگر در جایی باشد که بیانی بر اطلاق شمولی وجود نداشته باشد و فقط اطلاق بدلی داشته باشیم ، باعث می شود عقل حکم به تساوی کند اما در همین مثال اکرم عالما و لا تکرم الفاسق ، مقتضای لا تکرم الفاسق این است که اکرام عالم فاسق مفسده دارد . بعد از این بیان توسط لا تکرم الفاسق ، دیگر این فرد از اکرام که اکرام عالم فاسق باشد با اکرام عالمی که غیر فاسق است یکی نیست . پس دلیل اطلاق شمولی بقاءا اطلاق بدلی را بر می دارد . مرحوم نایینی فرموده است : ببيان‏ آخر يحتاج‏ الإطلاق‏ البدلي‏ زائداً على كون المولى في مقام البيان و عدم نصب القرينة على الخلاف إلى إحراز تساوى الافراد في الوفاء بالغرض حتى يحكم العقل بالتخيير. اما اطلاق شمولی این مقدمه را نیاز ندارد . لازم نیست افراد در ملاک با هم مساوی باشند . اگر از قتل مومن نهی کند هم قتل امام هم قتل نبی هم قتل مومن متقی و هم قتل مومن عادی همه را شامل می شود با وجودی که در ملاک مساوی نیستند . یا در همین مثال لا تکرم الفاسق فاسق به شدت و ضعف در فسق ، اکرامش ممکن است مفسده بیشتری داشته باشد . لذا اطلاق شمولی جاری می شود و با جریانش موضوع اطلاق بدلی را بر می دارد .

وجه سوم : این وجه در کلام محقق نایینی به عنوان وجه مستقل نیامده بلکه با تعبیر بالجمله امده است ولی می شود ان را وجه مستقل دانست . این وجه این است که دلالت اطلاق بدلی متوقف بر این است که مانعی از تخییر عقلی نباشد و الا اگر مانع باشد اطلاق بدلی حجت نیست . به اطلاق شمولی که نگاه کنیم با جریانش یصلح ان یکون مانعا از حکم عقل به تخییر افراد . چون اطلاق شمولی اثبات محذور و مفسده در اطلاق بدلی می کند و مانع محسوب می شود ولی در اطلاق شمولی چنین شرطی ندارد . یک طرف که تعلیقی باشد و طرف دیگر تنجیزی ، طرف تنجیزی مقدم است .

نسبت به هر سه وجه در کلام مرحوم اقای خویی اشکال شده که هم در تعلیقه اجود امده و هم در محاظرات و مصباح که از جهت بعضی خصوصیات تعلیقه اجود ادق است و البته در محاضرات و مصباح توضیح بیشتری داده شده است .

سه شنبه 26 /9 / 98 جلسه52

وجه اول کلام محقق نایینی این بود که چون حکم در مطلق شمولی متعدد به تعداد افراد است تقیید ان موجب رفع حکم از بعضی افراد می شود اما در بدلی چون حکم واحد است و فقط متعلق سعه دارد ، تقیید موجب رفع حکم در بعض افراد نمی شود و از انجایی که با تقیید در یک طرف ، رفع ید از بعض وجودات حکم می شود ولی در طرف دیگر صرفا تضییق متعلق رخ می دهد نه رفع ید از بعضی از افراد حکم ، تقییدی مقدم است که موجب رفع ید از افراد حکم نمی شود . بر این اساس اطلاق شمولی مقدم است .

مرحوم اقای خویی در مناقشه به این وجه فرموده اند که میزان تقدیم یکی از دو دلیل بر دلیل اخر این است که یکی از دو دلیل به حسب فهم عرف قرینیت برای تصرف در دلیل دیگر داشته باشد کما اینکه در موارد تخصیص و حکومت و سایر جمع های عرفی به همین شکل عمل می شد . در مقام نیز حتی اگر مطلق شمولی را با این خصوصیتی که شما گفتید یعنی تعدد حکم ، در نظر بگیریم قرینیت نسبت به دلیل دیگر از ان به دست نمی اید . لذا وجهی ندارد که مطلق شمولی را مقدم بر مطلق بدلی کنید .

وثانیا همانطور که در اطلاق شمولی حکم متعدد است در اطلاق بدلی هم حکم متعدد است . ولو در مطلق بدلی مثل اکرم عالما به لحاظ حکم لزومی یک حکم بیشتر نداریم و ان وجوب اکرام یک فرد از عالم است اما همین حکم لزومی واحد که مدلول مطابقی خطاب است ملازم با احکام متعدده است و لذا ان خطابی که این حکم واحد را دلالت می کند به دلالت التزامی ان احکام متعدده را هم دلالت می کند . دلالت خطاب اکرم عالما بر وجوب اکرام یک فرد از عالم علی البدل ، مستلزم ترخیص مکلف در تطبیق این طبیعت علی ای فرد شاء . این ترخیص در تطبیق ولو حکم لزومی نیست اما خودش حکمی از احکام شرعی مولی است که سریان شمولی و استغراقی هم دارد . بنابراین در موارد اطلاق بدلی ولو در بدو امر یک حکم داریم اما در مدلول التزامی احکام متعددی داریم و لذا هر اطلاق بدلی مستلزم اطلاق شمولی هم هست و تقیید در ان نیز موجب رفع ید از حکم از بعضی از افراد می شود . در اکرم عالما اگر مقید به عدم فسق شود موجب می گردد که این حکم ترخیصی در بعضی از افراد منتفی شود . بنابر این تقیید در ما نحن فیه در هر دو صورت چه در اطلاق بدلی و چه در اطلاق شمولی موجب رفع ید از حکم بعضی از افراد می شود با این تفاوت که در یکی حکم لزومی از بعضی افراد برداشته می شود و در دیگری حکم ترخیصی .

اقای صدر تلاش دارد درتایید وجه اول محقق نایینی از این مناقشه اقای خویی جواب بدهد، نسبت به مناقشه اول جواب می دهند اینکه ملاک در جمع عرفی قرینیت است چیزی نیست که محقق نایینی انکار کند و بخواهد بدون وجود قرینه یک دلیل را بر دیگری مقدم کند. محقق نایینی این کبرا را قبول دارد ولی معتقد است که همین شمولیت در یک طرف باعث قرینیت در طرف دیگر می شود .

البته همانطور که از کلام اقای خویی می شود استفاده کرد ایشان هم به محقق نایینی مناقشه صغروی می کنند . یعنی شمایی که قبول دارید مناط جمع عرفی قرینیت است ، مجرد شمولیت که موجب قرینیت نمی شود .

اقای صدر فرموده می توانیم کلام محقق نایینی را از نظر صغروی هم توجیه کنیم . ایشان وجوهی ذکر کرده اند ولی وجهی که مطرح کرده و اشکال نکرده اند این است که به حسب قاعده عامه اظهریت یکی از موجبات جمع عرفی است و در تنافی ظهور اطلاق بدلی و ظهور اطلاق شمولی هم ولو هر دو مستند به مقدمات حکمت هستند ولی مطلق شمولی از جهت ظهور اقوائیت دارد . وجهش این است که در مطلق شمولی ، متکلم احکام متعددی را به نحو انحلال بیان کرده ولی در موارد اطلاق بدلی انچه بیان شده حکم واحدی است که به صرف الوجود و طبیعت تعلق گرفته است . اقای خویی فرمود این حکم واحد مستلزم تطبیق و احکام متعددی در تطبیق است ولی اقای صدر قبول ندارد که این احکام متعدد شرعی باشد بلکه انها را عقلی می داند . به عبارت دیگر در ناحیه اطلاق بدلی یک حکم بیشتر بیان نشده و ترخیصات که بالالتزام از این مطلق بدلی استفاده می شود احکام شرعی نیستند انها احکام عقلی هستند که از ان حکم شرعی انتزاع می شوند .

وقتی این دو با هم سنجیده می شوند می بینیم که بر حسب تعهد عقلایی و غلبه خارجیه در جایی که متکلم احکام متعددی را بیان می کند کلام او اقوا است نسبت به جایی که حکم واحدی را بیان کرده است و صرفا در ناحیه متعلقش سعه وجود دارد . متکلم در فرض اول اهتمام بیشتری در بیان دارد تا موردی که حکم واحد را با سعه در متعلق بیان می کند . همین کافی است که مطلق شمولی اظهر و اکد باشد .

ایا مناقشه اقای صدر در کلام مرحوم اقای خویی تمام است

در این بحث که ایا اطلاق کلام ، مدلول خطاب است یا حکم عقل ويا حکم عقلاء گفته شده است که نظر معروف این است که اطلاق ، مدلول کلام است زیرا در موارد اطلاق بدلی می بینیم که در نظر عرف صادق است که خود مولی گفته هر رقبه ای که را خواستی ازاد کن و خود او این را به ما فهمانده است. اگر مولی این اطلاق بدلی مثل اعتق رقبه را بگوید بعد عبد برود رقبه غیر مومنه را ازاد کند در مقام احتجاج می گوید خودت گفتی که هر رقبه ای را که خواستی ازاد کن .

این منبه که در مقابل مرحوم اقای خویی و امام که در این موارد اطلاق را حکم عقل و عقلاء می دانند استفاده می شود ثابت می کند که ترخیصات ثابت در اطلاق بدلی حکم شرعی و به اعتبار کلام متکلم است نه صرف ترخیص عقلی . وقتی مفاد کلام متکلم شد ولو مستند به مقدمات حکمت و سکوت است ولی دیگر با مطلق شمولی فرق نخواهد داشت . چراکه متکلم در شمولی در مقام بیان احکام متعدده است چون هر فردی حکم دارد در بدلی هم در مقام بیان احکام متعدده است و اهتمام به بیان ان دارد . لذا عملا هر دو علی حد سواء می شوند .

ممکن است تقریب دیگری برای کلام محقق نایینی گفته شود و ان اینکه مرحوم نایینی هم قواعد جمع عرفی را قبول دارد و قائل است که جمع عرفی منوط به قرینیت یک دلیل بر دیگری است اما مطلب دیگری هم در اخذ به ادله متنافیه وجود دارد و ان اینکه در مواردی که علم به تقیید یکی از دو خطاب داریم اگر امر دایر باشد بین تقیید واحد و تقییدین ، طبعا در این موارد انچه قدر متیقن است تقیید واحد است و در ان تقیید زائد که محل شک است با تمسک به اطلاق دلیل ان را نفی می کنیم لذا در بحث دوران امر بین تقیید ماده و هیئت یکی از وجوهی که برای تقدیم تقیید ماده گفته شده این است که اگر قید را به ماده بزنیم از تقیید ماده تقیید هیئت به دست نمی اید اما اگر به هیئت بخورد از تقیید ان ، ماده مورد طلب هم طبعا مقید می شود . لذا امر دایر است بین اینکه دو تقیید انجام شود و یا یک تقیید . واز اين جهت به اطلاق هیئت اخذ می کنند و ماده را مقید می کنند .

این در جایی بود که امر دایر بین تقييد واحد و تقییدین باشد محقق نایینی در اینجا مطلب اضافه ای می خواهد بگوید . ایشان می خواهد بگوید که همانطور که در تقییدین و تقیید واحد تقیید واحد مقدم است و ان تقیید زائد را مرتکب نمی شویم در جایی هم که امر دایر بین دو تقییدی باشد که یکی اکثر و اوسع است ، حکم این است که از باب الضرورات تتقدر بقدرها به تقیید کمتر پناه بریم و تقیید اوسع را مرتکب نشویم . در ما نحن فیه هم تقیید مطلق بدلی به مراتب کمتر است نسبت به مطلق شمولی .

ممکن است کلام مرحوم نایینی به این برگردد اما از جهت کبروی ما وجهی نداریم که در دوران بین دو تقییدی که احدهما اکثر است ما تقیید اقل را مقدم کنیم . در موردی که در خود بحث هیئت مطرح شده نکته تقدیم تقیید اقل را انحلال علم اجمالی گفته اند . زیرا اگر امر دایر شود بین تقییدین و تقیید واحد ، ان تقیید مشترک که تقیید ماده است معلوم بالتفصیل می شود و تقیید هیئت مشکوک . در انجا وجه دارد که تقیید واحد را بپذیریم و از مشکوک رفع ید کنیم . اما در مواردی که دو تقیید در مقابل هم هستند و اگر در یک طرف جاری شود موارد بیشتری را خارج می کند اما نسبت به خطاب دیگر مقدار کمتری خارج می شود در اینجا نکته عقلایی برای تقدیم احدهما بر دیگری وجود ندارد .

بنابراین وجه اولی که محقق نایینی فرموده که شمولی چون مشتمل بر احکام متعدد است تقیید بیشتری دارد قابل توجیه نیست نه طبق این وجه و نه طبق وجهی که اقای صدر بیان کرده اند .

وجه دوم محقق نایینی این بود که مطلق شمولی مقدم است چون اطلاق بدلی به مقدمه ای زائد نیاز داشت و ان احراز تساوی در ملاک بود . چرا که حکم عقل به تخییر متوقف براحراز تساوی در ملاک است . اما در جریان اطلاق شمولی این مقدمه را نیاز نداریم . وقتی از این حیث اطلاق شمولی تنجیری باشد و اطلاق بدلی تعلیقی ، اطلاق شمولی با جریانش موضوع اطلاق تعلیقی را نفی می کند .

فیه :

اینکه تخییر را عقلی گرفتید تمام نیست و ترخیص و تخییر در مطلق بدلی شرعی است . جریان اطلاق بدلی متوقف براحراز تساوی در ملاک نیست بلکه از خود اطلاق بدلی تساوی در ملاک به دست می اید . فرمایش محقق نایینی متوقف بر این است که تخییر عقلی باشد تا متوقف شود بر احراز تساوی در ملاک اما اگر از همان اول گفتیم که تخییر شرعی است دیگر متوقف بر احراز تساوی در ملاک نیست بلکه تساوی در ملاک متوقف بر اطلاق بدلی خواهد بود .

چهارشنبه 27 / 9/ 98 جلسه53

در تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی وجه سوم مرحوم نایینی این بود که تمامیت اطلاق بدلی متوقف بر این است که مانعی از تطبیق طبیعت بر فرد نباشد . اگر مانعی باشد دیگر دلیل مطلق اقتضاء نمی کند که در تطبیق طبیعت حتی بر ان فرد هم ترخیص وجود دارد . یک چنین قیدی در ناحیه اطلاق بدلی وجود دارد اما در اطلاق شمولی چنین قیدی وجود ندارد . چون فرض این است که دلیل می گوید حکم ثابت است برای تمام افراد طبیعت چه در ملاک مساوی باشند و چه نباشند . تساوی در ملاک در اطلاق بدلی اخذ نشده است تا متوقف بر عدم وجود مانع از تطبیق بر فرد باشد . بنابراین چون چنین قیدی فقط در ناحیه اطلاق بدلی وجود دارد ، باعث می شود اطلاق شمولی که قیدی ندارد و معلق نیست جاری شود . وقتی در مثال لا تکرم ای فاسق با اطلاق شمولی منعقد شده اکرام این فاسق عالم حرام می شود، این حرمت ناشی از اطلاق شمولی ،مانع از تطبیق طبیعت عالم بر این فرد می شود . البته این تقریب را مرحوم محقق نایینی با تعبیر به عبارة اخری اورده است ولی می شود ان را وجهی مستقل به شمار اورد .

همانطور که بازگشت این تقریب به وجه دوم است مناقشه در ان هم از مناقشه در وجه دوم به دست می اید .

حاصل مناقشه در کلام مرحوم اقای خویی این است که فرض این مساله که تمامیت اطلاق متوقف بر عدم مانع است صحیح نیست . تمامیت اطلاق و تحقق اصل اطلاق متوقف بر این نیست که مانعی نباشد بلکه حجیت این اطلاق و صلاحیت استدلال به ان ، متوقف بر عدم مانع است . به لحاظ اصل تحقق اطلاق ، تعلیقی نیست بلکه خود جریان اطلاق نتیجه می دهد که مکلف مرخص در تطبیق است و مانعی از تطبیق ندارد . در اطلاق بدلی در قسمت حجیت و امکان تمسک به ان تعلیق وجود دارد و حجیت ان توقف دارد که قرینه ای بر خلاف و بر عدم صلاحیت یک فرد برای تطبیق وجود نداشته باشد ولی این تعلیق در اطلاق شمولی هم می اید . لذا از حیث تعلیق بر عدم المانع و عدم تعلیق ، این دو اطلاق یکسان هستند .

در مجموع نتیجه بحث این شد که هیچ یک از وجوه گفته شده برای ترجیح اطلاق شمولی بر بدلی تمام نیست . عمده وجوه همان سه وجه مرحوم نايینی بود ولو در ضمن بحث ، تقریبی نیز از کلام اقای صدر مطرح شد که می توان ان را وجه مستقلی دانست و البته نادرستی اش بیان شد .

## دوران بین تخصیص و نسخ :

فرض این مساله در جایی است که از یک طرف دلیل عام وارد شده و در طرف دیگر دلیل خاص و یکی تقدم زمانی بر دیگری دارد . در این فرض امر دایر می شود که دلیلی که تاخر صدوری دارد ناسخ قبل باشد یا اين که خاص در هر صورتی بر عام مقدم می شود چه این خاص متاخر باشد و چه متقدم .

این عنوان به خصوص در کلام مرحوم اخوند بحث شده است و ایشان در دو صورت بحث را مطرح کرده است هم در جایی که ابتدا خاص امده است و بعد از ان دلیل عام و هم در جایی که ابتدا عام امده است و بعد از فرا رسیدن وقت عمل به ان ، دلیل خاص وارد شده است که اگر خاص ناسخ باشد نشان می دهد که عام از ابتدا مراد جدی بوده است و از حین ورود خاص مراد جدی بر اساس خاص تغییر پیدا کرده و حکم طبق خاص اراده شده و اگر خاص مخصص باشد نشان می دهد که از همان ابتدا مراد جدی از عام ، خاص بوده است .

در کلام اخوند هر دو صورت مطرح شده است ولی همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی و مرحوم اقای تبریزی توضیح داده شده جایی مورد بحث است که خاص متقدم باشد و عام متاخر . در مواردی که عام ابتدا امده باشد و دلیل خاص در زمان متاخر ، جای بحث ندارد چون اثری بر ان مترتب نمی شود . زیرا چه خاص مخصص باشد یعنی کشف کند که مراد جدی از همان اول خاص بوده و چه ناسخ باشد یعنی کشف کند که تا این زمان مراد جدی عام ادامه داشته ، از نظر وظیفه عملی مکلفین فرقی ندارد در هر دو حالت باید از آن به بعد به خاص عمل کنند .

در کلام اقای خویی مثال زده شده که اگر در یک روایت از امام باقر علیه السلام بیاید که ان الله سبحانه خلق الماء طاهرا لاینجسه شئ ما لم یتغیر احد اوصافه الثلاثة و بعد از ان ، از امام صادق علیه السلام روایت شود که الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شئ که مستفاد از ان این است که اب قلیل با ملاقات با نجاست ولو تغیر پیدا نکند ، نجس می شود ، از وقتی خطاب دوم بیاید ، وظیفه مکلف این شود که از اب قلیلی که با نجس ملاقات کرده اگرچه تغییر نکرده باشد باید اجتناب شود . وظیفه معلوم است چه خطاب ثانی مخصص باشد و چه ناسخ .

بنابراین صورتی که اثر دارد جایی است که خاص ابتدا امده باشد . در همین مثال فرض کنید که خطاب خاص از امام باقر علیه السلام امده باشد و خطاب عام از امام صادق علیه السلام . در این صورت بحث است که عام متاخر را ناسخ بدانیم یا این عام متاخر باید با خاص متقدم تخصیص بخورد .

اما در صورت تقدم عام ، به لحاظ وظیفه عملی مکلفین که می خواهند از الان به بعد به ادله عمل کنند تفاوتی بین نسخ و تخصیص نیست . نسبت به اعمال سابقه هم اگر خاص ناسخ باشد که مکلفین طبق وظیفه واقعیه به عام عمل کرده اند و اگر هم مخصص باشد چون طبق حجت عمل کرده اند طبعا عملشان صحیح می باشد و لذا از نظر اجزاء هم اثری بر ان مترتب نمی شود . بله اگر کسی در إجزاء تفصیل بدهد ممکن است اثر ظاهر می شود .

از خود روایاتی هم امده که الحدیث ینسخ کما ینسخ القران که مراد از نسخ همین تخصیص است ، استفاده می شود که اگر کسی بر اساس عام عمل کند بعد خاص بیاید ان عمل سابقش مجزی است .

لذا در این صورت که عام متقدم باشد و خاص متاخر ، چه نسخ باشد و چه تخصیص ، اثری ندارد . نه نسبت به اعمال گذشته و نه نسبت به اعمال اینده .

پس محل بحث جایی است که خاص اول امده باشد و سپس عام . مثل جایی که ابتدا دلیل خاص گفته است که لا تکرم العالم الفاسق و در زمان متاخر دلیل عام امده باشد که اکرم کل عالم چه فاسق باشد و چه عادل . اگر این دلیل عام نسخ ما قبل باشد از حین ورود عام اکرام عالم فاسق هم لازم می شود اما اگر عام متاخر با خاص متقدم تخصیص بخورد وجوب اکرام اختصاص به عالم عادل خواهد داشت یعنی دلیل خاص به حجیت خودش باقی می ماند و این دلیل عام را تخصیص می زند .

در این مورد که امر دایر است بین مخصص بودن خاص متقدم یا ناسخ بودن عام متاخر ایا یکی از این دو طرف تردید اظهر است یا هر دو طرف یکسان می باشند و هیچ یک اثبات نمی شوند و از موارد دوران بین تخصیص و نسخ خواهد شد ؟

مرحوم اخوند می فرمايند که این مورد از موارد اشتباه است و قیل که تخصیص مقدم است و وجهش این است که چون تخصیص غلبه دارد تا جایی که مشهور شده است ما من عام والا قد خص و نسخ نادر است همین غلبه موجب می شود که تخصیص را مقدم کنیم . در جایی که یک طرف اکثر وجودا باشد و طرف دیگر نادر ، باید ان را مقدم کنیم این چیزی است که اخوند از دیگران نقل می کند ولی در بررسی این مساله ظاهر این است که در بدو امر ان را رد می کند ولی در ادامه حکم مساله را به صورتی تقدیری و فرضی بیان می کند .

حاصل اشکال اخوند این است که برای تقدیم یکی از دو دلیل بر دیگری باید نگاه کنیم اظهر در بین وجود دارد یا نه . با توجه به اینکه مناط در تقدیم ، اظهریت است باید این دو دلیل را از این جهت بررسی کنیم . در بدو امر معلوم است که نسخ مقدم است بر تخصیص . زیرا دلالت دلیل عام بر ثبوت حکم نسبت به همه افراد حتی نسبت به عالم فاسق بالوضع است چرا که از ادات کل و ای استفاده شده ولی دلیل خاص با دلالت اطلاقی دلالت می کند که این حکم منسوخ و مختص به زمانی خاص نیست و استمرار زمانی دارد و فرض هم این است که طبق مبنای قوم دلالت وضعی مقدم بر دلالت اطلاقی است . دوران است بين اين که به دلالت وضعی دلیل عام بر ثبوت حکم برای همه افراد حتی عالم فاسق اخذ کنیم که این دلالت وضعیه ملازمه با نسخ دارد یا به دلالت دلیل خاص بر استمرار زمانی حکم اخذ کنیم که بالاطلاق است و دلالت وضعی مقدم است . اگر بخواهیم بر اساس مناط اظهریت بررسی کنیم چون تخصیص پشتوانه دلالت اطلاقی دارد تقدیم با جهت نسخ می شود .

اگر کسی برای تقدیم تخصیص بر نسخ بخواهد به غلبه تخصیص استدلال کند خود غلبه به تنهایی مشکل را حل نمی کند مگر اینکه غلبه به حدی باشد که کلام ظهور در استمرار پیدا کند یعنی به نحوی باشد که ظهور خاص در استمرار ولو بالاطلاق است اقوی باشد از ظهور عام در عموم هرچند بالوضع است . برای اینکه غلبه موجب اظهریت و اقوائیت خاص در استمرار شود باید به حدی باشد که وقتی در اذهان اهل محاوره شکل می گیرد به عنوان یک قرینه متصله به شمار اید . اگر غلبه این چنین باشد موجب اظهریت خاص و در نتیجه تقدیم تخصیص می شود و الا اگر به این حد نرسد ولو غلبه وجود داشته باشد اما صرفا مفید ظن است به اين که این مورد هم ملحق به موارد غالبی است و ظن به الحاق هم که حجیت ندارد و موجب جمع عرفی نمی شود . بنابراین معلوم می شود که مرحوم اخوند حکم مساله را تقدیری بیان کرده اند .

**بررسی کلام اخوند**

اینکه ایا خود دلیل خاص دلالت بر استمرار می کند یا دال بر استمرار چیز دیگری است و اگر چیز دیگری است ایا به ملاحظه ان اقوائیت پیدا می شود یا نه در کلام محقق نايینی این طور امده که اصلا خود دلیل خاص دلالت بر استمرار ندارد . محقق نایینی می گوید که حتی اگر در خود دلیل هم به صراحت امده باشد که این حکم تا ابد باقی است با همین قید نیز ممکن است شارع از ان رفع ید کند و بازهم قابلیت للنسخ را دارد . تنها دلیل بر استمرار و عدم نسخ استصحاب بقاء احکام است . بنابراین بيان مرحوم نایینی در نتیجه مطابق با همان اشکال اخوند می شود . زیرا از یک طرف دلیل اثبات استمرار و عدم نسخ استصحاب است و از طرفی دلیل و پشتوانه نسخ و عدم تخصیص خود دلیل عام است و با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به اصل عملی نمی رسد.

بر همین اساس چون دلیل دال بر استمرار فقط استصحاب است از این راه نمی توانیم نسخ را نفی کنیم و تخصیص را مقدم بر نسخ کنیم ولی راه دیگری برای تقدیم تخصیص وجود دارد و ان اینکه در مورد عام از الفاظ عموم استفاده شده و چون دلالت دلیل عام بر عموم حتی در جایی که از ادات عموم استفاده شده است منوط به اجرای مقدمات حکمت در مدخول ادات است ، بدون اجرای ان نمی توانیم عموم را استفاده کنیم . حتی در جایی که مولی بگوید اکرم کل عالم ، درست است که کل دلالت بر استیعاب دارد اما استیعاب چه چیزی ، نیاز دارد که مقدمات حکمت را در مدخول که عالم باشد پیاده کنیم . اگر مراد از عالم طبیعت ان باشد کل دلالت بر استیعاب نسبت به ان دارد و اگر هم مراد از ان حصه خاص باشد کل دلالت بر استیعاب در همان حصه دارد .

بنابراین در مواردی هم که عام وضعی استعمال می شود محتاج به اجرای مقدمات حکمت هستیم . پس طبعا در این موارد دلیلی که در یک طرف دلالت بر ثبوت حکم به نحو عموم می کند و اخوند ان را عام وضعی حساب کرده بود از بین می رود . پس اگرچه دلیل خاص دلاتش بر استمرار زمانی بالاطلاق و منوط به جریان مقدمات حکمت است اما دلیل عام هم برای بیان عموم نیازمند مقدمات حکمت است و چون دلیل خاصی که در زمان متقدم به دست مکلف رسیده است صلاحیت برای بیانیت را دارد دیگر مقدمات حکمت در دلیل عام اکرم کل عالم جاری نمی شود .

بنابراین وجه تقدیم تخصیص این می شود که دلیل عام احتیاج به مقدمات حکمت دارد و دلیل خاص جریان ان را نفی می کند . این فرمایش هم با توجه به همان مبنای مرحوم نایینی و مرحوم آخوند است که در استفاده عموم و سریان در موارد استعمال ادات عموم باید مقدمات حکمت جاری شود .

شنبه 30 / 9 / 98 جلسه54

در دروان بین نسخ و تخصیص در صورتی که ابتدا خاص وارد شده باشد و بعد عام ، ایا در تنافی بین خاص متقدم و عام متاخر علاج تنافی با تخصیص است یا عام متاخر ناسخ خاص می شود . وجوهی برای تقدیم تخصیص بر نسخ بیان شده بود . وجه اول که غلبه تخصیص بر نسخ بود از اخوند مطرح شد که علی نحو التقدیر این وجه را پذیرفتند .

وجه دوم از محقق نایینی بود . ایشان فرمود که بر اساس انچه در کلام اخوند ذکر شده نمی توانیم تخصیص را مقدم کنیم بلکه چون ادات عموم فقط دلالت بر اصل استیعاب می کنند نه دایره استیعاب برای همین در دلیل عام نیز با وجودی که ادات عموم در ان به کار رفته است اما باز هم برای تعیین دایره مدخول ان نیازمند جریان مقدمات حکمت هستیم . یکی از مقدمات حکمت عدم بیان بر تقیید است و در موردی که در کنار عام ، خاص از قبل وارد شده باشد خاص ما یصلح للبیانیه می شود و عدم البیان را نفی می کند . لذا در دوران بین نسخ و تخصیص ما ملتزم به تخصیص می شویم .

اشکالی که در کلام اقای خویی نسبت به این وجه مطرح شده این است که ما مبنای این وجه را قبول نداریم . زیرا اگرچه مبنای مختار شما و مرحوم اخوند این است که الفاظ عموم بنفسها دلالت بر استیعاب ندارند بلکه محتاج مقدمات حکمت می باشند اما این مبنا مورد قبول نیست . نظر صحیح در دلالت ادات عموم این است که خود اینها بنفسها متکفل بیان شمول حکم نسبت به تمام افراد مدخول هستند . خود تعبیر کل عالم با قطع نظر از این که متکلم در مقام بیان از عالم باشد همین کل دلالت می کند که مراد جمیع افراد عالم است هم فاسق و هم عادل . احتیاج به مقدمات حکمت ندارد .

به نظر می رسد علاوه بر این مناقشه ، مناقشه دیگری هم می شود کرد و ان اینکه حتی اگر مبنا را هم قبول کنیم که دلالت ادات عموم بر استغراق و شمول حکم ، احتیاج به مقدمات حکمت دارد ولی ان عدم البیانی که از مقدمات حکت است عدم بیان متصل به خطاب است والا با تمام شدن کلام و عدم تحقق ذکر قید در کلام ، ظهور اطلاقی منعقد می شود . لذا هر چند در خود ادات عموم ، دلالت را متوقف بر جریان مقدمات بدانیم با این وجود در موارد دوران بین نسخ و تخصیص مقدمات حکمت تمام است و ظهور اطلاقی منعقد می شود . اگر صورت تقدم عام و تاخر خاص را هم در فرض مساله داخل کنیم که واضح است وقتی متصل به عام ، قرینه ای ذکر نشود ظهور اطلاقی در عموم شکل می گیرد و بعد از انعقاد ان ، دیگر خاص متاخر مانع ظهور سابق نمی شود و تنافی پابرجا خواهد بود .

در جایی که خاص متاخر باشد واضح است که در زمان ورود عام هیچ قرینه ای در کار نیست نه متصل و نه منفصل . حتی اگر مورد بحث را هم در نظر بگیریم یعنی جایی که خاص متقدم است در این موارد هم ولو خاص از قبل صادر شده است و در زمان ورود این عام ، خاص وجود دارد یعنی صدر از امام سابق ، اما مجرد صدور این خاص از امام ، مانع از انعقاد ظهور در عام متاخر و مانع شکل گیری اطلاق در ناحیه این دلیل عام نمی شود . این عام الان صادر شده و متصل به این کلام قیدی ذکر نشده است .

بله اگر در ذهن مخاطب این خاص حاضر باشد مانع از انعقاد اطلاق در عامی می شود که از امام بعدی صادر شده است . ولی صرف صدور خاص بدون اینکه در ذهن باشد نمی تواند مانع از ظهور باشد . تعبیر خود اخوند هم در قسمتی که می خواست غلبه را موجب اظهریت کند این بود که غلبه باید به گونه ای باشد که امر ارتکازی در ذهن مخاطب شود تا مانع از انعقاد گردد . خاص باید به شکلی در اذهان مخاطبین عام متاخر باشد که من القرائن المکتنفه بالکلام به شمار اید .

بر این اساس فرمایش محقق نایینی که فرمود از مقدمات حکمت عدم البیان است و خاص یصلح للبیانیه نه در صورت اول پیاده می شود و نه در مورد بحث که خاص متقدم است .

در کلام مرحوم اقای خویی غیر از این دو راه ، دو وجه دیگر ذکر شده است که در ادامه به عنوان وجه سوم و چهارم مطرح می شود .

وجه سوم : در جایی که خاص متقدم است و عام متاخر ، چون خاص در زمان سابق امده است این خاص صلاحیت برای بیانیت را دارد و چون صلاحیت دارد ، نفس این خاص متقدم مانع از انعقاد ظهور در عام من اول الامر می شود . بله ظهور در ناحیه عام بالوضع است ولی در جایی هم که بالوضع است اگر هم زمان با این دال وضعی ، قرینه ای بر خلاف باشد در مجموع ظهور تفهیمی و تصدیقی کلام عموم نمی شود . در همین عامی که گفته اکرم ای عالم اگر به صورت متصل لفظی می گفت اکرم کل عالم غیر فاسق ظهور تفهیمی در عموم شکل نمی گرفت . در جایی هم که خاص متقدم به حسب فهم عرفی بیان برای عام به حساب اید دیگر ظهور این عموم در استغراق شکل نمی گیرد . چون این عام همراه شده است با قرینه بر تخصیص. در این موارد مقتضای صناعت این است که ملتزم به تخصیص شویم . چون اصلا ظهور در استغراق شکل نمی گیرد . بله اگر شکل می گرفت دوران بین نسخ و تخصیص می شد.

با مناقشه ای که در فرمایش مرحوم نایینی کردیم معلوم می شود که فرمایش مرحوم اقای خویی تمام نیست . خاص در جایی می تواند قرینه شود که حاضر در ذهن مخاطب حین القاء دلیل عام باشد . اگر در ذهن مخاطب نباشد مجرد صدور واقعی خاص از امام قبل ، مانع انعقاد ظهور در ناحیه عام نمی شود . بنابراین این وجه هم تمام نیست .

وجه چهارم : در کلام اقای تبریزی هم از همین وجه استفاده شده و راه حل اساسی نیز همین راه است . فرموده اند در این موارد که امر را دایر بین نسخ و تخصیص می گیرید احتمال ناسخ بودن متوقف بر این است که مدلول این خطاب عام ، ثبوت حکم از زمان عام باشد . اما با توجه به اینکه بیاناتی که از ائمه علیهم السلام صادر می شود حتی انچه از امام ثانی عشر عجل الله فرجه صادر می شود مفادشان ثبوت حکم فی اصل الشریعه و من اول الامر است نه من حین خطاب عام ، در این موارد که خاص متقدم می باشد در واقع با دو بیان مواجه هستیم که یکی دلالت می کند که حکم من اول الشریعه به نحو عام است و دیگری می گوید در اصل شریعت خاص است . یکی می گوید حکم به نحو عام است و این فرد را می گیرد و دلیل خاص می گوید حکم خاص است و این فرد را نمی گیرد . مثل این می ماند که این دو کلام در یک زمان صادر شده باشند . امام اول خاص را فرموده باشد و همان وقت و همان روز عام را بفرماید . چطور در این صورت تردیدی نیست که باید عام را تخصیص بزنیم ، در مورد عام های صادر شده از ائمه متاخر هم همین حکم پیاده می شود . لذا وجه تقدیم تخصیص این است که این خطاب ها چون نظر به مورد واحد دارند و از انجایی که دلالت یکی بالعموم و دیگری بالخصوص است اختصاص احدهما به مورد ، قرینیت درست می کند و باعث تقدیم می شود . همان نکته ای که در تخصیص به عنوان ملاک تخصیص مطرح شد که قرینیت خاص باشد در اینجا نیز وجود دارد . حتی اگر کسی در ان بحث ملاک تخصیص را اظهریت بداند بازهم این ملاک در مفروض بحث وجود دارد . انچه حل می کند اشکال را این است که بیانات صادره از ائمه علیهم السلام بیانگر حکم من اول الشریعه است. بله اگر موردی داشته باشیم که در خود روایت ، نسخ بیان شده باشد به ان ملتزم می شویم . اما اینگونه نیست که به لحاظ نوع موارد در تنافی حاصل بین عمومات و خصوصات تردید کنیم . تردید در نسخ در صورتی است که بیانات ناظر به ثبوت حکم من حین ورود دلیل باشد که این خلاف ظهور روایات است .

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 [[26]](#footnote-26).

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[[27]](#footnote-27).

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 [[28]](#footnote-28).

**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 [[29]](#footnote-29).

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[[30]](#footnote-30).

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[[31]](#footnote-31). 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[[32]](#footnote-32). 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[[33]](#footnote-33).

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[[34]](#footnote-34). 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[[35]](#footnote-35).

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[[36]](#footnote-36).

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[[37]](#footnote-37). 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 .

سه شنبه 24 / 10 / 98 جلسه 70

چون در بعضی از کلمات مثل کلمات مرحوم شیخ تفصیل داده شد بین دو مسلک طریقیت که طبق ان قاعده اولیه تساقط است و مسلک سببیت که بر اساس ان مقتضای قاعده تخییر است لذا باید طبق هر دو مسلک این مساله بررسی شود .

طبق مسلک طریقیت تقاریبی برای تساقط ذکر شده است :

تقریب اول این بود که با توجه به اینکه اعتبار امارات مثل خبر واحد عند العقلاء لاجل الکاشفیه و الطریقیه است و خبر بما انه طریق الی الواقع اعتبار شده ، حیثیت طریقیت مقوم حجیت خبر می شود و این خصوصیت در جایی وجود دارد که برای خبر معارضی وجود نداشته باشد والا در جایی که یکی از دو خبر معارض با دیگری باشد چه معارض در حد ان و در مرتبه ان و چه معارض اقوی ، با وجود معارض ، این خبر دال بر امر الف کاشفیت نسبت به واقع ندارد . لذا در موارد تعارض با توجه به اینکه کل من الخبرین معارض با اخر است در صورتی که ترجیحی در بين نباشد هر دو باید ساقط شوند چراکه هیچ کدام ملاک حجیت ندارند . به همان نحو که اگر شخص واحد دو خبر مخالف با هم بیاورد دیگر قول او و خبر او هیچ کدام کاشفیت ندارد در موارد تعارض الخبرینی که مخبر دو نفر هم باشند حیثیت کشف و طریقیت منتفی می شود و طبعا حجیت هم منتفی خواهد شد . لذا ما باشیم و ادله حجیت خبر نمی توانیم به هیچ کدام اخذ کنیم .

مناقشه ای که وجود دارد این است که بله نکته ای که در این تقریب از ان استفاده شده یعنی اعتبار خبر از جهت کاشفیت ، تمام است اما انچه مقوم است طریقیت کل من الخبرین نسبت به مفادش فی حد نفسه است و این حیثیت طریقیت حتی در مورد تعارض هم وجود دارد . بله طریقیت فعلیه منتفی است اما ما هو المقوم طریقیت فعلیه نیست بلکه طریقیت ذاتیه و شانیه است . جایی که زراره خبر بر وجوب نماز جمعه می اورد و محمد بن مسلم خبر بر حرمت نماز جمعه می اورد خبر زراره بعد از امدن خبر محمد بن مسلم نیز همچنان حیثیت کشف از واقع را نسبت به مدلول خود دارد . انچه به عنوان مشکل وجود دارد این است که حجیت این خبر زراره و حجیت خبر محمد بن مسلم چون سر از تعبد به متناقضین در می اورد با هم جمع نمی شوند وگرنه طریقیت في نفسه در هر دو وجود دارد .

تقریب دوم :

در بعضی از کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای خویی مطرح شده است که در جایی که دو اماره مثل خبر واحد با هم تعارض کنند باید دلیل حجیت ان را ببینیم . اگر دلیل بر حجیت اماره بناء عقلاء باشد معلوم است بناء عقلاء اختصاص به جایی دارد که خبر تعارض با خبر اخر نکند وگرنه در فرض تعارض چنین بنایی برای عقلاء ثابت نیست که بازهم حکم به اخد خبر کنند . دلیل حجیت اماره مثل خبر اگر بناء عقلاء باشد معلوم است که این موارد را شامل نمی شود و همنیطور اگر دلیل لفظی داشته باشیم ولی با وجود دلیل لفظی سیره عقلایی هم در مورد ان دلیل لفظی وجود داشته باشد که ناچار باشیم دلیل لفظی را حمل بر همان ارتکاز عقلاء کنیم که طبعا نتیجه این خواهد شد که هیچ کدام از این دو خبر متعارض شرایط حجیت را نداشته باشند .

اما اگر دلیل دال بر حجیت اماره دلیل لفظی باشد و در ان مورد هم سیره عقلایی وجود نداشته باشد مثل اینکه فرض کنیم ایه نبأ یا روایات متواتره بالاجمال دلیل بر حجیت باشند و سیره هم نداشته باشیم . در این فرض هم باید حکم را تساقط بگیریم . زیرا در مورد خبرین متعارضین در همین مثال خبر زراره و محمد بن مسلم ولو دلیل حجیت، لفظی باشد ولی باید هر دو را کنار بگذاریم . مستفاد از کلام مرحوم اقای خویی این است که چون در این فرض به حسب مقام ثبوت پنج احتمال ثبوتا وجود دارد که یکی از انها تساقط است و چهار احتمال دیگر نیز قابل التزام نمی باشد در نتيجه التزام به تساقط متعين می شود . زیرا در همین مثال هر یک از خبرین با مدلول التزامی خود مفاد خبر دیگر را نفی می کند خبری که دلالت بر وجوب تعیینی صلات جمعه دارد مدلول التزامی ان عدم وجوب تعیینی صلات ظهر است و در نتیجه با مدلول مطابقی خبر دیگر که می گوید صلات ظهر وجوب تعیینی دارد متنافی می شود و بین دو خبر تعارض شکل می گیرد .

در اینجا یا باید ملتزم شویم که دلیل حجیت هر دو را شامل می شود و حکم به حجیت کل من الخبرین کنیم که این احتمال قابل التزام نیست . چون با توجه به تنافی بین الخبرین شمول دلیل حجیت نسبت به کلا الخبرین سر از تعبد به متناقضین در می اورد زیرا مدلول التزامی خبر زراره این بود که نماز ظهر وجوب تعیینی ندارد و مدلول خبر محمد بن مسلم این بود که وجوب تعیینی دارد دارد و ندارد متناقضین می شوند پس اینکه دلیل حجیت بخواهد شامل هر دو خبر شود ممکن نيست . احتمال دوم این است که دلیل حجیت احدهمای بعینه را شامل شود یعنی یا خصوص خبر محمد بن مسلم یا خصوص خبر زراره که این هم ترجیح بلامرجح می شود چون فرض این است که هر دو علی حد سواء هستند .

احتمال سوم این است که در این موارد ملتزم شویم به اینکه دلیل حجیت هر دو را شامل می شود اما نه مطلقا بلکه مشروطا به ترک اخذ دیگری . چون انچه محذور دارد این است که هم خبر زراره را به نحو مطلق حجت بدانیم و هم خبر محمد بن مسلم را . اطلاق حجیت هر دو بخواهد با هم جمع شود سر از تعبد به متناقضین در می اورد ولی اصل حجیت که محذور ندارد . لذا از باب اینکه الضرورات تتقدر بقدرها به مقداری که محذور برطرف شود از دلیل حجیت رفع ید می کنیم . برای همین مثل تزاحم که گفته شد اگر هر یک مشروط به ترک دیگری باشد باهم جمع می شوند در اینجا هم می گوییم هر کدام را مشروط به ترک و عدم اخذ به دیگری حجت قرار می دهیم . این احتمال سوم هم قابل التزام نیست چون لازمه حجیت به این شکل این است که در جایی که مکلف هر دو را ترک کرد این حکم نسبت به هر دو فعلی می شود لذا باید در ظرف ترک هر دو ، هر دو خبر حجت باشد وحال انکه حجیت کلاالخبرین ولو در ظرف ترک دیگری ، سر از تعبد به متناقضین در می اورد .

احتمال چهارم هم که با تعبیر لا یقال در کلمات ایشان مطرح شده این است که هر دو حجت باشند ولی چون اصل حجیت اشکالی نداشت بلکه مشکل از اطلاق ان بود از باب الضرورات تتقدر بقدرها صرفا اطلاق را بر می داریم و مثل احتمال قبل ان را مشروط می کنیم اما در این احتمال برای فرار از اشکال احتمال قبلی که تعبد به متناقضین بود حجیت را مشروط می کنیم به اخذ به همان خبر . می گوییم در موارد تعارض در صورتی این خبر حجیت دارد که در مورد تعارض به آن اخذ کنید . هر کدام از این خبرها که به ان اخذ کردید حجت است . حجیت بر واقع هر دو خبر مشروطا به اخذ همان خبر رفته است . نتیجه اش می شود تخییر بین ان دو ولی محذور احتمال سوم هم ندارد. چون دیگر با ترک هر دو ، هر دو حجت نمی شوند . مرحوم اقای خویی فرموده است این احتمال هم قابل التزام نیست . زیرا وقتی شرط را اخذ به خبر قرار دادید لازمه اش این می شود که اگر مکلف اخذ به هیچ کدام نکرد هیچ یک حجت نباشد و مکلف مطلق العنان بشود و نوبت به اصل عملی برسد . بنابراین ولو نتیجه این احتمال تخییر است ولی یک لازمه ای دارد که قائل به تخییر ملتزم به ان نیست . زیرا می تواند به هیچ کدام اخذ نکند و ایجاد شرط هم که به مقتضای قواعد اولیه لازم نیست . بله اگر دلیل ثالث بیاید و اصل اخذ را هم لازم کند محذور برطرف می شود کما اینکه در مقام ثانی که تمسک به اخبار علاجيه می کنیم قول به تخییر اشکالی ندارد یعنی می توانیم طبق دلیل ثالث ملتزم به تخییر شویم به همین معنا که هر کدام مشروط به اخذ باشد و اخذ هم لازم باشد . اما فرض این است که در مقام اول می خواهیم علی القاعده تخییر را درست کنیم . با حکم علی القاعده این احتمال چهارم یعنی تخییر مورد انتظار شما ثابت نمی شود.

فقط این احتمال پنجم باقی می ماند که هر دو خبر ساقط شود . متصور فی بدو الامر ولو پنج احتمال است اما چون ان چهار احتمال قابل التزام نبودند احتمال پنجم که تساقط باشد متعین می شود .

**بررسی کلام اقای خویی**

مجموعا در کلام ایشان پنج احتمال تصور شده و چهار احتمال رد شده و یک احتمال باقی مانده است . تمام بودن تقریب ایشان مبتنی بر این است که اولا احتمالات منحصر در همین پنج احتمال باشد و احتمال دیگری که سر از تخییر در اورد وجود نداشته باشد و ثانیا باید بیان اقای خویی در رد احتمالات چهارگانه هم تمام باشد تا تعین در احتمال پنجم پیدا کند.

ولی در کنار این احتمالات پنج گانه احتمال ششمی هم وجود دارد و ان اینکه ما هو الحجه احدهمای لابعینه باشد نه احدهمای بعینه که ترجیح بلامرجح بود . احتمال ششم احدهمای لابعینه است و باید این احتمال هم نفی شود تا تساقط درست شود .

نسبت به نفی این احتمال هم بیاناتی در کلمات وجود دارد و خلاصه اشکال این است که یا مقصود از احدهمای لابعینه ، احدهمای لابعینه مفهومی است که عنوان احدهمای لا بعینه موضوع باشد یا احدهمای لابعینه مصداقی است که واقع مردد بین ان دو خبر موضوع حجیت باشد . اگر منظور احدهمای لابعینه مفهومی باشد که این عنوان موضوع ادله حجیت نیست انچه ادله دلالت بر حجیت ان می کند مصادیق خبر ثقه و واقع اخبار احاد است نه عنوان احدهمای لابعینه . احدهمای مصداقی یعنی واقع خبری که مردد است بین خبر زراره و خبر محمد بن مسلم هم موضوع حجیت نیست چون فرد مردد نه ماهیتی دارد و نه موجود در خارج است . چنین چیزی که نمی تواند موضوع دلیل حجیت قرار بگیرد .

اینکه احدهمای لابعینه مفهومی موضوع حجیت نیست جای اشکال ندارد اما قسم دوم که احدهمای لابعینه مصداقی باشد نیازمند بررسی بیشتر است .

چهارشنبه 25 / 10 / 98 جلسه 71

تقریب دوم برای تساقط بناء بر طريقيت که در کلام مرحوم اقای خویی ذکر شده این بود که پنج احتمال ثبوتا وجود دارد و چون چهار احتمال از انها باطل است تعین در احتمال پنجم یعنی تساقط پیدا می کند .

تمامیت این تقریب مبتنی بر این بود که احتمال دیگری نداشته باشیم که اقتضای تخییر کند. علاوه بر اینکه ان وجوهی که برای ابطال احتمالات چهارگانه گفته شده نیز باید تمام باشد.

گفته شد که احتمال دیگری هم هست و ان اینکه احدهمای لا بعینه حجت باشد نه احدهمای بعینه . ممکن است ماهوالحجه در موارد تعارض احدهمای لابعینه باشد به گونه ای که اختیار اخذ ان با مکلف یا مجتهدی باشد که با ادله احکام سر و کار دارد . باید این احتمال هم کنار رود تا تعین احتمال پنجم ثابت شود .

بیانی که برای رد این احتمال ششم گفته می شود این است که اگر مقصود احدهمای لا بعینه مفهومی باشد اگرچه ممکن است ثبوتا متعلق حجیت قرار بگیرد اما اثباتا خلاف متفاهم از ادله حجیت خبر است . موضوع حجیت خبر ، خبر ثقه است یعنی مصادیق خبر ثقه با همان عناوین واقعیه خودش یعنی خبر صادر از زراره یا خبر صادر از محمد بن مسلم . ادله حجیت عنوان احد الخبرین را حجت نمی کند . بنابراین محذور ثبوتی ندارد بلکه محذور اثباتی دارد .

اما اگر مقصود احدهمای مصداقی باشد اشکالش ثبوتی می شود . چون احدهمای مصداقی لا ماهیة له ولا وجود له . انچه در خارج وجود دارد فرد معین است و فرد به وصف تردید محقق نیست . هرچه را با خارج لحاظ کنیم یا تحقق ندارد و یا اگر تحقق دارد همراه با تشخص است نه تردید .

این اشکالی است که در کلام اقای خویی و محقق اصفهانی و عده ای از محققین امده است . این اشکال علاوه بر اینجا یعنی در بحث تعادل و تراجیح ، در مباحث الفاظ هم در بحث وجوب تخییری مطرح شده است . در ان بحث نیز مرحوم اخوند فرموده است که احدهمای لا بعینه متعلق وجوب تخییر نمی شود و در تعلیقه توضیح داده که اگر می گوییم احدهمای لا بعینه متعلق وجوب نمی شود نه اینکه کلا نتواند موضوع شود چون فرد مردد خارجی متعلق صفات حقیقی مثل علم می شود وقتی که متعلق صفت حقیقی مثل علم می شود متعلق صفات اعتباری شارع هم می شود لذا اگر می گوییم که متعلق وجوب نمی شود بر اساس نکته خاصی است که در بعث وجود دارد . در همان جا هم مرحوم اصفهانی همین اشکال را کرده که احدهمای لابعینه در خارج لا وجود له و لا ماهیة له .

یکی دیگر از مواضعی که این بحث مطرح می شود در مبحث اشتغال در بحث تفسیر علم اجمالی است که متعلق علم چیست ایا جامع است یا فرد است یا فرد مردد مفهمومی است یا فرد مردد مصداقی ؟ مرحوم اخوند احدهمای مصداقی را صالح برای اتصاف به صفات حقیقی و اعتباری می داند .

عمده اشکالي که به مرحوم آخوند شده در همین مطلب خلاصه می شود که احدهمای مصداقی واقعیت ندارد لذا مصب حکم و موضوع ان قرار نمی گیرد .

منتها از این اشکال جواب داده شده است من جمله در کلام بعض الاعلام در تقریرات تعارض الادله در ذیل این کلام مرحوم اخوند که با احدهمای لابعینه می توانیم نفی ثالث کنیم .

یک جواب از اشکال جواب نقضی است وآن اين که شمای مرحوم آقای خوئی که در این مواضع مثل واجب تخییری و نفی ثالث به مرحوم اخوند اشکال می کنید که احدهمای لابعینه خارجی را نمی توانیم موضوع حکم قرار دهیم ، خود شما در بعضی موارد ملتزم شده اید که می توان حکم را در امری پیاده می کنیم که تعین ندارد .

مرحوم اقای خویی در خمس مال مخلوط به حرام در اینکه اگر شخص نسبت به مقدار زائد بر متیقن شک کند که مال غیر است یا خیر ایا می تواند قاعده ید را نسبت به مقدار زائد جاری کند ، فرموده اند که به لحاظ اموال خارجی با عناوين تفصيلی نمی تواند چون در هر یک از اموال خارجی بخواهد قاعده ید جاری کند تعارض با قاعده ید در دیگری می کند اما در عین اینکه در اشخاص خارجی تعارض می کند ، ولی قاعده ید را به لحاظ ان مقدار زائد بر متیقن پیاده می کنیم . کما اینکه در اصول نیز ملتزم هستیم در بعضی موارد اصل طهارت را جاری می کنیم اما نه برای عنوان تفصیلی اشیاء . مثلا وقتی که علم اجمالی داریم یکی از دو لباس نجس است . اگر در این صورت بخواهيم نماز صحیح بخوانيم نمی توانيم به یکی از دو لباس اکتفا کنيم زیرا علم اجمالی داريم که یا عبا نجس است یا قبا و اگر با عبای تنها نماز بخوانيم یا با قبای تنها کافی نخواهد بود . اما گر با هر دو نماز بخوانيم کافی است . چون انچه معلوم بالاجمال است نجاست یکی از دو لباس است و ان لباس دیگر غیر از ان معلوم النجاسه محل تردید است . بنابراین یکی را یقین به نجاست داريم و دیگری را شک در نجاستش داريم . در اینجا نسبت به نجاست عبا یا قبا با عنوان تفصیلی انها نمی توانیم قاعده طهارت جاری کنیم چون تعارض دارند اما در عنوان اجمالی ثوب اخر می توانيم جاری کنيم . به ان عنوان جامع اشاره می کنیم و ان را مورد قاعده طهارت قرار می دهیم . نتیجه این می شود که یکی از این دو ثوب به نحو مبهم یقین به طهارت ظاهریه ان پیدا می کنيم و اگر در ان نماز بخوانيم کافی است چراکه یقین داريم که يک نماز در لباس طاهر ظاهری خوانده شده است .

در مال مخلوط به حرام نسبت به مقدار مشکوک هم قاعده ید در ان جاری می شود زیرا اگرچه قاعده ید به لحاظ اشخاص اموال ساقط است بالمعارضه اما نسبت به عنوان کلی "زائد بر مقدار معلوم" قاعده ید را جاری می دانیم . مثلا اگر امر دایر باشد بین سه میلیون یا پنج میلیون ، سه میلیون را یقین داریم و نسبت به دو میلیون که شک داریم قاعده ید جاری می شود و حکم به ملکیت ذو الید می کنیم [[38]](#footnote-38).

جواب حلی هم این است که در تفسیر متعلق علم اجمالی گفته شد که ولو نمی شود که در خارج تردید وجود داشته باشد و فرد به وصف تردد در خارج موجود شود ولی با این حال از نظر عرفی ، عرف و عقلاء برای فرد مردد نیز حظی از وجود قائل هستند و ان را موضوع اعتبارات خودشان قرار می دهند . عنوان احدهمای لا بعینه محقق در نظر عرف است ، حال چه مثل مرحوم اقای خویی در فروعات گفته شده اسم ان را جامع بین الامرینی بگذاریم که فقط بر یک فرد منطبق است و چه اسم فرد مردد .

در مواردی که واقعا در خارج تردید وجود دارد در مثل زائد بر مقدار متیقن در مال مخلوط به حرام یا زائد بر ثوب متیقن النجاسه و یا فروعات دیگر اگر در کلام اقای خویی امده که قاعده را در این موارد جاری می کنیم بر اساس همین نکته ارتکازی است که عرف حظی از وجود برای ان قائل است و لذا ترتب احکام چه تکلیفی و چه وضعی از این جهت مشکلی نخواهد داشت.

در موارد تعارض خبرین که علم اجمالی داریم یکی از دو خبر کذب است ، چون شک در حجیت زائد بر معلوم الکذب داریم دلیل حجیت خبر زائد بر معلوم الکذب را می گیرد . اینکه ان زائد ، بر خبر رزاره منطبق است یا بر خبر محمد بن مسلم برای ما معلوم نیست . تعین واقعی ندارد حتی جبرییل هم نمی تواند تعیین کند . ولو تعین واقعی ندارد اما صلاحیت دارد که موضوع حجیت قرار بگیرد . لذا اینطور نیست که حجیت احدهمای لا بعینه محذور ثبوتی داشته باشد که در کلام محقق اصفهانی و اقای خویی تکیه بر ان شود .

بله از نظر اثباتی ایا ادله حجیت خبر ، احدهمای لابعینه مصداقی را می گیرد یا نه ، جای اشکال دارد . ممکن است گفته شود که دلیل اگر سیره عقلا باشد انچه به حسب سیره حجت است افراد معین خبر است و احد لا بعینه از نظر اثباتی مورد حجیت نیست . اگر هم دلیل حجیت ، لفظی باشد که هیچ نظارتی بر سیره نداشته باشد ممکن است کسی بگوید انچه ظاهر از ادله است و مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند این است که فرد معینی که به مودای خودش طریقیت دارد حجت شود . در حقیقت اشکال در شق ثانی همسان با اشکال در شق اول می شود . همانطور که احدهمای مفهومی را به خاطر مشکل اثباتی رد می کنید در قسم دوم هم می توانید احدهمای مصداقی را به خاطر اشکال اثباتی کنار بگذارید .

اما نسبت به بیانات مرحوم اقای خویی در رد احتمالات ، نسبت به سه احتمال اول که لا اشکال فی تمامیته . عمده احتمال چهارم بود که کل من الخبرین حجت باشد و حجیت ان هم مشروطه باشد ولی مشروط به اخذ همان دلیل . مرحوم اقای خویی در رد این احتمال فرمود اگر حجیت در این دو خبر را حجیت مشروط به اخذ گرفتید لازمه باطلی دارد و ان اینکه اگر مکلف هیچ کدام را اخذ نکرد هیچ یک در حق او حجت نباشد وحال انکه قائل به تخییر ملتزم به ان نمی شود . مرحوم اقای تبریزی اشکال کرده اند این محذوری که شما بیان کردید که رجوع به اصول عملیه و مطلق العنان شدن مکلف است در صورتی لازم می اید که اخذ به این حجت لازم نباشد . کأن باید اینطور توضیح دهیم که چون وقتی حجت مشروط شد ایجاد شرط لازم نیست و این در صورتی است که ما دلیل بر اخذ نداشته باشیم ولی اگر دلیل داشته باشیم دیگر این محذور لازم نمی اید . همانطور که خود شما هم گفتید که می توانیم به واسطه اخبار علاجیه این محذور را برطرف کنیم ولی مشکل این است که به مرحله ثانيه يعنی مقتضای قاعده ثانويه بر می گردد . جواب این است که ولو ما اخبار علاجیه را کنار بگذاریم ولی اگر دو حجت این چنینی داشته باشیم باز هم بر مکلف لازم است به ان ها اخذ کند . زیرا اخبار "هلا تعلمت" اقتضا دارد در جایی که حجت قابل وصول است و تمکن از تحصیل حجت وجود دارد مکلف باید استناد به حجت کند و بدون استناد به ان نمی تواند اصل علمی جاری کند و بر خود توسعه ایجاد کند . در اینجا نیز فرض این است که دو خبر داریم که به نحو مشروط حجیت دارند لذا از مواردی می شود که ملکف قادر بر تحصیل حجت است و راه ان اخذ به احدهما است . وقتی امکان اخذ به حجت باشد نوبت به اصل عملی نمی رسد . تمسک به عموم هم در جایی صحیح است که مکلف تمکن از تحصیل مخصص نداشته باشد و همینطور اطلاق . اگر تمکن از تحصیل مقید داشته باشد نمی تواند به اطلاق عمل کند . بنابراین این محذور به لحاظ شبهات حکمیه وارد نیست . زیرا در شبهات حکمیه همین مقدار که مکلف شبهه داشته باشد و از طرفی قادر بر تحصیل حجت باشد اخبار هلا تعلمت جلوی مکلف را از رجوع به اصل عملی و عام فوقانی می گیرد .

بله اگر شبهه در موضوع باشد دلیل هلا تعلمت انجا را نمی گیرد . ولی در شبهات موضوعیه اگر عند التعارض ، قائل به تخییر بگوید به اصل عملی مراجعه کن محذور باطل حساب نمی شود . رجوع به اصل عملی و مطلق العنان بودن در جایی که محذور است یعنی در شبهات حکمیه به خاطر هلاتعلمت این محذور پیش نمی اید و در جایی هم که پیش می اید یعنی شبهات موضوعیه محذور حساب نمی شود .

بعض الاعلام هم به صورت مطلق گفته اند که مراجعه به اصل عملی در صورت وجود دوحجت مشروط به اخذ اشکال ندارد و تفصیلی بین شبهات حکیمه و موضوعیه نداده اند .

شنبه 28 / 10 / 98 جلسه 72

وجهی که مرحوم اقای خویی در رد احتمال چهارم بیان فرمودند این بود که اگر حجیت هر یک مشروط به اخذ به ان باشد لازمه اش این است که مکلف اگر به هیچ کدام اخذ نکند هیچ یک حجت نباشد و با جریان اصل عملی مطلق العنان شود يا اگرعام فوقانی در کار است به عام فوقانی مراجعه کند .

اشکال مرحوم اقای تبریزی این بود که ما قبول داریم که نمی تواند مکلف به اصل عملی و یا عام فوقانی رجوع کند اما لازمه این احتمال چنین امری نیست . زیرا در محط اصلی بحث که شبهات حکمیه باشد اخبار هلا تعلمت اصل لزوم اخذ را درست می کند . بله در شبهات موضوعیه که اخبار هلاتعلمت نداریم اگر تعارض شود ، لازمه این احتمال این است که در ظرف ترک هر یک از دو اماره مکلف بتواند به اصل عملی رجوع کند اما این لازمه ای است که محذوری ندارد و به ان ملتزم می شویم .

بنابراین مرحوم اقای تبریزی بطلان این لازمه را در شبهات حکمیه قبول کرده اند اما فرموده اند که احتمال چهارم مستلزم چنین لازمه باطلی نیست ولی در کلام بعض الاعلام بطلان این لازمه را نپذیرفتند و فرموده اند که لازمه ای است که می شود به ان ملتزم شد و حتی شاید بشود گفت که قائل به تخییر هم ملتزم به ان می شود .

اما به نظر می رسد صحیح در اشکال همان اشکال مرحوم اقای تبریزی باشد. زیرا هرچند که معلوم است فی حد نفسه می شود به این لازمه ملتزم شد و محذوری در ان نیست چنانکه قول به تساقط هم نهایتا به همین نقطه منتهی می شود ولی بحث در این است که این لازمه با قول به تخییر سازگاری ندارد و قائل به تخییر نمی تواند ملتزم به ان شود. زیرا همانطور که در اصل ثانوی اگر کسی قائل به تخییر شود نمی گوید که مکلف می تواند به هیچ یک اخذ نکند و مطلق العنان باشد بلکه می گوید احدهما حجت است و باید به یکی اخذ کند در اصل اولی هم اگر کسی قائل به تخییر شود ملتزم به لزوم اخذ به احدهما است و اجازه مطلق العنان بودن مکلف را نمی دهد . برای همین اقای خویی می فرماید لازمه احتمال چهارم این است که مکلف از ناحیه دو دلیل مطلق العنان باشد چون می تواند به هیچ کدام اخذ نکند و و درنتیجه هیچ یک حجت نباشد و مقتضای اصل عملی عمل شود و این امری است که با قول به تخییر سازگاری ندارد . لذا اینکه ما بگوییم مطلق العنان بودن مکلف از ناحیه دو دلیل ، امری ممکن و بلامحذور است ، درست نیست بلکه بناء علی القول بالتخییر امری غیر قابل التزام است .

اما ایا احتمال چهارم چنین لازمه ای دارد یا خیر ، ممکن است گفته شود ملازمه ای وجود ندارد . اگرچه این لازمه باطل است اما این استلزام جای بحث دارد که مرحوم اقای تبریزی هم استلزام ان را به خاطر اخبار هلا تعلمت منکر شدند .

بنابراین این احتمال چهارم با فرمایش مرحوم اقای خویی که رد نشد . لذا اگر کسی بخواهد این احتمال را رد کند باید از راه دیگری وارد شود . اقای تبریزی هم که کلام اقای خویی را رد کرده فرموده است که ما هم احتمال چهارم را قبول نداریم اما با یک دلیل دیگر که هم احتمال چهارم را باطل می کند و هم احتمال سوم را . توضیح ذلک : در احتمال چهارم ما با دو حجت برخورد می کنیم که فی حد نفسه دلیل حجیت هر دو را شامل می شود . اگر قرار باشد هر دو دلیل خبرین متعارضین را حجت کنند مطلقا ، سر از تعبد به متنافیین و متناقضین در می اورد اما اصل حجیت که محذور ندارد و از باب الضرورات تتقدر بقدرها باید هر یک را مقید کنیم یا به ترک دیگری یا به اخذ به همان .

اما این بیان تمام نیست که چون اطلاق محذور دارد از اطلاق رفع ید کرده و حمل بر تقیید می کنیم . بله در بعضی از موارد که بین الدلیلین تنافی وجود دارد رفع تنافی به این است که از راه تخيير جلو بیاییم اما ما نحن فیه از این موارد نیست . در دو مورد دیگر از راه تخییر مشکل حلّ می شود و حکم به تخییر می کنیم اما حکم به تخيير در آن دو مورد بر اساس نکته ای است که ارتباطی با مانحن فیه نداریم . یکی جایی که امر به فعلین متضادین می شود به نحو مطلق واحتمال تخيير واقعی هم در بين باشد مثل صل الظهر و صل الجمعه که حمل بر تخییر بین ظهر و جمعه می شود . مورد دیگر تزاحم بین التکلیفین است مثل اینکه دو نفر در حال غرق شدن هستند و دلیل وجوب انقاذ غریق هم بگوید انقذ زیدا و هم بگوید انقذ عمروا . در اینجا نمی توانیم ملتزم شویم که هر دو تکلیف به نحو مطلق وجود دارد . بلکه در این موارد راه حل این است که اگر متساویین بودند بگوییم هر کدام از این دو نفر انقاذش واجب است به شرط ترک دیگری یا در اهم و مهم بگوییم که مهم واجب است به شرط ترک اهم . اما ان نکته حمل بر تخییر در متزاحمین متساویین و در مثل صل الظهر و صل الجمعه هیچ کدام ربطی به محل بحث ندارد . چون در صل الظهر و صل الجمعه جمعی که اعمال می شود جمع بین مفاد این دو دلیل است. زیرا صل الظهر صریح در کفایت نماز ظهر و ظاهر در تعین ان و صل الجمعه هم صریح در کفایت نماز جمعه و ظاهر در تعین ان است . وقتی بین ظاهر و نص تعارض می شود جمع عرفی اقتضا می کند که از ظهور رفع ید کنیم و به این شکل بین مفاد دو دلیل جمع کنیم . لذا از نظر مفاد دلیلین تعاندی در کار نیست چون یکی نص است و دیگری ظاهر و بین نص و ظاهر جمع عرفی وجود دارد . اما ما نحن فیه این طور نیست چراکه یک خبر می گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می گوید حرام است . در اینجا بین مفاد دو دلیل جمع عرفی وجود ندارد . محذوری که در خود تقریب هم به ان اشاره شده اطلاق حجیت این دو دلیل است . پس تنافی و تعارض به لحاظ شمول دلیل حجیت است . دلیل حجیت بخواهد خبر زراره را به صورت مطلق و خبر محمد بن مسلم را هم به صورت مطلق شامل شود با هم جمع نمی شود . بنابراین در رفع اشکال باید به دنبال راه حلی برای این مشکل بود و الا مفاد دلیلین که قابل جمع نیست .

از طرفی این مورد با متزاحمین متساویین هم فرق می کند . اگر در متزاحمین متساویین دو وجوب به نحو مطلق وجود داشته باشد طلب جمع بین ضدین می شود . لذا تقیید به ترک دیگری کارساز است زیرا محذور، طلب جمع بین ضدین است و چون این محذور با تقیید برداشته شود ، از باب الضرورات تتقدر بقدرها باید مشکل را به این نحو حل کنیم . چراکه وقتی وجوب انقاذ زید را مشروط به ترک انقاذ عمرو کردیم این تقیید موجب می شود که مکلف قدرت بر امتثال پیدا کند . برای همین از اطلاق رفع ید می کنیم و قید به ترک دیگری می زنیم . اما در محل بحث این خصوصیت وجود ندارد . چون دلیل حجیت امارتین متعارضتین یا دلیل لبی یعنی سیره عقلاییه است یا دلیل لفظی ای که نظر به سیره ندارد . اگر دلیل لبی باشد اصلا این دلیل حجیت نسبت به فرض تعارض شامل نمی شود که بگویید فی حد نفسه هر دو باید حجت باشند به نحو مطلق و بعد اطلاق دلیل ایجاد مشکل کند که بخواهید تقیید بزنید . همین طور اگر دلیل حجیت لفظی باشد ولی نظر به سیره عقلاییه داشته باشد .

اما اگر فرض کنیم دلیل حجیت لفظی صرف است دیگر تقیید معنا ندارد . زیرا این تقیید باید بر اساس ملاکی صورت بگیرد و با توجه به اینکه ملاک حجیت اماره طریقیت ان است ، وجهی ندارد که عند التنافی بگوییم این دلیل مقید به ترک اخذ به دیگری یا اخذ به خود ان است . چون اخذ به ان خبر یا ترک اخذ به دیگری دخلی در ملاک حجیت ندارد . اگر طریقیت داشته باشد و به خاطر ان حجت شده باشد که فرقی نمی کند به دیگری اخذ کنیم یا نه و یا به خود ان دلیل اخذ کنیم یا نه و اگر هم به خاطر عدم طریقیت حجت نباشد که باز هم اخذ به ان یا ترک اخذ به دیگری تاثیری در ملاک حجیت ان ندارد . لذا اگر بخواهید با قید زدن جمع ببندید جمع تبرعی بدون شاهد می شود . مثل این می ماند که در جمع بین دلیل ثمن العذره سحت و دلیل لا باس بثمن العذره اولی را حمل بر عذره نجس کنیم و دومی را حمل بر عذره طاهر بلکه جمع در ما نحن فیه اسوأ حالا می شود چراکه در حلیت و حرمت ثمن العذره احتمال می دهیم که ثبوتا نجاست و طهارت ان مدخلیت داشته باشد ولی مشکل این است که شاهد روایی ندارد اما در مانحن فیه اصلا ثبوتا احتمال دخل در ملاک داده نمی شود . احتمال نمی دهیم ثبوتا درجایی که مثلا دلیل حجیت یکی از متعارضین خبر ثقه باشد و دیگر شهرت باشد با وجودی که دلیل حجیت خبر ثقه مطلق است یعنی در حجیت ان فرقی نیست که در موردش شهرتی بر خلاف باشد یا نه و همچنین دلیل حجیت شهرت نیز مطلق است و فرقی نمی کند در موردش خبر ثقه ای برخلاف باشد یا نه ، بیاییم شمول هر یک را نسبت به موردش قید بزنیم به ترک دیگری یا اخذ به خود ان . احتمال نمی دهیم که ثبوتا چنین قیدی دخلی در ملاک حجیت مورد شهرت یا دخلی در ملاک حجیت خبر داشته باشد . این جمع تبرعی بلا شاهد است .

درجایی هم که دلیل حجیت متعارضین يک دليل باشد مثلا هر دو خبر واحد باشند و دلیل حجیت خبر واحد بخواهد شامل خبرین شود .در اینجا دلیل حجیت شامل هریک از خبرین فی حد نفسه می شود و نسبت ان به هر کدام علی حد سواء است . لذا اگر بخواهد شمول دلیل حجیت نسبت به هر کدام و ثبوت مضمون ان مقید شود به ترک دیگری یا اخذ به ان ، جمع تبرعی بلا شاهد خواهد بود . این صورت مثل جایی است که یک خطاب نفسی داشته باشیم که دو فرد برای ان محقق شده است و نسبت دلیل به ان دو علی حد سواء است و در مقام جمع بگوییم یکی از این دو فرد علی تقدیر اخذ به ان یا ترک دیگری مشمول دلیل و حکم در ان ثابت است . مثل تزویح ام و بنت فی زمان واحد که جمع بین ان دو ممکن نیست . دلیل صحت نکاح نسبت به تزویج ام و تزویج بنت علی حد سواء است . اینجا در خطاب نفسی آيا جا دارد بگوییم دلیل که هر دو فرد را شامل نمی شود پس یکی را شامل شود مشروطا به اخذ ان یعنی التزام به نکاح یکی و اختیار را به مکلف واگذار کند یا مشروط به ترک دیگری . چطور در خطاب نفسی که شامل هر دو فرد می شود و ترجیحی ندارد معنا ندارد ملتزم به چنین اشتراطی شویم حال خطاب طریقی مثل دلیل حجیت خبر ثقه هم مثل خطاب نفسی است .

لذا در تعارض الخبرین چه دلیل لبی باشد و چه لفظی و اگر لفظی باشد چه دليل حجيت متعارضين دليل واحد باشد و چه متعدد ، از خود دلیل حجیت نمی توانیم به این تقیید برسیم و از مصادیق جمع تبرعی خواهد شد . مگر اینکه دلیل ثالث داشته باشیم مثلا در خطابات نفسیه دلیل ثالث یکی را معین کند و یا در خطابات طریقیه هم دلیل ثالثی مثل اخبار علاجیه یکی را به نکته ای مقدم کند . اما با قطع نظر از دلیل ثالث و با اکتفاء به دلیل حجیت به تقیید نمی رسیم .

بنابراین احتمال چهارم هم که مثل دیگر احتمالات تخییر باطل شد نوبت به تساقط می رسد .

یک شنبه 29 / 10 / 98 جلسه 73

برای مبنای تساقط بنا بر طريقيت تقریب هایی مطرح شده است . تقریب دوم بیان مرحوم اقای خویی بود که محتملات در مقام ثبوت را پنج احتمال دانستند و فرمودند که چهار احتمال از انها قابل التزام نیست و لذا احتمال پنجم که تساقط باشد تعین پیدا می کند.

تقریب سوم تساقط همان تقریب مرحوم اقای خویی است ولی با تکمیل و تصحیح که هم احتمال ششم جواب داده شود و هم احتمال چهارم به درستی ابطال گردد .

بنابراین مقتضای قاعده اولیه تساقط است و اگرچه تخییر ثبوتا ممکن است اما اگر ما باشیم و دلیل حجیت اماره نمی توانیم تخییر را استفاده کنیم . بله با دلیل ثالث ممکن است ولی مربوط به اصل ثانوی می شود .

در اینجا یک احتمال دیگری نیز مطرح است که مرحوم اخوند در انتهای همین بحث یعنی بحث از مقتضای قاعده اولیه مطرح کرده است ولی باید این احتمال بنابر هر دو مسلک طریقیت و سببیت مطرح گردد . این احتمال که عملا در بعضی کلمات مطرح شده این است که وقتی به دو دلیل متعارض برخوردیم باید بین انها جمع ببندیم . ابن ابی جمهور احسائی این مبنا را قائل شده است و مرحوم شیخ در رسائل مطرح کرده و جواب داده و اخوند هم در همین بحث ان را عنوان کرده است . ممکن است کسی بگوید وقتی با دو دلیل مواجه می شویم تا جایی که می توانیم باید به ان دو اخذ کنیم . الجمع مهما امکن اولی من الطرح. حتی طرح یکی از ان دو نیز صحیح نیست تا چه رسد که علی القول بالتساقط بخواهیم هر دو را طرح کنیم .

حاصل جواب مرحوم اخوند : اگر مقصود این است که در جایی که عرفا بین دو دلیل جمع ممکن باشد باید به هر دو اخذ کنیم و طرح ان دو صحیح نیست ، این مطلب مورد قبول ماست . قبلا هم گفتیم که دو دلیل در صورتی با هم تعارض دارند که در یکی یا در هر دو دلیل ، قرینه ای بر تصرف در یکی یا هر دو وجود نداشته باشد . ولی محل بحث تعارض مستقر است یعنی جایی که بین دو دلیل وجهی برای جمع عرفی پیدا نمی کنیم. در همان جایی هم که جمع عرفی ممکن است باید تعبیر به اولویت را اصلاح کنیم . چون در این صورت جمع اولی نیست بلکه تعین دارد . بنابراین نباید "اولی" معنای تفضیلی داشته باشد .

اما اگر مقصود این باشد که حتی اگر بین دو دلیل جمع عرفی وجود نداشته باشد باز هم باید بین دو دلیل جمع کنیم ، این حرف ، دلیل ندارد . چه وجهی دارد که در جایی که دو دلیل باهم تعاند و ناسازگاری ندارند بین دو دلیل جمع کنیم . دلیل در ان مضمونی که دارد باید به ان اخذ شود و فرض این است که ان مضمونی که خبر زراره و محمد بن مسلم دارد قابل اخذ نیست چون تعارض دارند . اینکه کاری کنیم که با دیگری سازگاری داشته باشد مثل کاری که با دو دلیل ثمن العذره سحت و لابأس بثمن العذرة کرده می شود وجهی ندارد و دلیلی بر لزوم این جمع نداریم . علاوه بر اینکه اگر در جایی که قرینیت وجود ندارد بخواهیم تصرف در مفاد دو دلیل کنیم این نوع جمع کردن خود مصداق طرح دلیل است . این جمعی که لیس له قرینه عرفیه مصداق طرح احد الدلیلین یا کلا الدلیلین است . اگر با وجود نبود قرینه عرفیه در یکی تصرف کنید طرح ان لازم می اید و اگر در هر دو تصرف کنید هر دو را طرح کرده اید .

### متقضای قاعده بنابر مسلک سببیت

ما با دو خبر مواجه هستیم که یکی دال بر وجوب نماز جمعه است و دیگری دال بر حرمت ان . ایا بنابر مسلک سببیت مقتضای قاعده اولیه تساقط است یا تخییر ؟

در کلام مرحوم شیخ امده که بنابر سببیت مقتضای قاعده تخییر است نه تساقط . زیرا در فرض سببیت مورد داخل در باب تزاحم می شود و در باب تزاحم نیز اگر دو تکلیف با یکدیگر تزاحم کنند و ترجیحی نباشد مقتضای قاعده تخییر است نه تساقط و رفع ید از هر دو تکلیف .

توضیح ذلک : بنابر مسلک سببیت اگر اماره قائم بر وجوب شود موجب حدوث مصلحت و اگر قائم بر حرمت شود موجب حدوث مفسده در مورد ان خواهد شد . مثلا اگر زراره خبر از وجوب نماز جمعه خبر دهد همین قیام اماره موجب حدوث مصلحت ملزمه می شود و اگر محمد بن مسلم خبر دهد حرام است موجب حدوث مفسده در نماز جمعه می شود و چون مکلف هر دو را با هم نمی تواند تحصیل کند نتیجه مانند سایر موارد تزاحم تخییر می شود . مثل دوران بین واجب و حرام در وجوب انقاذ غریقی که متوقف بر عبور از ملک غیر است .

طبق این فرمایش مرحوم شیخ علی القول بالسببیه به صورت مطلق مقتضای قاعده تخییر است .

اخوند یک مقدار تعدیل ایجاد کرده و اطلاق کلام شیخ را نپذیرفته و در بعضی از فروض حکم به تساقط کرده است . زیرا بنابر سببیت اگر ما هو الحجه و انچه احداث مصلحت می کند خصوص اماره ای باشد که لم یعلم کذبه حکم و مقتضای قاعده بنابر مسلک سببیت ، همان حکم بنابر مسلک طریقیت می شود . زیرا در میان این دو اماره متعارض که فرض این است علم به کذب احدهما داریم تنها یکی ایجاد مصلحت یا مفسده می کند . اینطور نیست که هم مفسده وجود داشته باشد و هم مصلحت چراکه یکی معلوم الکذب است .

اما اگر ماهو الحجه مطلق اماره باشد مورد داخل در باب تزاحم مقتضیین می شود ولی در جایی که مودای هر دو اماره حکم لزومی باشد، اما اگر مودای یکی لزومی باشد و دیگر ترخیصی داخل در باب تزاحم نیست .

بنابراین بنابر سببیت هم باید تفصیل دهیم که ماهو الحجه خصوص ما لم یعلم کذبه است یا مطلق اماره و اگر مطلق اماره است بین صورتی که هر دو الزامی و صورتی که یکی الزامی و دیگری ترخیصی .

اما ایا طبق مسلک سببیت ما هو الحجه خصوص ما لم یعلم کذبه است و یا مطلق الاماره ؟

بنابر سببیت حجت خصوص ما لم یعلم کذبه است . زیرا در هر موردی باید به دلیل اعتبار نگاه کنیم و انچه از دلیل اعتبار اماره استفاده می شود ولو علی السببیه خصوص ما لم یعلم کذبه است . بنای عقلاء که عمده دلیل اعتبار امارات است در جایی است که علم به کذب نداشته باشیم . ایات و روایات نیز خصوص اماره ای را معتبر می کنند که علم به کذبش نداشته باشیم ، بلکه خصوص اماره ای که موجب اطمینان یا ظن شخصی به مودای ان شود . لا اقل اماره ای که می دانیم کاذب است را قطعا نمی گیرد .

پس بنابر سببیت خصوص ما لم یعلم کذبه حجت است و لذا عند التعارض مثل مسلک طریقیت مقتضای قاعده اولیه تساقط است .

در جایی هم که یکی ترخیصی است تزاحم رخ نمی دهد و باید به الزامی عمل کنیم و نتیجه تعین است نه تخییر . زیرا حکم ترخیصی لا اقتضایی است و معنا ندارد که لا اقتضایی با اقتضایی تزاحم کند . مگر اینکه گفته شود که ولو مودای اماره حکم ترخیصی باشد اما همین که اماره بر ان قائم می شود نفس قیام اماره [به خاطر سببیت ان] نتیجه اش این است که لا اقتضاء به اقتضاء تبدیل شود . لذا بین حکم الزامی اقتضایی و حکم غیر الزامی اقتضایی تزاحم درست می شود ولی باز هم در این مورد حکم ، تعین غیر الزامی اقتضایی است نه تخییر . چون وقتی این دو با هم تنافی پیدا کنند برای حکم الزامی مانع پیدا می شود و همین که علت الزامی ثابت نشود کفایت می کند برای حکم به عدم الزام و دیگر نیازی به ثبوت علت برای ترخیص نداریم .

دوشنبه 30 / 10/ 98 جلسه 74

مرحوم اخوند فرمود که بنابر سببیت باید بین فروض مختلف تفصیل دهیم ؛ اگر ما هو الحجه خصوص ما لم یعلم کذبه باشد مقتضای قاعده همان مقتضای قاعده بنابر طریقیت می شود یعنی تساقط اما اگر ما هو الحجه مطلق اماره قائمه باشد در این صورت چنانچه مودای هر دو اماره حکم لزومی باشد از موارد تزاحم مقتضیین می شود و باید قائل به تخییر شد اما اگر یکی از ان دو ترخیصی باشد داخل در باب تزاحم نمی شود چون لا اقتضاء با اقتضاء که تزاحم ندارد الا اینکه بگوییم نفس قیام اماره بر ترخیص اقتضاء دارد که ترخیص هم عن اقتضا شود لذا در این صورت میان اقتضای الزام و اقتضای ترخیص تزاحم خواهد شد ولی در اين صورت نيز اگرچه تراجم می شود اما بازهم عملا تعین با غیر الزام است چون مقتضی الزام ثابت که نشود الزام هم ثابت نمی گردد.

بله اگر در ادله امارات قائل شدیم که موافقت التزامیه با انها لازم است نه اینکه دلیل حجیت فقط دلالت بر لزوم عمل طبق اماره کند اینجا در همه صور حکم به تزاحم می شود زیرا در این صورت دو واجب با هم تزاحم می کنند و نتیجه تخییر خواهد شد . ولی اشکال این است که از ادله ، موافقت التزامیه را استفاده نمی کنیم . وجوب موافقت التزامیه مبنای صحیحی نیست و لا دلیل عقلا و لا نقلا بر وجوب موافقت التزامیه .

بررسی کلام مرحوم شیخ و اخوند :

ایا بنابر قول به سببیت ، بر جمیع تقادیر تخییر می شود چنانکه شیخ فرموده یا صرفا در بعضی از تقادیر حکم تخییر می شود و در بعضی دیگر از فروض حکم تساقط است چنانکه اخوند فرموده است يا اين که در جميع تقادير حکم به تساقط می شود ؟

در کلام اقای خویی و عده ای از محققین امده که بنابر سببیت هم مقتضای قاعده مثل طریقیت تساقط است نه تخییر . زیرا سببیت سه معنا دارد :

نوع اول سببیت : سببیتی است که در کلمات بعضی از علمای امامیه من جمله مرحوم شیخ امده و از ان به مصلحت سلوکیه تعبیر می شود و مقصود از ان این است که هرچند اماره بما انه طریق حجت شده است ولی با توجه به اینکه اماره گاهی مخالف با واقع در می اید مصحلت و مفسده واقعیه رعایت نمی شود مثلا اگر واجب واقعی نماز جمعه باشد و اماره قائم بر وجوب نماز ظهر شود عمل به این اماره باعث می شود که مصلحت واقعیه فوت شود . در این موارد مکلف به حسب وعاء تشریع از مصلحت نمار جمعه محروم نمی ماند . زیرا این مصلحت از دست رفته را شارع تدارک کرده است . تدارک به این است که نفس عمل به این اماره مصلحت دارد و به خاطر این مصلحت به دست امده از راه سلوک طبق اماره ، مصلحت از دست رفته جبران می شود . به همان مقدار که به این اماره عمل کند تدارک می شود . مثلا اگر نماز ترک شده قضا داشته باشد و اماره موجب تفویت مصلحت ادائی نماز شده باشد حجیت اماره موجب خواهد شد که فقط این مقدار از مصلحت فوت شده یعنی مصلحت اداء در وقت تدارک شود . اما بعد از وقت اگر مکلف ملتفت شد که واجب واقعی چیز دیگری بوده است چون امکان قضاء هست باید قضاء کند و اگر قضاء نکند ترک القضاء مستند به سلوک اماره نخواهد بود .

نوع دوم سببیت : طبق تصویب اشعری اصلا حکم واقعی تابع قیام اماره است و با قطع نظر از ان اصلا حکمی ثابت نیست . با قیام اماره است که حکم جعل می شود .

نوع سوم سببیت : بنابر تصویب معتزلی احکامی فی حد نفسه جعل شده اند که مشترک بین عالم و جاهل می باشند اما اگر در موردی اماره بر حکمی خلاف واقع قائم شود با قیام اماره حکم واقعی شخص منقلب به همان مودای اماره می شود . ممکن است با قطع نظر از قیام اماره حکم مجعول وجوب باشد اما با قیام اماره حکم حرمت شود .

باید بر اساس هر یک از معانی سه گانه سببیت بررسی کنیم که ایا مقتضای قاعده تساقط است یا تخییر است .

بنابر نوع اول سببیت که معلوم است مقتضای قاعده تساقط است نه تخییر . زیرا با توجه به توضیحی که در این نوع از سببیت داده شد مصلحت حاصل شده ، به جهت تطبیق عمل بر طبق اماره است و لذا مصلحت در صورتی محقق می شود که عمل به حجت فعلیه شده باشد نه عمل به ذات اماره با قطع نظر از حجیت ان . وقتی عمل بر طبق حجت موجب مصلحت شود ، در جایی که دو خبر با هم تعارض دارند اول باید حجیت هر یک از این دو اماره ثابت شود تا عمل به ان مصحلت پیدا کند . در اینکه هر دو اماره ای که مقابل هم هستند حجیت دارند یا نه ، همان بحث های قبلی در طریقیت مطرح می شود که نتیجه اش این می باشد که هیچ یک حجت نباشند . وقتی حجیت سلب شد دیگر معنا ندارد مصلحت سلوکیه ای که تابع حجیت است محقق شود . بنابراین واضح است که همان حکم طریقیت یعنی تساقط در این فرض هم جاری می شود .

اما عمده معنای سببیت ، معنای دوم و سوم است . ادعا این است که حتی بنابر این دو مسلک هم مقتضای قاعده ، تزاحم و تخییر نیست بلکه تساقط است . زیرا بر اساس این دو مسلک ، که قیام اماره موجب حدوث مصلحت در متعلق تکلیف می شود . سه احتمال در این حدوث مصلحت وجود دارد . احتمال اول این است که مصلحت در عمل مکلف پیدا شود که ظاهر همین است . احتمال دوم این است که مصلحت در متعلق تکلیف نیست بلکه در التزام به اماره که عمل قلبی می باشد وجود دارد . احتمال سوم این است که مصحلت در فعل مولی ایجاد شود ؛ به این معنا که مولی وقتی جعل حرمت یا وجوب می کند قیام اماره سبب می شود این ایجاب و تحریم مولی مصلحت پیدا کند . در بدو امر این سه احتمال وجود دارد اما ظاهر همان احتمال اول است که مصلحت در عمل جوارحی مکلف حادث شود . لذا در کلمات عمدتا نسبت به همین احتمال اول بحث کرده و مقتضای آن را تساقط دانسته اند . دلیل اجمالی ان هم این نکته است که در کلمات مرحوم اقای تبریزی روی همین نکته تمرکز شده است که وقتی میان دو اماره ای که جمع عرفی ندارند تعارض فرض شود چه هر دو دال بر وجوب باشند و چه یکی دلالت بر وجوب کند و دیگری بر حرمت ، اماره ای که دلالت بر وجوب الف می کند اگر چه مدلول مطابقی ان وجوب الف و مصلحت ملزمه در ان است ولی مدلول التزامی ان هم دلالت بر عدم وجوب ب و در نتیجه عدم وجود مصلحت ملزمه در ان می کند و مدالیل التزامی امارات من جمله خبر هم حجت است .اماره و خبر دوم هم همینطور به دلالت مطابقی دلالت بر وجوب ب و مصلحت ملزمه در ان می کند و به دلالت التزامی نفی وجوب و مصلحت ملزمه از الف می کند . بنابراین در اینجا دو ملاک مفروض التحقق وجود ندارد تا تزاحم شود زیرا تزاحم در جایی است که دو ملاک وجود داشته باشد . پس همانطور که بنابر مسلک طریقیت متقضای قاعده تساقط است بنابر مسلک سببیت دوم و سوم هم مقتضای قاعده تساقط است .

مرحوم اقای خویی در پاسخ تفصیلی شقوق مختلفی را تصویر کرده اند و در همه انها حکم به تساقط نموده اند. ایشان فرموده اند که بنابر مسلک اشعری و معتزلی اگر مصلحت در عمل مکلف درست شود یا تعارض از باب تناقض است یا تضاد . تعارض از باب تناقض مثل این است که یکی دلالت بر وجوب کند و دیگری دلالت بر عدم وجوب که تناقض حقیقی همین جا است . اما اگر تعارض از باب تضاد باشد یا به این شکل است که یکی دلالت بر وجوب کند و دیگری دلالت بر حرمت و یا اینکه یکی دلالت بر وجوب یک فعل کند و دیگری دلالت بر وجوب فعل دیگری که ثالث برای انها فرض نمی شود مثل حرکت و سکون و یا اینکه یکی دلالت بر وجوب یک فعل کند و دیگری دلالت بر وجوب فعل دیگری که ثالث برای انها فرض می شود مثل قیام و قعود که حالت سوم اضطجاع هم دارند . در همه این موارد بنابر سببیت نتیجه تساقط است .

در جایی که تعارض بالتناقض باشد معلوم است که از باب تزاحم نیست زیرا تزاحم در جایی است که فی حد نفسه محذوری در اجتماع تکلیفین نباشد و مکلف صرفا از نظر امتثال خارجی عاجز از اتیان باشد . اما جایی که تناقض است اصلا جعل ممکن نیست و وقتی جعل ممکن نباشد معنا ندارد ان را از باب تزاحم بگیریم .

سه شنبه 1/11/ 98 جلسه 75

در معنای اول سببیت که مصلحت سلوکیه باشد ، بیان شد که مقتضای قاعده تساقط است .

در معنای دوم و سوم هم که سببیت اشاعره و معتزله باشد یک وجه اشتراک وجود دارد و ان اینکه بر اساس مصلحتی که با قیام اماره پیدا می شود حکم واقعی تعیین می گردد . سه احتمال در این مصلحت حادث شده وجود دارد . یکی اینکه مصلحت در متعلق حکم یعنی عمل خارجی مکلف به وجود اید و دوم اینکه مصلحت در التزام مکلف به مودای اماره پیدا شود یعنی اگر مودای اماره وجوب است التزام به وجوب دارای مصلحت گردد و اگر حرمت است التزام به حرمت . احتمال سوم هم این است که مصلحت در فعل شارع پیدا شود ؛ فعلی که از مولی صادر می شود جعل تکلیف است ایجابا یا تحریما و قیام اماره موجب می شود که ایجاب مولی یا تحریم مولی مصلحت پیدا کند.

مسلک اشاعره و معتزله را باید بر اساس این سه احتمال بررسی کنیم و ببینیم مقتضای قاعده تخییر است یا تساقط .

در میان این احتمالات سه گانه ظاهر از کلمات این است که قیام اماره موجب حدوث مصلحت در متعلق تکلیف باشد و لذا عمده بحث متمرکز در این احتمال است . جواب اجمالی ای که در کلام مرحوم اقای تبریزی امده بود و همه صور را می گرفت بیان شد.

اما در کلام اقای خویی صور مختلفی برای تعارض فرض شده و در هر موردی مقتضای قاعده که تساقط باشد اثبات گردیده است .

مرحوم اقای خویی فرموده است یا تعارض از باب تناقض است و یا از باب تضاد که تعارض بالتضاد خود سه فرض دارد . در هیچ یک از صور تعارض ، تزاحم مقتضیین و تخییر جای ندارد بلکه حکم تساقط است .

در صورت اول که از باب تناقض باشد واضح است که تزاحم نمی شود . چون تزاحم در جایی است که جعل هر دو تکلیف در مقام ثبوت ممکن باشد ولی مکلف قادر بر امتثال انها نباشد. در جایی که یک خبر دلالت بر وجوب الف می کند و دیگری دلالت بر عدم وجوب الف ، جعل دو تکلیف ثبوتا ممکن نیست و لذا نوبت به تزاحم نمی رسد هرچند طبق مسلک سببیت قائل شویم که با قیام اماره مصلحت حادث می گردد . زیرا اماره اول که گفت واجب است یعنی مصلحت مقتضی وجوب در ان وجود دارد و اماره دوم که گفت واجب نیست یعنی مقتضی وجوب وجود ندارد . پس مقتضی در این فعل هم نفی شده و هم اثبات شده است . بنابراین معنا ندارد که قواعد تزاحم که فرضش وجود مقتضیین است ، پیاده شود .

لذا اینکه در کلام مرحوم اخوند امده بود که اگر یکی از دو خبر دال بر وجوب باشد و دیگری دال بر حکم غیر الزامی ، نمی تواند لا اقتضاء مزاحم اقتضاء شود ، اين مطلب صحيح نیست . بله به حسب کبرای کلی قبول داریم که اگر با دو امر برخورد کنیم که یکی نسبت به چیزی اقتضاء داشته باشد و دیگری هیچ اقتضایی نداشته باشد ، این دو با هم تزاحم نمی کنند و در این موارد به اقتضای مقتضی اخذ می کنیم و به لا اقتضاء اعتنا نمی کنیم . قاعده کلی درست است و در صغریاتش به ان اخذ می کنیم . مثلا وقتی زنی به عقد موقت شخصی در می اید برای اینکه بتواند بلافاصله بدون نگه داشتن عده با مردی دیگر ازدواج کند گفته اند که یکی از حیله ها این است که زید عقد اول را می بندد ولو در ان عقد نزدیکی شده باشد ، این عقد اول که تمام می شود یا پایان یافتن مدتش یا بخشیدن بقیه مدت ، بلافاصله زید با او عقد موقت می بندد ولی در این عقد دوم ، دخول انجام نمی شود . مثلا موقع ظهر عقد دوم را می بندد و بعد از مدت اندکی مدت ان را هم می بخشد . با توجه به اینکه در عقد منقطع و دائم در صورتی عده وجود دارد که دخول انجام شده باشد و عقد دوم هم دخول نداشته ، لذا عده ندارد و این زن که قبلا از صبح تا ظهر در حباله زید بوده ، بعد از این می تواند با عمرو عقد منقطع بر قرار کند .

جوابی که از این حیله داده شده این است که عقد دوم چون دخول در ان نشده مقتضی عده نیست اما عقد اول که اقتضای عده را دارد و عقد دوم که لا اقتضای نسبت به عده است نمی تواند جلوی اقتضای عده عقد اول را بگیرد . لذا باید عده عقد اول نگه داشته شود و بعد از انقضاء عده ان ، می تواند با مرد دوم ازدواج کند .

مرحوم اقای خویی فرموده ما کبری را قبول داریم که لا اقتضا در مقابل مقتضی نمی تواند مزاحمت کند ولی این قاعده در محل بحث که تعارض الخبرین باشد تطبیق نمی شود . زیرا در محل بحث شئ واحد را می خواهید بگویید که هم اقتضا داشته باشد و هم نداشته باشد . در مورد واحد هم اقتضا وجود داشته باشد و هم عدم اقتضاء ثبوتا ممکن نیست و برای همین است که نوبت به تزاحم و تخییر نمی رسد . در اینجا خبر دال بر الزام موجب حدوث مصلحت در فعل می شود و خبر دیگر وجود مصلحت را در ان نفی می کند لذا نمی تواند قاعده بر این فرض تطبیق شود .

محصل جواب اقای خویی این است که کبری صحیح است اما محل بحث از صغریات این کبری نیست .

البته در این بیان مرحوم اقای خویی جای مناقشه وجود دارد . زیرا ممکن است در اینجا هم کسی بگوید ما دو شئ داریم که یکی می خواهد مقتضی داشته باشد و دیگری عدم اقتضاء . باید اشکال صغروی را به این شکل بیان کرد که این کبری در جایی است که یک طرف مقتضی داشته باشد و طرف دیگر لا اقتضا ولی در تعارض خبرین که یکی دلالت بر وجوب و دیگری دلالت بر عدم وجوب می کند ، خبر دوم نه اینکه لا اقتضا باشد بلکه نفی اقتضای اول می کند .

صورت های بعدی تعارض ، مربوط به جایی است که تعارض بالتضاد باشد . فرض اول ان جایی است که یکی دلالت بر وجوب و دیگری دلالت بر حرمت کند . اقای خویی فرمود مورد از موارد تعارض می شود و حکم تساقط است . زیرا معنای وجوب طلب فعل است و معنای حرمت هم یا باید زجر از فعل باشد که به خاطر وجود مفسده ملزمه در ان است ، و یا مفاد حرمت مادة و هیئة طلب ترک عمل است یعنی ترک مطلوب است به خاطر مصلحت در ان .

بنابر هیچ یک از معانی تزاحم درست نمی شود . زیرا اگر حرمت را به معنای زجر بگیریم که به خاطر مفسده ملزمه در فعل می باشد داخل در باب تعارض خواهد شد . چون قیام اماره اول اقتضا می کند مصلحت در ان باشد و از ان طرف قیام خبر ثانی بر حرمت اقتضا می کند مفسده در ان باشد . با توجه به اینکه شئ واحد است نمی شود هم مصلحت ملزمه و هم مفسده ملزمه داشته باشد و اجتماع ضدین پیش می اید که لا اشکال فی استحالته . در نتیجه جعل هر دو ممکن نیست تا تزاحم پیش اید .

اگر هم حرمت را به معنای طلب الترک بگیریم که قدمای از علماء قائل بودند باز هم تزاحم نمی شود . زیرا خبر زراره که دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند از ناحیه خبر او باید مصلحت در فعل نماز جمعه حادث شود و از طرفی طبق خبر محمد بن مسلم که دلالت بر حرمت نماز جمعه می کند باید مصلحت در تر ک ان حادث شود و نتیجه اش این می شود که هم در فعل و هم در ترک هر دو مصلحت وجود داشته باشد . ایا ممکن است که فعل واحد هم وجودش مصلحت داشته باشد و هم ترک ان ؟ اگر چه ممکن است ثبوتا اما جعل تکلیف در مورد ان معنا ندارد . زیرا تکلیف در بین یا باید تعیینی باشد یا تخییری . تکلیف تعیینی به فعل و ترک شئ واحد در کنار هم که معنا ندارد چون تکليف به غيرمقدور می شود . تخییری هم معنا ندارد چون مولی باید بگوید یا فعل را انجام بده یا ترک ان را انجام بده که این هم لغو است . زیرا مکلف خود یا فاعل است یا تارک . بنابراین ممکن نیست که تعیینا یا تخییرا تکلیف به ترک و فعل شئ واحد شود . پس جعل هر دو تکلیف با هم فی نفسه محذور دارد و وقتی جعل ان دو ممکن نباشد نوبت به اعمال قواعد تزاحم من التخییر و الترجیح نمی رسد .

حکم صورت دوم تضاد هم که تضاد لا ثالث باشد از همین مطلب اخیر معلوم می شود . اگر اماره اول بگوید حرکت واجب است موجب حدوث مصلحت در حرکت می شود و اماره دوم اگر بگوید سکون واجب است موجب حدوث مصلحت در سکون می شود و چون لا ثالث لهما می باشند جعل تکلیف برای حرکت و سکون ممکن نیست لا تعیینا چون تکليف به غيرمقدور است ، و لا تخییرا للزوم اللغویه . پس در اینجا هم تزاحم معنا ندارد .

می ماند صورت سوم تضاد که امر به ضدین لهما ثالث باشد مثل امر به قیام و امر به قعود که حالت سوم اضطجاع هم در کنار انها ممکن است . در این مورد در بدو امر قد یتوهم که تزاحم پیدا می شود . زیرا اماره قائم بر قیام اقتضا می کند مصلحت در قیام را و اماره قائم بر قعود اقتضا می کند مصلحت در قعود را . پس هر دو مصلحت دارند و صرفا مکلف در مقام امتثال نمی تواند هر دو را انجام بده . بنابراین خصوصیات باب تزاحم وجود دارد و چون یکی نسبت به دیگری تریجح ندارد نوبت به تخییر می رسد . پس شارع می تواند حکم به نحو تخییر کند .

ولی مقتضای تحقیق این است که در این فرض هم حکم تساقط است . دلیل همان نکته اجمالی گذشته است که اماره غیر از مدلول مطابقی مدلول التزامی هم دارد. درست است که اماره دال بر وجوب اقتضای مصلحت دارد ولی فرض این است که این دو خبر را متعارض حساب کرده ایم و وقتی متعارض شدند خبری که دلالت مطابقی بر وجوب قیام می کند بالالتزام وجوب قعود را نفی می کند و خبری که وجوب قعود را بالمطابقه دلالت می کند وجوب قیام را بالالتزام نفی می کند . وقتی که بالالتزام نفی شد دیگر هیچ کدام از این دو خبر حجت بر مودای خود نیستند تا مصلحتی با قیام این خبر در مودی حادث شود . در نتیجه مورد از موارد احراز مقتضیین نیست و هر چند در بدو امر شبهه تزاحم وجود دارد اما با دقت معلوم می شود که از باب تزاحم خارج است .

بنابراین طبق احتمال اول که مصلحت در متعلق تکلیف حادث می شود روشن شد که حکم در همه فروض تساقط است . مرحوم اقای خویی صور مختلف را تک تک جواب دادند اما مرحوم اقای تبریزی با تکیه بر وجود دلالت التزامی برای امارات ، یکجا به همه فروض پاسخ دادند .

احتمال دوم این بود که قیام اماره موجب حدوث مصلحت در التزام شود که عمل جوانحی است . در این قسمت مرحوم اخوند فرموده بود که بنابر این قول که موافقت التزامی واجب باشد لا اشکال که از موارد تزاحم مقتضیین است ولی مشکل این است که دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه نداریم لا نقلا و لا عقلا . معنای اشکال مرحوم اخوند این است که اگر مبنا را قبول کنیم دیگر اشکال بنایی وجود ندارد .

اقای خویی اشکال مبنایی را قبول کرده اند و فرموده اند که اگر کسی هم بگوید اماره سببیت برای مصلحت دارد و هم بگوید قیام اماره موجب قیام مصلحت در التزام می شود از موارد التزام بالباطل فی الباطل است . اصل مبنای سببیت که باطل است هیچ ، التزام به وجوب التزام هم ظلمات بعضها فوق بعض می شود . اما زائد بر اشکال بطلان مبنا که در کلام اخوند هم مطرح شده اشکال بنایی هم وارد کرده اند و ان اینکه با توجه به اینکه در مورد امارات مدلول التزامی وجود دارد به لحاظ وجود دلالت التزامی در اماره ، تکاذب بین دلیلین ایجاد می شود. زیرا اگر دلیل دلالت بر وجوب نماز جمعه می کرد وجوب موافقت التزامی می گفت که باید به مودای ان ملتزم شوی ولی وقتی روایت معارض در کنار ان امده و مفاد ان را نفی می کند در حقیقت وجوبی که دلیل بلا معارض و حجت برای ان داشته باشیم نداریم تا التزام به ان ممکن باشد . با فرض اینکه دلیل دوم نفی وجوب می کند چطور می شود ملتزم به وجوب شد ؟ التزام به حکم در جایی ممکن است که دلیلی دلالت بر حکم داشته باشد و دلیل دیگر ان را نفی نکند ولی چون در تعارض خبرین در همه مصادیق تعارض اعم از تنافض و تضاد ، دلالت التزامی دلیل دوم حکم مودای اول را نفی می کند ، نتیجه اش این می شود که ان مودی ، هم مثبت دارد و هم نافی و لذا دیگر قابل التزام نیست .

چهارشنبه 2/ 11 / 98 جلسه 76

در کلام مرحوم اقای خویی امده بود که بنابر این احتمال که مصلحت در التزام ایجاد شود باز هم مقتضای قاعده تساقط است نه تخییر . علاوه بر اشکال مبنایی، ایشان این اشکال بنایی را هم ذکر کردند که وجوب التزام در جایی می اید که حکم دارای حجت بلامعارض باشد و در ما نحن فیه حجت بلا معارض نداریم .

احتمال سوم این بود که قیام اماره موجب حدوث مصلحت در جعل مولی من الوجوب و الحرمه شود . در این قسمت هم اقای خویی فرمود ولو در بدو امر تزاحم تصویر می شود چون از یک طرف خبر زراره دال بر وجوب نماز جمعه موجب حدوث مصلحت در ایجاب نماز جمعه می شود و از طرفی خبر محمد بن مسلم دال بر حرمت هم سبب حدوث مصلحت در جعل حرمت می شود . ولی در اينجا اگرچه تزاحم هست اما ربطی به مکلف ندارد . این به تزاحم ملاکی بر می گردد که مربوط به خود مولی است و مکلف دخالتی در علاج ان ندارد . اما در عین حال با توجه به اینکه هم مصلحت در ایجاب است و هم در تحریم و لذا نمی شود که دو تا با هم جعل شوند و از طرفی طبق مفروض بحث ، هیچ طرف بر دیگری ترجیح ندارد ، مولی فقط یکی را جعل می کند . بنابراین انچه عملا اتفاق می افتد صدور جعل واحد در این مورد است که یا طبق اماره اول صورت می گیرد و یا دوم . اما کدام یک از این دو اماره ، مکلف راهی برای تشخیصش ندارد و وظیفه اش در اینجا رفع ید از متعارضین و مراجعه به اصل عملی می شود و از ناحیه خطابات نمی تواند حکم مجعول در بین را تعیین کند . اما مقتضای اصل عملی چیست ؟ قبلا گفته شد که تعارض چهار صورت دارد یکی تعارض بالتناقض و دیگری بالتضاد که خود دارای سه صورت بود . مرحوم اقای خویی از بین این چهار صورت حکم دو صورت را بیان کرده اند . صورت اولی جایی که یکی از امارتین قائم بر وجوب و دیگری قائم بر حرمت شود . در اینجا با توجه به احتمال سوم که مقتضی برای جعل هر یک وجود دارد ، مکلف می داند مولی یکی را جعل کرده که یا وجوب است یا حرمت . لذا علم به الزام داریم ولی نمی دانیم الزام وجوبی است یا تحریمی . بنابراین دوران بین محذورین می شود و مکلف نه قدرت بر موافقت قطعيه دارد و نه مخالفت قطعيه فلذا حکم تخییر است یا از باب حکم عقل به تخییر یا از باب جمع بین دو برائت یعنی برائت از وجوب و برائت از حرمت . در این صورت هرچند عملا تخییر می شود اما به خاطر جریان اصل نه اینکه داخل در باب تزاحم باشد .

در صورت دیگر هم که یکی قائم بر وجوب و دیگری بر عدم وجوب یعنی تعارض تناقضی ، حکم معلوم است . زیرا مقتضی برای جعل وجود دارد و مولی یک حکم را جعل کرده است یا مجعول وجوب است یا عدم وجوب و اباحه . در این صورت مکلف که به واقع نگاه کند می داند که یک حکم جعل شده ؛ یک طرف احتمال وجوب است و یک طرف اباحه . لذا شبهه وجوبیه می شود که مقتضای اصل در ان برائت است .

با توجه به فرمایشات اقای خویی حکم دو صورت دیگر یعنی ضدین لهما ثالث و ضدین لا ثالث لهما هم معلوم می شود . در این دو صورت هم مقتضای اصل عملی بر اساس قواعد عامه مشخص است . در لا ثالث لهما که مثل حرکت و سکون می باشد فرض این است که در احتمال سوم علم داریم قیام یک اماره موجب حدوث مصلحت برای جعل وجوب حرکت شده و نیز علم داریم که قیام اماره موجب حدوث مصلحت برای جعل وجوب سکون شده است یعنی علم داریم یا جعل وجوب برای حرکت شده و یا جعل وجوب برای سکون . در اینجا دوران امر بین محذورین می شود و حکم به همان کیفیت بالا تخییر می شود .

در ضدین لهما ثالث نیز مثل قیام و قعود علم داریم که مولی جعل الزامی از او صادر شده است اما نمی دانیم به قیام تعلق گرفته است یا به قعود . با توجه به اینکه این دو ضد حالت ثالثی هم دارند ، مورد از مواردی می شود که هرچند موافقت قطعیه ممکن نیست اما مخالفت قطعیه ممکن است . با توجه به اینکه مکلف علم اجمالی دارد که یکی جعل شده ، نسبت به وجوب موافقت قطعیه چون تمکن ندارد علم اجمالی منجز نیست اما از انجایی که تمکن وقدرت بر مخالفت قطعيه دارد علم اجمالی نسبت به موافقت احتمالیه منجز می شود و باید یک طرف را انجام دهد و این از باب لزوم موافقت احتمالیه است نه تعارض بین الخبرین .

در انتهای کلام اقای خویی تلخیص کلی نسبت به همه صور شده که این ادعای تخییر علی القول بالسببیه صحیح نیست زیرا نقطه اصلی ای که قائلین به تخییر و تزاحم ، در همه صور نسبت به ان غفلت کرده اند این است که اگر کسی طبق مبنای سببیت قائل شود که قیام اماره موجب حدوث مصلحت می شود ، در اماره ای می گوید که حجت باشد و در موارد تعارض الخبرین هیچ کدام از امارتین حجت نمی باشند . چون این دو اماره متعارض را در هر صورتی که فرض کنیم چون مدلول التزامی دارند می شود اماره معارض به اماره اخری و چون اماره معارض حجت نیست موجب حدوث مصلحت نخواهد شد .

اما همانطور که قبلا هم اشاره شده با همان بیان اجمالی مرحوم اقای تبریزی می توانستیم همه موارد را جواب دهیم .

نتیجه بحث این شد که در مقابل قول به تخییر باید ملتزم شویم که هر دو خبر نسبت به مفادشان تساقط می کنند علی أی مسلک چه مسلک طريقيت وچه مسلک سببيت .

### نفی ثالث با امارتین متعارضتین

ما اگر در مرحله اول تخییر را قبول نکردیم بلکه ملتزم به تساقط شدیم ایا مقتضای قاعده سقوط کل من الامارتین رأسا هست و هیچ استفاده ای از این دو خبر نمی توان کرد یا ولو این دو خبر در مدلول مطابقی خود ساقط شده اند اما می توان با این دو خبر حکم ثالث را نفی کرد لذا در رجوع به اصل عملی هم نمی توانیم حکم به اباحه کنیم .

در این مرحله از بحث ، همانطور که در کلام مرحوم اقای صدر امده قول مشهور این است که این تساقط ، تساقط راسا نیست بلکه تساقط جزئی است یعنی می توانیم نفی ثالث کنیم اما از چه راهی با استفاده از این خبرین متعارضین نفی ثالث کنیم ؟

قبل از پرداختن به وجوه بیان شده ، باید توجه داشت که محل بحث جایی است که علم به صدق احد الخبرین نداشته باشیم والا اگر دو خبر متعارض بودند اما علم داشته باشیم که یکی مطابق با واقع است ، دیگر این صورت جای بحث ندارد چراکه علم داریم یکی موافق با واقع است یعنی علم داریم اجمالا یا وجوب جعل شده یا حرمت نه حکم ثالث و با همین علم اجمالی ، نفی ثالث می کنیم .

محل بحث جایی است که می دانیم هر دو صادق نیستند یعنی علم داریم که یکی مخالف با واقع است و دومی را هم صرفا احتمال صدقش را می دهیم .

با توجه به این محل بحث دو وجه برای قول مشهور در نفی ثالث ذکر شده است :

وجه اول : مرحوم اخوند فرموده که می توانیم با استفاده از این دو خبر نفی ثالث کنیم اما به وسیله احد الخبرین لا بهما معا . زیرا انچه موجب تعارض و سقوط است علم به کذب است و الا هر اماره ای فی حد نفسه حجت است . پس باید به مقدار علم به کذب حکم به سقوط کنیم و چون فقط علم به کذب یکی از دو خبر داریم ساقط هم یکی از دو خبر است ولی خبر دیگر هنوز دارای مقتضی حجیت است و مانع از حجیت هم که علم به کذب باشد ندارد .

واز آنجا که ان احدهمایی که کاذب و ساقط است برای ما تعین ندارد حتی تعین واقعی چراکه احتمال دارد هر دو کاذب باشند لذا زائد بر ان هم تعین ندارد . چون تعین ندارد نه می توانیم به خبر محمد بن مسلم در مدلول مطابقی اش اخذ کنیم و نه به خبر زراره . زیرا ممکن است معلوم الکذب بر هر کدام منطبق باشد . اما از انجایی که زائد بر ان معلوم الکذب که حجت نیز می باشد از این دو خبر خارج نیست می توانیم به وسیله ان نفی ثالث می کنیم زیرا یا وجوب است یا حرمت و هرچه باشد ثالث را با ان نفی می کنیم . بنابراین هرچند حکم به حرمت فرع بر این است که خبر زراره تعین داشته باشد و حکم به وجوب هم فرع بر این است که خبر محمد بن مسلم تعین داشته باشد و لذا در مدولول مطابقی نمی توانیم به انها اخذ کنیم اما با انها می توانیم نفی ثالث کنیم .

وجه دوم : از کلام مرحوم شیخ و محقق نایینی استفاده می شود که در تعارض ، ان مقدار که خبرین با هم تعارض دارند ساقط می شوند اما به ان مقدار که جزء مدالیل خبر هست اما در ان قسمت تعارضی نیست اخذ می کنیم . در محل بحث هم این دو خبر متعارض مدلول مطابقی و التزامی دارند ؛ مدلول مطابقی وجوب یا حرمت و مدلول التزامی نفی حکم ثالث می باشد . در مدلول مطابقی تعارض می کنند اما در قسمت نفی حکم ثالث (غير از وجوب وحرمت) با هم تعارضی ندارند. مدلول التزامی نیز هر چند در اصل انعقاد تابع مدلول مطابقی است اما در حجیت نه چراکه مدلول التزامی یک مدلول جدایی برای دلیل حساب می شود و لذا اگر مطابقی از کار بیافتد ربطی به مدلول التزامی ندارد.

نسبت به وجه اول قبلا اشاره شده بود که به اخوند اشکال کرده اند . اشکال ثبوتی این بود که احدهمای لا بعینه که مقصود فرد مردد واقعی است لا ماهیت له و لا وجود له تا موضوع اثر باشد و حکم بر ان مترتب شود. البته پیش از هم مطرح شده بود که ممکن است از این اشکال ثبوتی جواب داده شود .

اشکال اثباتی که در کلام اقای صدر هم امده این است که ولو فرد مردد بتواند موضوع اثر شود و امکان حجیت برای ان باشد اما اثباتا از ادله ، حجیت برای ان استفاده نمی شود . زیرا اگر دلیل سیره عقلا باشد که واضح است شامل فرد مردد نمی شود و اگر هم دلیل لفظی غیرمعطوف به سیره باشد باز هم ناظر به مصادیق معین خبر می باشد نه فرد مردد ان .

شنبه 5/ 11 /98 جلسه 77

دو وجه برای امکان نفی ثالث با خبرین متعارضین گفته شد . وجه دوم در کلمات محقق نایینی اینطور توضیح داده شده که دو خبر متعارض غیر از مدلول مطابقی ، مدلول التزامی هم دارند که اگرچه در اصل تحقق تابع مطابقی است اما در حجیت تابع نیست و لذا ممکن است دلالات مطابقیه به خاطر تعارض از حجیت ساقط شوند اما التزامی باقی بماند . اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و خبر محمد بن مسلم دلالت بر حرمت ان ، چهار مدلول بوجود می اید ؛ خبر زراره مدلول مطابقی اش وجوب نماز جمعه است و مدلول التزامی ان نفی حکم اخر است که یکی از انها اباحه است لذا نفی اباحه مدلول التزامی خبر زراره می شود و خبر محمد بن مسلم هم مدلول مطابقی اش حرمت نماز جمعه است و مدلول التزامی ان نفی اباحه است . ولو در بدو امر دو إخبار می بینیم اما بعد از تامل می بینیم که چهار إخبار وجود دارد . همانطور که نسبت به مدلول مطابقی یعنی ملزوم ، اخبار وجود دارد نسبت به لازم هم إخبار وجود دارد . در نتیجه دلیل حجیت خبر چهار فرد جدای از هم به عنوان خبر پیدا می کند . خبرهایی که میانشان تعارض باشد یعنی مدلول مطابقی خبر زراره و مدلول مطابقی خبر محمد بن مسلم دلیل حجیت شاملشان نمی شود اما در إخبار از عدم اباحه ، این دو خبر با هم هیچ تنافی ای ندارند و دلیل حجیت ان دو را می گیرد . بنابراین مقتضای قاعده این است که در این دو مدلول التزامی ، إخبار به انها به حجیتش باقی بماند ولو اخبار به مدلول مطابقی بها خاطر تعارض از حجیت ساقط شده باشد .

شاهد بر اینکه دلالت التزامی ولو در اصل تحقق تابع مطابقی است اما در حجیت تابع نیست این است که در مواردی که لفظ به حسب مدلول مطابقی اجمال دارد اما مدلول التزامی اش مجمل نیست بلکه مبین است ما به ان خطاب در مدلول التزامی اش اخذ می کنیم ولو در مدلول مطابقی اش حجت نباشد . در کلام مرحوم اقای تبریزی برای این مساله مثال زده شده که اگردر خطابی از صوم یوم العید نهی شده باشد و ندانیم این نهی مولوی است و لذا از نظر تکلیفی از محرمات ذاتیه شریعت صوم یوم العید است یا این نهی مولوی نیست بلکه ارشاد به عدم مشروعیت است یعنی امر ندارد . در این فرض به لحاظ مدلول مطابقی تردید است و چون در مدلول مطابقی اجمال دارد نمی توانیم به احد الطرفین اخذ کنیم اما اگر اینها مدلول التزامی واحدی داشته باشند که بطلان عمل باشد به این دلیل در مدلول التزامی می توانیم اخذ کنیم و حکم به بطلان عمل کنيم . چطور در این مورد همگان به مدلول التزامی اخذ می کنند در تعارض الخبرین هم که مصب تعارض فقط مدلول مطابقی است می توانیم به مدلول التزامی اخذ کنیم .

بررسی وجه دوم :

این رأی مرحوم نایینی در کلام بعضی دیگر از محققین هم با اختلاف در تقریب امده است و برای همین قول معروف در مساله امکان نفی ثالث شده است اما به این وجه مناقشه شده است . حاصل تقریب وجه دوم عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت بود و حاصل مناقشه نیز این است که دلالت التزامی همانطور که در اصل انعقاد تابع دلالت مطابقی است در حجیت هم تابع است . برای این ادعا وجوهی ذکر شده است :

وجه اول : این وجه در کلام مرحوم اقای خویی امده و مشتمل بر اشکال نقضی و اشکال حلی است . اشکال نقضی این است که اگر دلالت التزامی را تابع دلالت مطابقی در حجیت ندانید لازمه اش این است که در این مواردی که بیان می شود بگویید که این اماره حجت است و حال انکه کسی نمی تواند قائل به حجیت ان شود .

نقض اول : اگر بینه ای بگویید که قطره بول به ثوب اصابت کرده و ما هم از خارج بدانیم که این بینه کاذب است یعنی بول روی لباس نیافتاده است اما در عین حال احتمال می دهیم که با چیز دیگری غیر از بول نجس شده باشد . ایا در اینجا می شود گفت این بینه یک مدلول مطابقی دارد که وقوع قطره بول بر لباس است و یک مدلول التزامی که ملاقات لباس با جامع نجس است . ایا می شود ملتزم شد که مدلول مطابقی درست نیست چون یقین داریم که بول نیافتاده است ولی در اخبار از نجاست که مدلول التزامی است به ان اخذ کنیم . البته تقریب صحیح این است که بگوییم بینه ای که گفته بول به لباس اصابت کرده این اصابت بول به لباس موضوع است و یک حکمی هم وجود دارد که اگر بول به چيزی اصابت کند نجس می شود . مدلول التزامی ، نجاست لباس است و ما نسبت به مدلول مطابقی یقین داریم درست نیست اما نسبت به التزامی احتمالش را می دهیم و یقین به خلاف نداریم . این در حالی است که لازمه کلام نایینی این است که ملتزم به حجیت شویم و لا نظن ان بلتزم به فقیه .

نقض دوم : فرض کنیم خانه ای در دست زید است و عمرو و بکر هر کدام مستقلا ادعا می کنند که خانه مال من است و بینه نیز اقامه می کنند . بر اساس تقریب مرحوم نایینی این دو بینه هر کدام مدلول مطابقی دارند ، مدلول مطابقی بینه اول این است که خانه ملک عمرو است و مدلول مطابقی بینه دوم این است که خانه ملک بکر است و مدلول التزامی نیز دارند که خانه ملک زید ذی الید نیست . ایا می شود گفت که تعارض این دو بینه در حد مدلول مطابقی است و در مدلول التزامی که نفی ثالث است تعارض ندارند و حجیت دارند یعنی ملکیت زید ملغی و مال ، مجهول المالک می شود .

نقض سوم : در همین مثال خانه که در دست زید است اگر مدعی که عمرو و بکر باشند بینه نیاورند بلکه هر کدام یک شاهد عادل بیاورند ؛ عمرو یک شاهد عادل اورد که خبر داد که ملک عمرو است و بکر یک شاهد عادل اورد که ملک بکر است . در مالیات خبر عادلی که می گفت ملک عمرو است به تنهایی حجیت ندارد و خبری که به نفع بکر شهادت داد هم به تنهایی حجیت ندارد اما هر دو مدلول التزامی دارند چراکه هم مخبر به نفع عمرو می گوید این خانه ملک زید نیست و هم مخبر به نفع بکر می گوید که ملک زید نیست . آيا می توان گفت که نسبت به ملکیت زید از موارد قیام شاهدین عدلین می شود و حکم به عدم مالکیت زید شود .

نقض چهارم : فرض کنیم که بینه قائم شده که خانه ای که در دست زيد است ملک عمرو است ولی خود عمرو مقر است که مال من نیست . لذا این بینه در مدلول مطابقی حجت نیست چون اقرار در مقابل بینه است و طبق قاعده عامه که می گوید با وجود اقرار بینه اعتبار ندارد بینه از حجیت ساقط می شود اما نسبت به مدلول التزامی اش که نفی مکلیت زید باشد ربطی به اقرار عمرو ندارد و لذا به این بینه در مدلول التزامی اش باید اخذ و حکم کرد که خانه ملک زید نیست و ید او ملغی است .

غیر از نقض های گفته شده موارد دیگری هم وجود دارد که کسی به انها ملتزم نمی شود . از این اشکال نقضی متوجه می شویم که همانطور که دلالت التزامی در اصل تحقق تابع دلالت مطابقی است در حجیت هم تابع است .

اشکال حلی : گفتید که خبر یک مدلول التزامی دارد و اخبار به لحاظ ان مدلول ، خبر مستقل محسوب می شود . اشکال این است که اخبار به لازم اگر اخبار به نحو مطلق بود خبر مستقلی نسبت به مدلول مطابقی حساب می شد و دایره تعارض ان را شامل نمی شد اما چون اخبار به ان مطلق نیست بلکه اخبار مضیق است به این معنا که از حصه خاصی از این لازم خبر می دهد یعنی حصه ای که لازمه این ملزوم است ، لذا اگر دایره تعارض مدلول مطابقی را گرفت به مدلول التزامی هم سرایت می کند . در همین موارد نقض که مثلا بینه خبر داده بود از وقوع قطره بول بر ثوب ، اخبار از نجاست اخبار از نجاست مطلق چه مسبب از بول و چه غیر بول که نیست . این بینه خبر از نجاست حاصل از ملاقات با بول و مسبب از بول می دهد . وقتی اخبار از نجاست مقید شد چنانکه به هر دلیلی مدلول مطابقی از حجیت بیافتد به همان دلیل مدلول التزامی هم از حجیت می افتد . وقتی علم به کذب در مدلول مطابقی داریم نسبت به نجاست حاصل از بول هم علم به کذب پیدا می کنیم و هرچند احتمال می هیم که نجاست به سبب اخر ایجاد شده باشد اما نجاست حاصل از سبب اخر که اساسا در دایره اخبار نبود . چیزی که باعث عدم حجیت مدلول مطابقی می شود لازم ان را هم از حجیت می اندازد .

به عنوان توضیح اين مطلب در کلام اقای تبریزی اینطور امده است که شاهد بر اینکه اخبار به لازم به نحو مطلق نیست این است که اگر از همین بینه های قائم بر وقوع قطره بول بر لباس بپرسیم اگر بولی اصابت نکرده باشد بازهم خبر از نجاست می دهید ، می گویند نه چون ما که گفتیم نجس است به خاطر وقوع بول بود اگر بول نباشد نمی گوییم نجس است .

در اینجا مرحوم اقای صدر به هر دو قسمت فرمایش اقای خویی هم اشکال نقضی و هم اشکال حلی مناقشه دارد . نسبت به اشکال نقضی فرموده است که این موارد را نمی توانیم نقض به محقق نایینی حساب کنیم . زیرا در این چهار مورد ان چیزی که لازمه مدلول مطابقی دانستید در دایره دلالت التزامی امارات قرار ندارد . باید به مواردی نقض کنید که دلیل ، علاوه بر اخبار به مدلول مطابقی ، به لحاظ مدلول التزامی اش هم اخبار دارد . اشکال مشترک همه این نقض ها این است که انچه در انها مورد خبر و موضوع شهادت است ، فقط موضوع خارجی محسوس است . بینه فقط از موضوع خارجی محسوس خبر می دهد و حکم به نجاست و یا حکم به ملکیت شرعا اگر در این موضوعات ثابت شوند از باب مدلول التزامی این شهادت ها و اخبارها نیست بلکه به خاطر ان ادله خاصی است که بر این موضوعات خارجی حکم شرعی ای را مترتب کرده است . مثلا در جایی که حکم به نجاست می شود به این خاطر است که اصابت بول موضوع حکم به نجاست واقعی شئ است. چیزی که در این نقض های چهارگانه غیر از مدلول مطابقی وجود دارد اثر شرعی ای است که ادله خاصه در مقام تعیین حکم واقعی یا ظاهری اقتضای ان را دارند .

محقق نایینی گفته بود که عدم الاباحه مدلول التزامی خطاب است و دلیل حجیت به عنوان فرد مستقل ان را می گیرد در اینجا شما چگونه دلیل حجیت را شامل نجاست می کنید؟ اگر ابتدائا و به صورت مستقیم بخواهید بگویید که خبر مخبر ، اخبار از نجاست هم هست جوابش واضح است که او خبر از وقوع نجاست نمی دهد بلکه او فقط خبر از وقوع قطره می دهد و نجاست اثر شرعی است نه اینکه فرد اخر برای اخبار باشد .

احتمال دیگری برای تطبیق ادله حجیت هست و ان اینکه دلیل حجیت به این ادعا تطبیق شود که این بینه ای که شهادت به ملاقات با بول داد تحلیل می شود به دو شهادت ؛ یک اینکه بول اصابت کرده و دیگر اینکه کلی نجس روی لباس افتاده است . اگر تطبیق ادله حجیت به لحاظ تحلیل شهادت به شهادت به وقوع فرد و شهادت به وقوع کلی باشد اشکالش این است که این گونه شهادت های تحلیلی موضوع حجیت نیستند . زیرا جامع در این موارد جامع مطلق نیست بلکه جامع در ضمن فرد است والا اگر بخواهیم شهادت های تحلیل شده به جامع را به این کیفیت حجت کنیم لازمه اش این است که با هر بینه ای ، هر چیزی حجت شود . وقتی بینه بر امر خاص قائم می شود باید بتوانیم بگوییم که فرد خاص چون دلیل بر خلافش داریم قابل اخذ نیست اما جامع ثابت می شود وبا نفی آن فرد معلوم الکذب فرد آخر هم ثابت می شود .

حاصل اشکال این است که این نقض ها ارتباطی به مورد کلام ندارد . زیرا اخبار مستقل نسبت به لازم وجود ندارد و اگر به تحلیل بخواهید اخبار به لازم را درست کنید اشکالش این است که این شهادت های تحلیلی حجیت ندارد . مرحوم نایینی که قائل به حجیت مدلول التزامی شده در شهادت ها تحلیلی نمی گوید بلکه در شهادت هایی می گوید که شهادت مستقل در نظر عرف محسوب می شود .

یک شنبه 6/ 11 /98 جلسه 78

مرحوم نایینی فرمود از طریق دلالت التزامی خبرین ، می توانیم نفی ثالث کنیم . مرحوم اقای خویی ، هم اشکال نقضی کردند و هم حلی . اشکال نقضی و حلی گفته شد .

مرحوم اقای صدر ، هم نسبت به اشکال نقضی مرحوم اقای خویی جواب دادند و هم اشکال حلی .

اقای صدر نسبت به بعضی از نقض ها جواب دیگری نیز دادند و ان این است که محل بحث جایی است که دلالت مطابقی به خاطر معارضه از حجیت ساقط شود انگاه بحث می کنیم که دلالت التزامی هم ساقط می شود یا نه . اما بعضی از این نقض ها که نقض سوم باشد یعنی جایی که یک شاهد عادل خبر داده بود این خانه ملک عمرو است و شاهد عادل دوم خبر داده بود که ملک بکر است و مدلول التزامی اش این می شد که این خانه ملک خود زید که ذی الید باشد نیست ، این از مواردی نیست که مدلول های مطابقی با هم تعارض کنند و نوبت به مدلول التزامی برسد بلکه این دو خبر به لحاظ مدلول مطابقی اصلا شرط حجیت را ندارد نه اینکه تعارض کنند . زیرا در موضوعات انچه حجت است شهادت عدلین است . اگر به شاهد اول که می گفت این خانه ملک عمرو است اخذ نکردیم چون حجت نبود و همچنین شاهد دوم . این نقض خارج از مورد بحث است . مورد بحث جایی است که مدلول مطابقی به خاطر تعارض ساقط شده باشد اما در اینجا اگر مطابقی حجت نیست به خاطر نداشتن شرایط حجیت فی حد نفسه است . در اینجا که شرایط حجیت فی حد نفسه را ندارد شما هم که قائل به تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت هستید باید قائل به حجیت مدلول التزامی شوید . پس نه تنها اینکه لایلتزم به فقیه درست نیست بلکه شما هم که قائل به تبعیت هستید باید قائل شوید . زیرا جایی که بحث از تبعیت مطرح است و شما قائل به سقوط التزامی از حجیت می شوید جایی است که مدلول مطابقی به خاطر تعارض از حجیت افتاده باشد نه جایی که مدلول مطابقی به خاطر نداشتن شرایط فی حد نفسه حجیت ، از اعبتار بیافتد اما مدلول التزامی به خاطر دارا بودن شرایط حجیت حجت باشد . به عنوان مثال همانطور که در کلام مرحوم اقای تبریزی هم امده بود اگر یک روایت داشته باشیم که دلالت کند صوم یوم العید منهی عنه است ، به خاطر اجمال در مدلول مطابقی حجیت ندارد اما در مدلول التزامی که بطلان صوم باشد به ان اخذ می کنیم . کسانی که قائل به تبعیت هستند که نمی گویند که شرط حجیت مدلول التزامی ، حجیت مدلول مطابقی است بلکه گاهی مدلول مطابقی حجت نیست اما التزامی حجت است . بنابراین مورد از مواردی است که قائلین به تبعیت هم که شما باشید باید قائل به حجیت ان شوند فضلا از کسانی که قائل به تبعیت نیستند . بنابراین این مورد نقض حساب نمی شود .

اقای صدر در پاسخ به اشکال حلی هم فرموده است : اینکه مرحوم اقای خویی می فرماید که دایره تعارض اگر به مدلول التزامی کشیده شود مدلول التزامی هم از حجیت ساقط می شود و چون در ما نحن فیه مدلول التزامی ، مطلق لازم نیست بلکه حصه خاصی از ان است ، دایره تعارض به ان هم کشیده می شود ، جواب این فرمایش این است که ما هو اللازم وقتی حصه خاصه است که مدلول التزامی فی حد نفسه تعین و تخصص داشته باشد اما مواردی که مورد بحث است مثل تعارض الخبرین که یکی دال بر وجوب است و یکی دال برحرمت و مدلول التزامی ای دارد که نفی ترخیص می کند ، این مدلول التزامی که عدم اباحه است اینطور نیست تقید و تخصص به حصه خاصی مثل وجوب یا حرمت داشته باشد بلکه به صورت مطلق است . روایت زراره دلالت بر وجوب می کند و چون وجوب با اباحه تضاد دارند به برهان استحاله اجتماع ضدین طبعا مدلول التزامی ان عدم اباحه می شود . این عدم اباحه تضیق و تعین ذاتی ندارد بلکه در طول ثبوت مدلول مطابقی است و از جهت اینکه در اینجا وجوب ثابت شده اگر این عدم الترخیص را به ملاحظه دلیل حساب کنیم عدم الترخیصی است که از راه اثبات وجوب درست شده اما نه اینکه تضیق ذاتی داشته باشد . به عبارت دیگر مدلول التزامی ذات ترخیص است نه عدم الاباحه خاص . اگر مطلق بود دیگر اشکال حلی اقای خویی از بین می رود . زیرا تمام اشکال ایشان بر این استوار بود که ما هو اللازم مطلق لازم نیست بلکه حصه خاصه .

به نظر می رسد هر دو قسمت از فرمایشات اقای صدر جای مناقشه دارد ؛ هم نقضی و هم حلی . اما نسبت به جواب بر اشکال نقضی ، نسبت به جواب اول ایشان ما قبول داریم که مورد قیام خبر یا بینه موضوع خارجی محسوس است ولی بالاخره به واسطه این ادله شرعیه ترتب حکم بر این موضوع ثابت شده است. وقتی که حکم برای این موضوع خارجی محسوس به نحو قضیه حقیقیه ثابت شد همین ثبوت حکم کافی است که بین این موضوع خارجی محسوس و بین ان حکم خاص تلازم بر قرار شود . به خاطر ملازمه شرعیه بین ثبوت این موضوع که وقوع قطره بول باشد و نجاست ثوب ، اخبار از اینکه بول به ثوب اصابت کرده ولو به دلالت مطابقی اخبار از وقوع قطره است اما اخبار از تنجس ثوب هم می شود . زیرا بین این دو ملازمه شرعیه وجود دارد . همین کافی است که دلالت التزامی درست کند . بله اینجا فی حد نفسه ملازمه تکوینه و واقعیه نیست اما اینکه ملازمه شرعیه است موجب فرق نمی شود بلکه به همان نحو که در ملازمات تکوینیه اخبار به ملزوم اخبار به لازم و کشف از ملزوم کشف از لازم حساب می شود در شرعیه هم همینطور است و مجرد عدم وجود ملازمه تکوینه مشکل درست نمی کند .

ایشان در جواب اول فرمود که ایا تطبیق دلیل حجیت بر مدلول التزامی در این مورد ، ابتدایی است یا بالتحلیل است ؛ اگر بالتحلیل باشد قابل التزام نیست و اگر ابتدایی باشد ما چنین فردی نداریم . با توجه به توضیحی که داده شده می گوییم که تطبیق دلیل حجیت بر مدلول التزامی به لحاظ جامع نیست که اشکال عدم حجیت اخبارات تحلیلیه به جامع را بخواهید مطرح کنید بلکه تطبیق به این لحاظ است که وجود ملازمه شرعیه باعث می شود خبر از وقوع قطره ، خبر از تنجس هم حساب شود . بنابراین اینکه بفرمایید همه موارد نقض از دایره بحث خارج است چون مدلول التزامی وجود ندارد الا بالتحلیل صحیح نیست ، زیرا از راه خطاباتی که دلالت بر حکم شرعی موضوع خارجی می کند ملازمه شرعیه درست می شود و همین ملازمه سبب می شود که اخبار از مدلول التزامی تحقق پیدا کند . در ثبوت ملازمه هم که لازم نیست حتما تکوینه باشد ، شرعیه هم مشکل شما را از این جهت حل می کند.

نسبت به جواب دوم از اشکال نقضی که ناظر به نقض ثالث مرحوم اقای خویی بود هم به نظر می رسد فرمایش اقای صدر تمام نباشد و نقض به مورد ثالث صحیح باشد. زیرا اصل این مطلب درست است که قائلین به تبعیت در مقابل مرحوم نایینی انچه را که مورد بحث قرار می دهند جایی است که مدلول مطابقی به خاطر تعارض از حجیت ساقط شده باشد اما در جایی که مدلول مطابقی فی حد نفسه شرط حجیت را نداشته باشد ولی مدلول التزامی داشته باشد از محل بحث خارج است . لذا در مثال صوم یوم العید حتی قائلین به تبعیت هم ملتزم به مدلول التزامی هستند . اما اشکال این است که این نقض سوم از این موارد نیست و با مثال نهی از صوم یوم العید فرق دارد . زیرا درست است قائلین به تبعیت می گویند اگر مدلول مطابقی شرط حجیت نداشته باشد لا مانع از حجیت مدلول التزامی اما به شرطی که در التزامی شرط حجیت وجود داشته باشد . اگر نه در مدلول مطابقی و نه در مدلول التزامی شرط حجیت وجود نداشته باشد طبعا کسانی که قائل به تبعیت هستند نباید به مدلول التزامی اخذ کنند . نقض مرحوم اقای خویی هم از همین قبیل است . زیرا مدلول التزامی با توجه به توضیحی که مرحوم اقای خویی در اشکال حلی داده مدلول التزامی مطلق نیست بلکه حصه خاصه مقارنه است . باید این نکته را در نظر بگیریم و نقض سوم را بررسی کنیم . در مثال مورد بحث خانه در ید زید است و یک شاهد می گوید مال عمرو است و شاهد دوم می گوید مال بکر است . نسبت به مدلول مطابقی شرط حجیت وجود ندارد . اگر مدلول التزامی مطلق بود توافق الشاهدین بر این مدلول التزامی مطلق درست می شد و به ان اخذ می شد اما بر اساس توضیح مرحوم اقای خویی مدلول مطابقی خبر اول این بود که این خانه مال عمرو است و مدلول التزامی اش این است که این خانه مال زید نیست از این جهت که مال عمرو است . مدلول التزامی عدم ملکیت زید است اما عدم ملکیتی که به خاطر ملکیت عمرو است . در خبر دوم هم همینطور. هیچ کدام از این دو خبر ، لازم مطلقی ندارند که عدم کون الدار ملک زید باشد . چون از هیچ یک از این دو خطاب لازم مطلق استفاده نمی شود دیگر نمی توانیم بگوییم که این مدلول التزامی واحد که مورد توافق شهادتين است ، حجت است . بر همین اساس است که در کلام اقای تبریزی هم است که بین موارد تعارض و بین ان مثال نهی از صوم یوم العید فرق است . فرق هم در این است که هرچند در هر دو مثال مدلول مطابقی حجیت ندارد ولی نسبت به مدلول التزامی مثال صوم یوم العید چون علی ای حال دلالت وجود دارد و شرط حجیت را دارا است اخذ به ان بلامانع است . اما در موارد تعارض یک مدلول التزامی مطلقی که مورد توافق دو طرف باشد نداریم . این نکته در نقض ثالث هم وجود دارد . لذا می شود ان را نقض به مرحوم نایینی حساب کرد . اینطور نیست که در نقض سوم اخذ به مدلول التزامی مورد قبول همه باشد تا نتوان ان را به مرحوم نایینی نقض کرد . چنانچه کسی مدلول التزامی را در حجیت تابع مدلول مطابقی نداند باید در این نقض نیز ملتزم شود که کسی ملتزم نمی شود .

اما پاسخ اقای صدر به جواب حلی مرحوم اقای خویی . اقای خویی فرمود که ما هو اللازم حصه خاصه است و اقای صدر جواب داد ما هو اللازم که خصوصیت ندارد که نخواهید ان را عام بگیرید . در این قسمت به نظر می رسد که این فرمایش اقای خویی که ما هو اللازم خاص است تمام باشد . دلیل بر این مطلب همانی است که نقل شد و در کلام اقای تبریزی هم به عنوان شاهد ذکر شد . در خبر زراره قائم بر وجوب و خبر محمد بن مسلم قائم بر حرمت یا مثال بینه وقوع قطره بول ، اگر از خود اینها بپرسیم که چنانچه قطره ای که افتاده ، بول نباشد ایا باز هم خبر از نجاست می دهید می گویند ما به خاطرافتادن بول می گوییم نجس است اگر بول نباشد ما نمی گوییم نجس است . بله ممکن است اینها در بعضی از موارد از جامع خبر بدهند و در کنار خبر از جامع نسبت به فرد هم خبر بدهند مثلا بگویند یقینا یک قطره نجسی افتاده بینه اول بگوید به نظر ما ان نجسی که افتاده بول است . در اینجا در حقیقت دو خبر داده اند و در این قسمت دوم با هم اختلاف دارند بینه اول می گوید بول بوده و بینه دوم می گوید دم بوده است . در این قسمت بینه ها با هم تعارض دارند اما در اصل وقوع نجس اتفاق دارند . اما اگر از این قبیل باشند در حقیقت این مدلول ، مدلول التزامی نیست بلکه تضمنی است (آن هم نه تضمنی تحليلی بلکه تضمنی واضح وغير تحليلی) به این معنا که در مجموع به دو امر خبر داده شده که در یک قسمت با هم تعارض دارند و در ان قسمت تساقط می کنند ودر قسمتی که با هم تعارض ندارند به مدلول اخذ می شود، اما در موارد دلالت التزامی ، اخبار مستقل به لازم نمی دهند بلکه اخبار از طریق ملزوم است .

شنبه 12/ 11/ 98 جلسه 79

مرحوم نایینی فرموده بود تعارض بین دو خبر اگرچه موجب سقوط دو خبر در مدلول مطابقی می شود اما چون در مدلول التزامی با هم تنافی ندارند به ان اخذ می شود و نفی ثالث می گردد. چراکه مدلول التزامی هرچند در اصل تحقق تابع مدلول مطابقی است اما در حجیت تابع نیست .

در مقابل این وجه ، اشکالاتی مطرح شد که حاصل ان ها تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت بود . وجوهی برای اثبات تبعیت گفته شده است :

وجه اول : این وجه در کلام اقای خویی به عنوان اشکال نقضی و حلی به مرحوم نایینی ذکر شده است . ایشان نتیجه گرفتند که مدلول التزامی در حجیت هم تابع است . حاصل اشکال حلی این بود که ما هو اللازم مطلق وجود لازم نیست بلکه حصه خاصه ای از لازم است که مقترن به وجود ملزوم می باشد . این وجه در مباحث متعددی ازفقه و اصول در کلام اقای خویی مطرح شده از جمله در بحث تعادل و تراجیح در مصباح .

وجه دوم : در کلام اقای خویی در بحث ضد در تعلیقه اجود امده است که قبلا نیز به مناسبت بحث های تزاحم و اثبات اشتراط عقلی و عدم دخالت قدرت در ملاک به ان اشاره شده است . ایشان فرموده اند در مواردی که خبر دارای مدلول التزامی است اگرچه متکلم ملتفت به ملازمه نباشد و چون ملتفت به این ملازمه نیست اصلا قصد حکایت از لازم را نداشته باشد اما در عین حال اماره در مدلول التزامی اش حجت است. زیرا ثبوت ملزوم و تعبد به ان ، به خاطر بناء عقلاء اقتضای تعبد به لازمش را دارد . حداقل در امارات قولیه که داخل در باب ظهورات می گردد بنای عقلاء بر این است که در موارد ثبوت ملزوم حکم به ثبوت لازم می کنند و تعبد به ملزوم را ملازم با تعبد به لازم می دانند و با ان احتجاج می کنند . نکته حجیت مدلول التزامی این است که بین ثبوت ملزوم و ثبوت لازم تلازم عقلایی بر قرار است .

این وجه حجیت در جایی می اید که مدلول مطابقی حجت باشد ولی اگر مدلول مطابقی حجیت نداشته باشد و مدلول مطابقی یعنی همان مضمون اصلی خطاب ، ثابت نباشد ملزوم ان هم ثابت نخواهد بود . لذا اگر بینه قائم شود که بول به ثوب اصابت کرده که مدلول التزامی اش نجاست ثوب است چنانکه مدلول مطابقی به خاطر علم خارجی ثابت نباشد ولو احتمال می دهیم نجس دیگری افتاده باشد و به خاطر ان نجس شده باشد اما نمی توانیم به مدلول التزامی اخذ کنیم . زیرا در اینجا حجیت مدلول التزامی به خاطر ثبوت مدلول مطابقی بود و وقتی ان ثابت نبود و از حجیت ساقط شد وجهی ندارد که حکم به نجاست ثوب کنیم چون حکم به نجاست به خاطر ملاقات با بول بود که ثابت نشد نه به خاطر ملاقات با جامع نجاست .

خصوصیت این تقریب این است که ناظر به خصوص امارات است و تلازم میان ثبوت تعبدی ملزوم و ثبوت تعبدی لازم را به بناء عقلاء گرفته است . طبق این تقریب بناء عقلاء بر این است که تعبد به ملزوم را منفک از تعبد به لازم نمی دانند و بناء بر لازم می گذارند. لذا اشکالی که در تقریب های بعدی گفته می شود که لازمه انها این خواهد شد که در اصول عملیه مثبتات حجت باشد وارد نمی شود . چون از همان اول تمسک شده به بناء عقلاء و ان هم موردش خصوص امارات قولیه است .

تقریب سوم : در بحوث امده است که اگر در جایی دلالت التزامی عقلی وجود داشته باشد نه عرفی ، نمی توانیم بعد از سقوط مدلول مطابقی از حجیت ، مدلول التزامی را حجت قرار دهیم . زیرا دلالت التزامی عقلیه از سنخ دلالت لفظ نیست تا لفظ واحد علاوه بر دلالت بر مدلول مطابقی بر مدلول التزامی هم دلالت کند بلکه از سنخ دلالت معنا بر معنا است . در حقیقت دو دال و دو مدلول وجود دارد . دال اولی لفظ است و مدلول ان ، مدلول مطابقی و در دلالت دوم همین مدلول مطابقی خودش دال می شود و مدلول این دال دوم ، مدلول التزامی خواهد شد . مدلول التزامی می شود مدلول مدلول مطابقی . حال اگر در جایی فرض کنیم دلالت مطابقی از حجیت افتاد دیگر دالی نداریم که بخواهد مدلول التزامی را اثبات کند . لذا سقوط مدلول مطابقی از حجیت موجب انتفاء حجیت التزامی می شود . معنای تبعیت هم همین است که اگر اولی از بین رفت چون دیگر دالی وجود ندارد مدلول التزامی هم از بین می رود . اگر این دلالت التزامیه ، دلالت لفظیه بود می گفتید هنوز لفظ وجود دارد ولو از حجیت افتاده است ولی وقتی دلالت عقلیه شد و از سنخ دلالت معنا بر معنا ، با سقوط ان از حجیت دیگر دالی نداریم که حکم به حجیت مدلول ان کنیم .

در خود کلام اقای صدر به این تقریب مناقشه شده و حاصل ان این است که ملازمه ای که در اینجا وجود دارد ملازمه بین ذات مدلول مطابقی و مدلول التزامی است . یعنی ما هو الدال در دلالت ثانیه ذات مدلول مطابقی است نه مدلول مطابقی بما انه حجت و ذات مدلول مطابقی هم هنوز باقی است ولو حجیت ان از بین رفته است . درست است که تعبد به ان نشده است ودر نتيجه حجت نيست ،ولی عدم التعبد به مدلول مطابقی ، مانع از تحقق دال در دلالت ثانیه نمی شود.

چرا نمی توانیم ثبوت مدلول مطابقی و مدلول مطابقی بما انه حجت را دال بگیریم چون لازمه اش این است که مدلول التزامی اصول عملیه هم حجت شوند . زیرا مدلول مطابقی ان ها که حجت هستند و اگر ثبوت تعبدی مدلول مطابقی با مدلول التزامی ملازمه داشته باشد باید حکم به حجیت ان کنید . همین که قائل به حجیت مدلول التزامی در اصول عملیه نیستید نشان می دهد که دال بر مدلول التزامی را ثبوت تعبدی نگرفتید بلکه ذات مدلول مطابقی گرفتید و اگر دال ذات شد در محل بحث هنوز وجود دارد . وقتی ذات باقی باشد دیگر مانعی از ثبوت دلالت التزامی نیست .

وجه چهارم : این وجه که مختار مرحوم اقای صدر می باشد این است که برای اینکه معلوم شود که مدلول التزامی بعد سقوط مطابقی حجت می ماند یا نه باید نگاه کنیم به نکته و ملاک حجیت در این موارد وجود دلالت التزامی . وقتی بررسی می کنیم می بینیم یک نکته است که باعث حجیت مدلول مطابقی و مدلول التزامی می شود و وقتی ان نکته نسبت به مدلول مطابقی وجود نداشته باشد نسبت به مدلول التزامی هم منتفی می شود . زیرا ملاک حجیت در اخبارات و حکایات ، اصل عدم کذب است به معنای اعم آن که شامل خطا و اشتباه هم شود و در انشاءات و قضایای مجعوله هم این است که همانی که در لفظ بیان شده و ظاهر از کلام است اراده شده است . وقتی در تعارض خبرین با علم به کذب ، ملاک حجیت منتفی شود و دلالت مطابقی از حجیت ساقط گردد دیگر از عدم حجیت دلالت التزامی کذب زائدی لازم نمی اید تا نکته ای برای حجیت داشته باشد . نکته حجیت که عدم کذب باشد در مورد دلالت مطابقی از بین رفته و در التزامی هم نکته دیگری نداریم چون کذب آخری به وجود نمی اید تا با استناد به اصل عدم کذب ، حکم به حجیت کنیم .

موضوع اصل عدم کذب در موارد دلالت مطابقی و التزامی واحد است . وقتی به لحاظ مطابقی این موضوع منتفی شود نسبت به التزامی موضوع جدیدی وجود ندارد تا بخواهیم حکم به حجیت ان کنیم. لذا مقتضای صناعت در موارد دلالت التزامیه عرفیه این است که موضوع حجیت با سقوط دلالت مطابقی منتفی می شود .

بله اگر دلالت التزامی ، دلالت التزامی غیر بیّن باشد یعنی دلالت التزامیه عقلیه باشد این حرف و این تقریب جای ندارد و همینطور در دلالت های تضمنیه ای که به تحلیل نباشد بلکه به وضوح باشد و در نتیجه کلام متکلم به دو اخبار مستقل برگردد . لذا تقریب گفته شده اختصاص به موارد دلالت های التزامیه عرفیه ای دارد که مصداق دلالت بیّن باشد. برای همین ما بین موارد دلالت های التزامیه تفصیل می دهیم و در دلالت های التزامیه عرفیه قائل می شویم که مدلول التزامی از حجیت ساقط می شود .

فیه : به نطر می رسد که اگر بر اساس همان اختلاف و نزاعی که در تقریب اول بین مرحوم اقای خویی و اقای صدر بود ، در دلالت التزامی ما هو المدلول را مطلق اللازم گرفتیم که مبنای اقای صدر بود نه لازم خاص که مرحوم اقای خویی فرمود ، در این تقریب چهارم این اشکال وارد است که ولو نکته حجیت اصل عدم کذب است ولی با توجه به اینکه نسبت به لازم ، اخبار به نحو مطلق وجود دارد این اخبار به نحو مطلق موضوع جدید و مستقلی برای اصل عدم کذب حساب می شود . وقتی موضوع مستقل حساب شد ولو موضوع در مدلول مطابقی ساقط شده به خاطر علم به کذب ، ولی نسبت به این مدلول التزامی وجهی برای رفع ید از اصل عدم کذب نیست . لذا با توجه به مختار خود ایشان در تقریب اول در این تقریب به ایشان اشکال می شود.

بنابراین در مقام اول مقتضای قاعده ابتدائا تساقط بود و در مرحله دوم معلوم شد که این تساقط ، تساقط کلی است و امکان نفی ثالث با ان نیست .

## مقام ثانی : مقتضای قاعده ثانویه و مستفاد از ادله شرعیه در تعارض الخبرین

ایا از روایاتی که در باب علاج تعارض اخبار وارد شده است استفاده تخییر می شود یا ترجیح یا اینکه خود اخبار علاجیه با هم تنافی دارند و عملا نتیجه توقف می شود ؟

چند احتمال وجود دارد که اگرچه بعضی از انها قائل ندارد اما به عنوان وجه محتمل در مساله مطرح می شود .

احتمال اول این است که مستفاد از اخبار علاجیه ترجیح عند وجود المرجح در احد الطرفین است و در صورت عدم وجود مرجح حکم تساقط است .

احتمال دیگر این است که عند وجود المرجح حکم ترجیح است ولی اگر تساوی شد باید توقف کنیم و به هیچ کدام اخذ نکنیم و اخذ به احتیاط کنیم .

احتمال سوم این است که حکم به ترجیح عند وجود المرجح کنیم و عند التساوی حکم به تخییر کنیم .

احتمال چهارم این است که در موارد تعارض الخبرین چه یکی از دو طرف مرجح داشته باشد و چه نداشته باشد حکم تخییر است مطلقا که مختارمرحوم آخوند هم همین احتمال اخیر است .

این وجوه به خاطر تعدد طوائف روایات به وجود امده اند . لذا ابتدا باید این اخبار ملاحظه شوند و بعد ببینیم مقتضای جمع بین این اخبار چیست .

مرحوم اخوند قبل از وارد شدن در بحث روایی مطلبی را متعرض شده اند که البته بهتر بود در تنبیهات بیاورند و ان این است که اگر در مراجعه به اخبار نتواستیم تعیین کنیم حکم در تعارض ، ترجیح ذات مرجح است یا تخییر ، مقتضای صناعت عند التردید چیست ؟

مرحوم اخوند فرموده است که اگر نتواستیم ترجیح یا تخییر را تعیین کنیم ، چون از خارج معلوم است که در موارد تعارض الخبرین به خاطر اجماع و یا تسالم ، هر دو خبر ساقط نمی شوند بلکه حجت حتما در بین هست إما تخییرا او ترجیحا یعنی یقین داریم قاعده اولیه تساقط که ابتدا بیان کردیم حتما از بین رفته است و شک ما در این است که حجت ما تعیینیه است استنادا به اخبار ترجیح یا تخییریه استنادا به اخبار تخییر ، پس در واقع می دانیم یکی از این دو خبر زراره و محمد بن مسلم حجت است اگر حکم شرعی ثابت در تعارض الخبرين مفاد اخبار تخییر باشد هر دو خبر حجت هستند و اگر مفاد اخبار ترجیح باشد خبر زراره که ذات ترجیح است حجت است پس نسبت به خبر زراره یقین به حجیت داریم و نسبت به خبر محمد بن مسلم شک در حجیت داریم و شک در حجیت مساوق عدم حجیت است .

یک شنبه 13/11/98 جلسه 80

در بحث مستفاد از اخبار علاجیه چون طوایف مختلفی وجود دارد باید ببینیم که مستفاد از انها چیست و چگونه باید بین انها جمع کنیم ؟

مرحوم اخوند قبل از وارد شدن در این نقطه اصلی بحث ، مطلبی را مطرح کرده اند و ان این است که اگر نتوانستیم از این اخبار مختلف به یک نتیجه مشخص برسیم و معین کنیم که حکم در تعارض الخبرین ترجیح است یا تخییر ، مقتضای صناعت چیست ؟

ایشان می فرماید که اگر دوران امر بین حجیت تعیینیه و تخییریه باشد مقتضای صناعت این است که به ان طرف راجح و ذات مزیت اخذ کنیم و فاقد المزیه را کنار بگذاریم . زیرا در این مورد نسبت به واجد المزیه و المرجح قطع به حجیت داریم ولی فاقدالمزيه ، حجیتش مشکوک است . یک طرف قطع به حجیت است و لذا امکان اخذ هست و در ان طرف فاقد المزیه که شک در حجیتش داریم اصل عدم حجیت جاری می کنیم . در نتیجه حجیت در فاقد المزیه نفی می شود .

در نظایر این مورد نیز که دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت است حکم به تعیین می شود ؛ مثلا نمی دانیم که ایا در جواز تقلید اعلمیت معتبر است یا اصل اجتهاد کافی است . در این بحث هم می گویند که در صورت تردید و عدم قیام حجت بر احد الطرفین ، حکم به مقتضای اصل عملی این است که فقط باید از اعلم تقلید شود . زیرا مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت است . چراکه فتوای مجتهد اعلم یقینا معتبر است و قطع به حجیت ان داریم اما در حجیت فتوای غیر اعلم شک داریم . بنابراین فتوای اعلم مقطوع الحجیه است و غیر اعلم مشکوک و شک در حجیت هم مجرای اصل عدم حجیت است .

در امثال این موارد که از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و حکم به تعیین می شود اشکالی مطرح می شود که باید جواب داده شود . اشکال این است که در موارد دوران بین تعیین و تخییر چون در قسمت تعیین ، چیزی زائد بر مقدار معلوم شرط می شود اين موجب تضييق می شود ، وقتی در این تضییق زائد شک کنیم برائت از ان جاری می شود و لذا باید حکم به تخییر شود نه تعیین . همانطور که در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف در جایی که می دانیم عملی بر ما واجب است ولی نمی دانیم ما هو الواجب علی نحو التخییر است مثل خصال کفاره که واجب يا یکی از امور ثلاثه است یا خصوص صوم ستین یوما ، چطور در این صورت به خاطر اینکه در قسمت تعیین تضییق زائد وجود دارد حکم به تخییر می شود در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت هم باید حکم به تخییر کرد .

این اشکالی است که از مقایسه بین این دو مورد پیدا می شود . جوابی که از این اشکال در موارد متعددی در اصول و فقه داده شده این است که اگرچه در هر دو مورد دوران بین تعیین و تخییر است و از این جهت مشترک هستند اما اگر در مقام اجرای اصل ، بخواهیم در یک طرف اصل جاری کنیم و در طرف دیگر نه ، باید محتملات در مقام ثبوت را در نظر بگیریم و با توجه به ان ببینیم محل برای جریان اصل وجود دارد و اگر دارد کدام اصل جاری می شود .

در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف محتملات در مقام ثبوت را که نگاه کنیم اصل جاری در ان اصل برائت است و نتیجه اش نفی تعیین و تضییق است و لذا عملا تخییر ثابت می شود . زیرا یا در تعریف واجب تخییری وتفسير حقيقت آن می گوییم که واجبی است که به جامع تعلق گرفته است به خلاف واجب تعیینی که به فرد و خصوصیت تعلق گرفته است و یا فرق این دو را در قسمت متعلق نمی دانیم بلکه چنانکه در کلام مرحوم اخوند هم امده بگوییم این دو در سنخ وجوب فرق می کنند و واجب تخییری سنخ وجوبش بگونه ای است که یجوز ترک متعلقه الی بدل به خلاف واجب تعیینی که لا یجوز ترک متعلقه الی بدل . طبق هر یک از این دو تفسیر ، اصل جاری در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف ، اصل برائت است که نفی تعیین می کند .

بنابر تفسیر اول که حقیقت واجب تخییری تعلق تکلیف به جامع باشد اصل جاری برائت است زیرا در مثل خصال کفاره شک در اینکه صوم ستین یوما واجب تخییری است یا تعیینی به این بر می گردد که احتمال می دهیم در مقام ثبوت وجوب تعلق گرفته باشد به احد ثلاثه یا تعلق گرفته باشد به خصوص صوم ستین یوما . این دو محتمل را که در نظر بگیریم می بینیم که ولو علم اجمالی داریم که وجوب تعلق گرفته است یا به جامع یا به خصوصیت و فرد ، اما چون حدیث رفع برای توسعه امده است و و رفع تکليف به جامع که یکی از دو محتمل بود توسعه ای ایجاد نمی کند برائت نسبت به ان جاری نمی شود اما چون در خصوصیت و فرد ضیق وجود دارد و رفع ان با توسعه همراه است برائت جاری می گردد .

بنابراین اگر اصل جاری را برائت در نظر بگیریم در یک طرف برائت شرط جریان دارد و جاری می شود به خلاف طرف دیگر . اما اگر استصحاب و یا اصول دیگر را در نظر بگیریم چنانچه در اقل و اکثر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی ولو به لحاظ عالم تنجز باشیم استصحاب در طرف فرد جاری می شود اما در جامع نه چون علم اجمالی منحل شده اما اگر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی نباشیم استصحاب عدم تعلق تکلیف به جامع با استصحاب عدم تعلق تکلیف به فرد معارضه می کند .

اما اگر قائل شدیم که اختلاف بین واجب تخییری و تعیینی در سنخ وجوب است همه قائل به تخییر و برائت از تعیین نیستند بلکه عده ای از محققین قائل به تعیین هستند . اما با این وجود ممکن است که قول به تخییر را حتی طبق این مبنا نیز توجیه کنیم . چرا که بر اساس این مبنا چه واجب تعیینی باشد و چه تخییری متعلق تکلیف فرقی ندارد و در هر دو حال تکلیف به فرد و افراد تعلق گرفته است اگر تعیینی باشد به یک فرد خاص و اگر تخییری باشد هر سه فرد متعلق تکلیف می باشند ولی باز هم می توانیم بگوییم به هر حال در صوم ستین یوما که شک داریم که تکلیف به ان تکلیف تعیینی است و سنخ وجوبی که لا یحوز ترکه الی بدل یا تکلیف تخییری است و سنخ وجوبی که یحوز ترکه الی بدل ، بازهم علم اجمالی به تعلق وجوب داریم اما چون یک طرف ضیق دارد برائت در ان جاری می شود به خلاف طرف دیگر و لذا احتياط لازم نيست ، نه از باب انحلال حقیقی بلکه از جهت جريان اصل بلامعارض . چون وجوب تخییری که می توان ترک الی بدل کرد ضیق ندارد لذا برائت در ان جاری نمی شود اما در طرف دیگر که ضیق دارد بلامعارض اصل جاری می شود . نتیجه تخییر مکلف و عدم لزوم رعایت فرد معین است .

اما در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت که تعارض الخبرین و شک در اعتبار اعلمیت از همین قبیل است اگر محتملات در مقام ثبوت را بخواهیم نگاه کنیم نمی توانیم برائت جاری کنیم . زیرا در مقام ثبوت احتمال دارد که شارع حجیت را به نحو مطلق قرار داده به گونه ای که شامل هر دو فرد شود مشروط به اخذ به ان یعنی هر کدام علی تقدیر الاخذ قابل استناد است و احتمال دارد که شارع فقط ذات مزیت و یا قول اعلم را حجت قرار داده است . از انجایی که حکم در میان ، حکم تکلیفی نیست تا در ان شک داشته باشیم و مجرای برائت شود بلکه حکم طریقی است که حجیت باشد و این حجیت مردد است که برای عام و مطلق جعل شده باشد یا برای حصه خاصی اگر به نحو عموم جعل حجیت شده باشد منحل می شود و تمام افراد را می گیرد و اگر به نحو خصوص فقط یک فرد خاص را می گیرد و در غیر ان فرد حجیت وجود ندارد طبعا جای برائت نیست و اصلی که جاری می شود فقط استصحاب است . زیرا نسبت به طرف واجد المزیه یا قول اعلم یقین داریم که برای ان حجیت جعل شده چه تعیینی باشد و چه تخییری اما نسبت به طرف اخر که فاقد المزیه است شک در حجیت داریم و نمی دانیم شارع برای ان جعل حجیت کرده یا نه و با توجه به اینکه حجیت نیز مثل بقیه احکام شرعیه مسبوق به عدم است مجرای استصحاب عدم جعل می شود . هر چند اگر استصحاب هم جاری نشود باز نمی توانیم به این فاقد المزیه اخذ کنیم و اثار حجت را بار کنیم . چون ترتیب اثار حجیت فرع علم به جعل حجیت برای ان است و در ظرف شک نمی توانیم به ان استناد کنیم . نسبت به واجد المزیه علم به حجیت داریم و می توانیم اثار حجت را بار و استناد به ان کنیم اما نسبت به مشکوک الحجیه تا وقتی که احراز نکردیم نمی توانیم به ان استناد کنیم و ان را معذر قرار دهیم. بنابراین حتی اگر استصحاب هم نداشتیم عملا نمی تواستیم اثار حجیت را مترتب کنیم اما استصحاب هم موضوع دارد و می تواند جاری شود و حکم وضعی مسبوق به عدم عند الشک مجرای استصحاب می شود .

بنابراین چون در اینجا پای تکلیف در بین نیست و مشکوک حکم وضعی است که حجیت باشد مجرای برائت نمی شود بلکه اصل جاری استصحاب خواهد بود که در یک طرف موضوع دارد و در طرف دیگر ندارد .

فرمایش مرحوم اخوند در این قسمت تمام است و مقتضای صناعت لزوم تعیینی اخذ به ذات مزیت است منتها یک نقصی در کلام اخوند است و ان اینکه با توجه به اینکه خود اخوند فرموده است که اخبار طوایفی دارد که در ضمن انها توقف و احتیاط هم در میان انها ست نه اینکه فقط تعیین و تخییر باشد . لذا جا داشت که اخوند این قسمت را هم متعرض می شد که اگر در برخورد با این اخبار که چهارطایفه بودند به نتیجه نرسیدیم و احتمال توقف و احتیاط هم دادیم حکم در این قسمت چه می شود . اخوند این قسمت را متعرض نشده است .

البته کار مرحوم اخوند مبرر دارد جون قبلش گفته بود که اجماعی است که در باب تعارض الخبرین حتما یکی از اینها حجت است لذا این دو احتمال که توقف و احتیاط باشد را در مقتضای اصل عملی مطرح نکرده است . اما بالاخره جا داشت متعرض می شد که اگر اجماع و تسالم در کار نباشد مقتضای صناعت چیست ؟

ولی از همان مطلبی که در دوران بین تعیین و تخییر امده حکم این قسمت هم معلوم می شود . در دوران بین امور اربعه حکم معلوم می شود . زیرا اگر فرض کردیم که در برخورد با طوایف چهارگانه به هیچ ننتیجه ای نرسیدیم خبر زراره ای داریم که ذات ترجیح است و خبرمحمد بن مسلم که فاقد ترجيح است هیچ کدام قطع به حجیت نداریم و احتمال عدم حجيت در هر دو داده می شود بله اگر ما هو الثابت ترجیح يا تخییر باشد خبر زراره قطعا حجت بود اما چون دو احتمال دیگر هم وجود دارد هر دو مشکوک الحجيه می شو ند هر دو که مشکوک شدند حکمش را اخوند فرموده که حکم عند الشک فی الحجیه عدم حجیت است.

حالا باید بحث کرد که اگرچه مقتضای قاعده اولیه تساقط بود اما روایات متعددی وجود دارد که در مورد اخبار متعارض وارد شده است و همانطور که مرحوم اخوند فرموده این روایات چند طایفه هستند :

طایفه اول روایاتی که دلالت بر تخییر می کند مطلقا .

طایفه دوم روایاتی که دلالت بر توقف می کند مطلقا .

طایفه سوم روایاتی که دلالت بر این دارند که باید از میان روایات متعارض به ان روایتی اخذ کرد که موافق با احتیاط است .

طایفه چهارم روایاتی که دلالت بر ترجیح به بعضی از مرجحات می کند مثل شهرت و یا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه .

باید هر کدام از این طوایف مستقلا مفادشان بررسی شود و اگر هر چهار طایفه من حیث السند و الدلاله تمام بودند باید دید که چگونه باید میان انها جمع کنیم .

### اخبار تخییر

**طایفه اول** : روایاتی که از انها استفاده می شود در تعارض میان اخبار حکم مطلقا تخییر است چه در مورد احکام الزامیه باشد و چه غیر الزامیه و چه در یکی از اطراف مزیتی وجود داشته باشد و یا خیر .

روایت اول : روایت حسن بن جهم است که صاحب وسائل از احتجاج و ان از حسن بن جهم به صورت مرسل نقل می کند . عنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ [[39]](#footnote-39).

در این روایت امام علیه السلام ابتدا میزان و ملاک اصل حجیت را بیان می کنند که اگر انچه با ایات و روایات مسلم و سنت قطعیه مشابهت دارد معلوم می شود از ما صادر شده و حجت است اما اگر سازگاری نداشت حجت نیست . عمده قسمت دوم روایت است که وقتی دو حدیث مختلف وارد می شود و ما ندانیم و تردید داشته باشیم که کدام حق است امام علیه السلام می فرماید به هر کدام اخذ کردید درست است .

از جهت دلالت این روایت بر مدعا اشکالی نیست و همانطور که در کلام اقای خویی امده این روایت از اوضح روایاتی است که در طایفه اول امده است . اشکال در سند روایت است زیرا هر چند حسن بن جهم فی حد نفسه ثقه است اما احتجاج این روایت را از او به صورت مرسل نقل می کند و سند تا او را نقل نمی کند .

روایت دوم : روایت حارث بن مغیره است که بازهم در احتجاج طبرسی امده است . در این روایت هم حارث بن مغیره از امام صادق علیه السلام نقل می کند : إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْهِ [[40]](#footnote-40).

ظاهر از تعبیر "قائم" امام عصر علیه السلام است نه امام زمان هر عصری .

اشکال من حیث السند مثل روایت قبلی است که ولو حارث بن مغیره مشکلی ندارد اما سند تا حارث نقل نشده است .

اما من حیث الدلاله اقای خویی در دلالت این روایت اشکال فرموده است و حاصلش این است که این روایت ناظر به فرض تعارض نیست بلکه ناظر به اصل حجیت خبر ثقه است و ادله حجیت خبر هم فرض این است که صورت تعارض را نمی گیرد . بنابراین روایت دوم من حیث الدلاله هم مشکل دارد .

دوشنبه 14/11/98 جلسه 81

روایت دوم که روایت حارث بن مغیره بود مطرح شد . ایا می شود به این روایت برای تخییر مطلق استدلال کرد ؟

در بعضی از کلمات من جمله کلمات مرحوم اقای خویی و امام اشکال شده که این روایت دلالت بر حکم متعارضین ندارد بلکه مفادش حجیت خبر ثقه است . این روایت دلالت می کند که خبر ثقه تا ظهور حضرت حجت عجل الله فرجه حجیت دارد . نسبت به فرض تعارض و وظیفه مکلف که ایا اخذ به احد الطرفین هست یا نه چیزی نمی گوید .

جوابی که از این اشکال داده می شود این است که ظاهر این روایت نظارت به فرض تعارض است نه حجیت فی حد نفسه . زیرا عناوینی که در این روایت ذکر شده این است که اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه یعنی شخص از اصحاب متعدد روایت را شنیده است و همه نیز ثقه هستند . بنابراین باید در جایی فرض کرد که افراد مختلفی که همه نیز ثقه هستند روایاتی را نقل می کنند نه اینکه یک روایت را ما شنیده ایم ولی چون همه سلسله روات ان ثقه هستند تعبیر شده است سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه . زیرا در این فرض سماع ما فقط از راوی اخیر که مثلا زراره باشد بوده است و ما از دیگر راویانی که قبل زراره بوده اند سماع نکرده ایم . بنابراین باید جایی را فرض کرد که ما از افراد ثقه مختلفی روایت سماع کرده ایم و روایاتی هم که شنیده ایم نباید در مضمون با هم موافق باشند و همه این ثقات یک مضمون را نقل کرده اند زیرا وقتی همه ثقات یک مضمون را نقل کنند که مشکلی ایجاد نمی شود تا امام علیه السلام بخواهند رفع ان مشکل کنند . بنابراین تعبير وارد در روايت نشان می دهد که ما به خاطر شنیدن روایات متعددی که هم مضمون نیستند و از طرفی همه راویان هم ثقه می باشند به مشکل برخورده ایم و امام علیه السلام برای رفع مشکل می فرمایند فموسع علیک یعنی تو اختیار داری به هر کدام از این روایات که خواستی اخذ کن تا امام عصر عجل الله فرجه را ببینی و حکم واقعی برایت روشن گردد.

به نظر می رسد که با این تقریب می شود اشکال مرحوم اقای خویی را جواب داد که التفات به عناوینی که در موضوع ذکر شده ما را به این نتیجه می رسد که مورد نظر فرض تعارض است نه فرض حدیث واحدی که در سلسه روات افراد ثقه ای هستند یا حدیث واحدی که از ثقات مختلفی نقل شده است .

تقریب های دیگری هم در جواب اقای خویی بیان شده است . یکی از این تقاریب در کلام اقای صدر امده وآن اين که روایت می گفت اگر همه ثقه باشند موسع علیک . این "کلهم ثقه" در حکم توسعه دخالت دارد به طوری که اگر بعضی ثقه باشند و بعضی نه ، حکم به توسعه ثابت نیست . همین که وثاقت کل مدخلیت دارد نشان می دهد که ناظر به فرض تعارض است و الا اگر ناظر به تعارض نباشد چنانچه خبری نقل شده باشد و از جهت مضمونی باهم توافق داشته باشند در اعتبار و حکم به حجیت آن ، وثاقت کل مدخلیت ندارد بلکه همین مقدار که بعضی وثاقت داشته باشند کافی است . "کلهم ثقه" نشان می دهد که ناظر به فرض تعارض است . تمام استدلال متمرکز در این قسمت "کلهم ثقه" است .

اما ایا این مقدار کافی است برای جواب از اشکال اقای خویی نيست ممکن است همانطور که در تقریب قبلی گفته شد مدعای اقای خویی این باشد که روایت اصل حجیت را می گوید منتها در جایی که اگر ده نفر ان را نقل کرده اند همه بايد ثقه باشند تا آن خبرحجت باشد اما اگر بعضی ثقه باشند و بعضی نباشد ولو یک نفر انها ، نتیجه تابع اخس مقدمات می شود و دیگر به این روایت ، خبر ثقه گفته نمی شود . بنابراین حتی برای حجیت خبر هم وثاقت کل می تواند مدخلیت داشته باشد . لذا اگر بخواهیم تکیه کنیم بر کلهم ثقه به تنهایی ، نمی توانیم پاسخ مرحوم اقای خویی را بدهیم .

جواب دیگری که در کلام بعضی از اساتید ما حفظه الله مطرح شده این است که اگر روایات مختلفی باشدو شما ان را از افراد متعددی شنیدید ، در عمل به این روایت ، امر بر شما سعه دارد . این تعبیر موسع علیک اگر ناظر به فرض تعارض و به معنای تخییر در اخذ باشد سازگاری دارد اما اگر ان را ناظر به اصل حجيت خبر ثقه بدانيم وناظر به فرض تعارض نباشد درچنين فرضی تعبير به در سعه بودن مناسب نيست چون در جايی که ثقه برای خبر اورد لزوما ما نمی توانيم در سعه باشم . زیرا این خبر گاهی دلالت بر وجوب یا حرمت می کند و تعامل افراد با این خبر به گونه ای نیست که بتوانند در سعه باشند بلکه لازم است به این خبر عمل کنند . تعبیر توسعه مناسب با حجیت در مواردی نیست که مفاد خبر وجوب یا حرمت است . توسعه در جایی معنا دارد که دو روایت هست که با هم تعارض دارند و راوی هر دو ثقه است در این مورد مناسب است بیان بفرمایند شما در اخذ به این دو روایت به مشکل نمی خورید و می توانید به هر کدام که خواستید اخذ کنید . شاهدش این است که در روایات دیگر نیز همینطور تعبیر شده است که اگر با دو خبر متعارض برخورد کردید امر بر شما موسع است . فموسع علیک بایهما اخذت . خود این استعمال توسعه در روایات دیگر به معنا تخییر در اخذ به روایت ، شاهد بر این است که در این روایت هم ناظر به فرض تعارض و تخییر در اخذ است .

البته نسبت به این جواب در بعضی کلمات مناقشه شده که تعبیر توسعه با مقام بیان حجیت خبر ثقه هم مناسبت دارد . زیرا در موردی که خبر ثقه قائم شده اگر حجت نباشد احتمال می رود مکلف در این موارد ملزم به احیتاط باشد. در مقابل ، برای نفی احتیاط مناسب است تعبیر کنند که شما از ناحیه این خبر در سعه هستید .

اما این مناقشه قابل جواب است .چون تعبیر "موسع علیک" هر چند فی حد نفسه مناسبت با حجیت خبر ثقه دارد اما با توجه به اینکه در این روایت سماع حدیث از ثقات متعددی صورت گرفته است قابل اطلاق نیست . شاهدش هم این است که در بقیه روایات نیز در همین مورد تعارض تعبیر به توسعه شده است . این موجب ظهور موسع علیک در این می شود که ناظر به فرض تعارض است .

بنابراین اشکال مرحوم اقای خویی صحیح نیست و این روایت دلالتش بر تخییر مطلق تمام است .

در کنار این جواب ها اقای صدر جواب دیگری نیز داده است و ان اینکه حتی اگر ملتزم شویم که این روایت ظهور در حجیت فی حد نفسه دارد و فرض تعارض را نمی گیرد باز هم می توانیم برای صورت تعارض از ان استفاده کنیم . زیرا ادله حجیت خبر ، گاهی به لسان لزوم اخذ به روایت هستند که اگر به این لسان باشند نمی توانند فرض تعارض را شامل شوند زیرا جایی که مثلا میان خبر زراره و خبر محمد بن مسلم تعارض وجود دارد معنا ندارد که ادله حجیت هم امر به اخذ به خبر زراره کند و هم امر به اخذ به خبر محمد بن مسلم . اما اگر به لسان امر به عمل نیامده باشد بلکه به لسان ترخیص در عمل باشد دلیل حجیت خبر ثقه شامل فرض تعارض هم می شود . روایت حارث بن مغیره را اگر هم دلیل بر صرف حجیت خبر بگیرید ، با تعبیر موسع علیک وارد شده و این تعبیر معنایش این است که شما می توانید هم به خبر زراره اخذ کنید و هم به خبر محمد بن مسلم .

به نظر می رسد این جواب تمام نباشد . زیرا دلیل حجیت خبر به هر لسانی که امده باشد مفادش اعتبار علم و حجیت به عنوان حکم وضعی طریقی است . اشکال در این است که در خبرین متعارضین دلیل حجیت خبر که دلالت بر اعتبار خبر بما انه حجت یا علم می کند نمی تواند هر دو خبر را شامل شود . اعتبار طریقیت برای هر دو خبر متعارضی که با هم تعاند دارند قابل جمع با هم نیست . ولو لسان دلیل تعبیر توسعه باشد ولی به این عنوان مذکور نباید نگاه کنیم واقع حجیت که اعتبار علمیت و طریقیت یا منجزیت و معذریت یا حتی جعل حکم مماثل است نمی تواند هر دو را شامل شود . بنابراین پاسخ مرحوم اقای خویی را باید در همان مرحل قبل داد .

روایت سوم : صحیحه علی بن مهزیار؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلِّهَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ [[41]](#footnote-41).

اگر چه عبد الله بن محمد ثقه است اما صحت سند این روایت متوقف بر این نیست که او ثقه باشد چون علی بن مهزیار شهادت می دهد که من این مکاتبه را دیده ام.

در این روایت امده است که به هر روایت اخذ کنی در سعه هستی و اختیار داری .

روایت از حیث سند مشکلی ندارد اما از نظر دلالت ایا دلالت بر تخییر مطلق چه در احکام الزامی و چه غیر الزامی و چه در جايی که احدهما ذات مزیت باشد و چه غیر ان می کند یا خیر ؟

بررسی دلالی صحیحه :

اشکال اول : درست است که امام علیه السلام در جوابی که داده اند تخییر را بیان کرده اند ولی اشکال این است که این تخییر ، تخییر به لحاظ حکم واقعی است نه ان تخییر مورد بحث که تخییر اصولی در اخذ به احد الخبرین باشد . در روایت تخییر من حیث العمل هست واقعا یعنی تخییر در مساله فقهی و حکم فرعی نه حکم اصولی . این حاصل اشکال است . اما به چه بیان "موسع علیک بای عملت" ظهور در تخییر واقعی پیدا کرد نه ظاهری ؟ این احتیاج به تقریب و توضیح دارد . وجوهی برای اثبات این مدعا ذکر شده است :

وجه اول : با توجه به اینکه امام علیه السلام عالم به احکام واقعی است و در مقام پاسخگویی از حکم واقعه ای معین می باشد تناسب دارد که در مقام جواب هم حکم واقعی را بیان کنند . بر همین اساس است که ظاهر اولی از بیانات ائمه علیهم السلام این است که حکم واقعی را بیان می کنند مگر اینکه قرینه ای برخلاف باشد که در اینجا نیست.

وجه دوم : در قسمت انتهایی این روایت ، بخشی از روایت که در خود تهذیب امده در وسائل مطبوع حذف شده است . در این قسمت سائل می گوید : فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك . سوال سائل این است که حکم واقعی در این مورد چیست . پس امام علیه السلام هم باید به خاطر لزوم مطابقت جواب با سوال ، حکم واقعی را بیان کنند .

سه شنبه 15 / 11/ 98 جلسه 82

دو وجه برای اثبات واقعی بودن حکم تخییر در روایت علی بن مهزیار بیان شد . این دو وجه در کلام اقای صدر امده است و در کلمات مرحوم اقای خویی هم وجهی که بیان شده تناسب با همان وجه اول دارد یعنی مناسبت حال امام علیه السلام که عالم به احکام واقعی هستند و در مقام پاسخگویی می باشند با بیان حکم واقعی واقعه .

ممکن است به هر دو وجه اشکال شود . نسبت به وجه اول باید گفت که اگر چه امام علیه السلام عالم به احکام واقعی است و طبع قضیه اقتضا می کند که حکم واقعی را بیان کند اما در بعضی از موارد برای اینکه قاعده ای به مخاطب ارائه دهد که در دیگر مواضع هم مشکل را حل کند امام قاعده کلی می فرماید که هم جواب مورد سوال باشد و هم سایر موارد . مجرد اینکه امام علیه السلام مطلع از احکام واقعی است و طبع قضیه اقتضاء می کند حکم واقعی را بیان کند کافی نیست که دلالت روایت بر حکم ظاهری و تخییر در اخذ به احد الخبرین انکار شود .

اتفاقا در بعضی موارد هم به همین شیوه عمل کرده اند . مثل صحیحه ثانیه زراره که سوال از این است که اگر با وجود عدم اطلاع از نجاست ثوب ، نماز خوانده شود ایا نماز صحیح است یا خیر و امام علیه السلام برای رفع این مشکل می شد بفرمایند که طهارت شرط نیست بلکه علم به نجاست مانع است و تو هم که علم به نجاست نداشتی پس نمازت صحيح است اما به گونه ای جواب دادند که هم مشکل این مورد حل شود و هم بقیه مواردی که یقین به حدوث و شک در بقاء در ان وجود دارد . حتی سوال هم اگر از حکم واقعی باشد این اول الکلام است که امام علیه السلام ملزم باشد حکم واقعی مورد را بیان کند . در روایات امده که شما از ما سوال کنید اما اینکه بر ما لازم باشد جواب دهیم باید به اقتضای مصالح واقعی عمل شود . پس اصل مطلب که لزوم جواب دادن امام عليه السلام به سؤال باشد مورد اشکال است . حتی اگر بایدی هم در کار باشد که امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کند مانع اعطای قاعده کلیه نیست . چون با قاعده کلیه هم مشکل مورد حل می شود و هم مشکل بقیه موارد و این خود نوعی تفضل در بیان می شود . پس همین مقدار که مناسبت با حال امام علیه السلام این است که حکم واقعی را بیان می کند کافی نیست برای انکار ظهور روایت در حکم ظاهری و بیان تخییر در اخذ به احد الخبرین .

از این جواب ، جواب وجه دوم نیز مشخص می شود . زیرا ولو مورد سوال این است که شما چگونه عمل می کنید و از حکم واقعی می پرسد اما امام علیه السلام برای تعلیم علی بن مهزیار قاعده کلی دادند که با ان هم مشکل مورد حل می شود و هم حکم موارد دیگر از این قاعده استفاده می شود ؛ مثل همان صحیحه ثانیه زراره .

بنابراین این دو وجه برای اثبات واقعی بودن تخییر در روایت و انکار بیان حکم ظاهری تمام نیست .

وجه سوم : این تقریب در کلام اقای تبریزی امده و در بحوث هم به عنوان اشکال دوم بر دلالت روایت همین تقریب امده است . وجه سوم این است که اصلا مورد این صحیحه از موارد تعارض مستقر نیست بلکه از موارد جمع عرفی است و وقتی جمع عرفی وجود داشته باشد دیگر تخییری هم که به عنوان حکم ان بیان می شود حکم تعارض مستقر نخواهد بود . فرض در این صحیحه وجود دو روایت است که یکی می گوید "صلها فی المحمل" و دیگری می گوید "لا تصلها الا علی الارض" یعنی یک روایت تجویز می کند نماز بر روی محمل را نه اینکه بگوید متعین است روی محمل خوانده شود و روایت دیگر شرط می کند که نماز نافله باید روی زمین خوانده شود و در غیر زمین نافله صحیح نیست . روایت اول صریح در جواز صلات در محمل می شود و روایت دوم ظاهر در منع و اعتبار علی الارض است . همانطور که در سایر موارد دوران بین نص و ظاهر باید تقدیم نص علی الظاهر کرد در این صحیحه هم باید به قرینه روایت اول "صلها فی المحمل" که نص در جواز است "لا تصلها" را حمل بر کراهت به معنای اقلیت در ثواب کرد . بنابراین این صحیحه موردش از موارد جمع عرفی است نه تعارض مستقر لذا این بیان امام که به هر کدام عمل کنیم مشکل ندارد اساسا بیان قاعده عامه برای حکم ظاهری تعارض یعنی تخییر نیست .

این وجه سوم تمام است و بر اساس ان مفاد روایت ، تخییر واقعی می شود نه ظاهری . لذا اشکال مرحوم اقای خویی مبنی بر واقعی بودن تخییر در روایت ، اشکال درستی است اما با این تقریب سوم نه تقریبی که خود ایشان ارائه دادند .

اشکال دوم : اقای خویی فرموده اند که این روایت حتی اگر موردش از موارد تعارض مستقر باشد اما تعارض دلیلین در حکم غیر الزامی است نه حکم الزامی و جواب امام علیه السلام هم نسبت به همین مورد است . عنوانی هم که در جواب امده عنوان مطلق نیست که بتوان از ان عمومیت را استفاده کرد بلکه ناظر به همین سوال است و اگر بخواهیم این حکم را به بقیه موارد تسری دهیم نیاز به الغاء خصوصیت است و همین که احتمال اختصاص این حکم به موردش یعنی احکام غیر الزامیه دهیم طبعا تعدّی و تسری غیر ممکن خواهد شد .

فالحاصل : صحیحه علی بن مهزیار من حیث السند تمام است اما من حیث الدلاله قابل استدلال برای تخییر ظاهری مطلق عند التعارض نیست .

روایت چهارم : صاحب وسائل در دو موضع از وسائل این روایت که مکاتبه حمیری باشد را اورده است ؛ یکی در ابواب سجود که کل روایت را نقل شده و یکی هم در ابواب صفات قاضی که تنها بخشی از این روایت امده است .

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي كِتَابِ الْإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ علیه السلام يَسْأَلُنِي بَعْضُ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّي إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ يُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ فَكَتَبَ علیه السلام فِي الْجَوَابِ إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً [[42]](#footnote-42).

سوال این است که کسی که تشهد اول را در رکعت دوم خوانده ایا باید قبل از قیام تکبیر بگوید یا همان ذکر خاص یعنی بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ کفایت می کند زیرا بعضی می گویند جای تکبیر نیست و همان ذکر خاص کافی است . جواب داده شده که در این مورد دو حدیث وجود دارد ؛ یک روایت می گوید هرگاه از حالتی به حالت دیگر منتقل می شود تکبیر بگوید و در روایت دیگر این است که اگر بعد از سجده دوم تکبیر بگوید وبنشيند و بعد بخواهد برخیزد دیگر لازم نیست تکبیر بگوید و تشهد هم همین حکم را دارد . به هر یک از این دو روایت که اخذ کنی کار شایسته و درستی کرده ای که عملا نتیجه اش این می شود هم می توان تکبیر گفت و هم می شود ذکر خاص .

صاحب وسائل این روایت را از کتاب الغیبه شیخ هم نقل کرده است . به حسب نقل از احتجاج معلوم است که مرسل است ولی در کتاب الغیبه مرحوم شیخ برای این روایت سند ذکر می کند که صاحب وسائل در خاتمه سند را اورده است . سند شیخ در کتاب الغیبه برای مکاتبات حمیری این است: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ که از عبارت مرحوم شیخ طوسی می توان تعیین کرد که این جماعت چه کسانی هستند و اگر هم نشود مثل تعبیر به غیر واحد ابن ابی عمیر می شود که حتما مشتمل بر یک ثقه می باشد . عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ که شخص ثقه ای است نجاشی درباره او گفته است شیخ القمیین فی وقته و فقیههم . قَالَ: وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى‏ ظَهْرِ كِتَابٍ‏ فِيهِ جَوَابَاتٌ وَ مَسَائِلُ أُنْفِذَتْ مِنْ قُمَّ يَسْأَلُ عَنْهَا هَلْ هِيَ جَوَابَاتُ الْفَقِيهِ ع أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّلْمَغَانِيِّ لِأَنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ عَلَى ظَهْرِ كِتَابِهِمْ‏ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرُّقْعَةِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِيعُهُ جَوَابُنَا وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِيِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِي حَرْفٍ مِنْه‏ [[43]](#footnote-43).

مجموعه ای از سوال ها و جواب ها بوده که به عنوان صدور از ناحیه مقدسه امام زمان عجل الله فرجه به دست مردم قم رسیده بود و برای اهل قم تردید حاصل شده بود که ایا این جواب ها جواب خود امام زمان عجل الله فرجه است یا جوابی است که شلمغانی نوشته است . چراکه شایع شده بود که شلمغانی گفته است من جواب سوال ها را نوشته ام .

قمی ها که این سوال را پرسیدند در جواب انها از ناحیه مقدسه روی همان کتاب نوشته شده بود که همه این ها جواب های خود ماست و شلمغانی در ان نقشی نداشته است . این جواب را حسین بن روح املاء کرده و احمد بن ابراهیم نوبختی نوشته است .

چهارشنبه 16 / 11 / 98 جلسه 83

روایت چهارم از روایات تخییر ، مکاتبه حمیری بود . هم از جهت سند و هم از جهت دلالت در استدلال به این روایت مناقشه شده است .

از جهت سند مناقشه شده است که روایت به حسب نقل احتجاج مرسل است و به حسب نقل کتاب الغیبه هم اشکال می شود که واسطه احمد بن ابراهیم نوبختی است و نسبت به او توثیقی نداریم . اگر اثبات شود که نقش او فقط در حد کتابت بوده و املاء توسط حسین بن روح صورت گرفته است روایت از حیث سند معتبر می شود چون در حقیقت ابن داوود این مکاتبه را از حسین بن روح نقل می کند نه از نوبختی . اما اگر نوبختی در سند باشد به این شکل که او خود بگوید این مطلبی که من نقل می کنم به املاء حسین بن روح است و خود ابن داوود املاء حسین بن روح را احراز نکرده باشد سند دچار مشکل می شود . باید احراز کنیم که نوبختی فقط کتابت کرده است واز آنجا که اين امر احراز نشده است لذا روایت از حیث سند تمام نيست . این اشکالی که اقای صدر مطرح کرده است .

جوابی که از اشکال سندی در کلمات داده شده این است که از مجموع کلمات شیخ طوسی استفاده می شود که محمد بن احمد بن داوود شهادت می دهد این متن املاء حسین بن روح است و نوبختی در حدّ کتابت نقش داشته است . زیرا در ابتدا مرحوم شیخ از محمد بن احمد بن داوود این گونه نقل می کند که وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . از خود این تعبیر ابن داوود استفاده می شود او که شهادت می دهد احراز کرده است که جواب نوشته شده درمکاتبه صرفا به کتابت نوبختی بوده و املاء توسط حسین بن روح صورت گرفته است .

مرحوم شیخ طوسی در ادامه از قول ابن نوح که شخصیت معروفی است و شیخ طوسی و نجاشی او را توثیق کرده اند ، نقل می کند : أَوَّلُ‏ مَنْ‏ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِيعِ‏ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ تَمَّامٍ‏ ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرْجِ الَّذِي عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرْجَ بِعَيْنِهِ كَتَبَ بِهِ‏ أَهْلُ قُمَّ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ فِيهِ مَسَائِلُ فَأَجَابَهُمْ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ حَصَلَ الدَّرْجُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ.

ابن نوح نقل می کند محمد بن علی بن تمام که او هم شخص ثقه ای است گفته است مطالب توقیع و مکاتبه را از روی کتاب ابن داوود نوشته است و وقتی ابن داوود امد مطالب کتاب را به او عرضه کرد و او گفت که این همان مجموعه ای است که اهل قم در ان تردید کردند و برای حسین بن روح فرستادند و او جواب داد که اینها همان جواب های امام علیه السلام است و شلمغانی در ان نقشی نداشته است .

همانطور که مشخص است ابن داوود در این عبارت هم شهادت می دهد که این ها املاء خود حسین بن روح است و نوبختی صرفا کاتب بوده است . بنابراین این مکاتبه از جهت سند مشکلی ندارد .

از جهت دلالت شکال شده که از عبارت ذیل که "بایهما اخذت من باب التسلیم" نمی شود استفاده کرد که در تعارض حکم تخییر در اخذ خبرین است . برای اين اشکال وجوهی بیان شده :

وجه اول : در کلام اقای خویی امده که مورد این روایت از موارد تعاض مستقر نیست تا از عبارت "بایهما اخذت ..." حکم تعارض الخبرین را استفاده کنیم . زیرا دو روایتی که در این مکاتبه نقل شده یکی این است که در هر انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر جا دارد و در روایت دیگر است که بعضی از حالات خاص تکبیر ندارد . پس روایت دوم در بعضی از حالات است و روایت اولی در همه حالات . باتوجه به اینکه مورد از موارد جمع عرفی است چون یکی خاص است و دیگری عام ، اگر مورد از مستحبات نبود مقتضای جمع عرفی تقیید بود ، اما چون از امور مستحبه است امام علیه السلام حکم به تخییر کرده است . لذا حکم به تخییر در اینجا از باب تعارض نیست زیرا اساسا مورد از موارد تعارض نیست و از موارد جمع عرفی است و لذا نمی توانیم این حکم را در بقیه مواردی که مورد تعارض مستقر است جاری کنیم . اما اینکه با وجودی که مورد از موارد جمع عرفی است و باید جمع کرد اما امام علیه اسلام حکم به تخییر کرده اند نه جمع عرفی ، جهتش این خصوصیت است که روایت اول که می گوید در همه جا تکبیر دارد از جهت ذکر خاص است و روایت دوم که می گوید تکبیر ندارد به عنوان ذکر خاص می گوید تکبیر جا ندارد و باید بحول الله گفت اما به عنوان ذکر عام که می شود تکبیر گفت . لذا مقتضای حکم امام علیه السلام به تعبیر مرحوم اقای تبریزی این است تکبیر در این دو حالت مثل تکبیر در بقیه حالات نیست در این دو حالت تکبیر به عنوان مطلق الذکر است . بنابراین این صحیحه ارتباطی به محل کلام که تعارض مستقر باشد ندارد.

وجه دوم : با توجه به اینکه مورد روایت ، مستحبات است و به تعبیر محقق اصفهانی المبنی امرها علی التخفیف و السهوله ، در این مورد حکم به تخییر شده است . بنابراین حتی اگر تعارض وجود داشته باشد تعارض در مستحبات است و چون احتمال خصوصیت در مستحبات داده می شود نمی شود در تعارض بین احکام الزامی هم از ان استفاده تخییر کنیم.

وجه سوم : این وجه درکلمات مرحوم امام مطرح شده است . حاصلش این است که اصلا مکاتبه مربوط به باب تعارض نیست . زیرا سائل از حکم واقعه سوال کرده است نه از تعارض ادله . این را خود امام علیه السلام بیان کرده اند که در اینجا دو حدیث وجود دارد و الا خود سائل که صحبتی از احادیث مختلف نکرده است . بنابراین چون مورد سوال حکم واقعی بوده جواب هم باید از حکم واقعی باشد . لذا حکم تخییر در اینجا ، تخییر به ملاحظه حکم واقعی است . اما اینکه در بیان حکم واقعی امام علیه السلام اینطور جواب دادند که دو حدیث داریم که یکی می گوید تکبیر جا دارد و دیگری می گوید جای تکبیر نیست به این خاطر است که چون شخص اساسا به حسب واقع مخیر است و هم می تواند به نحو اول عمل کند و هم به نحو ثانی لذا فرموده اند دو حدیث است و هر کدام را شخص اخذ کند صحیح است و کار شایسته ای است نه اینکه چون روایات با هم تعارض دارند مکلف در اخذ به احدهما مخير است .

حاصل این وجه این است که جواب امام علیه السلام از باب تخییر واقعی است اما اینکه چرا تخییر واقعی است ، تقریب ایشان با اقای خویی فرق می کند . اقای خویی می فرماید چون مورد از موارد جمع عرفی است ولی امام می گوید چون سائل اینطور سوال کرده است که در روایت قبل در ذیل کلام اقای صدر نسبت به اين تقريب جواب داده شد که لزومی ندارد که جواب امام علیه السلام دقیقا مطابق با سوال سائل باشد بلکه می شود به گونه ای جواب داد که هم مشکل سائل حل شود هم مشکل در مواردی دیگر .

ایشان در ادامه بیان دومی دارد که برای پاسخ به این سوال که چرا با وجودی که تخییر واقعی است اما امام عليه السلام فرموده اند که به هر کدام از این دو خبر اخذ کنید صحیح است . توضیح ذلک : در اینجا دو روایت داریم که یکی می گوید "علیه التکبیر" و ظاهرش وجوب است و روایت دیگر می گوید "لیس علیه التکبیر" و الزام را بر می دارد . با توجه به اینکه روایت دوم نفی الزام است ، مقتضای جمع حکمی بین دو دلیل این است که طبق روایت دوم نه اینکه تکبیر در اینجا جا نداشته باشد بلکه جا دارد ولی واجب نیست . لذا اگر تکبیر بگوید در واقع اخذ به خبر اول کرده است که دلالت بر مطلوبیت می کند و اگر نگوید اخذ به خبر دومی کرده است که نفی وجوب کرده و ترخیص داده است . بنابراین با قطع نظر از تخییر واقعی ، از جهت عنوان اخذ هم اگر حساب کنیم عمل خارجی مکلف می تواند به هر کدام از این دو روایت استناد پیدا کند . پس حکم مذکور در مکاتبه ربطی به تعارض الخبرین ندارد بلکه حکمی است که متناسب با جمع حکمی بین دو دلیل صادر شده است .

این بیان تمام نیست . زیرا اگرچه این جمع جمع حکمی است اما جمع حکمی در جایی مجال دارد که جمع موضوعی ممکن نباشد . در حالی که در محل بحث اولا حکم موجود حکم استحبابی است نه وجوبی بنابراین صحبت حکم الزامی نیست تا بگوئيم ظاهراول وجوب است و ثانیا اگر این را هم کنار بگذاریم و بگوییم ظاهرش وجوب است ، اما چون روایت اول از نظر موضوعی همه حالات را می گیرد و روایت دوم دو حالت خاص را ، از نظر موضوعی اخص می شود و با وجود ان ، نوبت به جمع حکمی نمی رسد .

بنابراین در این روایت چهارم اگر هم سند تمام باشد دلالت بر تخییر در تعارض به نحو عام ندارد. حتی اگر همه اشکالات هم تمام نباشد حداقل اشکال دوم که در کلام مرحوم اصفهانی امده وارد است و نمی شود از این روایت حکم تخییر را استفاده کرد.

روایت پنجم : به نظر بعضی اعلام ، عمده دلیل بر تخییر همین روایت پنجم یعنی موثقه سماعه است .

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ.

در این روایت امام علیه السلام می فرمایند که باید امرش را به تاخیر بیاندازد تا کسی را ملاقات کند که او را از واقع مساله اگاه کند . اما تا وقتی ملاقات نکرده مخیر است به هر نحوی بخواهد عمل کند. استدلال به عبارت ذیل روایت است که "فهو فی سعه حتی یلقاه" یعنی از حیث عمل مخیر است در اخذ به هر کدام و اینکه قبل از ان فرمودند باید تاخیر بیاندازد توجیهش این است که در تعیین حکم واقعی به هیچ کدام از اینها نمی تواند استناد کند ولی از جهت عملی می تواند به هر کدام که خواست عمل کند .

شنبه 19 / 11/ 98 جلسه 84

در روایت پنجم امام علیه السلام فرمودند که درموارد اختلاف روايات باید امر را به تاخیر بیاندازد تا کسی را ملاقات کند که از واقع امر و صحیح از دو حدیث او را اگاه نماید . حضرت ادامه دادند تا زمانی که ملاقات نکرده او در سعه است . مورد استدلال همین ذیل روایت است که می فرمایند از جهت این دو خبری که یکی امر می کند و دیگری نهی می کند او مخیر است و به هر یک می خواهد می تواند اخذ کند .

نوعا در کلمات به این روایت به عنوان روایتی که دلالت بر تخییر کند اشکال شده اما بعضی از اعلام قائل هستند که این روایت که از حیث سند تمام است از حیث دلالت هم تمام می باشد و لذا قول مشهور واخوند مبنی بر تخییر با استناد به این روایت صحیح است .

در مجموع مناقشاتی به استدلال به این روایت شده است :

**مناقشه اول** : در کلام مرحوم اصفهانی امده است که مفاد این روایت توقف است نه تخییر . ایشان ابتدا به صورت اجمالی می فرمایند که این روایت در زمره ادله توقف به حساب می اید نه تخییر و توضیح ان را به بعد موکول می کنند . ایشان در مقام توضیح فرموده است که عبارت "یرجئه حتی یلقی من یخبره" مقتضایش این است که به این دو خبر در تعیین حکم واقعه نمی توانی اخذ کنی و هیچ کدام حجیت ندارد . لذا این روایت در این قسمت یرجئه حتی یلقی من یخبره موافق همان اصل اولی است که عند التعارض مقتضای قاعده تساقط است . حکم تخییر هم که در اینجا امده برای این است که چون حجتی در کار نیست این دو روایت کالعدم می شوند و از جهت عملی شخص مع عدم الحجه علی شئ من الطرفین در سعه قرار می گیرد یعنی از ناحیه این دو خبر در ضیق نیست کأنّ این دو خبر در کار نیست .

بنابراین اینکه تخییر اصولی را دلالت نمی کند به این جهت است که در صدر امده یرجئه و این یعنی متوقف شو و به هیچ یک اخذ نکن . امر شده است به توقف و عدم اخذ به هیچ یک لا تخییرا و لا تعیینا . پس مستفاد از این عبارت نفی تخییر است نه اثبات تخییر.

از این مناقشه در کلمات بعض الاساتید حفظه الله جواب داده شده است . ظاهراً در این جواب تنها بيان اجمالی مرحوم اصفهانی لحاظ شده است و توضیح ایشان مد نظر قرار نگرفته است . جواب داده اند که در روایت اگرفقط صدر روایت بود و ذیل نبود مناقشه مرحوم اصفهانی وارد بود که این روایت امر به توقف است ولی فقط صدر نیست بلکه ذیل هم دارد . محل استدلال برای اخوند و مشهور ذیل روایت است و متفاهم عرفی از در سعه بودن در موارد تعارض این است که به هر کدام می خواهد اخذ کند . اگر صدر به تنهایی بود استفاده تخییر نمی شد و با توقف سازگاری داشت اما ذیل امده و می گوید تخییر دارد .

در این جواب انگار فقط به قسمت اول کلام محقق اصفهانی نگاه شده و حال انکه مرحوم اصفهانی همه روایت را با هم در نظر گرفته نه فقط صدر را . لذا در دفاع از مرحوم اصفهاني وردّ اين جواب مي گوئيم وقتی در صدر حکم به این نحو کرده ذیل هم با توجه به ان صدر معنا می شود نه اینکه ذیل معنای جدایی از صدر داشته باشد و مستقل از صدر بخواهیم برای ان مدلول درست کنیم . بنابراین این جواب از اشکال مرحوم اصفهانی تمام نيست .

در کلام بعض الاساتید بعد از اینکه به محقق اصفهانی جواب دادند که ما در روایت ذیل هم داریم ، به عنوان اشکال (ان قلت) مطرح کردند که این توسعه مذکور در ذیل توسعه شرعی نیست بلکه عقلی است و لذا مدرک قول به تخییر نمی شود. زیرا توسعه گاهی شرعی است مثل جایی که دلیل برائت اثبات توسعه کند و گاهی عقلی است مثل توسعه ای که قبح عقاب ایجاد می کند و گاهی عقلی است ولی به معنای لابدیت تکوينی مثل دوران امر بین محذورین که مکلف نه قدرت بر جمع بين فعل و ترک دارد و نه بر نفی ورفع هر دو . این روایت در صورتی دلالت بر تخییر مورد نظر می کند که شرعی باشد اما اگر احتمال توسعه عقلی داده شد دیگر نمی تواند دلیل بر تخییر شرعی شود .

ایشان از این ان قلت جواب داده اند که هر چند توسعه انحایی دارد اما وقتی که با خطابی برخورد کردیم که مفادش توسعه است و امر مردد باشد که این توسعه عقلی است یا شرعی ، باید این قاعده عام را پیاده کنیم که اگر مطلبی در خطاب شارع امده بود و ما مردد بودیم که ارشادی است یا مولوی شرعی باید حمل بر حکم شرعی کنیم . در مثل اطیعوا الله که حمل بر حکم ارشادی می شود قرینه داریم اما در غیر ان باید حمل بر مولویت و شرعیت کنیم . در محل بحث هم اگرچه هم محتمل است سعه شرعی باشد و هم محتمل است عقلی اما باید براساس همین قاعده عام حمل بر شرعی بودن کنیم . لذا نمی توانیم از ذیل روایت که ظاهرش تخییر شرعی در اخذ به خبرین است رفع ید کنیم [[44]](#footnote-44).

فیه :

با توجه به کلام مرحوم اصفهانی معلوم است که این منافشه تمام نمی باشد . مرحوم اصفهانی فرموده که در صدر مطلبی امام فرموده و این ذیل را متفرع بر صدر کرده اند . وقتی در صدر روایت، اخذ به احد الخبرین تخییرا و تعیینا نفی شده است دیگر این ذیل ولو فی حد نفسه محتمل الامرین باشد اما بر اساس قرینه صدر باید بر معنایی حمل شود که متناسب با مقتضای صدر باشد قاعده عامه درست است اما مانحن فیه قرینه بر خلاف دارد .

بنابراین مناقشه محقق اصفهانی تمام است و نمی شود موثقه سماعه را دال بر تخییر بگیریم .

**مناقشه دوم** : اقای خویی فرموده اند که اگرچه این روایت در ذیل حکم به سعه می کند و این سعه هم به معنای تخییر است زیرا قبلش در سوال سائل فرض شده بود که دو خبر است که یکی امر می کند و دیگری نهی اما این تخییر از باب دوران الامر بین المحذورین است نه تخییر در اخذ به احد الخبرین المتعارضین . چراکه مورد این بود که احد الخبرین امر دارد و دیگری نهی . باتوجه به مورد خبرین که امربه ایجاد عمل و ترک عمل باشد مورد از موارد دوران امر بین المحذورین می شود که عقل حکم به تخییر می کند و این عبارت روایت که "فهو فی سعه" بر همان تخییر عقلی دلالت می کند. بنابراین ربطی به تخییر در مساله اصولیه ندارد.

نسبت به این مناقشه دوم اعتراضاتی شده است :

اعتراض اول : در بحوث است که ما نمی توانیم روایت را بر تخییر در دوران امر بین المحذورین حمل کنیم . زیرا تخییر عملی در دوران بین المحذورین در جایی است که عام فوقانی و اصل حاکم وجود نداشته باشد والا اگر در جایی اصل عملی منجز یا عام فوقانی داشته باشیم از موارد دوران امر بین المحذورین نخواهد بود . اگر عام فوقانی یا اصل عملی مثل استصحاب اقتضای وجوب یا حرمت کند باید به ان اخذ کنیم و دیگر نتیجه تخییر نخواهد بود بلکه تعیین می شود . باتوجه به اين مطلب ما نمی توانيم روایت سماعه را حمل بر دروان بین محذورین کنیم زیرا در این روایت اینطور حکم شده که هر جا با دورانی برخورد کردید که یکی امر بود و دیگری نهی تخییر داری و اطلاقش جایی را هم می گیرد که علاوه بر دو طرف دوران ، اصل منجز یا عام فوقانی نیز وجود داشته باشد و حال انکه تخییر در این موارد تخییر از باب دوران بین محذورین نخواهد بود . همین اطلاق اقتضا می کند که تخییر در بین ، تخییر در اخذ به حجت باشد نه تخییر در دوران بین الحذورین .

به نظر می رسد این اعتراض درست نباشد . زیرا درست است که در تخییر بین المحذورین این قیود وجود دارد اما این روایت اصلا ناظر به ان جهات نیست تا اطلاق داشته باشد و شما بخواهید بگویید که اطلاق ان لا یناسب مگر فرض تخییر در اخذ حجت را . فرض روایت این است که فقط این دو خبر وجود دارد و فرض حجت دیگری نشده است . در این فرض فرموده اند که از ناحیه این دو خبر و این دو حجت در سعه است .

اعتراض دوم : در کلام اقای صدر و نیز کلام بعض الاساتید امده است ما نمی توانیم مورد موثقه را از موارد دوران امر بین محذورین بگیریم . زیرا این دوران در جایی است که مکلف نسبت به واقعه یا علم وجدانی به تکلیف الزامی داشته باشد یا حجت اجمالی یعنی علم به قیام حجت شرعیه بر احد الطرفین پیدا شود . باید اصل الزام معلوم باشد یا بالوجدان یا با حجت و تعبد و امر این الزام معلوم دایر باشد بین الزام به فعل یا الزام به ترک. تخییر در دوران امر بین المحذورین در این مورد موضوع پیدا می کند . اما اگر مورد از این موارد نباشد ولو احتمال الزام به فعل یا ترک داده شود اما اینجا مورد تخییر عقلی نیست بلکه شبهه بدویه می شود که مجرای برائت خواهد بود . اگر به روایت برگردیم می بینیم که تعبیری وجود ندارد که قرینه شود مکلف علم به الزام دارد یا وجدانا یا بالحجه . در موثقه امده که مکلف با دو خبر برخورد کرد که یکی امر می کرد و دیگری نهی و هر کدام فی حد نفسه ولو حجت هستند اما در مورد اجتماع که هیچ کدام حجیتش فرض نشده است . لذا مکلف نه علم دارد و نه حجت بر الزام [[45]](#footnote-45).

به نظر می رسد این اعتراض وارد باشد و جواب نداشته باشد. زیرا ولو در روایت امده که یکی امر می کند و دیگر نهی اما نیامده است که او عالم به الزام می باشد و شک در نوع الزام دارد .

اعتراض سوم: در کلام بعض الاساتید است که موضوع سوال در روایت این است که ما دو خبر داریم که یکی امر به عمل و دیگری نهی از عمل می کند . ایا همه موارد ورود امر به شئ و نهی از همان شئ دوران بین محذورین می شود و احتیاط امکان ندارد؟ جواب اين است که همه موارد اينطور نيست چون امر و نهی وارد در مورد شيء واحد ، گاهی امر و نهی تکلیفی است که مکلف قدرت بر مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه ان ندارد و ناچار است که یکی را موافقت کند و گاهی اوامر و نواهی در معاملات است که از انها حکم وضعی استفاده می شود؛ مثل نهی النبی صلی الله علیه واله عن بیع الغرر . در اینجا یا صحیح است این معامله یا صحیح نیست و تحقق امر وضعی و نهی وضعی با هم ممکن نیست . قسم سوم امر و نهی در مرکبات است ؛ مثل اینکه امر به خواندن سوره در نماز و نهی از ان در نماز شود . نهی در اینجا تکلیفی نیست بلکه وضعی و ارشاد به مانعیت است و امر هم ارشاد به جزئیت یا شرطیت است .در این قسم بخلاف دو قسم قبل ، مکلف تمکن از موافقت قطعیه دارد به این شکل که یک بار نماز بخواند بدون سوره و یک بار نماز بخواند با سوره . بنابراین امر و نهی در مرکبات با موارد دوران امر و نهی بین المحذورین تفاوت می کند چراکه احتیاط در ان ممکن است . این در حالی است که مورد موثقه این است که یکی امر می کند و دیگری نهی و اطلاقش قسم اخیر را هم در بر می گیرد و حال انکه دوارن امر بین المحذورین که عقل در ان حکم به تخییر می کند قسم خاصی از موارد امر و نهی است . پس نمی توانیم موثقه را حمل تخییر در دوران بین محذورین کنیم . زیرا اطلاق ان با تخییر در دوران بین محذورین تناسب ندارد [[46]](#footnote-46).

یک شنبه 20 / 11/ 98 جلسه 85

مرحوم اقای خویی دراستدلال به موثقه مناقشه کردند که مورد موثقه دوران امر بین المحذورین است که عقل حکم به تخییر می کند و لذا تخییر در اینجا از باب تعارض نیست . در اعتراض اخیر بعض الاساتید فرمودند که امر و نهی در شریعت سه قسم دارد که در یک قسم مورد دوران بین المحذورین نمی شود زیرا احتیاط و موافقت قطعیه در ان ممکن است و ان امر و نهی در مرکبات باشد . بنابراین اطلاق روایت و شمول ان نسبت به این قسم نشان می دهد که تخییر وارد در موثقه نمی تواند از باب تخییر در دوران امر بین المحذورین باشد .

به نظر می رسد این اعتراض تمام نباشد . زیرا درست است که امر و نهی در اشیاء سه قسم دارد اما در روایت است که احدهما یامر و الاخر ینهی و این ظاهر دراين است که امر و نهی به شئ به صورت مستقل و بعنوانه تعلق گرفته است نه بما انه جزء للمرکب . این روایت سماعه همان دو قسم اول را می گیرد که در ان دو نیز قبول کردید که موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ممکن نیست.

لذا نسبت به مناقشه دومی که از کلام مرحوم اقای خویی مطرح شد همان اعتراض دوم قابل قبول است و اعتراض اول و سوم وارد نمی باشد .

**مناقشه سوم** : در کلام مرحوم اقای صدر امده است که این روایت با توجه به تعبیرات وارد شده در ان ، ناظر به اصول دین و اعتقادیات است و ناظر به محل بحث یعنی مسائل فرعیه و تعارض الخبرین در احکام فقهیه نیست . زیرا تعبیر در روایت این است که دو روایت در کار است که یکی امر به اخذ می کند و دیگری نهی از اخذ می کند . در روایت تعبیر به اخذ شده که یک روایت امر به ان می کند و دیگری نهی از ان و تعبیر به اخذ هم در امور اعتقادیه به کار برده می شود . مثلا می گویند فلانی اخذ بمذهب فلان یعنی اعتقاد و التزام و باور قلبی به ان پیدا کرد . اما اگر مثلا امر به نماز کنند نمی گویند اخذ به نماز کن . از طرفی هم در این روایت تعبیر شده که "یرجئه حتی یلقی من یخبره" و این لزوم تاخیر انداختن تا زمانی که عالم به مساله را ملاقات کند نیز مناسبت با امور اعتقادیه دارد که اگر برای یک مطلب دلیل پیدا کرد معتقد می شود اما اگر دلیل پیدا نکرد به هیچ یک از دو طرف معتقد نمی شود بلکه مساله را به تاخیر می اندازد تا حق در مساله را پیدا کند و به ان ملتزم شود . ولی در فروع عملیه انچه مورد نظر است امتثال است یا باید ترک کند یا انجام دهد و نمی شود بگوییم تاخیر بیاندازد . چراکه در هر یک از فعل و ترک اگر واجب باشد یا حرام ، ملاکی هست که تاخیر انداختن موجب تفویت ان ملاک می شود. بنابراین لزوم ارجاء هم مناسب با امور اعتقادیه است . علاوه بر اینکه دوران امر بین المحذورین در فروع عملیه موارد قلیلی دارد و اگر موثقه را حمل بر ان کنیم حمل بر مورد قلیل است . بر خلاف مواردی که تعارض و اختلاف در امور اعتقادیه باشد . همین که تعارض بین المحذورین در فروع عملیه قلیل باشد و در اعتقادیه کثیر ، موجب انصراف به همان امور اعتقادیه می شود .

بنابراین اگر هم احراز نشود که ظهور در مسائل اعتقادی و اصول دین دارد لااقل محتمل است و همین مقدار که احتمال پیدا کند باعث می شود نتوانیم در مسائل فرعیه به ان تمسک کنیم .

در کلام بعض الاعلام به این مناقشه اعتراض شده که مجرد تعبیر به اخذ ، موجب حمل روایت بر امور اعتقادیه نمی شود . زیرا تعبیر به اخذ در روایات ، نسبت به فروع عملیه هم وارد شده است . لذا مناسب با خصوص اعتقادیات نمی شود تا حمل بر ان شود . بنابراین اگر روایت فی حد نفسه ناظر به امور فرعی باشد تعبیر به اخذ مانع از ان ظهور نمی شود . در مقبوله عمر بن حنظله بعد از اینکه راوی فرض تعارض بین الخبرین در مورد میراث و دین می کند امام علیه السلام بعد از تساوی خبرین در بعضی از مرجحات می فرمایند فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ . یا در ادامه ان دارد : فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ [[47]](#footnote-47). در روایت علی بن مسیب همدانی هم امده است : قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا [[48]](#footnote-48). معالم دین که فقط مربوط به امور اعتقادیه نیست بلکه قدر متیقنش امور فرعیه و عملیه است . بنابراین تعبیر اخذ مشترک بین فروع و اعتقادیات است .

به نظر می رسد این مقدار از جواب کافی نیست . زیرا انچه در مناقشه بر ان تمرکز شده این است که در موثقه سماعه تعبیر شده که در مضمون خبر امده که اخذ به شئ کن . استدلال اقای صدر این است که اینکه در مفاد خبر امده است که شما به این شئ اخذ کن ، این شئ امر اعتقادی باید باشد نه امر عملی . زیرا در مورد امر عملی می گویند این کار را انجام بده نه اینکه ان را اخذ کن . تعبیر به اخذ برای بیان وجوب به کار برده نمی شود . مورد نظر در مناقشه این است که نسبت به امتثال عملی تعبیر به اخذ به شئ نمی شود . اما انچه در جواب به عنوان نقض اورده شده مواردی است که تعبیر به اخذ ، نسبت به روایت اطلاق شده ، مثل ما وافق الکتاب فیوخذ به یعنی این روایت را اخذ کن . تعبیر اخذ در مورد روایت به کار برده می شود ولو ان روایت در باب فروع باشد . در این روایات نسبت به امتثال عملی تعبیر به اخذ نشده است بلکه نسبت به خود روایت تعبیر به اخذ شده است . لذا تعبیر مقبوله شاهد حساب نمی شود . در روایت علی بن مسیب هم دارد که معالم دین را اخذ کن . اخذ معالم و معارف دین هم به معنای تعلم ان مطالب است و ربطی به اخذ به عمل ندارد و نقض بر اقای صدر نمی شود . بنابراین تعبیر به اخذ مناسبت با امور اعتقادیه دارد و البته نسبت به قول و رای هم به کار رفته است . در صحیحه علی بن مهزیار است که عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیهما السلام فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ إِذَا‌ أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ علیه السلام بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام [[49]](#footnote-49). در این روایت هم امام علیه السلام به علی بن مهزیار می فرمایند که از بین این دو روایت متعارض به تو به روایتی که از خصوص امام صادق علیه السلام رسیده است اخذ کن . اما نسبت به خود امتثال عملی تعبیری این چنینی نداریم .

البته نمی شود گفت که تعبیر به اخذ با عمل مناسبت ندارد بلکه باید گفت چنین تعبیری معهود نیست و معهود اطلاق ان نسبت به امور اعتقادیه یا ادله است اعم از اینکه مضمون انها اعتقادی باشد یا عملی . اما اگر فی حد نفسه ظهور روایت در فروعات پذیرفته شد مجرد معهود نبودن مانع اخذ به این ظهور نمی شود . بله اگر تعبیر اخذ مناسب با عمل نبود قرینه بر خلاف ظهور فی حد نفسه موثقه می شد اما فرض این است که مناسب هست ولی معهود نیست و همین مناسبت بودن باعث می شود که رافعی از ظهور موثقه وجود نداشته باشد .

**مناقشه چهارم** : در کلام مرحوم اصفهانی امده است که ولو حکم به سعه را تخییر در تعارض الخبرین بگیریم اما این تخییر در جایی فرض شده است که تمکن از لقاء امام علیه السلام وجود دارد زیرا در روایت امده است که "حتی یلقی من یخبره" . بنابراین شامل زمان غیبت که محل بحث است نمی شود . در کلام مرحوم اقای خویی هم در بحث دیگری در دراسات ودر مصباح همین مناقشه امده است .

فیه : ممکن است جواب داده شود که درست است که این روایت ناظر به فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام هست و تعبیر "حتی یلقی یخبره" دلالت بر این دارد که ناظر به فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام است اما ایا این موجب اختصاص به زمان ظهور می شود یا عصر غیبت را هم در بر می گیرد ؟

اگر در یک مورد در زمان حضور که تمکن از لقاء وجود دارد حکم الزامی تضییق آور صادر شود می شود احتمال داد که شامل زمان غیبت نشود ؛ مثلا اگر در روایت حکم به توقف شود و مشروط باشد به لقاء امام علیه السلام ، این اختصاص ممکن است و نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم . زیرا اگر حکم به توقف شده است در فرضی است که مردم تمکن از لقاء دارند و تا اخر در حالت توقف باقی نمی مانند چراکه وقتی امامشان را ببینند حکمشان عوض می شود.

اما اگر حکم صادر شده در فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام ترخیصی باشد و مکلف مخیر در اخذ به هر یک از خبرین باشد ، باید نسبت به کسانی که متمکن نیستند به طریق اولی حکم به تخییر و سعه شود .

والحاصل : از میان مناقشاتی که به استدلال به موثقه سماعه مطرح شد ، تنها مناقشه اول یعنی مناقشه مرحوم اصفهانی صحیح بود . ایشان در این مناقشه فرمود مفاد روایت توقف است نه تخییر . بنابراین به این روایت نمی شود برای تخییر استدلال کرد .

روایت پنجم : مرحوم کلینی در کافی بعد از موثقه سماعه اورده است : و في رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ[[50]](#footnote-50). صاحب وسائل هم بعد نقل موثقه سماعه همین روایت را با عبارت " وقال الکلینی و فی روایة اخری ..."[[51]](#footnote-51) نقل کرده است .

این روایت من حیث الدلاله اشکالی ندارد . اشکال من حیث السند است . چراکه مرحوم کلینی ان را مرسل نقل می کند . مجرد نقل مرحوم کلینی هم در کافی موجب اعتبارش نمی شود . ولو احتمال حسی بودن در این نقل هست بعنی احتمال می رود که مرحوم کلینی با استناد به روایتی که مشتمل بر سند معتبر بوده این روایت را نقل کرده است ولی این احتمال حسی نمی تواند موضوع حجیت شود . زیرا هرچند در بناء عقلاء روایت محتمل الحس والحدس اعتبار دارد اما این در جایی است که در مظان اجتهاد و حدس نباشد و در امثال کتبی مثل فقیه و کافی که بنای گرداوری انها بر این بوده که روایاتی که پیش انها حجت است را بیاورند مظان اعمال حدس و اجتهاد می باشد .

دوشنبه 21/ 11/ 98 جلسه 86

روایت ششم : مرحوم کلینی در مقدمه کافی ، از عالم علیه السلام نقل می کند که "بایما اخذتم من باب التسلیم وسعکم" . صاحب وسائل مقدمه مرحوم کلینی را نقل کرده است : فاعْلَمْ يَا أَخِي أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَداً تَمْيِيزُ شَيْ‌ءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ ع بِرَأْيِهِ إِلَّا عَلَى مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ ع بِقَوْلِهِ اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ وَ قَوْلِهِ ع دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ وَ قَوْلِهِ ع خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ نَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا أَقَلَّهُ وَ لَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَ لَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالِمِ ع وَ قَبُولِ مَا وَسِعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ ع- بِأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ [[52]](#footnote-52).

مرحوم کلینی بعد از اینکه مرجحات روایت در تعارض الاخبار را بیان می کند ، از قول امام علیه السلام نقل می کند که به هر کدام از این روایات از باب تسلیم اخذ کردید در سعه هستید . می شود به این روایت بر تخییر استدلال کرد البته نه تخییر مطلق بلکه تخییر در صورت فقد مرجح . بعضی از این عبارت مرحوم کلینی استفاده تخییر مطلق کرده اند زیرا اگرچه ایشان مرجحات را ذکر کرده اما از نظر مصداقی انها را قلیل دانسته است . لذا انگار می خواهد بگوید که قاعده عامه عملا تخییر است ؛ مثل مرحوم اخوند .

اصل اینکه مبنای مرحوم کلینی فی الجمله تخییر است لا اشکال فیه اما اینکه این تخییر مطلق است یا در صورت فقد مرجح باید بررسی شود .

فعلا بحث در این است که ایا اساسا از این روایت که در مقدمه اورده ، می شود استفاده تخییر کرد يا نه ؟

اشکال در این نیست که مفاد روایت تخییر است یا نه اشکال در این است که من حیث السند چگونه به این روایت استناد کنیم . زیرا مرحوم کلینی برای این روایت سند ذکر نکرده است . همانطور که در بقیه موارد ، اگر روایتی در کافی ارسال داشته باشد حجت نیست این روایت هم که در مقدمه ذکر شده مرسل حساب می شود مثل سایر موارد .

در اینجا بعضی از اعلام از اساتید معظم می فرمایند که اگرچه دیگر روایات مرسل کافی اعتبار ندارند اما به این روایت به خصوص می توانیم استناد کنیم . چراکه عظمت شان و جلالت مرحوم کلینی و تعابیری که رجالیین در مورد او بکار برده اند مثل نجاشی که درباره وی گفته است اوثق الناس فی الحدیث و اثبت الناس فیه و از سوی دیگر زمانه زندگی مرحوم کلینی که در عصر غیبت صغری بوده و بالطبع به نواب اربعه دسترسی داشته است و اهمیت کتاب کافی که سبب شده امتیاز خاصی نسبت به سایر کتب حدیثی پیدا کند و مورد توجه محدثین و محققین قرار بگیرد به طوری که از محقق نایینی نقل شده که مناقشه در اسناد کافی حرفه عاجز است ، این خصوصیات باعث می شود که وقتی مرحوم کلینی در کتابی که اعظم کتب حدیثی است و در مبحثی که اهم مباحث حدیثی است یعنی مبحث اختلاف الاخبار ، بگوید قال العالم علیه السلام یقین به صدور ان از امام علیه السلام پیدا کنیم .

وقتی اصحاب در مرسلات مرحوم صدوق تفصیل داده و مرسلات جزمیه او که با تعبیر قال می باشد را حجت دانسته اند ، دیگر مرسلات مرحوم کلینی که با اسناد روایت به امام علیه السلام همراه می باشد از مرسلات جزمیه مرحوم صدوق کمتر نیست . توجه به خصوصیات گفته شده نسبت به مرحوم کلینی و کتاب کافی ، باعث می شود که همان معامله ای که با مرسلات جزمیه صدوق می شود با این تعبیر قال العالم علیه السلام از سوی مرحوم کلینی نیز شود . لذا این روایت در حد خبر صحیح است و از نظر دلالت هم که تام است و می شود مدرک قول تخییر قرار گیرد [[53]](#footnote-53).

به نظر می رسد این فرمایش ها مفید نتیجه مطلوب نباشد . مقدماتی که بیان شد در جلالت کلینی و امکان دسترسی او به نواب و تعابیر بزرگان درباره او بی اشکال است اما نتیجه اش همین مقدار است که اگر کسی مثل مرحوم کلینی با این خصوصیات ، کلامی را به امام نسبت دهد حتما حجت را بر خود تمام دیده که کلام را نسبت داده است ، همانطور که برای مرحوم صدوق حجت بر صدور تمام شده که اسناد جزمی می دهد . این مقدار نتیجه گیری از مقدمات گفته شده بی اشکال است . ولی اشکال این است که ایا حجت عند الصدوق یا کلینی ملازمه با حجیت پیش ما دارد؟ هرچند مرحوم اقای خویی در ابتداء نسبت به ارسال های جزمی مرحوم صدوق با تعبیر به قال بوده همین نظر داشته اند که حتما صدوق حجت داشته اما بعدا از این نظر برگشتند به این جهت که ما هو الحجه عند الصدوق ملازمه با حجیت پیش ما ندارد . زیرا یکی از راه های احراز صدور روایت از امام علیه السلام نقل ثقات است . علاوه بر نقل ثقات ، راه های دیگری هم برای احراز صدور هست . لذا اگر کسانی مثل ابن ادریس قائل به حجیت خبر ثقه نباشند به این معنا نیست که به روایات عمل نکنند بلکه به اکثر روایات به خاطر وجود قرائن بر صدور عمل می کنند. مرحوم کلینی هم حتما اطمینان به صدور پیدا کرده که اسناد می دهد اما این اطمینان به صدور از جهت نقل ثقه بوده یا از جهت وجود قرائن ، معلوم نیست . ولو احتمال حسی بودن یعنی اعتماد به نقل ثقه وجود دارد و در نظر عقلاء خبر محتمل الحس و الحدس حجت است اما عقلاء در جایی که مظان اجتهاد و مظان حدس است و امارات حدس وجود دارد ، اعتماد به خبر ثقه نمی کنند . در گذشته مثال می زدیم که خبر از رویت ماه ، خبر از امر محسوس خارجی است ولی در این خبر ، همانطور که ممکن است مخبر به مقدمات حسی استناد کرده باشد و خودش دیده باشد ، ممکن است از راه حدس و قرائن یعنی قول اهل هیئت این خبر را داده باشد . لذا اگر از شخص عادی که اهل هیئت نیست این خبر محتمل الحس صادر شود حجیت دارد اما اگر مخبر در این خبر شخصی باشد که با قواعد هیئت سر و کار دارد ، با وجودی که همچنان احتمال حسی بودن را می دهیم اما چون قول او مظان حدس و اجتهاد است به ان اخذ نمی کنند .

با توجه به این مطلب ، روایتی هم که مرحوم کلینی در کافی نقل کرده و اسناد قطعی به امام علیه السلام داده ، خبر محتمل الحس و الحدسی است که مظان اعمال اجتهاد و حدس در ان وجود دارد . لذا این عبارت مرحوم کلینی در مقدمه ، امتیاز خاصی نسبت به بقیه مرسلات او ندارد که بعضی از اعلام فرموده اند هرچند ما نظر محقق نایینی را به صورت کلی قبول نداریم اما در خصوص این مورد ملاحظه بعضی از جهات ما را به حجیت ان می رساند . این روایت امتیازی نسبت به بقیه مرسلات کلینی ندارد و همان اشکالی که در بقیه مرسلات می اید در اینجا هم وجود دارد .

روایت هفتم : ابن ابی الجمهور احسایی در عوالی از بعضی کتب علامه نقل می کند که زراره از امام باقر علیه السلام سوال کرد : يأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ علیه السلام خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ انْظُرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلِاحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ [[54]](#footnote-54).

همانطور که روشن است در ذیل این مرفوعه حکم تخییر بیان شده اما مفادش تخییر در صورت فقد مرجحات است نه تخییر مطلق . ایا به این روایت در همین قسمت فقد مرجحات می شود استدلال کرد یا نه ؟

اشکال اول از جهت سند است . علامه این روایت را از زراره نقل کرده است و فاصله زمانی میان علامه و زراره زیاد است و سندی هم ذکر نشده است بنابراین روایت مرسل خواهد شد . علاوه بر اینکه هرچند این روایت به علامه نسبت داده شده ولی به کتاب های علامه که در دسترس ماست وقتی مراجعه می شود چنین روایتی وجود ندارد . اگر احراز شود که علامه کتاب دیگری نداشته اشکال وارد است اما وجدانا این احتمال وجود دارد که شاید علامه کتاب دیگری داشته و از ان نقل شده است .

اما از جهت دلالت ، با توجه به اینکه مورد روایت فقد مرجحات است برای مرحوم اخوند که قائل به تخییر مطلق است قابل استدلال نیست .

در کلام اقای خویی حتی برای صورت فقد مرجحات هم اشکال شده که این روایت دال بر تخییر در مورد بحث نیست . زیرا مفروض این است که این دو روایت متعارض هر دو مشهور عند الاصحاب هستند . سائل فرض کرده که کلاهما مشهوران و شهرت در اینجا مشهور من حیث الروایه است و روایت مشهوره روایتی است که قطع به صدور ان داشته باشیم . اگر در ذیل روایت حکم به تخییر شده ، در مورد دو روایت قطعی الصدور است نه دو روایتی که حجت بر صدورش فی حد نفسه داریم اما احتمال عدم صدورش را هم می دهیم .

مرحوم اقای صدر جواب داده است که حتی اگر منظور از روایت مشهور در مرفوعه ، روایت مقطوع الصدور نيست. زیرا بعد از اینکه امام علیه السلام فرمودند خذ بما اشتهر بین اصحابک ، زراره گفت هر دو مشهور هستند . بعد از ان مرجحی که از صفات راوی باشد ذکر شده و ترجیح به صفات راوی در جایی معنا دارد که روایت قطعی الصدور نباشد والا اگر قطع به صدور روایت داشته باشیم معنا ندارد که بگویند به روایتی که راوی آن اوثق است اخذ کن . لذا مرفوعه مع قطع النظر از مشکلی سندی ، من حیث الدلاله علی التخییر در محدوده خاص خود که فقد مرجحات باشد مشکلی ندارد .

روایت هشتم : در عبارت فقه الرضا علیه السلام در مورد مدت نفاس امده است که نفساء همانند حائض است که اکثر ايام آن ده روز است و در این مدت باید همچون حائض عمل کند . در ادامه امده است که دو روایت دیگر هم روایت شده است که در یکی مدت نفاس 18 روز بیان شده و در یکی مدت ان 23 روز . به هر کدام از این روایات از باب تسلیم اخذ شود جایز است . بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ [[55]](#footnote-55).

از این عبارت هم استفاده تخییر شده است و از انجایی که بین مورد نفاس و سایر موارد فرقی نیست ، با قول به عدم فصل تخییر در بقیه موارد هم ثابت می شود .

اشکال به این استدلال ، اشکال من حیث السند است نه دلالت . کتاب فقه الرضا کتاب روایت نیست ولو در السنه معروف است که مطالب ان را امام رضا علیه السلام فرموده اند اما این مساله ثابت نیست بلکه نوشته علی بن بابویه یا شلمغانی است . لذا روایت هایی که نقل می کند مرسل است و اعتبارش معلوم نیست و این قسمت هم که بایما اخذت من باب التسلیم جاز اصلا روایت بودنش ثابت نیست تا بحث شود که ایا معتبر است یا خیر .

روایت دیگری هم مطرح شده که بعدا در اخبار توقف مطرح می شود . با توجه به اینکه در این روایت در مورد احکام الزامیه حکم به توقف شده و فقط در جایی که حکم کراهتی و غیر الزامی باشد تخییر بیان شده است ، جزء روایات تخییر حساب نمی شود .

بنابراین در طایفه اول روایات متعددی به عنوان روایات تخییر ذکر شد که برخی از انها من حیث السند تمام بودند ولی من حیث الدلاله مدعای مرحوم اخوند که تخییر بود را نمی توانستند اثبات کنند . بله در قسمت روایات غیر معتبر ادله ای داشتیم که من حیث الدلاله تمام بودند اما مشکل سندی داشتند. اگر هم فرض کنیم که بر اساس بعض از مبانی من حیث السند هم تمام باشند ، باید این بحث مطرح شود که مقتضای جمع بین این طایفه اول و طوایف دیگر چیست ؟

چهارشنبه 23/ 11/ 98 جلسه 87

### اخبار توقف

مفاد این روایات لزوم توقف در عمل و اخذ به احد الخبرین است . در این طایفه چهار روایت وجود دارد که قابلیت استناد دارد .

**روایت اول** : ذیل مقبوله عمر بن حنظله که صاحب وسائل ابتدای حدیث را در باب 11 از ابواب صفات قاضی اورده و بقیه روایت را در در باب 9 . مورد سوال این است که دو نفر در بر سر دین یا میراث با هم به اختلاف خورده اند ایا جایز است برای حل خصومت پیش سلطان یا قضات حکومت بروند ؟ حضرت جواب دادند : مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً‌ . لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِه.

عمر بن حنظله سوال می کند که پس چه کنند ؟ حضرت فرمودند : يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً .

در ادامه عمر بن حنظله می گوید اگر هریک از این دو نفر مومن شیعه ای را به عنوان حکم انتخاب کردند و این دو قاضی شیعه در حکم با هم اختلاف داشتند و منشا اختلاف انها هم اختلاف در حدیث بود چه کنند ؟ امام علیه السلام در جواب مزایایی را برای ترجیح یکی از این دو روایت بر دیگری ذکر کردند تا به مخالفت عامه رسیدند . عمر بن حنظله سوال کرد که اگر هر دو موافق با عامه بودند چه امام علیه السلام فرمودند بیند که حکام و قضات عامه به کدام یک میل بیشتری دارند . او گفت که اگر در این جهت هم هر دو مساوی بودند چه باید کرد امام علیه السلام فرمودند : إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ باید در این مساله امر را به تاخیر بیاندازی تا امامت را ببینی [[56]](#footnote-56).

گفته اند ذیل این روایت دلالت بر توقف دارد

به ذیل این روایت بر لزوم توقف استدلال کرده اند . با توجه به دیگر فرازهای مقبوله معلوم است که مورد توقف جایی است که مرجحات و مزایا مفقود باشد . لذا این مقبوله دلالت بر توقف می کند اما عند فقد مرجحات و لذا با روایات ترجیح به مرجحات خاصه نیز تنافی ندارد بلکه خودش از ادله ترجیح به مرجحات خاصه می باشد .

ایا استدلال به این روایت بر لزوم توقف عند فقد المرجح تمام است یا نه ؟

هم از حیث سند و هم از حیث دلالت اشکال شده است . اشکال سندی این است که عمر بن حنظله توثیق ندارد . وثاقت او که احراز نشود روایت ضعیف خواهد بود .

اشکال دلالی هم این است که مورد این روایت جایی است که شخص تمکن از لقاء امام علیه السلام داشته باشد بنابراین نمی شود حکم زمان غیبت را از ان استفاده کرد. علاوه بر اینکه مورد این روایت منازعه در دِین و میراث است . وقتی منازعه ای به فصل خصومت نیاز داشته باشد ، معنا ندارد و ممکن نیز نیست که بگوییم عند فقد المرجح حکم تخییر است . زیرا فرض این است هر یک از این دو خبر ، موافق با یکی از طرفین نزاع است و اگر حکم به تخییر در اخذ به روایت شود ، هر کدام خبر موافق با خود را انتخاب می کنند و به این شکل خصومت ادامه خواهد یافت نه اینکه فصل خصومت می شود . لذا اگر در چنین موردی حکم به توقف شود ، نمی توان برای دیگر مواردی که در حکم کلی شریعت شک داریم و منازعه ای هم در کار نیست حکم توقف استفاده کرد.

اشکال اول یعنی اشکال سندی ، در کلمات مرحوم اقای خویی در مصباح در چند جا این اشکال مطرح شده است . ایا می شود از این اشکال جواب داد . وجوهی برای جواب بیان شده است :

وجه اول : از این روایت در کلمات علماء تعبیر به مقبوله شده و معنایش این است که اصحاب به این روایت عمل کرده و ان را تلقی به قبول کرده اند . زیرا در این روایت فقره ای وجود دارد که از طرفی اصحاب بر طبق ان عمل کرده اند و فتوی داده اند و از طرفی دیگر ان را در هیچ روایت دیگری نمی بینیم لذا معلوم می شود که انها این روایت را پذیرفته اند . اصحاب حکم کرده اند که اگر مومنین در مراجعاتشان به قاضی جور مراجعه کنند حتی اگر به حق هم باشد اخذ به سحت کرده و تصرف در ان حرام است . این همان حکمی است که در صدر این روایت بیان شده و فقط در این روایت هم امده است و علی القاعده نیز نیست . زیرا در مواردی که مورد طلب امر کلی باشد تعیین مال به عنوان اداء دین و حق طلبکار احتیاج به رضایت و اعطای خود مدیون دارد و اگر به اجبار گرفته شود تعین پیدا نمی کند . معلوم است در این موارد اگر به حکم قاضی جور مثلا مبلغ 500 هزار تومان به طلبکار بدهند چون مدیون رضایت ندارد تعین پیدا نمی کند و لذا طلبکار نمی تواند تصرف کند و تصرف او اخذ سحت است . اما در جایی که طلب متعین در عین خارجی باشد یعنی مال خارجی مربوط به زید بوده والان در دست عمرو است و او بینه اقامه کرد که این مال مال من است و قاضی جور هم به نفع زید حکم کرد ، در این موارد اگر قاضی حکم هم نمی کرد ، چنانچه زید به زور هم می گرفت مال خودش بوده و سحت حساب نمی شد . وقتی سحت نباشد با هیچ یک از قواعد نمی توانیم منع زید را در تصرف در مالش ثابت کنیم . اما در عین حال می بینیم اصحاب فتوی به سحت بودنش و حرمت اخذ و تصرف در ان داده اند . فتوای انها منحصر در مال کلی فی الذمه نیست که بخواهیم علی القاعده درست کنیم بلکه عین خارجی را هم می گیرد که با قاعده اولیه درست نمی شود . روایت دیگری هم غیر مقبوله وجود ندارد که دلالت بر ان کند . بنابراین نتیجه می گیریم که اصحاب به این روایت عمل کرده اند و همین باعث جبر ضعف سند ان خواهد بود .

نسبت به این وجه در کلام بعضی از محققین از جمله مرحوم اقای تبریزی مناقشه شده است که این فتوی که انسان با مراجعه به قاضی جور حتی عین مملوکه خودش را نمی توان پس بگیرد ، در کلمات همه نیامده است . بله عده ای نسبت به عین خارجی این فتوی را داده اند اما در کلمات همه نیامده است . لذا از این راه نمی توانیم مشکل سندی را حل کنیم .

وجه دوم : در سند این روایت صفوان است و صفوان هم از اصحاب اجماع می باشد و لذا با استناد به قاعده اصحاب اجماع این روایت معتبر خواهد شد .

از جهت کبروی این قاعده محل اشکال است . زیرا از عبارتی که در مورد اصحاب اجماع نقل شده است بیش از این استفاده نمی شود که خود این 18 نفر بلااشکال هستند نه اینکه اگر روایت تا انها درست بود به بعدش نگاه نشود .

وجه سوم : عمر بن حنظله ولو بخصوصه در مورد او چیزی گفته نشده اما با توجه به انچه شیخ در عده فرموده که اصحاب به روایات صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر عمل می کنند و حکم به وثاقت مروی عنه انها می کنند ، می شود از راه توثیق مشایخ ثلاثه حکم به وثاقت مروی عنه این سه نفر کرد . اما با توجه به اینکه ان مقدار که در این قاعده قابل التزام است مروی عنه بلاواسطه است اگر بخواهیم عمر بن حنظله مندرج در این قاعده باشد باید یکی از این سه نفر از عمر بن حنظله بلاواسطه نقل کرده باشند . روایتی در فقیه مرحوم صدوق نقل کرده است که در ان تصریح شده صفوان از عمر بن حنظله مستقیما روایت کرده است . البته این یک روایت است و اگر کسی به ان اعتماد کند که تمام است اما چون در بقیه موارد ، صفوان با واسطه از عمر بن حنظله نقل می کند و فقط در این یک مورد است که بی واسطه نقل کرده است اگر کسی احتمال اشتباه را در این نقل بدهد و اعتماد برایش به وجود نیاید اثبات صغری نمی شود .

وجه چهارم : از بعضی از روایات فقهی می شود وثاقت عمر بن حنظله را استفاده کرد. زیرا در روایتی در موضوع اوقات الصلات ، یزید بن خلیفه به امام صادق علیه السلام می گوید که عمر بن حنظله مطلبی را از شما نقل کرده حضرت می فرمایند اذن لا یکذب علینا . مضمون این روایتِ یزید بن خلیفه این است که عمر بن حنظله احتراز از کذب دارد . با این روایت وثاقت او را در حد احتراز از کذب درست می کنیم .

اشکال شده است که خود یزید بن خلیفه وثاقت ندارد . لذا قول امام علیه السلام را به طریق معبتر به دست نیاورده ایم که استناد کنیم . جواب این است که یزید بن خلیفه ولو توثیق خاص ندارد اما از اشخاصی است که صفوان از او در چندین مورد روایت نقل کرده است و صغرای قاعده مشایخ ثلاثه در مورد یزید بن خلیفه تمام است .

وجه پنجم : در کلام اقای تبریزی امده است که عمر بن حنظله از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح او ذم . اگر در مورد چنین شخصی ذم و قدح ذکر نشده باشد نشان می دهد پیش مردم مقبول بوده و عیبی نداشته است . مردم در مورد اشخاص معروف در صدد تراشیدن عیب و نقص هستند واگر نسبت به شخصیت معروفی هیچ عیبی بیان نشده بود نشان می دهد که هیچ مشکلی نداشته که مردم نگفته اند .

وجه ششم : بعض از اساتید گفته اند که روایت عمر بن حنظله را من الصدر الی الذیل نگاه کنیم ، از جهت قوت و استحکام مضمون و متن ، علم و اطمینان برایمان پیدا می شود که از غیر معصوم صادر نشده است . ولو در بقیه موارد نتوانیم وثاقت عمر بن حنظله را ثابت کنیم ، در این مورد حکم به اعتبار روایت می شود[[57]](#footnote-57) .

این وجه اخیر به صورت فی الجمله در بعضی از روایات صادره از معصومین علیهم السلام جای جریان دارد . اگرچه در روایات فقهی در مقابل روایات معارفی ، استحکام متن کمتر مورد استناد قرار می گیرد. زیرا در روایات فقهی نوعا از تعابیر یجب و لا یجب و تعابیر متعارفی استفاده می شود که مردم در محاوراتشان به کار می برند . برخلاف روایات معارف مثلا بعضی از خطبه های نهج البلاغه که استناد به متن در ان جا دارد . اما در عین حال در روایات فقهی هم در بعضی موارد شاید بشود اینگونه استناد کرد ؛ کما اینکه بعض الاعلام در روایت بعدی(روايت ميثمی) به اين راه استناد می کنند، یا در روایت مروی از امام عسکری علیه السلام یعنی روایت اما من کان من الفقهاء می توان از همین راه کشف اعتبار روايت کرد . ولی اثبات اعتبار روایت عمر بن حنظله متوقف بر این راه اخیر نیست راه های قبل هم بود .

در کلام مرحوم اقای خویی به دلالت این روایت هم اشکال شده بود که اولا اختصاص به زمان حضور دارد و ثانیا در مورد منازعه است و توقف و عدم اخذ خبر در مورد منازعه ، ملازمه ندارد با عدم امکان اخذ در غیر مورد منازعه .

به نظر اشکال دوم وارد است. اما اشکال اول در مورد مقبوله وارد نیست . در روایات دیگر که غایت "حتی تلقی ..." داشت احتمال اختصاص داده می شد اما در این روایت این احتمال وجود ندارد . زیرا تعلیل ذکر شده که "ان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات" موجب تعمیم می شود و دیگر احتمال اختصاص نسبت به ان نمی شود داد .

**روایت دوم** : روایت سماعه است که صاحب الوسائل از احتجاج نقل کرده است : عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ[[58]](#footnote-58).

اشکال سندی قبلا نسبت به روایات احتجاج مطرح شد . این روایات مرسل است و غیر معتبر . اما از جهت دلالت ، بدون اشکال دلالت می کند که نمی شود به روایتین مختلفین اخذ کرد اما اگر ممکن نبود و ناچاز از عمل بودیم نوبت به ترجیح به مخالفت عامه می رسد. از جهت دلالت اشکالی که وجود دارد این است که مضمونش مخالف با مقبوله عمر بن حنظله است . زیرا در مقبوله اول مخالفت را نقل کرده است و بعد توقف .

قبلا اشکالی در موثقه سماعه مطرح شد که تعبیر به اخذ تناسب با اعتقادات و اصول دارد نه فروع و اعمال . این اشکال اینجا نمی اید زیرا خود سائل فرض کرده که مورد از عملیات است نه اعتقادات . این روایت سماعه از شواهدی می شود که عنوان اخذ در مورد عمل خارجی بکار رفته است . تعبیر این است دو حدیث به ما می رسد که یکی امر می کند به اخذ به شئ و دیگری نهی می کند از اخذ به شئ . اینجا اخذ به شئ به معنای انجام دادن عملی است .

یک شنبه 27 / 11/ 98 جلسه 88

روایت سوم : صاحب وسائل از عیون الاخبار شیخ صدوق نقل کرده است عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا علیه السلام يَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي الشَّيْ‌ءِ الْوَاحِدِ.

راوی راجع به اخبار متعارضه می پرسد و امام علیه السلام بعد از توضیحاتی ، لزوم ترجیح به موافقت با کتاب و سنت را بیان می کنند و می فرمایند : فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي‌ الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ أَمْرَهُ وَ مَا كَانَ فِي السُّنَّةِ نَهْيَ إِعَافَةٍ أَوْ كَرَاهَةٍ ثُمَّ كَانَ الْخَبَرُ الْأَخِيرُ خِلَافَهُ فَذَلِكَ رُخْصَةٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ كَرِهَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعاً وَ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَكَ الِاخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا[[59]](#footnote-59).

بنابراین اگر در موردی اختلاف بین الحدیثین باشد و مورد هم از موارد حکم الزامی بود و با موافقت کتاب خدا و سنت هم نتوانستیم یکی از این دو حدیث را ترجیح بدهیم باید علمش را به ائمه علیهم السلام رد کنیم و دنبال مطلب باشیم تا به بیان من عندهم برسیم . اما قبل از ان ، خودمان نمی توانیک یک طرف را ترجیح دهیم .

از ذیل این روایت استفاده شده که در موارد تنافی و تعارض الخبرین وظیفه توقف است . اما ایا استدلال به این روایت بر مدعا که توقف و عدم امکان اخذ به احد الخبرین باشد تمام است ؟

راوی اخیر یعنی احمد بن حسن میثمی که همان احمد بن حسن بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار باشد شخص ثقه ای است ولو از جهت وقف شبهه واقفی بودن او هست که البته همین که از امام رضا علیه السلام این حدیث را نقل می کند نشان می دهد یا واقفی نبوده یا اگر بوده از وقف برگشته است . مشکل در محمد بن عبد الله مسمعی است که در مورد او توثیقی وارده نشده است . بنابراین روایت از جهت سند ضعیف خواهد شد .

وجوهی برای جواب از اين اشکال مطرح شده :

وجه اول : ولو مسمعی وثاقت ندارد اما به این روایت بخصوصه باید اخذ کنیم . زیرا صدوق بعد از نقل این روایت می گوید : قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه كان‏ شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيّئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث و إنما أخرجت‏ هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي‏ [[60]](#footnote-60) .

ایشان می فرماید که هرچند استادم ابن ولید راجع به مسمعی نظر خوبی نداشته است اما من این روایت را از کتاب الرحمه سعد بن عبد الله نقل کرده ام چون این کتاب را که مشتمل بر این روایت بود بر ابن ولید خواندم و او این روایت را انکار نکرد .

معلوم می شود که ابن ولید با تمام نقادی اش و با وجودی که مسمعی را قبول نداشته اما این روایت به خاطر شواهد صدقی که در ان وجود داشته مورد قبول او بوده است . بنابراین من حیث السند تمام است .

فیه : درست است که صدوق به ما خبر می دهد که استادش ابن ولید این روایت را قبول داشته است اما نهایتا ثابت می کند که ابن ولید به حسب نظر خودش حجت را تمام دیده و اجازه نقل این روایت را به صدوق داده است و این مقدار کافی نیست . زیرا بین ما هو الحجه پیش ابن ولید و ما هو الحجه پیش دیگران ملازمه ای نیست . ممکن است او شواهد صدقی پیدا کرده که برای دیگران حجت نباشد . لذا در استثنائات ابن ولید از روایات نوارد الحکمه هم یک بحث این است که اگر ابن ولید روایت شخصی را از این کتاب استثناء کرد و به ان عمل نکرد ایا دلالت بر تضعیف می کند و بحث دیگر این است که ایا عدم استثناء دلالت بر توثیق می کند ، در این بحث دوم گفته شده که عدم استثناء شخصی توسط ابن ولید دلالت بر توثیق او نمی کند . زیرا ابن ولید گفته است که ما به این روایات عمل می کنیم و در صورتی می تواند عمل کند که حجت داشته باشد اما با توجه به اینکه باب اجتهاد در این زمینه واسع است ، ما هو الحجه پیش او ملازمه با ما هو الحجه پیش دیگران ندارد .

وجه دوم : در کلام بعض الاعلام حفظه الله است که در ذیل این روایت مرحوم شیخ صدوق می گوید که این روایت را در کتاب الرحمه سعد بن عبد الله دیدم . با توجه به اینکه صدوق در اول فقیه نقل می کند که من روایات را از کتاب هایی نقل می کنم که معول علیه عند الاصحاب و محل رجوع انها است و یکی از این کتاب ها هم کتاب الرحمه سعد بن عبد الله است معلوم می شود روایت من حیث السند تمام و صدورش از امام علیه السلام واضح بوده است .

فیه : اگرچه این کتبی که صدوق در مقدمه بیان کرده جزء کتب معروفه و مرجع اصحاب می باشد اما مجرد معروف بودن و مقطوع بودن اصل یک کتاب از یک راوی کافی نیست که ما را در استدلال به روایات منقول از کتاب بی نیاز از سند کند . زیرا ما هو المتواتر و ما هو الثابت اصل کتاب به صورت فی الجمله است اما تمام مطالب این کتاب من الاول الی الاخر مطالب نویسنده باشد و از امام علیه السلام صادر شده باشد مورد یقین نیست . حتی در کتب اربعه که در اعصار متاخر شایع و واضح است که تالیف چه کسانی است ، ما هو الواضح اصل کتاب است و نسبت ان به مثلا کلینی ، اما دیگر روایت اول که در باب اول است یا روایت دومی که در باب دوم است مقطوع به نیست . بنابراین این مقدار که کتاب الرحمه سعد بن عبد الله جزء کتب مشهوره ای بوده که الیه المرجع و علیه المعول کافی نیست که جمیع ما نسب الی کتاب الرحمه سعد بن عبد الله برای ما حجت باشد به گونه این که نیاز به بررسی سند نداشته باشد .

وجه سوم : ما که نگاه کنیم به منزلت صدوق در نقل احادیث و ان کیفیتی که در خصوص کتاب عیون الاخبار رعایت کرده است ، مخصوصا با این شواهدی که صدوق در ذیل روایت گفته است ، معلوم می شود که صدور این روایت در نزد صدوق به نحو قطعی ثابت شده است . همین کافی است که اعتماد به نقل صدوق کنیم.

فیه : قبلا هم گفته شده که در این جهت هیچ گونه اشکالی نیست که مرحوم صدوق حداقل وقتی در کتاب هایش روایتی را به صورت قطعی به امام علیه السلام نسبت می دهد حجت داشته است ولی اشکال در این است که با توجه به اینکه باب اجتهاد در این موارد واسع است حجت تام داشتن صدوق ملازمه ندارد که برای بقیه هم حجت باشد .

وجه چهارم : چنانکه یکی از وجوه اعتبار مقبوله عمر بن حنظله جهت قوت مضمونی و متنی بود ، به این روایت هم که نگاه کنیم می بینیم از جهت مضمون در حد بالایی از قوت و إحکام است و مشتمل بر مطالب عالیه و مهمه ای است که احتمال صدورش از غیر معصوم داده نمی شود . نکات و مضامینی که در اين روايت وجود دارد از صدر تا ذیل این روایت ، چیزی نیست که از غیر معصوم صادر شده باشد .

این وجه اخیر بعید به نظر نمی رسد . يعنی روایت مسمعی از جمله روایاتی است که می توان از راه قوت متن و مضمون به این نتیجه رسید که از کسی جز امام علیه السلام صادر نشده است . خصوصیات روایت را اگر کسی نگاه کند به صورت عادی اطمینان پیدا می کند که از غیر امام علیه السلام نمی باشد .

بنابراین ولو به لحاظ صناعت دلیلی بر توثیق مسمعی نداریم اما روایت را می توان معتبر دانست .

اما از جهت دلالی ، مفاد آنچه در انتها امده حکم به توقف است اما چون قبلش مرجحاتی امده ، به صورت فی الجمله و در جایی که مرجحات نباشد دلالت بر توقف می کند .

روایت چهارم : در وسائل از مستطرفات سرائر نقل شده : أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إِلَيْهِ (ابی الحسن الثالث علیه السلام ) يَسْأَلُهُ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ علیهم السلام قَدِ اخْتُلِفَ عَلَيْنَا فِيهِ فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اخْتُلِفَ فِيهِ فَكَتَبَ علیه السلام مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا[[61]](#footnote-61).

از اين روايت استفاده می شود که در موارد اختلاف روايات ما ضابطه و معیاری برای اخذ به روايت نداریم و باید رد علم به ائمه عليهم السلام بنمائيم .

من حیث الدلاله اشکالی ندارد . چون سوال شده که به حسب نقل روات اختلاف وجود دارد و در این مساله اختلاف الحدیثین ، قاعده ای بیان نشده که قبل از سوال از امام علیه السلام بتوانند به یکی از اطراف قضیه اخذ کنند .

اشکال من حیث السند است . زیرا این روایت در مستطرفات است و در همه روایات مستطرفات این اشکال عام وجود دارد که برای روایات سند ذکر نشده است .

بعضی از اساتید گفته اند که از راه دیگر این مشکل را حل می کنیم . چراکه این روایت با همین متن و با سند صحیح در کتاب بصائر هم امده است . پس من حیث السند هم مشکلی نخواهد داشت[[62]](#footnote-62).

ایا مشکل این روایت به حسب نقل در بصائر برطرف شود یا نه ؟

در متن بصائر به حسب انچه در بصائر مطبوع موجود می باشد این تعبیر امده است که حدثنا محمد بن عیسی قال اقرئنی داوود بن فرقد کتابه الی ابی الحسن الثالث علیه السلام اعرفه بخطه یساله عن العلم المنقول ... . این تعبیر در بصائر امده اما مشکل این است که بصائری که به ان ارجاع داده شده و روایت در ان است اگر یک محدثی دیگری که دارای سند از بصائر است این حدیث را از بصائر نقل کند خوب است اما به صرف اینکه در بصائر مطبوع امده که کافی نیست . اگر مثلا در کتاب کافی مطبوع عبارتی به عنوان روایت دیدیم اما بحار یا وسائل یا وافی ان را از کافی نقل نکرده باشند آيا می توانیم به ان استناد کنیم يا نه ؟ همان اشکالی که پیش از این نیز مطرح شده می اید که اصل کتاب کافی مقطوع به است اما اینکه روایت الف هم در کافی است یا نه ، باید از راه سند درست کنیم . در جایی که سند معتبر داشته باشیم یا به گونه ای اشخاص مختلف نقل کرده باشند که اگرچه هر کدام از نقل ها فی حد نفسه معتبر نباشند اما در مجموع قطع به وجود این عبارت در کتاب به وجود اید نقل های متعدد از یک روایت در کافی اتفاق بیافتد ولو هر کدام به تنهایی معبر نباشد علم به وجود ان در کافی پیدا می کنیم می توانیم به ان استناد والا نمی توانیم استدلال کنیم . این اشکال در بصائر هم هست . ولو خود این کتاب مشکلی ندارد و در جلالت نویسنده ان شکی نیست اما وجود این روایت در بصائر باید احراز شود. ظاهرا کسی دیگری از محدثین هم این روایت را نقل نکرده است . بنابراین اشکال سندی باقی می ماند .

### اخبار احتیاط

در انتهای مرفوعه زراره است که امام علیه السلام فرموده اند اگر مرجحات منتفی شود باید به روایتی که موافق با احتیاط است باید اخذ کرد .

از حیث السند که همان مرفوعه زراره است و از حیث دلالت هم همانطور که مرحوم اخوند فرموده است انچه از ذیل مرفوعه استفاده می شود لزوم اخذ به روایتی است که موافق با احتیاط است نه لزوم احتیاط در واقعه . در حقیقت این روایت دلالت بر ترجیح احدی الروایتین به موافقت با احتیاط می کند و عملا جزء روایات طایفه چهارم می شود نه طایفه سوم .

دوشنبه 28 / 11/ 98 جلسه 89

به سند روایت مستطرفات سرائر اشکال کردیم که مرسل است . از این اشکال جواب داده شد که این روایت در بصائر هم وجود دارد و به سند صحیح نقل شده است . ما در جواب گفتیم که باید این روایت را یکی از محدثین مثل صاحب وسائل و یا بحار و یا وافی که به بصائر سند دارند از بصائر نقل کنند تا نقل بصائر ثابت شود .با توجه به اينکه این روایت را علامه مجلسی در بحار نقل کرده است لذا از حیث سند مشکلی ندارد .

### اخبار ترجیح

روایات ترجیح اصناف متعددی دارد . بعضی ، همین تشتت اخبار ترجیح را دلیل قرار داده اند که رعایت مزایا و مرجحات لزوم ندارد بلکه اولویت دارد و لذا منافاتی با حکم تخییر در سایر روایات ندارد . همانطور که اختلاف روایات در بیان حد در مثل ايام استظهار درحيض ، يا فاصله بين مرد وزن در مکان مصلی را دلیل بر عدم لزوم ان می گیرند .

در مجموع اخبار ترجیح در پنج صنف قرار داده می شود :

صنف اول : روایاتی که ملاک تقدیم را موافقت با کتاب می دانند یا به تنهایی یا موافقت کتاب به همراه موافقت با سنت .

صنف دوم : روایاتی که خصوص مخالفت با عامه را از مزایا قرار داده است .

صنف سوم : روایاتی که موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را با هم به عنوان ملاک تعیین کرده است .

صنف چهارم :روایاتی که گفته شده احدثیت را موجب ترجیح احد الخبرین قرار داده است .

صنف پنجم : روایاتی که مرجحات متعددی را بیان کرده است . به تعبیر اخوند اجمع روایات از حیث بیان مرجحات است که همان مقبوله عمر بن حنظله باشد .

#### صنف اول :

روایت اول ؛ روایت ابن ابی یعفور : کلینی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ ( علی بن الحکم ) وَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ[[63]](#footnote-63).

در این روایت است که باید ببینید ایا مورد اختلاف شاهدی از کتاب دارد یا نه ، اگه نداشت نمی شود به ان اخذ کرد .

ایا استدلال به این روایت بر ترجیح به موافقت تمام است یا خیر؟

فرض بحث در تعارض جایی است که دو خبر داریم که هر کدام فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند ولی یکی موافق کتاب است و یکی خیر . قبلا هم گفته شده که بحث از موافقت و مخالفت با کتاب برای سنجش روایت در دو موضع مطرح می شود . موضع اول تشخیص حجت از لا حجت . زیرا از روایات استفاده می شود برای اینکه خبر ثقه ای حجت باشد شرطش این است که مخالف با کتاب نباشد . این مخالفت ، مخالفتی است که مورد جمع عرفی نباشد . موضع دوم تعارض است . فرض این است که در تعارض دو خبر فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند و به خاطر تعارض مشکل پیدا شده است . در این مورد تعارض هم موافقت و مخالفت مدخلیت دارد . خبر موافق اخذ می شود و مخالف کنار گذاشته می شود . این مخالفت و موافقت ، مخالفتی است که مورد جمع عرفی هم باشد ؛ یعنی موافقت با عموم کتاب و یا اطلاق کتاب و مخالفت با عموم و اطلاق ان . بنابراین به خبر موافق اخذ می کنیم و خبر مخالف را کنار می گذاریم هر چند اگر این خبر مخالف تنها بود و معارض نداشت با ان عموم یا اطلاق را قید و تخصیص می زدیم .

بنابراین در تعارض اگر بگویند به خبر موافق اخذ کن باید مفروض جایی باشد که دو خبر فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند بگونه ای که اگر خبر مخالف تنها بود با ان تخصیص می زدیم . با این شرط باید روایات را بررسی کنیم که ایا دلالت بر این دارند که موافقت با کتاب مرجح در تعارض خبرین است یا نه ؟

در روایت ابن ابی یعفور عنوانی که امده این است که حدیث ها مختلف هستند ولی یک راوی ثقه است و یک راوی غیر ثقه . به حسب فرض سائل ، هر دو خبر واجد شرایط حجیت نیستند . در جواب امام علیه السلام امده که خبری که به دست شما رسیده اگر شاهدی در کتاب الله یا قول الرسول صلی الله علیه واله برای ان پیدا کردید می توانید بر اساس ان عمل کنید و معتبر است والا اگر شاهد پیدا نکردید نمی توانید به ان اخذ کنید . انچه در این روایت امده غیر از موافقت و مخالفت ، این است که در کتاب شهادت بر این مضمون وجود داشته باشد .

بنابراین با توجه به فرض سائل که هر دو شرایط حجیت را ندارند ، روایت با تعارض الخبرین که کل منهما واجد شرایط حجیت هستند سازگاری ندارد .

این روایت شبیه روایاتی است که در مقام بیان شرایط حجیت خبر می فرمایند خبری که موافق با کتاب نباشد و مخالف ان است زخرف است و نحن لم نقله . روایت ابن ابی یعفور هم ناظر به این است که هر خبری که بخواهیم به ان اخذ کنیم باید شاهدی برای ان پیدا کنیم . لذا از جهت دلالی دال بر مدعا یعنی ترجیح به موافقت در فرض تعارض الخبرین ندارد.

در سند هم به حسب نقل مرحوم کلینی ، عبد الله بن محمد است که همان بنان بن محمد برادر احمد بن محمد بن عیسی می باشد که در مورد او توثیقی وارد نشده است . اما صاحب وسائل در ذیل این روایت دارد که ورواه البرقی فی المحاسن عن علی بن الحکم . لذا به حسب نقل محاسن که در وسائل امده و در بحار هم از محاسن نقل شده مشکل سندی تا علی بن حکم حل می شود و بعد از علی بن حکم هم که مشکل سندی وجود ندارد . بنابراین روایت ابن ابی یعفور من حیث السند تمام است ولی من حيث الدلالة دلالت برترجيح احد المتعارضين به موافقت با کتاب ندارد .

روایت دوم ؛ حدیث حسن بن جهم : فی الاحتجاج عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ[[64]](#footnote-64).

امام علیه السلام می فرمایند که در احادیث مختلفه اگر خبری مشابهت مضمونی داشته باشد با مدلول کتاب و سایر احادیث اخذ کنید و اگر نداشت اخذ نکنید . این تعبیر ، غیر از روایت ابن ابی یعفور است که گفت باید شاهد پیدا کنید . این مشابهت با ان موافقت با عموم که مورد جمع عرفی است سازگاری دارد . مشکل این است که در ذیل همین روایت در مورد اختلاف حدیث ؛ حکم به تخییر شده به نحو مطلق . در ذیل امام علیه السلام نفرموده است که هر کدام موافق با کتاب است به ان اخذ کن . با توجه به این ذیلی که در مورد تعارض الخبرین امده ، معلوم می شود انچه در صدر ذکر شده در مقام تعیین حجت از لا حجت است . ولو اگر ذیل نبود و فقط صدر روایت بود با ترجیح احد المتعارضین سازگاری داشت اما با توجه به ذیل معلوم می شود که صدر تعيين حجت از لا حجت را می گوید ؛ مثل روایاتی که می گفت انچه موافق با کتاب نیست زخرف است و لم نقله . لذا از اخبار ترجیح در مورد تعارض خارج می شود .

از جهت سند هم این روایت اعتبار ندارد . زیرا در احتجاج به صورت مرسل نقل شده است .

روایت سوم ؛ فی تفسیر العیاشی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ( امام کاظم ) علیه السلام قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ‌ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشْبِهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ[[65]](#footnote-65).

این روایت همان صدر روایت قبلی است و ذیل ان را ندارد . لذا از نظر دلالی خوب است ولی به خاطر ارسال در تفسیر عیاشی ، از نظر سند مشکل دارد .

روایت دیگری هم در وسائل از تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده است که لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله وسنة نبیه صلی الله علیه واله[[66]](#footnote-66) .

این روایات را هم جزء روایات ترجیح اورده اند اما مضمون همان روایاتی را دارد که در مقام بیان شرط حجیت هستند و می گویند انچه موافق با کتاب نیست زخرف است و نحن لم نقله .

روایت چهارم ؛ روایت مسمعی است که قبلا هم بیان شد . فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي‌ الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ أَمْرَهُ ... .

در این قسمت فرموده اند انچه موافق با کتاب است به ان اخذ کنید . در فرض تعارض به خبر موافق اخذ کنید . اگر موافقت با کتاب را احراز نکردید به سنت نگاه کنید و خبر موافق با سنت را اخذ کنید .

این روایت به این مقدار که در فرض تعارض ، لزوم عرضه بر کتاب و موافقت با ان بیان شده ، می تواند در اخبار ترجیح داخل شود.

در بحث سندی هم قبلا گفته شد که میثمی محل اشکال بود با این وجود وجوهی برای اعتبار روایت بیان شد .

اینها روایاتی بود که موافقت با کتاب به تنهایی یا به همراه موافقت با سنت ، در انها معیار ترجیح قرار داده شده است .

#### **صنف دوم** :

روایاتی که مخالفت با عامه را ملاک ترجیح قرار داده است . در کلمات اعلام چند روایت به عنوان روایات صنف دوم ذکر شده است .

روایت اول ؛ این روایت ، روایت حسن بن جهم است که جزء روایاتی است که در رساله راوندی از صدوق نقل شده است : عن ابن بابویه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ علیه السلام هَلْ يَسَعُنَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا يَسَعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا فَقُلْتُ فَيُرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام شَيْ‌ءٌ وَ يُرْوَى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ[[67]](#footnote-67).

معیاری که داده شده این است که روایت موافق با عامه را کنار بگذارید و روایت مخالف با ان را اخذ کنید . از نظر دلالی تمام است که مخالفت با عامه موجب ترجیح است .

مشکل سند روایت است که یک بحث در نقل رساله راوندی از صدوق است و یک بحث هم در نقل صدوق است که از محمد بن موسی بن متوکل از سعد ابادی نقل می کند . اینکه موسی بن متوکل توثیق خاصی ندارد ، به وجوهی جواب داده اند که یکی این است که طبق عبارتی که سید بن طاووس در فلاح السائل دارد موسی بن متوکل هم از کسانی است که مثل ابراهیم بن هاشم اتفاق بر وثاقت انها است . همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی هم امده ولو اجماع تمام اصحاب نباشد اما از این عبارت به دست می اید که حداقل بعضی از اصحاب او را توثیق کرده اند و همین مقدار برای اعتبار او بس است . یکی دیگر از وجوه اعتماد مرحوم صدوق به او در موارد متعدد است به طوری که در مشیخه فقیه در نقل سند به کتب مختلف در حدود 38 مورد به او اعتماد کرده است . این نشان می دهد که او شخص عادی و غیر ثقه نبوده که این مقدار صدوق به او اعتماد می کرده است . اما سعد ابادی محل اشکال است و وثاقت او قابل احراز نیست . وجوهی مطرح شده که تمام نیست . قسمتی از بحث وثاقت سعدی ابادی در قاعده لا ضرر مطرح شد .

بحث دیگر سندی این است که این حدیث در رساله راوندی است و باید بحث شود که در روایت صنف سوم به تفصیل بحث می شود که ایا به رساله راوندی سند داریم یا نه .

بنابراین روایت فعلا از ناحیه سعد ابادی مشکل سندی دارد اما من حیث الدلاله بر مدعا دلالت داشت.

روایت دوم ؛ روایت محمد بن عبد الله: از رساله قطب راوندی : عَنْ ابن بابویه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَانْظُرُوا إِلَى مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ انْظُرُوا إِلَى مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ.

از جهت دلالت مشکل نیست . زیرا در مورد تعارض ملاک ترجیح را مخالفت با عامه قرار داده است .

در سند هم محمد بن عبدالله است که از امام رضا عليه السلام نقل می کند ومعلوم نیست چه شخصی است و در مورد او توثیق وجود ندارد . اما این مشکل قابل حل است . چراکه صفوان در یک جا و بزنطی در چند جا از محمد بن عبدالله از امام رضا عليه السلام روایت نقل می کنند . بنابراین چون مروی عنه اين دونفر است با قاعده توثيق مشایخ ثلاثه مشکل حل می شود . اما مشکل سعد ابادی همچنان باقی است .

شنبه 10/ 12/98 جلسه 90

روایت سوم ؛ این روایت را صاحب وسائل از رساله قطب راوندی از مرحوم صدوق نقل می کند : بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ[[68]](#footnote-68) .

مفاد این روایت واضح است و اشکالی در دلالت آن بر ترجیح به مخالفت با عامه نیست . اشکال منحصر در سند روایت است . از جهت سندی با قطع نظر از اینکه سند رساله راوندی به صدوق تمام باشد ، اشکال خاص دیگری وجود دارد و ان این است که در سند ذکر شده عن احمد بن محمد بن عیسی عن رجل یعنی این روایت مرسل است و از این جهت معتبر نخواهد بود .

#### صنف سوم :

روایاتی که هم موافقت با کتاب و هم مخالفت با عامه را از مرجحات قرار داده است . روایت این صنف روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله است که از رساله قطب راوندی نقل شده است . صاحب وسائل نقل کرده است : سَعِيدُ بْنُ هِبَةِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلَّفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ ابْنَيْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ [[69]](#footnote-69).

تقریب استدلال این است که چون موضوع این روایت دو حدیثی است که با هم اختلاف دارند و قابل جمع نیستند ، طبعا حکم بیان شده حکم تعارض الخبرین است نه اینکه تشخیص حجت از لا حجت . در این موضوع مورد بحث ، دو مرجح بیان شده است اول موافقت با کتاب و دوم مخالفت با عامه .

در این روایت از دو جهت باید بحث شود . جهت اول بحث سندی است و جهت دوم دلالت این حدیث بر مدعا .

از جهت سند با توجه به اینکه صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب راوندی نقل می کند و قطب راوندی هم با اسناد خود از امام علیه السلام ، تمامیت روايت من حیث السند متوقف بر این است که صاحب وسائل تا رساله قطب سند معتبر داشته باشد و نیز افراد واقع در سند از راوندی تا امام علیه السلام نیز افراد موثق و معتبر باشند .

هرچند صاحب وسائل در خاتمه وسائل فقط به دو کتاب از کتاب های راوندی سند ذکر می کند و می گوید : نروي كتاب (الخرائج و الجرائح) و كتاب (قصص الأنبياء) لسعيد بن هبة الله الراوندي بالإسناد السابق عن العلامة الحسن بن المطهر عن والده عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي اما خود صاحب وسائل در اخر فائده خامسه در خاتمه بعد از اینکه سند را به کتب و مصادر وسائل ذکر می کند این عبارت را می اورد : نروي باقي الكتب بالطرق المشار إليها و الطرق المذكورة عن مشايخنا و علمائنا رضي الله تعالى عنهم جميعا و جزاهم عنا و عن الإسلام خيرا. از این عبارت اخیر استفاده می شود که صاحب وسائل بقیه کتبی را که در متن وسائل از انها روایت نقل می کند ولی در خاتمه به خصوص ان را از صاحبش نقل نکرده ، همه انها را با این سند اخیر نقل می کند و یکی از کتبی که داخل در باقی الکتب است رساله قطب راوندی است . چون در متن وسائل از ان روایت نقل می کند اما در خاتمه برای ان بخصوصه سند ذکر نکرده است .

همانطور که در کلام اقای صدر در بحوث[[70]](#footnote-70) هم امده است شاهد بر اینکه این طریقی که صاحب وسائل برای مصادر وسائل ذکر کرده طریق به رساله قطب راوندی هم هست این است که مرحوم علامه در اجازه معروف به ال زهره در ضمن بیان طرق خود به کتب شیعه ، طریقی را که به جمیع کتب سعید بن هبه الدین راوندی نقل می کند همان طریقی است که صاحب وسائل در طریق سی و ششم خود دو کتاب قصص الانبیاء و خرایج را نقل می کند . لذا این عبارت موجود در طریق علامه ، شاهد بر این است که رساله قطب راوندی نیز مندرج در همان باقی الکتبی است که صاحب وسائل سند به ان ذکر کرده است .

این بیان ، طریق صاحب وسائل را تا رساله راوندی درست می کند . اما از رساله راوندی تا امام علیه السلام هم باید روات ثقه باشند. راوندی از صدوق نقل می کند و او ازپدرش از سعد بن عبدالله از ايوب بن نوح از ابن ابي عمير از عبد الرحمن بن ابی عبدالله . از مرحوم صدوق به بعد اشکالی در سند نیست ولی باید از راوندی تا صدوق بررسی شود . سه واسطه وجود دارد که محمد و علی فرزندان علی بن عبد الصمد و خود علی بن عبد الصمد و سوم ابوالبرکات هستند . وثاقت دو نفر اول یعنی محمد و علی فرزندان علی بن عبد الصمد بر اساس عبارتی که صاحب وسائل در امل الآمل دارد ثابت می شود . ایشان در مورد محمد بن علی بن عبد الصمد فرموده است : فاضل جلیل من مشایخ ابن شهر اشوب [[71]](#footnote-71). از این عبارت استفاده توثیق می شود . در رابطه با علی که برادر محمد باشد هم در امل الامل امده : فقیه ثقة قرأ علی والده و علی الشیخ ابی علی بن ابی جعفر رحمهم الله [[72]](#footnote-72). نسبت به علی بن عبد الصمد هم در امل الآمل فرموده : الشیخ علی بن عبد الصمد التمیمی السبزواری فقیه دیّن ثقة قرا علی الشیخ ابی جعفر . ایشان فرموده است که شیخ منتجب الدین این تعبیر را در کتاب فهرست درباره او بکار برده است . البته صاحب وسائل در امل الامل بعد از این عبارت ترجمه الشیخ بهاء الروساء را آورده است ، وبعد از آن می گويد : الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التميمي فاضل عالم، يروي عنه ابن شهرآشوب، و لا يبعد اتحاده مع التميمي السبزواري السابق، بل الظاهر ذلك‌ . بنابراین وثاقت واسطه دوم هم ثابت می شود . واسطه سوم هم ابوالبرکات است . صاحب وسائل در ترجمه او نیز در امل الآمل این عبارت را دارد که الشیخ ابو البرکات علی بن الحسین الجوزی الحلی عالم صالح محدث یروی عن ابی جعفر ابن بابویه[[73]](#footnote-73) . به این ترتیب این بخش از سند هم درست می شود . این تقریب تمامیت سند روایات قطب است .

استدلال به این روایت مواجه با اشکال سندی و دلالی شده است . اشکال سندی به چهار وجه بر می گردد :

وجه اول : اصلا وجود چنین کتابی برای راوندی که در احوال احادیث اصحاب باشد ثابت نیست ، بلکه بسیار بعید است که راوندی چنین کتابی داشته باشد . هرچند صاحب وسائل که شخص ثقه ای است در این باب 9 از ابواب صفات قاضی خبر از وجود چنین کتابی برای راوندی می دهد وچند روايت را از آن نقل می کند ولی چون قرینه بر خلاف نسبت به خبر صاحب وسائل وجود دارد به ان اعتنایی نمی شود . قرینه هم این است که دو نفر از شاگردان بلاواسطه راوندی که ابن شهر اشوب و منتجب الدین باشند در ترجمه راوندی و ذکر مصنفات او ، هیچ کدام این رساله را در عداد مولفات راوندی ذکر نکرده اند . لذا معلوم می شود که اصلا راوندی چنین کتابی نداشته است .

اصل این اشکال از مرحوم نراقی است و مرحوم اصفهانی در نهایه ان را از محقق نراقی نقل کرده است . عبارت محقق اصفهانی این است : ان اخبارها المطلقه الآمرة بالاخذ بما خالف العامة و ترک ما وافقها کلها منقولة عن رسالة القطب الراوندی و قال الفاضل النراقی انها غیر ثابتة من القطب ثبوتا شائعا فلاحجیه فیما نقل عنها .[[74]](#footnote-74)

برای تایید این اشکال فوق هم گفته شده که بعضی از علماء مثل مرحوم شيخ اسد الله شوشتری احتمال داده اند که رساله ای که در احوال احادیث نوشته شده متعلق به قطب راوندی (شيخ سعيد بن هبة الله) نباشد بلکه متعلق به سید راوندی باشد که منظور از ان ، سید فضل الله بن علی است که از او تعبیر به ضیاء الدین هم شده و هم عصر قطب راوندی است . راوندی صاحب رساله ، سید فضل الله است که مدفون در کاشان می باشد نه سعید بن هبة الله راوندی که مدفون در صحن حرم حضرت معصومه علیها السلام می باشد و دارای کتاب قصص الانبیاء و الخرائج است و ابن ابی الحدید می گوید که او اول کسی است که نهج البلاغه را شرح داده است .

یک شنبه 11/ 12/ 98 جلسه 91

برای اثبات ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در موارد تعارض الخبرین به روایت رساله راوندی استدلال شد که از دو جهت مورد اشکال قرار گرفت . جهت اول اشکال سندی است که به چهار وجه بیان گردیده است . وجه اول گفته شد که اصل وجود چنین کتابی برای راوندی ثابت نیست . زیرا دو نفر از شاگردان بلاواسطه راوندی که ابن شهر اشوب و شیخ منتجب الدین باشند در ترجمه راوندی ، این رساله را در عداد مولفات ایشان ذکر نکرده اند . لذا اگر هم چنین رساله ای وجود داشته باشد احتمال دارد مربوط به سید راوندی باشد نه شیخ راوندی .

جواب :

اولا : گرچه در دو کتاب شاگردان راوندی یعنی ابن شهراشوب و منتجب الدین از این رساله راوندی ذکری به میان نیامده است ولی تلامذه راوندی که منحصر در این دو شخص نبوده است بلکه افراد دیگری هم شاگرد راوندی بوده اند که ممکن است کتاب از طریق انها برای دیگران نقل شده باشد و ابن شهراشوب و شیخ منتجب الدین به ان دسترسی نداشته اند . بنابراین وقتی شخص ثقه ای مثل صاحب وسائل خبر از وجود این کتاب می دهد و فرض هم این است که به این کتاب طریق معتبر دارد دیگر مجرد سکوت ابن شهراشوب و منتجب الدین کافی نیست که از خبر صاحب وسائل و طریق او رفع ید کرد . در صورتی می توان رفع ید کرد که قرینه بر خلاف قائم شده باشد و مجرد سکوت ابن شهراشوب و منتجب الدین قرینه به حساب نمی اید .

ثانیا : دلیلی نداریم که ابن شهراشوب و منتجب الدین که در مقام ترجمه راوندی بر امده اند در صدد احصاء جمیع مولفات استاد بوده باشند. هر کدام از انها به صورت فی الجمله بعضی از کتاب های راوندی را ذکر کرده اند . انها در مقام حصر نبوده اند که از عدم ذکر یکی از مولفات استفاده شود که این کتاب کتاب راوندی نیست . شاهد بر اینکه در مقام احصاء همه مولفات نبوده اند این است که ابن شهراشوب کتاب " جنا الجنتین فی ذکر ولد العسکریین " را برای راوندی نقل می کند که منتجب الدین نقل نمی کند و از ان طرف هم منتجب الدین که کتاب های بیشتری را برای راوندی ذکر کرده بعضی از کتب مثل " منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة "را برای راوندی اورده که ابن شهراشوب در زمره کتب راوندی نیاورده است .

پس صرف اینکه ابن شهراشوب و منتجب الدین رساله راوندی را ذکر نکرده اند دليل بر اين نيست که راوندی چنین کتابی نداشته است . چون ممکن است کتابی به شاگردی رسیده باشد که به ابن شهراشوب و منتجب الدین نرسیده است . شاهدش این است که کتاب های دیگری وجود دارد که به راوندی نسبت داده می شود در حالی که این دو تلمیذ ان را ذکر نکرده اند مثل قصص الانبیاء که صاحب وسائل در کنار الخرائج راوندی نقل می کند و برای ان سند می اورد اما این دو تلمیذ ان را نقل نکرده اند .

وجه دوم : بر فرض که وجود چنین کتابی را برای راوندی قبول کنیم اما نقل صاحب وسائل در صورتی معتبر است که ایشان به این کتاب سند تام داشته باشد و حال انکه صاحب وسائل به رساله طریق معتبر ندارد . زیرا در خاتمه وسائل که سند خود را به کتب ذکر می کند فقط برای دو کتاب قصص و خرائج سند اورده است و برای این رساله سند ذکر نشده است. ولو محتمل است که راوندی رساله ای به این عنوان داشته باشد اما استناد به روایت این رساله متوقف بر این است که سند به رساله داشته باشیم که نداریم . چون صاحب وسائل با وجودی که از ان روایت نقل می کند اما سند ذکر نکرده است .

جواب : با تقریبی که برای تمامیت سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله بیان شد جواب از این اشکال معلوم می شود . زیرا در تقریب تمامیت سند این روایت گفته شد که هر چند صاحب وسائل در خاتمه وسائل نسبت به کتب راوندی ، فقط به کتاب قصص و کتاب خرائج تصریح می کند و برای انها سند ذکر می کند و به رساله سند ذکر نمی کند اما در اخر فائده خامسه بعد از اینکه سندش را به کتب و مصادر ذکر کرده اورده است : نروی باقی الکتب بالطرق المشارالیها و ... . از این عبارت استفاده می شود که بقیه کتبی که در متن وسائل از انها روایت ذکر می کند و یکی از انها نیز همین رساله است را هم با این سند نقل می کند . یعنی همان سندی که به کتاب قصص و خرائج دارد و از طریق علامه می گذرد و در نقل صاحب وسائل در طریق سی و ششم بیان گردیده است . بنابراین سندش همان سند مذکور برای قصص و خرائج است .

در اینجا شبهه ای نسبت به این جواب وجود دارد که باید حل شود . شبهه این است که نمی توانیم ملتزم شویم سند صاحب وسائل به رساله از طریق علامه می گذرد . زیرا اگر این رساله با همان طریق سابق یعنی طریق کتاب قصص و کتاب خرائج به صاحب وسائل رسیده بود باید مطالب این رساله در کتب علامه بروز پیدا می کرد و خود علامه لا اقل در بعضی کتبش مطالب این رساله را از جمله این روایت را نقل می کرد . در حالی که اثری از این روایت رساله راوندی در تعارض الخبرین در کلمات علامه و حتی مشایخ علامه وجود ندارد و به این روایت استناد نکرده اند . مثلا در کتاب تهذیب الاصول علامه وقتی مراجعه کنیم اثری از این روایت در بحث تعارض الاخبار نمی بینیم . حتی به کتاب اصولی مرحوم محقق هم که مراجعه کنیم این روایت رساله در ان وجود ندارد . عدم استناد علامه و مرحوم محقق ، کاشف از این است که این رساله در دسترس انها نبوده است و لذا نمی توانیم سند سابق که به قصص و خرائج است و از طریق علامه می گذشت را سند رساله احوال احادیث بدانیم.

جوابی که از این مناقشه داده شده از جمله در کلام اقای صدر در بحوث ، این است که ما قبول داریم با تتبع در کتب علامه و محقق نمی یابیم که استدلال به این روایت کرده باشند ولی عدم استدلال به این روایت در کتب اصولیشان دلالت نمی کند که این رساله در دسترس انها نبوده است . زیرا اینها در مباحث اصولیشان در تعارض الاخبار به روایات استناد نمی کرده اند . چون دأب انها استناد نبوده از عدم استناد نمی توان کشف کرد که مطالب رساله در دسترس نبوده است . مرحوم علامه که اصلا استناد به روایت نکرده فقط مرحوم محقق در بحث تعارض الاخبار عبارتی را از شیخ طوسی نقل می کند و به ایشان نیز اشکال می کند که چرا برای حل تعارض به این روایت استدلال کرده است . زیرا مسائل علمی را که نمی شود به خبر واحد اثبات کرد . مرحوم محقق فرموده است : قال الشيخ‏ إذا تساوت الروايتان في العدالة و العدد، عمل بأبعدهما من قول العامّة. و الظاهر أنّ‏ احتجاجه‏ في‏ ذلك‏ برواية رويت عن الصادق عليه السّلام‏ و هو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، و ما يخفى عليك ما فيه‏ [[75]](#footnote-75). این نشان می دهد داب انها استناد به روایات نبوده است . لذا سکوت انها نسبت به روایت عبد الرحمن و دیگر روایات رساله ، دلالت نمی کند که این رساله در دسترس انها نبوده است . شاهدش این است که ما در بحث تعارض الادله که فقط روایت راوندی را نداریم بلکه روایات دیگری هم وجود دارد که در کتب اربعه نیز موجود است که علامه در بحث تعارض الخبرین نیاورده است . همانطور که عدم نقل روایات علاجیه ای که در کتب اربعه وجود دارد قرینه بر عدم دسترسی علامه به کتب اربعه نمی شود ، عدم انعکاس روایت راوندی نیز نمی تواند قرینه شود که علامه به این رساله دسترسی نداشته است . طبعا این روایات چون فقهی نیست در ابواب کتب فقهی مطرح نمی شود و در کتب اصولی جای طرح دارد ولی وقتی داب علامه این باشد که در تعارض الاخبار به روایات استناد نکند طبیعی است که در کتب اصولی هم منعکس نشود .

وجه سوم : اگر سند این روایت بعد از راوندی تا عبد الرحمن به همین شکل باشد که در عبارت وسائل نقل شده است یعنی از محمد و علی که پسران علی بن عبد الصمد باشند و انها از علی بن عبد الصمد و او نیز از ابی البرکات نقل کرده باشند مشکلی ندارد . زیرا بر اساس توضیحات گذشته محمد و علی ثقه هستند و پدر اینها هم که علی بن عبد الصمد باشد ثقه است. ولی مشکلی که در بین وجود دارد این است که با ملاحظه قرائنی معلوم می شود که در این روایت مروی عنه راوندی محمد و علی پسران علی بن صمد نیستند بلکه مروی عنه او محمد و علی پسران خود عبد الصمد هستند که از عبد الصمد نقل می کنند . اگر این باشد اعتبار روایت مواجه با اشکال می شود . زیرا هر چند محمد و علی پسران عبد الصمد ثقه هستند اما خود عبد الصمد توثیق ندارد . لذا سند روایت به خاطر عبد الصمد به مشکل بر می خورد .

قرینه ای که موجب شده است مروی عنه راوندی را در این سند محمد و علی پسران خود عبد الصمد بگیریم این است که محمد و علی ابنی عبد الصمد دو محدث معروف هستند و از مشایخ ابن شهر اشوب می باشند و ابن شهر اشوب از انها کثیرا روایت نقل می کند و در طرق صاحب وسائل هم واقع شده اند. بر این اساس که این دو از مشایخ ابن شهر اشوب هستند بعید به نظر می رسد که راوندی بیاید از پسران علی بن عبد الصمد نقل کند . با توجه به اینکه علی بن عبدالصمد استاد ابن شهراشوب است بعید است که راوندی از محمد و علی که پسران علی بن عبد الصمد هستند نقل کند . زیرا ابن شهر اشوب که در طبقه متاخر از راوندی هست از خود علی بن عبد الصمد نقل می کند چطور راوندی که استاد ابن شهر اشوب است از پسران علی بن عبد الصمد نقل کند . وقتی علی بن عبد الصمد در رتبه و طبقه استاد ابن شهر اشوب باشد طبعا همرتبه با راوندی حساب می شود اگر شخصی با شخص دیگر هم طبقه بود یکی از دیگری نقل کند استبعادی ندارد اما یک معاصر بیاید از فرزند معاصرش نقل کند امر بعید به نظر می رسد و قابل التزام نیست . لذا در سلسله سندی این روایت ولو به حسب نقل وسائل این است که مروی عنه راوندی ، محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد هستند اما بر اساس این قرینه معلوم می شود که به حسب واقع محمد و علی پسران عبد الصمد هستند که از پدرشان نقل می کنند و عبدالصمد هم توثیق ندارد . لذا روایت به خاطر مجهول بودن عبد الصمد از اعتبار ساقط می شود .

دوشنبه 12/12/ 98 جلسه 92

وجه سوم اشکال سندی به روایت راوندی این بود که مروی عنه راوندی علی و محمد پسران عبد الصمد هستند نه پسران علی بن عبد الصمد . زیرا علی و محمد پسران عبد الصمد از محدثان معروف و استاد ابن شهر اشوب می باشند و از طرفی راوندی هم استاد ابن شهر اشوب می باشد ، معنا ندارد که راوندیِ استاد ابن شهراشوب از پسران استاد دیگر ابن شهر اشوب نقل کند ؛ یعنی از پسران محدث معاصر خود . لذا معلوم می شود که راوندی از علی و محمد پسران علی بن عبد الصمد نقل نمی کند بلکه از علی و محمد پسران خود عبد الصمد روایت می کند و انها از عبد الصمد و عبد الصمد هم توثیق ندارد و روایت به لحاظ او ضعیف می شود .

از این اشکال سوم به چند وجه جواب داده شده است :

جواب اول : در کلمات اقای صدر امده است که ما قبول می کنیم معقول نیست علی بن عبد الصمد خودش شیخ ابن شهر اشوب و استاد او باشد ولی پسران او از مشایخ راوندی و استاد وی باشند و راوندی از انها روایت کند . اما انچه مشکل را حل می کند این است که عبد الصمدی که فرزندان او محمد و علی استاد ابن شهر اشوب هستند غیر از ان عبد الصمدی است که در سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله مذکور است . زیرا یک عبد الصمد داریم که جد اعلای همه این افراد منتسب به عبد الصمد ولو مع الوسائط است که پسر او علی بن عبد الصمد می باشد و در موردش توثیق وجود دارد و در سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله نیز از ابی البرکات نقل می کند . علی بن عبد الصمد بعد از عبد الصمد به عنوان جد اعلای افراد بعدی قرار می گیرد و از ان تعبیر جد الأسره می کنیم که در طبقه شیخ طوسی و سید مرتضی است و وقتی می خواهد از صدوق نقل کند نوعا با واسطه نقل می کند و واسطه اش غالبا ابی البرکات است و البته گاهی هم گفته شده که بی واسطه نقل می کند . این علی بن عبد الصمد که توثیق دارد و جلیل القدر هم هست فرزندانی دارد که علی و محمد و حسین می باشند . علی بن علی بن عبد الصمد و محمد بن علی بن عبد الصمد که در سند ذکر شده است فرزندان همین علی بن عبد الصمدی هستند که جد الأسره است . علی بن عبد الصمد یعنی جد الأسره یک نوه ای هم دارد که اسمش عبد الصمد است . عبد الصمد نوه معلوم نیست که ایا پسر حسین است یا علی اما مشخص است که پسر محمد نیست . زیرا در سند بعضی از روایات پسر عبد الصمد از محمد تعبیر می کند به عموی پدر من . اگر عبد الصمد فرزند محمد بود باید پسر عبد الصمد از محمد تعبیر می کرد به جد من نه عموی پدر من . لذا روشن است که عبد الصمد دوم که نوه علی بن عبد الصمد جد الأسره است فرزند محمد نیست .

تا اینجا معلوم شد که علی بن عبد الصمد جد الأسره نوه ای دارد که اسمش عبد الصمد است . این عبد الصمد دوم دو فرزند دارد به نام محمد و علی و همین محمد و علی استاد ابن شهر اشوب هستند . پس اینکه در اشکال گفته شده که محمد و علی شخصان معروفان و استاد ابن شهر اشوب می باشند محمد و علی پسران عبد الصمدی هستند که خود نوه علی بن عبد الصمد جد الأسره است . لذا در سند روایت دیگر اشکال پیدا نمی شود . زیرا راوندی از علی و محمدی نقل می کند که پسران علی بن عبد الصمد جد الاسره هستند و هم علی و محمد و هم علی بن عبد الصمد هر دو توثیق دارند .

مرحوم اقای صدر می فرماید این نتیجه ای است که با ملاحظه سند عده ای از روایات به دست می اوریم . یکی از این روایات ، روایتی است که سید ابن طاووس در مهج الدعوات نقل می کند به این سند : قال الشیخ علی بن عبد الصمد اخبرنی جدی قال حدثنا والدی الفقیه ابو الحسن رحمه الله قال حدثنا جماعة من اصحابنا رحمهم الله منهم السید العالم ابوالبرکات ... [[76]](#footnote-76). این علی بن عبد الصمد همان استاد ابن شهر اشوب است که در اینجا نقل می کند جدش به او خبر داده است . جد او باید پدر عبد الصمد دوم باشد یعنی یکی از فرزندان بلاواسطه علی بن عبد الصمد جد الأسره . جد می گوید که پدرم یعنی ابوالحسن حدیث برایم کرده است . ابوالحسن همان علی بن عبد الصمد معروف است که جد الأسره می باشد و گفته شده که از مرحوم صدوق با واسطه نقل می کند . این والد فقیه که ابوالحسن باشد گفته حدثنا جماعه من اصحابنا که یکی از انها ابوالبرکات است . از این سند استفاده می شود که عبد الصمد در سلسله روات ، دو نفر هستند و علی پسر عبد الصمد که استاد ابن شهر اشوب می باشد و ابن طاوس هم از او نقل می کند غیر از علی بن عبد الصمدی است که جد الأسره است .

البته با مراجعه به کتاب ابن طاووس سندهای دیگری هم دیده می شود که با این کلام اقای صدر تطبیق می کند و می توان ان را به عنوان شاهد قرار داد . در یکی دیگر از این سندها ابن طاووس در مهج الدعوات نقل می کند : قال الشیخ علی بن عبد الصمد حدثنی الشیخ الفقیه عم والدی ابوجعفر محمد بن علی بن عبد الصمد . نمی گوید که محمد بن علی بن عبد الصمد جد من است بلکه می گوید او عموی پدر من است . پس علی بن عبد الصمد پدرش عبد الصمد است و جد او یکی از فرزندان علی بن عبد الصمد جد الأسره می باشد . بعد دارد که علاوه بر عموی پدرم ، جدم نیز برایم نقل کرده است از پدرش که ابوالحسن علی بن عبد الصمد باشد[[77]](#footnote-77) . سند دیگری هم هست که می شود از انها همین نکته را استفاده کرد.

جواب دوم : ممکن است جواب دیگری هم از این اشکال داده شود و ان عبارت است از اینکه هر چند ما در سلسله رواتی که بین راوندی تا صدوق وجود دارد ، دو نفر به نام عبد الصمد نداشته باشیم بازهم مشکلی در این روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله ایجاد نمی کند . در ریاض العلماء این بیان امده است که همانطور که برای فرزندان عبد الصمد تعبیر به ابن عبد الصمد می شود ، در بعضی موارد از نوه های عبد الصمد نیز به ابن عبد الصمد تعبیر می شود . بنابراین اگرچه علی بن عبد الصمد گفته می شود اما مقصود همان علی بن علی بن عبد الصمد است . این مساله ای است که در غیر فرزندان و نوه های عبد الصمد نیز شیوع دارد . چون اگر در یک طایفه جد شخص معروف و متشخصی باشد نوه های او را منتسب به جد می کنند . مثل روایاتی که در ان ها محمد بن القاسم بن فضیل وارد شده است . با توجه به اینکه فضیل بن یسار شخص معروف و از اجلاء اصحاب است در بعضی از موارد به جای اینکه بگویند محمد بن قاسم بن فضیل ، تعبیر می کنند محمد بن فضیل . لذا در مواردی که محمد بن فضیل در سند واقع شده ، نمی شود که اشکال سندی کرد . هرچند محمد بن فضیلی که محمد پسر بلاواسطه فضیل باشد که همان محمد بن فضیل بن غزوان است در مورد او توثیق وارده نشده است اما ان روایاتی که محمد بن فضیل از ابی الصباح کنانی روایت نقل می کند مقصود محمد بن القاسم بن فضیل بن یسار است که توثیق دارد . برای همین مشکلی به وجود نخواهد بود .

در محل بحث هم با توجه به حرف ریاض العلماء که از نوه های عبد الصمد تعبیر به ابن عبد الصمد می کنند ، می شود به اشکال سوم به این تقریب جواب داد که شما در اشکال گفتید افرادی که به نام محمد و علی در سلسله روات وجود دارند فرزندان عبد الصمد و استاد ابن شهر اشوب هستند . وقتی محمد و علی پسران عبد الصمد استاد ابن شهر اشوب باشند معنا ندارد که راوندی از پسران انها روایت نقل کند ، جواب این است که ان محمد و علی که در عبارت به عنوان ابنی عبد الصمد استاد ابن شهر اشوب معرفی شده اند در حقیقت محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد هستند . وقتی استاد شهر اشوب علی بن علی بن عبد الصمد باشد این عبارت سند در روایت عبد الرحمن ابی عبد الله به مشکلی بر نمی خورد . زیرا راوندی نقل می کند از محمد و علی که پسران با واسطه عبد الصمد (يعنی نوه های عبدالصمد ) هستند و مشکلی ندارد که انها هم استاد ابن شهر اشوب باشند و در عین حال مروی عنه راوندی نیز باشند . ایرادی ندارد که معاصر از معاصر نقل کند. اگر شخصی که در مرتبه استادی زید است از استاد دیگر زید بخواهد نقل کند امری رایج میان روات و محدثین است .

وجه چهارم : در سلسله سند روایت از راوندی تا صدوق ، مشکل مروی عنه راوندی و همینطور حلقه دوم سند که ابیهما باشد را بر طرف کردید اما شخص سومی قبل از صدوق وجود دارد که به ملاحظه او سند مشکل پیدا می کند و ان هم ابی البرکات است چرا که در مورد او توثیق وارد نشده است . بله از عبارت صاحب وسائل در امل الآمل می شود توثیق او را استفاده کرد ولی مشکل این است که صاحب وسائل که ابوالبرکات را توثیق می کند از نظر زمانی فاصله بسیاری نزديک 700 سال با او دارد ؛ یکی در قرن یازدهم و دیگری در قرن چهارم و پنجم . این فاصله زمانی نشان می دهد که توثیق صاحب وسائل بر اساس حس نیست بلکه بر اساس اجتهاد و حدس اوست .

اگر توثیق حسی و یا حتی محتمل الحس و الحدس باشد به حسب بناء عقلاء در عمل به اخبار ثقات قابل اخذ و حجت است اما در موردی اگر خبر از وثاقت از روی حدس و اجتهاد باشد نمی شود به ان عمل کرد . زیرا خبر حدسی در اموری که دارای مقدمات حسی هستند و از روی مقدمات حسی قابلیت تمییز دارند ، اگر احتمال حسی بودن داده شود حجت است اما اگر احراز حدسیت شود حجیت ندارد . در محل بحث نیز فاصله زمانی زیاد که نزدیک به 700 سال است باعث می شود که نتوانیم به خبر صاحب وسائل اخذ کنیم . بر همین اساس است که ما بین توثیق قدماء اصحاب و متاخرین تفصیل می دهیم . اگر توثیق از شیخ و یا نجاشی باشد به ان اخذ می شود چون إخبار انها حداقل این است که محتمل الحس می باشد و به ان اخذ می شود اما در توثیقات متاخرین اگر کسی از متاخرین روات را توثیق کند نمی شود به ان اخذ کرد . زیرا برای انها مدارکی حسی غیر از مدارکی که در دسترس ما قرار دارد وجود ندارد . لذا اگر شخصی از متاخرین کسی را توثیق کند که توثیق ان را در رجال شیخ و یا در کلام نجاشی نمی بینیم معلوم می شود که با حدس و اجتهاد به ان رسیده است .

در ما نحن فیه هم صاحب وسائل که ابی البرکات را توثیق می کند با توجه به اینکه او از متاخرین است طبعا اگر بخواهد توثیق کند مبتنی بر حدس و اجتهاد می شود والا اگر مدرک حسی در بین بود به ما هم می رسید .

جواب : هرچند بین توثیق متاخرین و توثیق قدماء فرق است اما نکته فرق بین توثیق متاخرین و توثیق قدماء در محل بحث پیاده نمی شود . در محل بحث ولو صاحب وسائل از متاخرین است و فاصله زمانی او تا مورد توثیق قریب به 700 سال می باشد اما این مانع از اخذ به توثیق صاحب وسائل نمی شود و موجب نمی شود اطیمنان به حدسیت پیدا کنیم بلکه همچنان این خبر محتمل الحس و الحدس باقی می ماند و فرض هم این است که علی المبنی در بناء عقلاء همانطور که به خبر معلوم الحسیه اخذ می کنند به خبر محتمل الحس و الحدس نیز اخذ می کنند .

سه شنبه 13/ 12/ 98 جلسه 93

از اشکال چهارم سندی جواب داده شد به اينکه هرچند باید بین توثیق متاخرین و متقدمین تفصیل داد زیرا احتمال حسیت در توثیقات متقدمین وجود دارد اما در توثیقات متاخرین خیر، ولی مهم این است که باید در خبر احتمال حسیت بدهیم و اگر این احتمال در خبر وجود داشت به ان اخذ می شود و اگر احتمال حسیت وجود نداشت به ان خبر اخذ نمی شود و ملاک کم و زیاد بودن فاصله زمانی نیست که در جایی که فاصله زمانی کم باشد بگوییم احتمال حسیت وجود دارد و اگر زیاد باشد بگوییم احتمال حسیت وجود ندارد و حمل بر حدسیت می شود تا در محل بحث به خاطر فاصله زیاد میان صاحب وسائل و ابو البرکات ، توثیق صاحب وسائل حمل بر حدسیت شود .

ملاک فاصله زمانی نیست . زیرا ممکن است از جهت زمانی فاصله کم باشد اما قرائن حدسیت وجود داشته باشد و ممکن است فاصله زیاد باشد و در عین حال احتمال حسیت بدهیم و بتوانیم به ان خبر اخذ کنیم .

اینکه گفته می شود در توثیقات متاخرین احتمال حسیت وجود ندارد اما در توثیقات متقدمین این احتمال وجود دارد برای این جهت است که اگر یکی از متاخرین بعد از مرحوم شیخ طوسی ، بخواهد یکی از روات معاصر ائمه علیهم السلام یا قریب العصر به انها را توثیق کند ، در مورد چنین متاخری قرائن بر حدسیت وجود دارد و احتمال حسیت منتفی است . زیرا منابعی که در اختیار متاخرین از شیخ بوده همان منابعی است که در اختیار ما هم می باشد . بر خلاف توثیقاتی که از مرحوم شیخ و قبل از ان صادر شده است که قرینه بر حدسیت انها وجود ندارد . زیرا تا قبل از شیخ منابع رجالی متعددی در دسترس علماء بوده که بر اساس ان روات را توثیق یا تضعیف می کردند ولی کثیری از این منابع در اتش سوزی کتابخانه مرحوم شیخ از بین رفت و به نسل های بعد منتقل نشد . با توجه به این مطلب اگر شخصی از قدماء راوی الف را توثیق کند احتمال استناد او به منابع رجالی موجود تا قبل از اتش سوزی وجود دارد ولی اگر شخصی از متاخرین مثل علامه بخواهد همان راوی الف را توثیق کند که فرض هم این است که در مورد او در کتاب رجال شیخ و نجاشی و یا در فهرست و رجال کشی چیزی یافت نمی شود ، این توثیق با استناد به منابع سابق نیست . زیرا ان منابع سابق که غیر از این چهار کتاب بوده از دست رفته و در این چهار کتاب هم که توثیقی در خصوص این راوی وجود ندارد لذا معلوم می شود که توثیق بر اساس اعمال حدس و اجتهاد و تجمیع قرائن بوده نه اینکه ناشی از مقدمات حسی باشد .

بر اساس اين نکته ، می بینیم که ملاک طول و قصر زمان نیست . ممکن است از نظر زمانی فاصله توثیق کننده با شخص مورد توثیق زیاد باشد و به قول توثیق کننده از انجا که از قدماء است اخذ شود و ممکن است فاصله کم باشد و اخذ نشود ؛ مثلا اگر شیخ یا شخصی معاصر با وی ، یک راوی را که در صدر اسلام حیات داشته است را توثیق کند و با وجودی که حدود 400 سال فاصله است به ان اخذ شود و ممکن نیز هست بعد از شیخ کسی راوی ای را توثیق کند و با وجودی که فاصله زمانی مثلا حدود 200 سال است اما به ان اخذ نشود .

مهم کم و زیادی فاصله زمانی نیست بلکه ملاک این است که خصوصیت خاصی مورد لحاظ قرار می گیرد و با لحاظ ان احراز می شود که قرائن اجتهادیه وجود دارد و احتمال حسیت در کار نیست و لذا توثیق معتبر نخواهد بود .

با ملاحظه این مطلب اگر بخواهیم توثیقات متاخرین را ملاحظه کنیم این طور نیست که در همه موارد توثیقات انان کالعدم باشد و اعتبار نداشته باشد زیرا ممکن است که ان نکته فرق ، در بعضی از توثیقات متاخرین بیاید ؛ با این توضیح که اگر یک عالمی بعد از شیخ طوسی بخواهد شخصی را توثیق کند که او از افراد سابق بر زمان شیخ طوسی تا عصر معصومین علیهم السلام است ، به قول او اخذ نمی شود . زیرا این عالم متاخر منابعی غیر از منابعی که در اختیار ماست ندارد و لذا توثیق او حدسی می شود . اما اگر شخصی که از متاخرین است بخواهد یکی دیگر از متاخرین را که بعد از شیخ است توثیق کند ولو فاصله زمانی بین توثیق کننده و مورد توثیق زیاد باشد اما اینطور نیست که قرینه بر حدسیت وجود داشته باشد .

بر این اساس صاحب وسائل که از متاخرین است اگر بخواهد یکی از معاصرین معصومین علیهم السلام را توثیق کند گفته می شود که حدسی خواهد بود اما اگر بخواهد شخص متاخر از شیخ را توثیق کند قرینه ای نداریم که دلالت بر حدسیت کند . زیرا از شیخ طوسی به بعد حادثه خاصی که منابع دست اول در ان از دست رفته باشد و به نسل بعد نرسیده نباشد اتفاق نیافتاده است . اگر کتابی در مورد این شخص توثیق شده نوشته شده باشد طبعا کتابی نیست که در اتش سوزی از بین رفته باشد تا بگوییم صاحب وسائل مدرک دیگری غیر از مدارک پیش ما نداشته است . ممکن است بعد از شیخ کتاب های متعددی در احوال علمای معاصر نوشته شده باشد و در دسترس صاحب وسائل بوده و وی به انها استناد کرده باشد و به دست ما نرسیده باشد . لذا ما نمی توانیم ان را نفی کنیم و قرینه بر خلاف نداریم و چون قرینه بر خلاف نداریم احتمال حسیت همچنان وجود دارد .

به عبارت اخری اگر مورد توثیق از قدماء باشد توثیق متاخرین اعتبار ندارد اما اگر شخص مورد ترجمه بعد از شیخ و یا معاصر او باشد اینطور نیست که منبع حسی که نشان دهنده وثاقت ان شخص باشد در ان اتش سوزی از بین رفته باشد تا این ادعا مجال پیدا کند که چنین منبعی که به دست ما نرسیده به دست عالم توثیق کننده هم نرسیده است .

ممکن است شبهه شود که اگر کتابی رجالی در اوصاف متاخرین وجود داشته که به دست صاحب وسائل رسیده است باید به دست ما هم می رسید و ما فحص کردیم دیدیم کتابی که ترجمه ابوالبرکات و امثال او را نوشته باشد وجود ندارد .

جواب این شبهه این است که انگیزه های نقل از کتب مختلف است . نسبت به کتب قدمای اصحاب که نزدیک به عصر معصومین علیهم السلام می باشند داعی بر نقل از این کتب وجود دارد و به خاطر همین اگر ان کتاب ها مورد استناد قرار می گرفت به نسل بعد می رسید . لذا در مورد توثیق مثل مرحوم علامه اینطور گفته می شود که علامه غیر از این چهار کتاب معروف ، کتاب دیگری نداشته که به ان استناد کند و اگر می داشت به نسل های بعدی می رسید . انگیزه برای رسیدن ان کتاب ها وجود دارد و مانعی هم برای ان نیست پس طبعا باید می رسید که نرسیده است. اما ان انگیزه کامل و اهتمام کامل بر نقل که نسبت به کتب قدماء داشته اند نسبت به کتاب های نوشته شده بعد از مرحوم شیخ طوسی نبوده است . لذا ممکن است عالمی زحمت کشیده و کتاب تراجم نوشته و این کتاب در اختیار صاحب وسائل بوده و به ان استناد می کرده است ولی به دست نسل بعد نرسیده است . به خلاف کتابی که در قبل از زمان شیخ نوشته شده که علماء و محدثین اهتمام زائدی که در حفظ ان داشتند نسبت به حفظ کتب متاخر وجود نداشته است . لذا همین مقدار که احتمال بدهیم توثیق مثل صاحب وسائل مستند به کتبی رجالی باشد که در بعد از شیخ نوشته شده و نویسنده معاصر یا قریب العصر به مثل ابوالبرکات بوده است به طوری که از نظر نسلی احتیاج به واسطه نداشته ، چون احتمال وجود چنین کتاب هایی و احتمال استناد صاحب وسائل به چنین کتابی وجود دارد توثیق او در مثل کتاب امل الآمل ، قرائن حدس و اجتهاد در ان وجود ندارد و از موارد خبر محتمل الحس می شود و حجیت دارد.

این یکی از وجوه توثیق ابوالبرکات است که با استناد به عبارت صاحب الوسائل در کتاب امل الآمل است . وجوه دیگری هم برای توثیق ابوالبرکات ذکر شده است . یکی از این وجوه که بعضی از اساتید ما حفظه الله به ان اعتماد داشته و دارند این است که در کتاب ریاض العلماء نقل شده است که در بعضی از نسخ کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام سندی برای این کتاب ذکر شده که در ان سلسله سند امده است : عن علی بن ابی طالب بن محمد بن ابی طالب عن الامام الفقیه .... قال حدثنا الامام الزاهد ابوالبرکات الخوزی عن الصدوق . تعبیر امام زاهد برای ابو البرکات نشان دهنده جلالت و حتی بالاتر وثاقت است . در تعلیقه امل الامل هم این عبارت از ان نسخه اورده شده است .

علاوه بر این قرینه ، قرائن دیگری هم ذکر شده است . ثعالبی درباره ابوالبرکات اورده است : وما أقول في بقية الشرف وبحر الأدب وربيع الكرم وغرة نيسابور وشيخ العلوية وحسنة الحسينية وأمام الشيعة بها[[78]](#footnote-78) در تعبیر دیگر درباره او امده است : السيد أبو البركات علي بن الحسين بن علي بن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد الملقب بالديباج يزين تالد أصله بطارف فضله ، ويحكى طهارة نسبه وبراعة أدبه ويرجع من حسن المروة وكرم الشيمة إلى ما تتواتر به أخباره وتشهد عليه آثاره .

اینها تعابیری است که نشان دهنده تجلیل فوق العاده از این شخص است . ولو اینها به تنهایی کافی نباشد ولی با ضمیمه کردن انها به تعبیر صاحب الوسائل موجب تایید توثیق ابوالبرکات می شود . عمده همان تعبیر صاحب الوسائل در مورد اوست . بقیه وجوه به عنوان موید می توانند قرار بگیرند .

در نتیجه هیچ یک از وجوه اربعه اشکال سندی به روایت قطب راوندی تمام نبود و من حیث السند همانطور که در کلام کثیری از علماء امده باید از ان تعبیر کرد به صحیحه عبدالرحمن بین ابی عبد الله یا صحیحه راوندی .

اما ایا از جهت دلالت ، روایت راوندی دلالت بر مدعا دارد یا خیر ؟ یعنی در جایی که هر دو خبر لولا التعارض فی حد نفسه حجیت دارند ولی با یکدیگر تعارض کرده اند موافقت با کتاب و مخالفت با عامه موجب ترجیح یکی بر دیگری می شود ؟

مرحوم اخوند بعد از اشکال در اخبار ترجیح فرموده است که یک اشکال به خصوص در مورد موافقت با کتاب و مخالفت با عامه وجود دارد و ان اینکه عنوانی که در روایت امده عنوان خبر موافق با کتاب و خبر مخالف با کتاب است ؛ ما وافق الکتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه . این مخالفت و موافقت با کتاب ، مقصود موافقت و مخالفت قابل جمع نیست بلکه مقصود مخالفت تباینی است . در حقیقت این روایت در مقام بیان مزیت در خبر متعارضین نیست بلکه ناظر به تعیین حجت از لاحجت است . مرحوم اخوند فرموده است : مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوة احتمال‏ أن‏ يكون‏ الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة . منظور از مخالفت ، مخالفتی است که موجب سلب حجیت فی نفسه می شود و لذا این روایات در مقام تمییز حجت از لا حجت هستند نه ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری که هر دو حجیت فی نفسه داشته باشند.

پس مخالفت مخالفت تباینی است (یا به تباين کلی يا به تباين جزئی وبالعموم من وجه) نه مخالفت به عموم وخصوص مطلق که اگر خبرِ موافق معارض نبود این خبر مخالف با کتاب بالعموم المطلق لازم الاخذ باشد . بنابراین این روایت از طایفه اخبار ترجیح خارج می شود .

از این اشکال دو جواب در کلمات داده شده است :

جواب اول : روایت را که از ابتدا تا اتنها نگاه می کنیم می بینیم که این روایت در مقام حل مشکل تعارض الخبرین است . اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان ؛ یعنی جایی که دو خبر با هم تعارض پیدا کرده اند و از جهت اختلاف و تعارضی که دارند مشکل پیدا شده است . جایی مشکل تعارض پیدا می شود که دو خبر فی حد نفسه حجیت داشته باشند نه جایی که خبرها فی حد نفسه هم حجت نباشند تا بخواهد تمییز حجت از لاحجت کند . اگر می خواست صرفا ملاک حجیت را بیان کند دیگر نیاز به حدیثان مختلفان . می توانست بفرماید اگر حدیثی از ما به دست شما رسید ببینید موافق با قران است یا نه ؛ اگر موافق بود لازم الاخذ است و اگر مخالف نباید اخذ کرد .

وقتی ظاهر این روایت حل مشکل تعارض شد طبعا مخالفتی که به عنوان معیار اخذ یا طرح قرار داده می شود مخالفتی نیست که قابلیت جمع عرفی را ندارد یعنی مخالفت بالتباين بلکه مخالفتی است که قابلیت جمع عرفی را دارد یعنی همان مخالفت بالعموم المطلق . در جایی اگر یک خبر موافق با عموم بود و دیگری مخالف با عموم به خبری که موافق با عموم است اخذ باید اخذ کرد .

چهارشنبه 14 / 12/98 جلسه 94

جواب اول از اشکال دلالی مرحوم اخوند بر صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله گفته شد .

جواب دوم : اگر عنوان مخالفت با کتاب به معنای خصوص مخالفت با ظاهر و عموم نباشد لا اقل باید به معنایی اعم باشد که مخالفت با ظاهر را هم شامل بشود ؛ یعنی هم مخالفت با ظاهر را شامل شود و هم مخالفت تباینی با کتاب . نمی شود منظور از مخالفت با کتاب ، خصوص مخالفت تباینی باشد چون موضوع مفروض در این روایت "حدیثان مختلفان" است یعنی دو حدیثی که فی حد نفسه حجیت دارند . حکمی که امام علیه السلام در این روایت بیان می فرمایند باید به نحوی باشد که موضوع روایت را در بر بگیرد . اگر در کنار بیان حکم موضوع مفروض در روایت ، حکم افراد دیگر نیز تفضلا بیان شود مانعی ندارد اما نه اینکه حکم بیان شده موضوع مفروض را نگیرد . اگر خصوص مخالفت تباینی مراد باشد حکم مذکور در روایت ، شامل موضوع مفروض نمی شود اما اگر مخالفت اعم باشد ، هم حکم موضوع مفروض بیان می شود و هم حکم غیر ان .

جواب دوم این است که عنوان مخالفت با کتاب اگر به معنای خصوص مخالفت با ظهور نباشد لا اقل باید به معنای اعم باشد که هم مخالفت با ظاهر را شامل شود و هم مخالفت تباینی . لذا وقتی روایت می گوید که در خبرین ، به خبر موافق با کتاب اخذ شود و خبر مخالف با کتاب طرح گردد ، اگر این مخالفت ، به معنای اعم شد و هم مخالفت با ظهور را در بر گرفت و هم مخالفت تباینی ، حکم بیان شده هم حکم عامی خواهد شد که در هر موردی ، متناسب با همان مورد ثابت می شود ؛ یعنی در جایی که احد الخبرین مخالفت تباینی با کتاب دارد ، حکم به طرح خبر مخالف با کتاب ، حکم به عدم حجیت فی نفسه ان است و در واقع ملاکی است که امام علیه السلام برای تمییز حجت از لا حجت بیان کرده اند و در مواردی که مخالفت ، مخالفت با ظاهر باشد حکم به طرح خبر مخالف با کتاب و اخذ موافق ، حکم به ترجیح احدی الحجتین بر دیگری در باب تعارض است نه بیان عدم حجیت فی نفسه ان .

بنابر جواب دوم ، همانطور که از این روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در موارد مخالفت تباینی احد الخبرین با کتاب ، تمییز حجت از لا حجت استفاده می شود ، در مواردی هم که یکی از دو خبر مخالف با ظهور کتاب در عموم و دیگری موافق ان است ، ترجیح در باب تعارض از ان استفاده می شود .

بنابراین ، در صنف سوم از اخبار ترجیح ، روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در اثبات ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ، سندا و دلالة مشکلی ندارد .

#### صنف چهارم :

روایاتی که از انها استفاده می شود که در موارد تعارض به احدث الخبرین اخذ شود . بعض الاعلام در کتاب آراؤنا در اصول، وعمدة المطالب درفقه به ترجیح به احدثیت ملتزم شده اند . در این صنف ، چهار روایت قابلیت استناد و بحث دارد.

روایت اول : عن الکلینی عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكِنَانِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَا بَا عَمْرٍو أَ رَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيًا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا بَا عَمْرٍو أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ[[79]](#footnote-79).

به حسب این روایت بعد از اینکه اباعمرو کنانی جواب داد که در موارد اختلاف دو روایت به روایت جدیدتر اخذ می کنم ، امام علیه السلام جواب او را صحیح شمردند و فرمودند : اگر اینگونه عمل کنید هم خیر شماست و هم خیر ما .

روایت دوم : عن الکلینی عن علی بن ابراهیم عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: أَ رَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ كُنْتُ آخُذُ بِالْأَخِيرِ فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ[[80]](#footnote-80).

روایت سوم : عن الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وَ حَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ[[81]](#footnote-81).

ظاهر روایت این است که این دو حدیثی که یکی از امام متقدم و دیگری از امام متاخر امده با هم تنافی دارند و امام علیه السلام در این موضوع می فرمایند وظیفه اخذ به خبری است که از امام متاخر صادر شده است .

روایت چهارم : عن الکلینی عن عدة من اصحابنا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِي‌ءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ[[82]](#footnote-82).

اینکه امام علیه السلام در جواب فرموده است که در حدیث هم نسخ اتفاق می افتد معنایش این است که چنانکه در ایات قران اگر ایه ای در زمان سابق نازل شده باشد و ایه دیگری در زمان لاحق به خلاف ایه سابق نازل شده باشد ایه متاخر ناسخ سابق است و باید به ایه متاخر اخذ کنند در حدیث هم وظیفه همین است و باید به متاخر اخذ کرد ، هرچند حدیث متاخر از ائمه علیهم السلام صادر شده باشد و حدیث متقدم از پیامبر صلی الله علیه واله .

اینها روایاتی است که در اثبات ترجیح به احدثیت مطرح شده است .

برای استدلال به این روایات باید در دو جهت بحث کرد ؛ جهت اول بررسی اعتبار سندی روایات است و جهت دوم بررسی دلالت روایات بر ترجیح به احدثیت در تمامی موارد تعارض به شکل یک قانون کلی .

جهت اول ؛ بررسی اعتبار سندی :

روایت اول؛

هرچند در کلام مرحوم اقای خویی از این روایت تعبیر به صحیحه ابی عمرو کنانی شده است اما این روایت من حیث السند صحیحه نیست . زیرا اگرچه افراد قبل از ابی عمرو بدون اشکال ثقه هستند ولی مشکل خود ابی عمرو است که در موردش توثیقی وجود ندارد. بنابراین نسبت به این روایت باید تعبیر شود به صحیح عن ابی عمرو الکنانی نه صحیحه ابی عمرو کنانی .

مرحوم اقای صدر فرموده اند که اشکال سندی این روایت در نقل وسائل از کافی پیش می اید اما در جامع الاحادیث این روایت از وسائل از محاسن برقی با این سند نقل شده است : البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام . به حسب نقل محاسن که مشتمل بر ابی عمرو کنانی نیست و راوی از امام علیه السلام خود هشام بن سالم می باشد این روایت صحیحه می شود .

ولی ایا نقلی که از محاسن شده صحیح است یعنی روایت بدون وساطت ابی عمرو کنانی است ؟ مرحوم اقای صدر فرموده که به نظر می رسد در نقل محاسن اشتباهی صورت گرفته و ابی عمرو در سند محاسن هم قرار دارد و فقط در نقل سقط شده است. زیرا به متن روایت که نگاه کنیم خطاب امام صادق علیه السلام به حسب نقل ، به ابی عمرو است و او را دوبار مخاطب قرار می دهند . بنابراین از این راه هم نمی توان سند روایت را تصحیح کرد و مشکل همچنان باقی است [[83]](#footnote-83).

ملاحظه ای که نسبت به فرمایش اقای صدر در اینجا وجود دارد این است که اولا اینکه ایشان فرموده اند که جامع الاحادیث از وسائل و وسائل از محاسن نقل می کند تعبیر صحیح و دقیقی نیست . همانطور که در تعلیقه مباحث الاصول نیز گفته شده در جامع الاحادیث این روایت را از خود محاسن مستقیما نقل می کند نه اینکه از وسائل نقل کند و وسائل از محاسن . این مساله مهمی است که وجهش بعدا معلوم می شود .

مطلب دیگر اینکه ایشان فرموده اند در اینجا اگر صاحب وسائل هم از محاسن نقل کرده باشد و در سند محاسن راوی از امام علیه السلام هشام بن سالم باشد فایده ای ندارد . چون دو مرتبه خطاب امام علیه السلام به ابی عمرو در حدیث ، نشان می دهد که راوی اباعمرو است . این مطلب صحیح نیست . زیرا ممکن است خطاب در روایت به یک شخص باشد ولی راوی حدیث خود او نباشد بلکه شخص دیگری باشد . چه اشکال دارد که در اینجا سوال از اباعمرو باشد اما هشام در ان مجلس حضور داشته و این سوال وجواب را برای ما نقل کند . این مقدار که مخاطب اباعمرو است ملازمه ای ندارد که در سلسله سند حتما اباعمرو واقع شده باشد و هشام نتواند بلاواسطه از امام نقل کند . در بعضی روایات دیگر نیز داریم که سائل شخصی است و راوی فرد دیگری . لذا اگر ثابت شود که در محاسن این روایت از هشام و بدون وساطت اباعمرو کنانی نقل شده این مناقشه اقای صدر تمام نیست .

اما اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که هر چند در محاسن مطبوع این روایت نقل شده باشد اما ما نمی توانیم به ان استناد کنیم . چون به این نسخه از محاسن موجود سند نداریم . بله اگر کسی مثل صاحب وسائل و یا علامه مجلسی که به محاسن طریق دارند این روایت را برای ما نقل کنند من حیث السند تمام می شود اما اگر انها نقل نکنند نمی شود به روایت موجود در نسخه مطبوع استناد کرد . از اینجا معلوم می شود که چرا پیش از این گفتیم که مساله مهم است که ایا جامع الاحادیث از وسائل نقل می کند و وسائل از محاسن یا اینکه جامع الاحادیث از خود محاسن نقل می کند زیرا اگر این روایت در وسائل ، علاوه بر نقل از کافی ، از محاسن هم با سند جدید نقل شده بود وجود روایت در محاسن برای ما ثابت می شد اما چون اینطور نیست که صاحب وسائل نقل کرده باشد ما هو المعبتر نقل از کافی است و نقل از محاسن ثابت نخواهد شد .

بنابراین روایت اول من حیث السند مشکل دارد .

روایت دوم هم که روایت حسین بن مختار باشد معلوم است که من حیث السند تمام نیست . چون در این روایت امده است که حسین بن مختار عن بعض اصحابنا و به جهت ارسال ضعیف خواهد بود.

روایت سوم که روایت معلی بن خنیس باشد مشکل سندی ندارد . در سند علی بن ابراهیم اسماعیل بن مرار است که قابلیت توثیق دارد و با قاعده توثیق معاریف و کثرت نقل اجلاء از او ممکن است قائل به اعتبارش بشویم . داوود بن فرقد هم مشکل ندارد و معلی هم هرچند روایات در مورد او مختلف است ولی همانطور که در معجم الرجال هم امده در مجموع می شود حکم به وثاقت وجلالت او کرد .

روایت چهارم هم روایت محمد بن مسلم است که من حیث السند معتبر است منتها به خاطر اشتمالش بر عثمان بن عیسی که واقفی است موثقه می شود .

بنابراین درمیان روایاتی که در صنف چهارم قرار می گیرد دو روایت من حیث السند ضعیف بودند و دو روایت معتبر .

شنبه 17 / 12 / 98 جلسه 95

جهت دوم : بررسی دلالی روایات ترجیح به احدثیت :

همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی نیز امده است ، باید سه روایت اول جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد و روایت اخیر که روایت محمد بن مسلم باشد نیز به صورت جدا . در کلام مرحوم اقای خویی یک مناقشه مختص به سه روایت اول مطرح شده و یک مناقشه عام که هم سه روایت نخست را می گیرد و هم روایت اخیر را .

مرحوم اقای خویی در مناقشه نسبت به سه روایت اول فرموده اند که هرچند در روایات حکم به لزوم اخذ به حدیث متاخر شده است اما این لزوم اخذ به حدیث متاخر به معنای ترجیح در محل بحث که تعارض الخبرین باشد نیست بلکه این ترجیح به خاطر مناط دیگری است که ربطی به بحث تعارض الخبرین ندارد و ان لزوم عمل به وظیفه فعلی است که در بعضی موارد بر اساس تقیه رقم می خورد . در این روایات امده که باید به خطاب متاخر اخذ شود به عنوان وظیفه فعلی نه اینکه چون خطاب متاخر کشف از حکم واقعی می کند در جایی که دو خبر در مقام تعیین حکم واقعی با هم تعارض کرده اند و با فرض اینکه تقیه ای در کار نیست نمی دانیم کدام یک حکم واقعی هستند .

در کلام اقای صدر مطلب بالا توضیح داده شده است که وقتی به دو خبر مراجعه می کنیم که یکی از حیث زمانی متاخر است این خبر احدث دو ظهور دارد . یکی ظهور در این که به صدد بیان حکم واقعی است ؛ حکمی که به حسب اشخاص متعدد نمی شودبلکه بین همه مشترک است . ظهور دیگر خطاب احدث این است که در مقام بیان وظیفه فعلی مکلف است که این وظیفه فعلیه ممکن است مطابق با همان حکم واقعی باشد و ممکن هم هست به خاطر تقیه مطابق با حکم واقعی نباشد ؛ چنانکه امام کاظم علیه اسلام مطالبی را به عنوان وظیفه فعلیه به علی بن یقطین بیان کردند که با حکم واقعی مطابق نبود اما وظیفه او این بود که به خاطر تقیه ان را انجام دهد .

ما به این سه روایت اول که نگاه کنیم ظاهرشان این است که اگر باید به احدث اخذ کنیم به خاطر ظهور دوم خبر متاخر است یعنی به این جهت است که این خبر احدث وظیفه فعلیه را بیان می کند نه اینکه روایات فوق به خاطر ظهور اول خبر احدث که حیثیت کشف از حکم واقعی باشد ترجیح ان را لازم کرده باشند . ظهور روایات در این است که به جهت وظیفه فعلیه ، مکلف ملزم به اخذ به این خبر ثانی است . زیرا یا خبر اول بر اساس تقیه بوده و در زمان خبر ثانی تقیه ای در کار نبوده است و امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کرده اند و لذا باید مکلف ان را انجام دهد یا خبر ثانی مضمونش علی وجه التقیه صادر شده و ما هو الواقع همان خبر اول بوده که در این صورت هم وظیفه مکلفی که در زمان صدور این خبر ثانی بوده و این خبر به او رسیده رعایت همین خبر ثانی است زیرا امام علیه السلام که اعرف به مصالح وقت است وظیفه مکلف را همان مفاد خبر احدث تعیین کرده است .

انچه در این روایات امده این است که وظیفه فعلی مکلف که ممکن است بر اساس تقیه باشد و نیز ممکن است به ملاحظه مجموعه ای از جهات دیگر باشد ، اخذ به خبر ثانی است .

اقای صدر شواهدی نیز بر این مطلب اورده اند :

شاهد اول اقای صدر این است که ترجیح به احدثیت نکته عقلایی ندارد و خلاف مرتکز عرفی است و مناسبت عقلاییه اقتضا ندارد که در موارد تعارض الخبرین که به دنبال کشف از واقع هستیم تاخر زمانی صدور موجب ترجیح شود . با توجه به اینکه در ترجیح در باب حجیت مناسبت عقلاییه نسبت به احدثیت وجود ندارد این امر موجب استبعاد می شود که روایات سه گانه بخواهد خبر احدث را به ملاحظه ظهور اول مقدم کند . بعید است که این مناط برای ترجیح به ملاحظه کشف از حکم واقعی باشد بلکه مناسب این است که ملاک برای ترجیح به ملاحظه ظهور ثانوی یعنی وظیفه فعلیه مکلفین باشد .

شاهد دوم این است که وقتی در روایت ابی عمرو کنانی امام علیه السلام از او سوال می کنند که اگر حدیثی به تو بگویم و پس از مدتی مخالف ان را از من بشنوی چه می کنی ، او جواب داد که دومی را اخذ می کنم و اولی را کنار می گذارم . اینکه ابوعمرو اینگونه عمل می کند نشان می دهد که ترجیح احدث امر واضح لدی العرف است . اخذ به احدث در کشف از حکم واقعی و ترجیح احد المتعارضین امری واضح است یا برای تعیین وظیفه فعلیه ؟ معلوم است که انچه واضح است و عرف عام هم ان را قبول دارد اخذ به متاخر و احدث برای تعیین وظیفه فعلیه است .

شاهد سوم مطلبی است که در ذیل روایت کنانی وارد شده است . بعد از اینکه اباعمرو کنانی گفت من به احدث اخذ می کنم ، امام علیه السلام به حسب این روایت فرمودند که قَدْ أَصَبْتَ يَا بَا عَمْرٍو أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ . این ذیل صریح در این است که نظر امام علیه السلام در لزوم اخذ به احدث ، به ملاحظه تعیین وظیفه فعلیه است نه اینکه در برای ترجیح احد الخبرین المتعارضین ، اخذ به احدث به عنوان مرجح ذکر شده باشد .

حاصل مناقشه نسبت به سه روایت اول این است که این روایات دلالتی بر مدعا ندارند . چون ترجیح در دو باب مطرح می شود . یکی در باب تعارض در مقام وصول به واقع و یکی هم در تعیین وظیفه فعلیه و ترجیح در روایات ثلاثه ترجیح به حسب وظیفه فعلیه است نه مقام اول که باب تعارض الخبرین و کشف از واقع باشد .

مناقشه دومی هم در کلام اقای صدر امده است که فقط ناظر به روایت ابی عمرو کنانی و حسین بن مختار است و ان این است که بر فرض که اين دو دلالت بر ترجیح در مقام تعارض خبرین داشته باشد اما به خاطر خصوصیتی که مورد این دو روایت دارد نمی توانیم به همه موارد تعارض تعدی کنیم . زیرا در این دو روایت فرض شده است که این دو خبر مختلف قطعا از امام علیه السلام صادر شده است . چراکه در روایت ابی عمرو امده بود که اگر الان مطلبی بگوییم و بعد از ان ، مطلبی بخلاف مطلب قبلی بگوییم و در روایت حسین بن مختار هم بود که امسال حدیثی بگوییم و در سال بعد حدیثی به خلاف ان . بنابراین مفروض این است که علم به صدور هر دو خبر داریم . خصوصیت دیگر این است که در این دو روایت فرض شده سامع خبر دوم یعنی خبر احدث معاصر با امام علیه السلام است و در مجلس صدور حاضر است .

با توجه به این دو خصوصیت ، اگر این دو روایت مربوط به علاج تعارض الخبرین و ترجیح در مقام کشف از واقع هم باشند ، در جایی این ترجیح را بیان کرده اند که این دو خصوصیت وجود داشته باشد . با وجود این خصوصیات ، ما نمی توانیم از مورد این دو روایت تعدی کنیم به بقیه موارد تعارض الخبرین که اصلا علم به صدور نداریم بلکه با دو خبر مختلف مواجه می شویم که هر کدام محتمل الصدور هستند و نهایتا حجیت فی نفسه دارند ولی علم به صدور نداریم . لذا نمی توانیم تعدی کنیم .

این مناقشه ای که در کلام اقای صدر اماده و البته در کلام اقای خویی نیز به ان اشاره شده است . ایشان در مصباح نسبت به مورد روایت فرموده اند : موردها المكلف العالم‏ بصدور كلا الحكمين‏ عن الإمام عليه السلام المعاصر له‏ .

این مناقشه که در کلام اقای صدر امده و از عبارت مصباح هم استفاده می شود در کلام مرحوم صاحب وسائل هم مطرح شده است . ایشان در ذیل روایت حسین بن مختار فرموده : أَقُولُ: يَظْهَرُ مِنَ الصَّدُوقِ أَنَّهُ حَمَلَهُ عَلَى زَمَانِ الْإِمَامِ خَاصَّةً فَإِنَّهُ قَالَ فِي تَوْجِيهِهِ إِنَّ كُلَّ إِمَامٍ أَعْلَمُ بِأَحْكَامِ زَمَانِهِ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ انْتَهَى. بنابراین با احتمال این خصوصیت ، نمی شود به سایر موارد تعدی کرد. مرحوم صاحب وسائل در ادامه نسبت به نظر مرحوم صدوق می فرماید : وَ هُوَ مُوَافِقٌ لِظَاهِرِ الْحَدِيثِ وَ عَلَى هَذَا يُضَعَّفُ التَّرْجِيحُ بِهِ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ وَ فِي تَطَاوُلِ الْأَزْمِنَةِ وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ[[84]](#footnote-84). حدیث اباعمرو کنانی همان دلیلی است که صاحب وسائل فرموده و یاتی ما یدل علی ذلک.

بنابراین علاوه بر مناقشه نخست ، مناقشه دیگری هم نسبت به این دو روایت به خصوص وجود دارد و ان اینکه مورد این دو روایت جایی است که مفاد کلام مقطوع الصدور باشد و مخاطب خبر ثانی یعنی خبر احدث در مجلس امام علیه السلام حاضر باشد و چون احتمال خصوصیت وجدانا وجود دارد نمی توانیم به این روایات در سایر موارد تعارض الخبرین استدلال کنیم . اما در روایت معلی بن خنیس عنوان به گونه ای نیست که از ان استفاده شود که دو خبر مختلف و متعارض هر دو من حیث الصدور مقطوع هستند .

مناقشه سوم مناقشه ای است که در کلام مرحوم اقای خویی مطرح شده است . مناقشه این است که اگر این روایات احدثیت را مرجح باب تعارض قرار دهد با جمیع اخبار ترجیح هم با مقبوله و هم با روایت راوندی تنافی پیدا خواهد کرد و ترجیح به احدثیت با ترجیح به عناوینی که در بقیه روایات امده جمع نخواهد شد . وقتی با اخبار دال بر سایر بر مرجحات تنافی داشت باید طرح شود .

تنافی این روایات با سایر روایت دال بر مرجحات به این خاطر است که ما به همه موارد تعارض که نگاه کنیم همیشه یکی متاخر است وگرنه هیچگاه دو خبر متعارض که یکجا از امام صادر نمی شود . وقتی همه جا یکی متاخر باشد و این روایت هم بگوید شما باید به احدث اخذ کنید معنایش این است که به دیگر مرجحات اعتنا نکنید . در نتیجه با انها منافی می شود . پس باید این روایت را طرح کنید چون اگر بخواهیم به ان عمل کنیم لم یبق مورد للعمل باخبار الترجیح و چون این محذور قابل التزام نیست باید روایات دال بر احدثیت را طرح کنیم نه سایر اخبار را .

این مناقشه سوم به نظر می رسد تمام نباشد . زیرا انچه در این روایات علی تقدیر تنزل از مطالب سابقه بیان شده این است که احدثیت یکی از مناط های ترجیح است اما اینکه تمام المناط برای ترجیح باشد اطلاق اخبار اقتضا می کند . وقتی اطلاق اقتضا کرد که تمام الملاک احدثیت است و از ان طرف روایاتی دیگر هم داشتیم که ملاک را چیز دیگری بیان کرده ، باید ببینیم که مقتضای جمع بين خود اين اخبار ترجيح چیست .

این بحث (که مقتضای جمع و ترتیب در این مرجحات به چه نحو است )بحث ديگری است که در مبحث مرجحات بايد انجام شود . همانطور که در بحث تزاحم در بیان مرجحات باب تزاحم ، ابتدا بحث می شود که چه اموری به عنوان مرجح در باب تزاحم هستند و فی حد نفسه مناط برای ترجیح قرار می گیرند و بعد بحث می شود که بین این مرجحات چه ترتیبی وجود دارد ، مثلا در مرجحات باب تزاحم بحث شد که اهمیت و ما لا بدل له و سبق زمانی از مرجحات است ولی با وجودی که مثلا سبق زمانی از مرجحات است اما اگر یک تکلیفی از یک جهت مزیت سبق زمانی را داشت اما تکلیف دیگر دارای اهمیت بود بحث شد که ایا باید مراعات اهمیت کرد یا مراعات سبق زمانی را یا این دو مزیت یکسان هستند و مکلف میان دو تکلیف مخیر است .

در بحث ترجیح در باب تعارض نیز باید ابتدا بحث کنیم که چه امری باعث ترجیح است و بعد بحث کنیم که ایا این مرجحات در عرض هم هستند یا بعضی بر بعض دیگر مقدم می باشند . اگر این روایات ثلاثه دلالت بر ترجیح به احدثیت کنند این مقدار ثابت می شود که احدثیت باعث ترجیح است اما ایا مطلقا مرجح است یا با وجود موافقت کتاب دیگر نوبت به احدثیت نمی رسد . بنابراین این مناقشه سوم وارد نیست . چون اگر ترجیح به احدثیت تمام شود ممکن است در مقام جمع بین ان و موافقت با کتاب ، بگوییم که احدثیت در جایی است که موافقت با کتاب در کار نباشد . لذا اینطور نیست که عمل به ان باعث شود که موردی برای روایت موافقت با کتاب و مخالفت با عامه باقی نماند .

دوشنبه 19/12/98 جلسه 96

در خصوص روایت محمد بن مسلم که در ان تعبیر شده "الحدیث ینسخ کما ینسخ القران" که بعض الاعلام برای اثبات ترجیح به احدثیت به ان استدلال کرده بودند ، در کلام مرحوم اقای خویی مناقشه شده که منظور از نسخ حدیث یا نسخ اصطلاحی است که بیان امد حکم باشد و یا نسخ به معنای لغوی که شامل تخصیص و تقیید می شود . اگر مراد نسخ اصطلاحی باشد البته بنابر امکان نسخ بعد انقطاع وحی ، باید مراد از حدیث ناسخ نسبت به حدیث نبوی روایت مقطوع الصدور باشد نه روایتی که به خاطر نقل ثقات صرفا حجت بر صدور ان داریم . زیرا بنابر ضرورت مذهب ، کتاب مجید و سنت با خبر ظنی نسخ نمی شود . لذا باید حدیث ناسخ روایت مقطوع الصدور باشد . پس اگر نسخ در این حدیث نسخ اصطلاحی باشد روایت اختصاص پیدا می کند به جایی که دو خبر با هم تنافی پید کنند و خبر دوم مقطوع الصدور باشد و این خارج از محل بحث است . محل بحث جایی است که ما با دو خبر مواجه هستیم که هیچ کدام مقطوع الصدور نیستند بلکه صرفا شرایط حجیت را دارند .

اگر معنای لغوی نسخ مراد باشد چنانکه در بعضی از روایات هم از تخصیص و تقیید تعبیر به نسخ شده معنای روایت این می شود که مواردی که ثقات عمومی را از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند اگر از ائمه علیهم السلام مخصصی یا مقیدی نسبت به ان وارد شود باید ان عموم تخصیص بخورد . یعنی همانطور که عمومات کتاب بوسیله خاص ها تخصیص می خورند عمومات بیان شده در کلام رسول خدا صلی الله علیه واله هم با خاص ها تخصیص می خورند . اگر مفاد حدیث این باشد دیگر ارتباطی با محل بحث که ترجیح احد الخبرین المتعارضین باشد ندارد . بحث ترجیح مربوط به جایی است که بین دلیلین جمع عرفی وجود نداشته باشد و این روایت محمد بن مسلم بنابر تقدیر ثانی ناظر به موارد جمع عرفی است .

بنابراین روایت محمد بن مسلم در هیچ صورتی دلالت بر مدعا ندارد .

بعض الاعلام در کتاب اراؤنا و نیز در کتاب عمدة المطالب از این مناقشه دو جواب داده اند که حاصل هر دو این است که در این روایت فرض نشده است روایت از نبی اکرم صلی الله علیه واله مقطوع الصدور باشد بلکه من هذه الجهه مطلق است و شامل صورتی نیز می شود که روایت ثقات از حضرت غیر مقطوع الصدور باشد . نسبت به موارد مقطوع الصدور اگر به خاطر ضرورت مذهب نسخ امکان نداشته باشد بر جایی حمل می شود که روایت از حضرت رسول صلی الله علیه واله مقطوع الصدور نباشد . حتی اگر در سوال سائل هم فرض شده باشد که روایت از نبی اکرم صلی الله علیه واله مقطوع الصدور باشد در جواب امام علیه السلام که این قید نیامده است و میزان اخذ به کلمات ائمه علیهم السلام جوابی است که امام علیه السلام می دهد . به اطلاق در ناحیه جواب اخذ می شود هرچند در سوال سائل قید امده باشد . علی ای حال چه به ملاحظه فرض سائل و چه به ملاحظه اطلاق در ناحیه جواب امام علیه السلام حاصل جواب از مناقشه این است که انچه از روایت استفاده می شود این است که اطلاق الحدیث ینسخ شامل جایی می شود که هر دو خبر از رسول خدا صلی الله علیه واله صادر شده باشد یا هر دو از غیر رسول خدا صلی الله علیه واله یعنی از ائمه علیهم السلام صادر شده باشد یا یکی از رسول خدا صلی الله علیه واله و دیگری از امام علیه السلام و در هر تقدیر یا هر دو مقطوع هستند یا هر دو مظنون یا یکی مقطوع و دیگری مظنون . جواب امام علیه السلام اطلاق دارد و همه موارد فوق را شامل می شود و در همه این موارد حکم شده به حدیث ثانی اخذ کنید . به مقداری که ضرورت اقتضا می کند از اطلاق رفع ید می کنیم اما در غیر ان اطلاق کلام امام علیه السلام حاکم است . بنابراین نتیجه این می شود که ما می توانیم در موارد تعارض الخبرین به خبر احدث اخذ کنیم. زیرا طبق روایت حدیث اول صادر شده از معصوم علیه السلام قابلیت نسخ به حدیث ثانی را دارد و در موارد اختلاف باید به حدیث ثانی اخذ شود.

به نظر می رسد که این جواب تمام نباشد . زیرا مورد سوال سائل با توجه به خصوصیاتی که در روایت محمد بن مسلم امده این است که افراد ثقه از رسول خدا صلی الله علیه واله روایتی را نقل کرده اند ولی از ناحیه شما روایتی می رسد که بر خلاف ان است . ظاهرش این است که صدور خبر ثانی از طرف شما قطعی است . روایت اول را ثقات نقل کرده اند و از طرف شما هم روایت برخلاف ان می رسد . انگار صدور روایت از شما بر خلاف گفته رسول خدا صلی الله علیه واله محرز است . در مورد چنین سوالی امام علیه السلام فرموده اند که ولو از رسول خدا صلی الله علیه واله مطلبی نقل شده اما مانعی ندارد که از ما روایتی بر خلاف گفته حضرت رسول صلی الله علیه واله وارد شود . زیرا حدیث هم قابل نسخ است یعنی گفته اول که از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل شده و عنوان حدیث بر ان منطبق است قابلیت نسخ دارد . عبارت "الحدیث ینسخ" به عنوان جواب از سوال سائل امده و در سوال فرض شده که مطلبی از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل شده که حجت بر صدور ان وجود دارد و مردم موظف به اخذ ان حدیث هستند ولی از شما هم بر خلاف ان می رسد . تعبیر امام علیه السلام که چنین چیزی مشکلی ندارد چون حدیث هم قابلیت نسخ دارد یعنی ان موردی که شما گفتید مشکلی ندارد .

طبق معنای اصطلاحی نسخ ، مقدار ممکن نسخ ، مربوط به زمان رسول خدا می شود . چراکه شریعت در زمان حضرت تمام شده و معنا ندارد حکمی در زمان ائمه علیهم السلام بیان شود و ناسخ حکم صادر در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد . این با تمامیت شریعیت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله سازگاری ندارد . بله بیان تخصیصات و تقییدات و تاخیر در بیان احکام تا زمان ائمه علیهم السلام مانعی ندارد اما نسخ به معنای اصطلاحی در مواردی که بخواهد ناسخ از امام علیه السلام صادر شده باشد و منسوخ از رسول خدا صلی الله علیه واله امکان ندارد. بنابراین با توجه به اینکه مورد سوال جایی است که مطلب اول از رسول خدا صلی الله علیه واله و مطلب دوم از ائمه علیهم السلام می باشد و با توجه به ضرورت مذهب مبنی بر عدم امکان نسخ اصطلاحی در زمان ائمه بعد از رسول خدا صلی الله علیه واله باید این کلام حمل بر جایی شود که ان روایتی هم که از ائمه علیهم السلام صادر می شود در حقیقت فرمایش رسول الله صلی الله علیه واله را برای ما بیان و نقل می کند . به عبارت دیگر روایتی که از ائمه علیهم السلام می رسد مفادش باید نسخ صادر در خود زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد . مطلبی را غیر ائمه علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند و ائمه ما نقل می کنند ان حکمی که شما نقل کردید در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله نسخ شده است . اگر نسخ اصطلاحی باشد مورد کلام این صورت می شود زیرا در غیر این مورد نسخ اصطلاحی قابل التزام نیست . بنابراین مناقشه اقای خویی تمام است . زیرا عنوانی که در جواب وارد شده عنوان نسخ است و نسخ یا به معنای اصطلاحی است یا به معنای لغوی ؛ اگر به معنای اصطلاحی یعنی انتهاء امد حکم باشد به طوری که حکم جعل شده تا یک زمان خاصی ادامه داشته و از ان به بعد منتقی شده وحکم جدید جای ان نشسته ، با توجه به این معنا و خصوصیاتی که در روایت ذکر شده مورد روایت باید جایی باشد که حکمی به بیان ائمه علیهم السلام امده حکم ثابت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد که ناسخ ان حکمی است که ثقات از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند . اما اگر مقصود از نسخ اصطلاحی نباشد بلکه لغوی باشد که ارتباطی به محل بحث ندارد.

با توجه به اینکه مقصود از نسخ مردد بین دو احتمال است این مناقشه جواب ندارد . بله به صورت قاعده کلی انچه در اراؤنا مطرح شده صحیح است که اگر در کلام سائل قیدی بود ولی در کلام امام علیه السلام حکم روی طبیعت رفته باشد ما می توانیم به اطلاق کلام امام علیه الاسلام اخذ کنیم و میزان در اخذ به اطلاق کلام امام علیه السلام جواب حضرت است و تقیید کلام سائل مضر به اطلاق جواب نیست اما اشکال در مقام این است که عبارت الحدیث ینسخ اگر منظور از ان نسخ اصطلاحی باشد به ملاحظه قرینه خارجیه که ضرورت مذهب بر عدم امکان نسخ بعد انقطاع وحی و تمام شدن شریعت در زمان حضرت رسول صلی الله علیه واله است ، نسخ اصطلاحی که در جواب امام علیه اسلام بیان شده باید به معنای گفته شده باشد و اگر هم معنای لغوی باشد ناظر به بحث عام و خاص می شود .

به عبارت اخری می توان اینگونه توجیه کرد که اگر نسخ لغوی باشد که اعم است و دو قسم را شامل می شود یعنی هم موارد نسخ اصطلاحی را شامل می شود و هم موارد تخصیص و تقیید را . اشکالی در این نوع اطلاق گیری وجود ندارد یعنی امام علیه السلام بفرماید حدیث هم می تواند نسبت به حدیث اخر ناسخ باشد به نسخ اصطلاحی و همینطور می تواند احد الحدیثین مقدم شود بالتخصیص و التقیید . اطلاق به این شکل در کلام امام علیه السلام با مشکلی روبرو نیست اما اینکه کجا می تواند ناسخ باشد باتوجه به ضرورت مذهب ، فرض نسخ اصطلاحی اختصاص پیدا می کند به جایی که هم حدیث اول و هم حدیث دوم حکم ثابت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد و حدیث دوم هم دلالت کند که حکم در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله نسخ شده است . نسبت به نسخ به معنای لغوی هم که تقدم بالتخصیص و التقیید است به اطلاق روایت اخذ می کنیم اما ارتباطی به بحث ترجیح احد المتعارضین نخواهد داشت .

حاصل جواب این است که ما به اطلاق جواب امام علیه السلام اخذ می کنیم و ملاک نیز اطلاق جواب است اما در جواب عنوان نسخ الحدیث است و این نسخ چه به معنای خصوص نسخ اصطلاحی باشد و چه به معنای نسخ لغوی و چه نسخ به معنای اعم باشد که هر دو را بگیرد در هر سه حالت مفاد روایت ارتباطی به بحث تعارض الخبرین و ترجیح به احدثیت ندارد . لذا همانطور که مفاد روایات سابقه یعنی روایت ابی عمرو و حسین بن مختار و نیز معلی بن خنیس ارتباطی به بحث ترجیح احد المتعارضین علی الاخر نداشت روایت محمد بن مسلم هم ارتباطی ندارد . بنابراین ترجیح به احدثیت ثابت نخواهد بود .

چهارشنبه 21/12/98 جلسه 97

#### صنف پنجم از اخبار ترجيح :

روایاتی که برخلاف اصناف قبل که یک یا دو مرجح در انها ذکر شده بود مشتمل بر مرجحات متعددی است . در این صنف ، مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله مورد بحث قرار می گیرد . در این دو روایت ، افزون بر مرجحات قبلی ، بعضی از امور به عنوان مرجح امده که در اصناف قبل قرار نداشت . ترجیح به صفات و نیز شهرت یکی از دو روایت ، از مرجحاتی است که در این دو روایت امده و در روایات قبل نیامده بود .

**مرفوعه زراره** : به حسب انچه از عوالی اللئالی نقل شده و در مستدرک هم امده عبارت روایت چنین است : قال سالت اباجعفر علیه السلام فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ علیه السلام خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ انْظُرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ[[85]](#footnote-85) .

در اين مرفوعه غیر از مساله احتیاط و تخییر، سه امر به عنوان مرجح ذکر شده ؛ یکی شهرت و دیگری ترجیح به صفات و سوم مخالفت با عامه . اگر موافقت با احتیاط را هم جزء مرجحات قرار دهیم مرجح چهارم می شود موافقت با احتیاط .

**مقبوله عمر بن حنظله** : قبلا اشاره شد که صاحب وسائل این روایت را در چند موضع از وسائل در ابواب صفات قاضی اورده است . صدر آن را درباب1 از ابواب صفات قاضی حديث4،و باب11 از ابواب صفات قاضی حديث1 ، وذيل آن را درباب9 از ابواب صفات قاضی حديث1 آورده است،تمام حديث اين است :

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ:سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً‌ لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رُدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ فقلت فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ‌ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمْ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ [[86]](#footnote-86).

ابتدا در این روایت ترجیح به صفات ذکر شده و بعد اينکه در صورت تساوی در صفات ، باید به روایت مجمع علیه بین الاصحاب اخذ شود . بنابراین مرجح دوم شهرت روایت است . هرچند در اول عنوان مجمع علیه امده اما در ادامه مجمع علیه معنا شده به روایت مشهور . در صورتی که دو خبر از جهت شهرت مثل هم بودند ، نوبت به ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه می رسد . در اینجا موافقت با کتاب و مخالقت با عامه در کنار هم امده اند ولی ایا مقصود این است که مجموع این دو مرجح هستند یا هر کدام به نحو انحلال مرجح مستقلی می باشند . از ذیل روایت استفاده می شود که خود مخالفت با عامه به تنهایی مرجح مستقلی است . زیرا در ادامه روایت در فرضی که هر دو روایت از جهت موافقت با کتاب و سنت علی حد سواء هستند اما یکی مخالف با عامه و دیگری موافق است ، امام علیه السلام می فرمایند که باید به مخالف با عامه اخذ شود . معلوم می شود مخالفت با عامه که قبلا در کنار موافقت با کتاب ذکر شده مرجح مستقل می باشد. عمر بن حنظله می پرسد که اگر فرض شود که این دو روایت از جهت موافقت یا مخالفت با عامه با هم یکسان بودند چگونه عمل می شود ، امام علیه السلام فرمودند که باید حکمی را که قضات عامه تمایل بیشتری به ان دارند ، کنار گذاشت و به دیگری که میل به ان ندارند و عملا ان را ترک می کنند اخذ شود . اگر از این جهت هم مساوی بودند باید تاخیر انداخت تا امام علیه السلام را ملاقات کرد و از او حکم واقعی را پرسید .

بنابراین در مقبوله هم امور متعددی به عنوان مرجح ذکر شده است ؛ در مرتبه اول ترجیح به صفات و در مرتبه دوم ترجیح به شهرت و در مرتبه سوم موافقت با کتاب و در مرتبه چهارم مخالفت با عامه و در مرتبه پنجم هم مخالفت با حکمی که قضات و حکام عامه به ان تمایل دارند .

نسبت به این دو روایت یعنی مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله باید در دو جهت بحث شود ؛ جهت اول بررسی اعتبار سندی و جهت دوم بررسی دلالت .

در جهت اول یعنی بررسی اعتبار سندی از انجایی که نسبت به هر دو روایت در مباحث قبل و طوایف گذشته اخبار علاجیه بحث شده بود مجدد مطرح نمی کنیم . نتیجه بحث در مباحث قبلی این بود :

روایت مرفوعه زراره چون تا زراره سند ذکر نشده تا معلوم شود افراد واقع در سند معتبر هستند یا خیر ، من حیث السند ضعیف خواهد شد .

نسبت به مقبوله ، هرچند در کلمات اقای خویی به این روایت هم اشکال سندی شده چون عمر بن حنظله در موردش توثیقی وارد نشده اما قبلا بیان شد که از این اشکال می توان جواب داد . اهم وجوهی که برای تصحیح بیان شده و مورد قبول واقع شده بود سه وجه بود : اول اینکه به حسب روایتی که در فقیه امده عمر بن حنظله مروی عنه صفوان است به سند صحیح و بر اساس قاعده توثیق مشایخ ثلاثه که حکم به وثاقت مروی عنه بزنطی و صفوان و ابن ابی عمیر می شود ، عمر بن حنظله توثیق می شود و این روایت معتبره خواهد شد. وجه دوم اینکه در روایت معتبره ای که یزید بن خلیفه نقل می کند امام صادق علیه السلام درباره عمر بن حنظله فرموده است اذن لا یکذب علینا یعنی اگر عمر بن حنظله مطلبی را از ما برایتان نقل کرد او اهل دروغ بر ما نیست و احتراز از کذب دارد و شخص ثقه ای می باشد . بر اساس این گفته امام صادق علیه السلام وثاقت او اثبات می شود . البته در اینجا اشکال شده است که نسبت به راوی این روایت که یزید بن خلیفه باشد توثیق وجود ندارد در نتیجه قول امام علیه السلام به طریق معتبر ثابت نشده است که بخواهد وثاقت عمر بن حنظله را درست کند . جواب داده شده که یزید بن خلیفه در موارد متعددی مروی عنه صفوان است و طبق قاعده توثیق مشایخ ثلاثه وثاقت او ثابت می شود . بنابراین خبری که از امام صادق علیه السلام نقل کرده خبر موثق می شود و در نتیجه با این سخن امام علیه السلام وثاقت عمر بن حنظله نیز ثابت می گردد . وجه سوم اینکه از راه قاعده توثیق معاریف پیش رویم یعنی اگر شخص از معاریف باشد و در مورد او قدح و ذمی وارد نشده باشد کشف می کند که این شخص پیش مردم موجه بوده و احتراز از کذب داشته است . این راهی است که مرحوم اقای تبریزی از طریق ان عده ای از روات را توثیق کرده اند . بنابراین هرچند مرفوعه زراره از جهت سند معتبر نیست اما روایت عمر بن حنظله اعتبار دارد و می شود از ان به صحیحه عمر بن حنظله تعبیر کرد .

جهت دوم : برای بررسی دلالی باید در دو مقام بحث کرد ؛ مقام اول بیان مزایا و مرجحاتی است که از این دو روایت استفاده می شود و مقام دوم این است که ایا استدلال به این دو روایت علی تقدیر تمامیت سند انها ، برای اثبات ترجیح به امور مذکور در انها در محل بحث که تعارض الخبرین به نحو عام باشد صحیح است یا اینکه این روایت ولو امور مذکور را به عنوان مرجح ذکر کرده است اما مربوط به تعارض الخبرین به نحو عام نیست بلکه مختص به موارد خاصی مثل قضاء و فصل خصومت است نه افتاء .

مقام اول :

در مرفوعه زراره که در همان ابتدا ترجیح به شهرت امده است . وقتی زراره سوال کرد که در موارد تعارض چه کنیم ، امر اولی که به حسب این روایت امام باقر علیه السلام به عنوان مرجح ذکر شده اخذ به شهرت است . استفاده این مطلب از مرفوعه زراره روشن است اما چطور ترجیح به شهرت را از مقبوله استفاده کنیم؟ در مقبوله عمر بن حنظله بعد از ترجیح به صفات ، امام علیه السلام برای حل تعارض فرموده اند به روایتی که مجمع علیه بین اصحاب است اخذ کن و به خبری که شاذ است و مشهور نمی باشد اخذ نکن . در این روایت عنوان مشهور در مقابل شاذ ذکر شده است . اما ایا مراد از مشهور در مقبوله شهرت اصطلاحی است یا مراد از آن مقطوع الصدور است نه شهرت به حسب اصطلاح و معنای عرفی. این موضوعی است که باید درباره اش بحث کرد .

در مجموع هرچند برای همه مورد قبول است که مشهور بودن در مقبوله ذکر شده اما اختلاف است که مراد از ان چیست و انظار اعلام در مقصود از ان مختلف است . بعضی همان معنای عرفی را گرفته اند و شهرت رابه معنای شهرت روایی دانسته اند \_که قول معروف ومشهور همين است\_. بعضی شهرت را به مقطوع الصدور معنا کرده اند . بعضی هم عنوان کرده اند که مشهور نه به معنای شهرت من جهت الروایه و النقل است فقط بلکه منظور شهرت در روایتی است که من حیث الفتوی و العمل هم اشتهار داشته باشد . شهرت من حیث العمل بین الاصحاب است نه شهرت روایی محض که مورد عمل اصحاب نباشد . گفته اند منظور شهرت فتواییه است که البته تعبیر دقیقتر ان شهرت عملیه یعنی روایتی که مشهور به آن عمل کرده باشند و بر اساس ان فتوی داده باشند . روایتی که مشهور طبق ان فتوی داده باشند عبارت اخری شهرت عملیه است . بعضی اعلام مثل مرحوم اقای بروجردی و امام فرموده اند که منظور از شهرت در این روایت شهرت عملیه است نه شهرت من حیث الروایه به تنهایی.

باید دید با توجه به خصوصیاتی که در مقبوله ذکر شده کدام یک از این انظار و اراء صحیح است .

شنبه 24/12/98 جلسه 98

مقام اول در بررسی دلالی مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله بیان مرجحات ذکر شده در این دو روایت بود . در مرفوعه زراره اولین مرجح شهرت روایت است که در مقبوله هم این مرجح بعد از ترجیح به صفات راوی امده است .

اما ایا شهرت به معنای اصطلاحی و معروف است که نقل یک خبر شایع باشد در مقابل روایتی که من حیث النقل شاذ و نادر است یا اینکه مقصود از شهرت در روایت ، مقطوع الصدور بودن ان است و یا منظور این است روایت در مقام عمل و استناد فقهاء مشهور باشد (و به عبارت اخری منظور شهرت عملیه است یعنی عمل اصحاب به روایت اشتهار داشته باشد) .

احتمالات و وجوه مختلفی در مراد از شهرت وجود دارد که عمده همین سه احتمال است. قول مشهور همان احتمال اول است که شهرت به معنای شهرت در روایت از جهت حکایت روایت از قول امام علیه السلام باشد و از نظر معنای خود شهرت هم منظور ، اشتهار و شیوع خبر باشد نه اینکه لزوما به حد قطع به صدور رسیده باشد . مرحوم اقای خویی احتمال دوم را اختیار کرده است . بعضی از محققین مثل مرحوم اقای برجردی و مرحوم امام هم قول سوم را اختیار کرده اند که البته تعبیر به شهرت فتواییه نموده اند اما مقصود این است که از نظر عملی ، فقهاء و اصحاب به روایت عمل کرده باشند که طبعا به همان شهرت علمیه بر می گردد .

ظاهر اولیه شهرت احد الخبرین همان معنایی است که مشهور اختیار کرده اند یعنی شهرت در روایت من حیث النقل و خود شهرت هم به معنای شیوع و کثرت النقل است که با قطع به صدور ملازمه ندارد . زیرا از یک طرف عنوان شهرت به حسب معنای لغوی همان وضوح و ظهور و از خفاء در امدن است که عنوانی ذات مراتب می باشد و همین مقدار که روایت شایع باشد و کثرت نقل داشته باشد باعث می شود عنوان مشهور بر ان صدق کنند و لازم نیست قطع به صدور به وجود اید . بنابراین خبر مشهور یعنی خبری که از خفاء در امده در مقابل شاذ و نادر که هنوز مخفی می باشد . از طرفی دیگر وقتی عنوان شهرت به خبر نسبت داده می شود ظاهرش این است که خود خبر بما انه خبر که حکایت از قول امام علیه السلام می کند مشهور باشد . حمل شهرت خبر بر شهرت من حیث العمل و الفتوی خلاف ظاهر است . بنابراین ظاهر اولیه شهرت روایت ، شهرت به معنای نخست می باشد و قول اول که نظر مشهور است متعین می شود .

مرحوم اقای خویی به حسب انچه در مصباح هم امده است فرموده اند که شهرت در مقبوله و مرفوعه به معنای قطعی الصدور بودن روایت است و لذا به عنوان احد المرجحات ذکر نشده بلکه به عنوان معیاری برای تمییز حجت از لا حجت بیان گشته است . خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور و طبعا خبر مخالف با ان خبر مخالف با سنت می شود و خبر مخالف با سنت هم حجت نیست . هم در مرفوعه و هم در مقبوله شهرت در روایت به معنای قطعی الصدور بودن آن است و این دو روایت در مقام بیان تمییز حجت از لا حجت می باشند . از مجموع کلمات مرحوم اقای خویی می شود چهار وجه برای اثبات این مدعی استفاده کرد :

وجه اول : این وجه هم در مورد مرفوعه جاری است و هم در مورد مقبوله . توضیح ذلک : عنوان ماخوذ در روایت اگر عنوان "مشهور" باشد ، با توجه به اینکه شهرت در لغت به معنای وضوح است و لذا تعبیر می کنند "شهر فلان سیفه" یا "سیف شاهر" معنای شهرت در روایت قطع به صدور روایت می شود . عنوان خبر مشهور به معنای خبر قطعی الصدور است . در مرفوعه امده خذ بما اشتهر بین اصحابک ، عنوان اشتهار بین اصحاب یعنی قطع به صدور روایت پیدا شود . در مقبوله هم اگر تعبیر مشهور وارد شده و بخواهیم همین عنوان را مد نظر قرار بدهیم ، مراد از مشهور یعنی مقطوع الصدور .

وجه دوم : به مقبوله که نگاه کنیم عنوان ماخوذ برای لزوم اخذ به احد الخبرین عنوان "مجمع علیه" است . در مقبوله بعد از فرض تساوی دو خبر من حیث الصفات ، بیان شده است : ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فيؤخذ به . مراد از مجمع علیه خبری است که اصحاب اجماع بر صدور ان خبر از معصومین علیهم السلام پیدا کرده باشند . وقتی خبری اصحاب اجماع بر صدور ان پیدا کرده باشند ، آن خبر خبر مقطوع الصدور است . اگرچه عنوان شهرت در مقبوله امده است ، اما چون پیش از ان ، عنوانی که برای لزوم اخذ امده است عنوان مجمع علیه است ، باید بر اساس ان "مشهور" را معنا کنیم . لذا با توجه به عنوان مجمع علیه عنوان مشهور هم به معنای مقطوع الصدور خواهد شد. همانطور که مشخص است وجه دوم مختص به مقبوله است و همينطور وجه سوم و چهارم .

وجه سوم : در مقبوله بعد از امر امام علیه السلام به اخذ خبر مجمع علیه ، تعلیل فرمودند : فان المجمع علیه لاریب فیه . این تعلیل نشان می دهد که مقصود از شهرت همان قطع به صدور است . زیرا اگر بخواهید از حیث صدور لا ریب فیه باشد و هیچ شکی در ان وجود نداشته باشد باید روایت قطعی الصدور باشد . اگر روایت به حد قطع به صدور نرسد عنوان "لا ریب فیه" بر ان صادق نیست .

وجه چهارم : در مقبوله امام علیه السلام در مقام تعلیل حکم به لزوم الاخذ به خبر مشهور این قاعده کلی را بیان فرمودند : انما الامور ثلاثه امر بیّن رشده فیتبع و امر بیّن غیه فیجتنب و امر مشکل یرد علمه الی الله و الی رسوله . امام علیه السلام با این بیان ، امر بین رشده را تطبیق بر خبر مشهور و مجمع علیه کردند . تطبیق این عنوان بر خبر مشهور دلالت می کند که مراد از خبر مشهور خبر قطعی الصدور است والا اگر خبر ، قطعی الصدور نباشد امر بین رشده نمی شود .

به نظر می رسد هیچ یک از این وجوه تمام نباشد و لذا وجهی ندارد از ظهور اولیه این روایت که تعیّن قول اول باشد رفع ید کنیم . اما وجه اول یعنی استناد به معنای لغوی شهرت ؛ هرچند شهرت در لغت به معنای ظهور و وضوح است اما برای حصول ظهور و وضوح همین مقدار کافی است که خبر از حالت خفاء بیرون امده و شیوع پیدا کرده باشد . انچه برای مشهور شدن خبر نیاز داریم مجرد شیوع است اما اینکه به حدی برسد که قطعی الصدور گردد ، در عنوان مشهور اخذ نشده است . لذا منظور از شهرت همان شهرت اصطلاحی است که به معنای کثرت النقل می باشد. بنابراین وجه اول که بر اساس این وجه ، هم در مورد مرفوعه و هم در مورد مقبوله ، فرمودند که باید شهرت را به معنای قطع به صدور بگیریم و روایات را حمل بر تمییز حجت از لاحجت کنیم تمام نیست .

وجه دوم هم تمام نیست . زیرا هرچند که در ابتدا ، برای لزوم اخذ ، عنوان مجمع علیه را اورده اند اما در ادامه خود امام علیه السلام در همان فقره مجمع علیه را تفسیر به مشهور کرده اند و راوی که عمر بن حنظله باشد نیز برداشتش از مجمع علیه همان مشهور بوده است و لذا سوال بعدی را اینگونه طرح کرده است که اگر هر دو خبر مشهور باشند چه حکمی دارند . پس اينکه خود امام علیه السلام فرموده اند که مجمع علیه را اخذ کن و خبری که شاذ است و مشهور نیست را رها کن. از این عبارت استفاده می شود که مجمع علیه به معنای مشهور است . و از سوال بعدی عمر بن حنظله هم که می پرسد ان کان الخبران عنکم مشهورین معلوم می شود که عمر بن حنظله هم مجمع علیه را مشهور فهمیده است .

نسبت به وجه سوم هم باید گفت که اگر چه عنوان لا ریب فیه در مقام تعلیل در کلام امام علیه السلام ذکر شده اما مقصود از ان لا ریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه بودن خبر ، نسبت به خبر مقابل ان است نه لار یب فیه بودن مطلق . شاهدش این است که عمر بن حنظله در سوال بعدی فرض کرده است که هر دو خبر مشهور باشند . اگر مشهور بودن به معنای لا ریب فیه مطلق بود معنا نداشت که دو خبر مشهور یعنی دو خبری که لاریب فیه مطلق هستند با هم معارضه کنند. امام علیه السلام هم در مقام جواب ، فرض عمر بن حنظله را تخطئه نکردند بلکه جواب فرمودند . جواب امام علیه السلام نشان می دهد که فرض او صحیح بوده است . صحت فرض کون کلا الخبرین مشهورین اقتضا دارد مراد از لا ریب فیه مطلق نباشد بلکه نسبی باشد . وقتی نسبی شد دیگر اقتضا ندارد حمل بر قطعی الصدور شود بلکه با همان اشتهار اصطلاحی که با کثرت نقل حاصل می شود سازگاری دارد .

وجه چهارم هم تمام نیست . زیرا هرچند عنوان "امر بین رشده" بر خبر مشهور تطبیق شده اما خبر مشهور از جهت اینکه صدورش از معصوم علیه السلام مشهور است بالاضافه الی خبر شاذ می شود بین الرشد ، همین مقدار که حجت بر صدور خبر وجود داشته باشد و به خاطر کثرت نقل ، شیاع و اشتهار پیدا کرده باشد ، نسبت به خبر مقابلش که شاذ می باشد بین رشده خواهد بود و چنانکه در لاریب فیه گفته شد ، برای صدق این عنوان نیاز به قطع به صدور ندارد. شاهد بر نسبی بودن این عنوان ، همان سوال بعدی عمر بن حنظله است که در ان فرض کرده هر دو خبر مشهور می باشند و امام علیه السلام او را تختطئه نکرده و سوالش را جواب داده اند.

بنابراین وجوه اربعه ای که از کلام مرحوم اقای خویی استفاده می شود تمام نیست و در نتیجه قول ثانی اثبات نمی شود.

در اینجا مناقشه دیگری نسبت به فرمایش اقای خویی وجود دارد که مختص به مرفوعه است . مناقشه این است که ما شهرت را در مرفوعه نمی توانیم به معنای قطع به صدور بگیریم . زیرا به حسب ترتیب مرجحات ، ابتدا شهرت روایت امده و بعد از ان که فرض شده هر دو خبر مشهور می باشند صفات راوی ذکر شده است . این نشان می دهد که منظور از مشهور مقطوع الصدور نیست والا معنا ندارد در فرضی که هر دو مشهور یعنی مقطوع الصدور هستند ، برای ترجیح احد الخبرین بر خبر دیگر از صفات راوی به عنوان معیار استفاده شود . ترجیح به صفات در جایی مناسبت دارد که بخواهیم یکی را از جهت نقل بر دیگری ترجیح بدهیم . اگر هر دو روایت از جهت نقل قطعی باشند دیگر معنا ندارد که به ملاحظه صفات یکی را از جهت صدور از معصوم علیه السلام بر روایت دیگر ترجیح دهیم .

یک شنبه 25/12/98 جلسه 99

مرحوم اقای بروجردی و مرحوم امام معنای سوم را برای شهرت اختیار کردند و فرمودند مقصود از شهرت احد الخبرین در مقبوله عمر بن حنظله شهرت من حیث الفتوی به معنای عمل اصحاب به روایت است . وجهی که در کلمات مرحوم اقای بروجردی و نیز امام ذکر شده این است که در مقبوله امام علیه السلام در حکم خبرین متعارضین فرموده اند که اخذ به مجمع علیه کن چراکه مجمع علیه لا ریب فیه است . با در نظر گرفتن این تعلیل ، به عنوان مجمع علیه و مشهور که نگاه کنیم لزوما باید شهرت را شهرت من حیث الفتوی بگیریم . زیرا اگر روایتی من حیث النقل شهرت داشته باشد و اکثر اصحاب ان را نقل کرده باشند ولی بر طبق ان فتوی نداده بلکه در مقام فتوی از آن اعراض کرده باشند مشهور من حیث النقل هست اما لا ریب فیه نیست بلکه فیه ریب . به تعبیر مرحوم اقای بروجردی در چنین فرضی نه تنها لا ریب فیه نیست بلکه فیه کل الریب یا به تعبیر امام در مواردی که شهرت روایت وجود داشته باشد اما مجردا عن الفتوی این شهرت موجب ریب و یقین به خلل در روایت است نه اینکه از مصادیق ما لا ریب فیه باشد . بنابراین با توجه به تعلیل ذکر شده ، تعین پیدا می کند که مراد از مشهور و مجمع علیه ، شهرت من حیث الفتوی و عمل اصحاب به روایت باشد.

در کلمات من جمله در کلام مرحوم اقای تبریزی به این استدلال مناقشه شده است که مراد از لا ریب فیه ، لاریب فیه نسبی و در قیاس با روایت مقابل ان است نه لا ریب فیه مطلق تا شهرت را به شهرت من حیث الفتوی و العمل معنا کنید . شاهد بر اینکه منظور از شهرت ، شهرت من حیث الفتوی نیست این است که بعد از بیان ترجیح به شهرت ، عمر بن حنظله فرض کرده که هر دو خبر معا مشهور باشند و هر دو را نیز ثقات از شما نقل کرده باشند . فرض شهرت در هر دو خبر با شهرت من حیث الفتوی سازگاری ندارد . زیرا معنا ندارد در مورد واحد دو خبر معارض داشته باشیم و در عین حال قاطبه اصحاب هم طبق خبر اول فتوی داده باشند و هم طبق خبر دوم .

بنابراین این وجهی که برای اختیار قول ثالث بیان شده تمام نیست . در نتیجه طبق همان ظاهر روایت ، مراد از شهرت در روایت ، شیاع و اشتهار روایت من حیث النقل است که احتمال اول باشد .

مرجح دیگری که در مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله ذکر شده ترجیح به صفات است یعنی ترجیح به اعدلیت و اوثقیت . در مرفوعه زراره این ترجیح بعد از ترجیح به شهرت امده است ؛ بعد از اینکه زراره گفت هر دو خبر مشهور می باشند ، امام علیه السلام طبق این روایت فرمودند : خذ بما یقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک . در مقبوله نیز وقتی عمر بن حنظله فرض کرد که دو قاضی در حکم اختلاف دارند و منشا اختلاف انها هم اختلاف در حدیث است ، امام علیه السلام در همان ابتدا به عنوان مرجح نخست فرمودند : الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الاخر .

در این جهت اشکالی نیست که در مورد تعارض الخبرین به صورت فی الجمله صفات راوی مرجح است . در مرفوعه در مورد تعارض الخبرین به صورت واضح حکم شده است که "خد بما یقول اعدلهما ..." . در مقبوله هم همین عنوان امده است . اما بحث در این است که ایا صفات ذکر شده به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین ذکر شده است یا این صفات ولو برای ترجیح ذکر شده اما نه ترجیح در خبرین متعارضین بلکه ترجیح برای موضوع دیگری است .

مرحوم شیخ اعظم و نیز مرحوم نایینی قائل هستند که انچه در مقبوله ذکر شده به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین است ؛ هم در مرفوعه و هم در مقبوله . اما به این فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم نایینی در کلمات محققین بعد مثل مرحوم اقای خویی اشکال شده که هرچند در مرفوعه زرارة صفات ، ملاکی برای ترجیح احد الخبرین المتعارضین قرار داده شده است که اگر ضعف سند مرفوعه نبود ان را می پذیرفتیم اما نسبت به مقبوله ولو ترجیح به صفات ذکر شده اما نه به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین بلکه در مقام ترجیح حکم یک حاکم بر حکم حاکمی دیگر . بنابراین نمی توانیم این حکم را تسری بدهیم به تمام موارد تعارص الخبرین یعنی مواردی که در مقام افتاء با دو خبر متعارض مواجه شدیم که یکی از این دو خبر واجد این صفات باشد . شواهدی وجود دارد که نشان می دهد ذکر ترجیح به صفات ارتباطی با بحث تعارض الخبرین ندارد بلکه مربوط به ترجيح احد الحکمین است . شاهد اول که در کلام اقای خویی هم به ان اشاره شده این است که در مقبوله بعد از اینکه عمر بن حنظله می گوید دو قاضی با هم اختلاف کردند و منشا ان ، اختلاف در حدیث است امام فرمودند الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما. امام علیه السلام حکم حاکم اعدل را مقدم می کنند . ملاحظه این تعبیر نشان می دهد که صفات راوی به عنوان مرجح احد الحکمین ذکر شده نه مرجح احد الخبرین . در همین قسمت شاهد اول می توان از فقره دوم روایت هم استفاده کرد . زیرا در مقبوله ابتدا امام علیه السلام فرمودند "الحکم ما حکم به اعدلهما ..." و وقتی عمر بن حنظله گفت اگر فرض کردیم که هر دو نفر عدل و مرضی عند الاصحاب هستند امام علیه السلام فرمودند "ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک ..." . از این جا به بعد ترجیح به حسب روایت را بیان فرمودند یعنی هر روایتی که مجمع علیه بود به ان اخذ کن . اینکه اخذ به روایت ذات ترجیح را بعد بیان فرمودند نشان می هد که انچه پیش تر ذکر شده ترجیح به ملاحظه روایت نیست بلکه ترجیح در حکمین متعارضین است .

شاهد دوم که در کلام مرحوم اقای خویی هم ذکر شده این است که با وجودی که در مقبوله ترجیح به صفات ذکر شده و مرحوم کلینی نیز این روایت را در کافی نقل کرده است اما وقتی به کلام مرحوم کلینی در دیباچه کافی نگاه کنیم می بینیم که ترجیح به صفات را در عداد مرجحات باب تعارض الاخبار بیان نکرده بلکه فقط موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و شهرت را مطرح نموده است . عبارت مرحوم کلینی که در گذشته نیز بیان شده این است : فاعلم يا أخي أرشدك اللّه أنّه لا يسع‏ أحدا تمييز شي‏ء ممّا اختلف الرّواية فيه عن العلماء عليهم السّلام برأيه إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السّلام: «اعرضوها على كتاب اللّه فما وافى كتاب اللّه عزّ و جلّ فخذوه، و ما خالف كتاب اللّه فردّوه» و قوله عليه السّلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم» و قوله عليه السّلام «خذوا بالمجمع‏ عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» [[87]](#footnote-87). این نشان می دهد خود مرحوم کلینی که راوی این حدیث می باشد از این قسمت روایت مقبوله ترجیح به صفات را به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین برداشت نکرده است بلکه ان را ناظر به ترجیح احد الحکمین المتعارضین می داند که مربوط به محل بحث نیست .

مرحوم شیخ انصاری در رسائل در ضمن عبارتی می خواهند از این شاهد دوم جواب دهند و کار مرحوم کلینی را توجیه کنند . ایشان می فرماید : ولعله ترک الترجیح بالاعدلیة و الاوثقیة لان الترجیح بذلک مرکوز فی اذهان الناس غیر متحاج الی التوقیف[[88]](#footnote-88) . یعنی اینکه مرحوم کلینی ترجیح به صفات را نیاورده است به این جهت نیست که ان را جزء مرجحات باب تعارض نمی داند بلکه به خاطر وضوح ان بوده است. چون جزء واضحات و مرکوز در اذهان می باشد احتیاجی به ذکر ان ندیده است .

همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی هم امده در این توجیه شیخ مناقشه شده است که ترجیح به صفات اوضح از ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه که نیست در حالی که می بینیم ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را ذکر کرده است . علاوه بر اینکه مجرد وضوح مرجح بودن مانع از این نیست که مثل مرحوم کلینی که در مقام شمارش مرجحات است ان را از قلم بیاندازد . ولو واضح باشد اما چون ایشان در مقام ارائه قاعده برای ترجیح است باید همه این امور را ذکر کند .

در اینجا مرحوم شیخ انصاری فرموده اند بعضی از اخباریین که ظاهرا منظور نقل صاحب حدائق از بعضی از مشایخ خود می باشد ، عدم ذکر ترجیح به صفات توسط مرحوم کلینی را به وجه دیگری توجیه کرده اند . گفته اند که چون روایات در کتاب کافی همه صحیح می باشند مرحوم کلینی احتیاج ندید که در کتاب کافی صفات راوی را به عنوان مرجح ذکر کند . به عبارت دیگر چون روایات موجود در کتاب کافی همه مقطوع الصدور هستند دیگر استفاده از ترجیح به صفات معنا ندارد . ترجیح به صفات ناظر به مقام نقل از معصوم علیه السلام است . وقتی روایت قطعی الصدور باشد ترجیح به صفات کاربرد ندارد .

مرحوم اقای خویی مناقشه کرده اند اولا اینکه روایات کافی همه مقطوع الصدور هستند صحیح نمی باشد . قابل التزام نیست که همه این روایات به صورت قطعی از امام علیه السلام صادر شده باشد . ثانیا اگر از مناقشه قبل رفع ید کنیم و بپذیریم که روایات کافی همه مقطوع الصدور هستند باعث نمی شود که تمام روات در روایات موجود در کافی من حیث الصفات با هم متساوی باشند . حتی احتمال این مطلب هم داده نمی شود که تمام روات در همه روایات من حیث الصفات متساوی باشند فضلا از اینکه بخواهیم قطع به تساوی پیدا کنیم . زیرا به روات روایات کافی که نگاه کنیم معلوم است که با یکدیگر تفاوت دارند . لذا نمی توانیم حکم کنیم که متساوی هستند و چون متساوی هستند وجهی برای ترجیح به صفات وجود ندارد . به نظر می رسد این مناقشه تمام نیست زیرا همانطور که در تقریب توجیه بعض الاخباریین گفته شد ، توجیه این است که ترجیح به صفات در جایی کاربرد دارد که روایت من حیث السند قطعی نباشد اما اگر صدورش قطعی باشد ترجیح به صفات موضوع ندارد . چون از طرفی در ترجیح به صفات ، نباید روایات قطعی باشند و از طرفی مرحوم کلینی هم که تمام روایات را صادر از امام علیه السلام می داند دیگر معنا ندارد برای رفع تعارض در این روایات ترجیح به صفات را ذکر کند . مقصود توجیه کننده که بعض الاخباریین باشند این نیست که تمام روات در روایات کافی من حیث الصفات متساوی می باشند و چون متساوی هستند ترجیح به صفات معنا ندارد . انها چنین ادعایی نکرده اند تا مناقشه دوم مرحوم آقای خوئی وارد باشد عمده همان مناقشه اول است ، والحاصل اينکه ترجیح به صفات برای ترجیح احد الحکمین است نه ترجیح احد الخبرین .

دوشنبه 26/12/98 جلسه 100

شاهد سوم بر اینکه مورد مقبوله در ترجیح به صفات ، ترجیح احد الحکمین است نه ترجیح احد الخبرین ، چیزی است که در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای صدر مطرح شده است مبنی بر اینکه اگر این مقبوله با صفات راوی در صدد ترجیح احد الخبرین بود نباید فقط صفات حاکم که راوی اخیر می باشد را مورد لحاظ قرار می داد بلکه باید صفات همه سلسله سند روایت ملاحظه می شد و اوثقیت و اعدلیت را در همه انها مرجح قرار می داد . چون تعارض الاخبار که فقط در اخبار بلاواسطه نیست بلکه در بسیاری از موارد حتی در زمان عمر بن حنظله اخبار متعارضه مع الواسطه بودند . بر این اساس اگر در مقبوله در صدد ترجیح روایت به صفات راوی بود باید به لحاظ همه طبقات این ملاک بیان می شد و امام علیه السلام می فرمود که به خبری اخذ کن که همه رواتش اوثق و اعدل هستند . لا اقل نسبت به راوی مباشر از امام علیه السلام ملاک را بیان می فرمودند که اگر روایتی راوی مباشر ان اوثق و اعدل بود به روایتش اخذ کن . در حالی که در این مقبوله ترجیح به صفات فقط برای اخرین راوی که حاکم باشد بیان شده است .اقای صدر فرموده اند مگر اینکه گفته شود روایت مقبوله ناظر به جایی است که خبر مع الواسطه نباشد و خود ایشان جواب داده اند که ادعای انصراف مقبوله به جایی که خبرین متعارضین بلاواسطه باشند وجهی ندارد .

به نظر می رسد این مناقشه تمام نیست . اگر ما در ما نحن فیه از دو شاهد قبل رفع ید کردیم و فرض کردیم امام علیه السلام فرموده اند به حکمی اخذ کن که حاکم ان که راوی حدیث ما نیز هست ، اصدق و اورع و اعدل از حاکم دیگر باشد ، ولو در این صورت عنوان حاکم امده است اما حاکم به ملاحظه اینکه راوی حدیث است و اگرچه به صورت متعدد نفرمودند روات حدیث بلکه عنوان مفرد اوردند اما چون طبیعت وجنس راوی مد نظر است ، بر تمامی افراد واقع در سلسله سند در موارد تعارض اخبار مع الواسطه منطبق می شود . اشکال این است که بر اساس شواهد قبلی ما نمی توانیم معیار مذکور در مقبوله را به عنوان مرجح احد الخبرین المتعارضین بدانیم بلکه باید به عنوان مرجح احد الحکمین بدانیم . عمده همان شواهد قبل است نه این شاهد اخیر . اگر ما بر اساس شواهد قبلی به این نتیجه رسیدیم که مفاد این بخش از مقبوله که ترجیح به صفات باشد ، ترجیح احد الحکمین است طبعا همانطور که در کلام مرحوم شیخ اشاره شده ، مطابق با مفاد بعضی از روایاتی می شود که در باب ترجیح احد الحکمین وارد شده است . مثل روایت داوود بن حصین که صاحب وسائل از صدوق نقل می کند : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدْلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ فَرَضِيَا بِالْعَدْلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَيِّهِمَا يَمْضِي الْحُكْمُ قَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهِهِمَا وَ أَعْلَمِهِمَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ[[89]](#footnote-89). مفاد مقبوله هم در قسمت ترجیح به صفات می شود همانند مفاد روایت داوود بن حصین که من حیث السند مشکلی ندارد . زیرا در سند صدوق به داوود بن حصین غیر از حکم بن مسکین مشکل دیگری وجود ندارد و او هم طبق نظریه توثیق مشایخ ثلاثه قابل توثیق است . چراکه ابن ابی عمیر در مواردی و بزنطی نیز در یک مورد از او روایت نقل کرده اند . علاوه بر این روایت داوود بن حصین ، روایت دیگری هم در مقام ترجیح احد الحکمین از راه صفات وارد شده است که صاحب وسائل از مرحوم صدوق نقل کرده است : بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ذُبْيَانَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَخٍ مُنَازَعَةٌ فِي حَقٍّ فَيَتَّفِقَانِ عَلَى رَجُلَيْنِ يَكُونَانِ بَيْنَهُمَا فَحَكَمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا قَالَ وَ كَيْفَ يَخْتَلِفَانِ قُلْتُ حَكَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِي اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَ أَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ فَيَمْضِي حُكْمُهُ[[90]](#footnote-90).

بنابراین این قسمت از مقبوله مفادش مفاد روایت داوود بن حصین و موسی بن اکیل می باشد .

همانطور که در جلسه قبل گفته شد مرحوم شیخ قائل شدند که ترجیح صفات در مقبوله برای ترجیح خبرین متعارضین امده است . مرحوم نایینی هم با مرحوم شیخ موافقت کرده است منتها مرحوم نایینی ملتفت به این جهت هست که مذکور در مقبوله ترجیح احد الحکمین می باشد ولی ادعای ایشان این است که هرچند ترجیح به صفات به عنوان ترجیح احد الخبرین ذکر نشده ولی می توانیم از مقبوله ترجیح احد الخبرین المتعارضین را هم به دست اوردیم . در فوائد از مرحوم نایینی نقل شده : الترجيح بصفات الراوي و إن‏ لم‏ يصرّح‏ به‏ في‏ المقبولة لأنّه لم يجعل صفات الراوي فيها من مرجّحات الخبرين المتعارضين بل جعلت من مرجّحات الحكمين المتعارضين، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّه لمّا كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين، فيستفاد من ذلك أنّ المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مرجّحة لمنشإ الحكم و هو الرواية . ایشان می فرمایند ولو در مقبوله ترجیح به صفات برای روایت ذکر نشده ولی منشا اختلاف الحکمین اختلاف روایتین است و در خود مقبوله نیز ، عمر بن حنظله تصریح می کند که منشا اختلاف در حکم ، اختلاف در حدیث می باشد ، لذا با توجه به اینکه منشا ، اختلاف حدیثین است معلوم می شود که ترجیح به صفات مربوط به منشا اختلاف یعنی روایت هاست . ایشان مویدی هم ذکر کرده مبنی بر اینکه انچه در مقبوله امده فقط اورعیت و اعدلیت نیست بلکه اصدقیت نیز هست و این اصدقیت مناسبت با حکم حاکم ندارد بلکه مناسبت با ترجیح در خبرین دارد [[91]](#footnote-91).

این فرمایش مرحوم نایینی مورد اشکال قرار گرفته است . من جمله محقق عراقی که در تعلیقه فوائد اشکال کرده که دلیلی برای تعدی نیست . هرچند منشا اختلاف حکمین اختلاف در روایت باشد اما امام علیه السلام در این فقره از روایت احد الحکمین را بر دیگری ترجیح داده است و ممکن است این ترجیح احد الحکمین بر دیگری خود موضوعیت داشته و ترجیح به صفات اختصاص به حکمین متنافیین داشته باشد و خبرین را نگیرد ؛ چنانکه روایاتی داریم که در انها احد الحکمین را به واسطه صفات ترجیح داده اند و در ان ها فرض نشده است که منشا اختلاف در انها اختلاف در خبرین باشد . این معلوم می شود که نفس برتری صفات یک حاکم بر دیگری ، قابلیت این را دارد که حکم ان حاکم را مقدم کند . مرحوم عراقی در تعلیقه فرموده است : کیف و الترجیح بالفصات المزبورة مضمون روایة فرقد فی علاج تعارض الحکمین . چطور می شود ترجیح به صفات را در خود تعارض الحکمین به عنوان مستقل قبول نکنیم در حالی که اصل این ترجیح در تعارض الحکمین ثابت است کما اینکه روایت فرقد ( منظور روایت داوود بن حصین است نه داوود بن فرقد ) بر این دلالت می کند . این ترجیح در روایات دیگر بیان شده و اصحاب هم عمل کرده اند بدون اینکه نگاه کنند روایت مدرک حکم چیست و ایا این روایت بر روایت دیگر مقدم است یا خیر . مناقشه دومی هم که مرحوم عراقی کرده این است که ترجیح به افقهیت که در روایت ذکر شده مناسبت دارد با ترجیح حکم و فتوی حاکم نه با ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری .

با یکی از این دو مناقشه فرمایش مرحوم نایینی رد می شود و ما نمی توانیم ترجیح احد الخبرین را از مقبوله استفاده کنیم . زیرا مذکور ترجیح احد الحکمین است و احتمال خصوصیت وجود دارد کما اینکه در روایات دیگر هم همین عنوان مستقلا امده است .

اما شاهدی که مرحوم نایینی برای تعدی به همه موارد تعارض الخبرین به ان استشهاد کرده یعنی مناسبت ترجیح به اصدقیت با ترجیح احد الخبرین نه احد الحکمین ، محقق عراقی مناقشه کرده است که در ترجیح احد الحکمین هم مناسبت دارد که اصدقیت ملاک تقدیم قرار گیرد زیرا اگر اصدقیت حاکم در حکمش را ملاک قرار می دهند به این خاطر است که حکم حاکم نسبت به واقع طریقیت دارد و لذا مرجح بودن اصدقیت حاکم برای ترجیح احد الحکمین بی مناسبت نیست . همانطور که اعدلیت می تواند مرجح حکم باشد اصدقیت هم می تواند مرجح احد الحکمین قرار گیرد [[92]](#footnote-92).

در نتیجه بر حسب مرفوعه زراره ترجیح به صفات از مرجحات احد الخبرین المتعارضین قرار داده شده است منتها مرفوعه اشکال سندی دارد اما به حسب مقبوله ترجیح به صفات به عنوان یکی از مرجحات احد الحکمین امده است نه احد الخبرین .

در مقبوله عمر بن حنظله بعد از ترجیح به صفات و ترجیح به شهرت ، ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مطرح شده است . در مرفوعه بعد از ترجیح به صفات ، صرفا مخالفت با عامه امده نه موافقت با کتاب اما در مقبوله هم موافقت با کتاب امده و هم مخالفت با عامه . امام علیه السلام در مقبوله می فرمایند : فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیوخذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة .

در این قسمت از مقبوله انچه به عنوان مرجح ذکر شده موافقت با کتاب و مخالفت با عامه با هم است . اشکالی که وجود دارد این است که اگر ما باشیم و این فقره ، استفاده نمی شود که موافقت با کتاب مرجحی مستقل است و مخالفت با عامه مرجحی دیگر . چون با واو عطف این دو شق را بیان کرده است ظاهرش این است که مجموع بما هو مجموع مرجحیت دارد و لذا از این فقره فقط یک مرجح به نحو مجموعی استفاده می شود ؛ یعنی اگر روایتی هم موافق با کتاب باشد و هم مخالف با عامه مقدم است بر دیگری .

در جلسات قبل گفته شد که با توجه به اینکه در ادامه روایت مقبوله ، مخالفت با عامه به عنوان مرجح مستقل ذکر شده نشان می دهد که مورد نظر در فقره قبل ، انحلال است ؛ یعنی هر کدام از این دو عنوان ، خصوصیت دارند و به نحو مسقل موجب ترجیح می شوند. بنابراین از مقبوله مرجحیت موافقت با کتاب و مرجحیت مخالفت با عامه به صورت مستقل استفاده می شود .

خصوصیتی که در مقبوله اضافه شده این است که اگر با دو روایتی مواجه شدیم که یا هر دو مخالف با عامه بود یا هر دو موافق با عامه ، ملاکی که در مقبوله ارائه شده این است که به حکمی اخذ کنیم که قضات عامه امیل به ان هستند. تصریح شده است که امیل بودن قضات مرجح است . اگر این قسمت نبود ما فقط در مورد مخالفت با عامه باید نگاه به فتاوی و روایاتی می کردیم که در اختیار انها است و بررسی می کردیم که ایا این روایت متعارض پیش ما با روایات وفتاوی انها موافقت دارد یا خیر . ترجیح به امیل بودن قضات را از روایت راوندی یا مرفوعه نمی توانستیم استفاده کنیم .

نتیجه اینکه در مقبوله عمر بن حنظله پنج امر به عنوان ملاک تقدیم و ترجیح قرار داده شده است . اولین امر ترجیح به صفات است که مربوط به ترجیح احد الحکمین می باشد اما چهار امر دیگر که مشهور بودن و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و امیل بودن قضات است ، از ملاکات ترجیح خبر قرار داده شده است . نسبت به مرفوعه زراره هم مرجح اول شهرت و بعد ترجیح به صفات و سوم ترجیح مخالفت با عامه است . در مرفوعه مرجح دیگری هم ذکر شده که موافقت با احتیاط است به عنوان مرجح چهارم .

سه شنبه 27/12/98 جلسه 101

در صنف پنجم اخبار ترجیح که مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره باشد جهت دوم بحث ، بررسی دلالی روایات بود که مرحله اول ان یعنی تعیین مرجحات ذکر شده در این روایات مطرح شد . در مرحله دوم ، باید بررسی شود که ایا استدلال به این دو روایت برای اثبات ترجیح به امور ذکر شده به عنوان قاعده عام جاری در همه موارد تعارض الخبرین صحیح است یا ترجیح به این مرجحات اختصاص به بعضی از موارد تعارض یعنی موارد حکومت و قضاوت دارد ؟

نسبت به عمومیت ترجیح به مرجحات ذکر شده در مقبوله و مرفوعه مناقشاتی شده است :

مناقشه اول : در کلام مرحوم اخوند امده است که هرچند مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره جامع ترین اخبار در مزایای مذکوره است اما نمی توانیم برای اثبات ترجیح در مقام فتوا به این دو روایت استناد کنیم . چون با توجه به اینکه مرجحات در مورد منازعه و رفع نزاع پیش حاکم و قاضی است و احتمال اختصاص به مورد قضاء را می دهیم نمی توانیم به بقیه موارد تعارض الخبرین که خصومت و تنازع نیست تعدی کنیم و حکم ترجیح را در غیر باب قضاء اثبات کنیم . منشأ احتمال خصوصیت این است که چون در باب قضاء دو طرف با هم درگیر هستند ولو اختلاف حکمین ناشی از اختلاف روایات می باشد ، اما تخییر مشکل را حل نمی کند و مناسبتی با باب قضاء ندارد . زیرا اگر بناء بر تخییر باشد طرفین نزاع هر کدام به همان حکمی که به نفعش می باشد اخذ می کند و لذا خصومت همچنان ادامه پیدا می کند . بنابراین اساسا حکم به تخییر و عدم ترجیح در باب قضاء ممکن نیست و لذا اگر در باب قضاء حکم به ترجیح کردند نمی توانیم به غیر باب قضاء که تخییر ممکن است تسری دهیم . ادعای تنقیح مناط هم جا ندارد . زیرا همانطور که گفته شد مورد روایت به نحوی است که احتمال می دهیم حکم به ان اختصاص داشته باشد [[93]](#footnote-93).

جواب یک قسمت از فرمایش مرحوم اخوند واضح است . چون مرحوم اخوند این مناقشه من حیث الدلاله را هم در مورد مرفوعه زراره و هم در مورد مقبوله مطرح کرده است در حالی که این مطلب ولو نسبت به مقبوله مجال دارد زیرا مفروض در ان ، منازعه بین دو طرف است اما در مرفوعه که چنین فرضی مطرح نشده است . لذا همانطور که در کلام اعلام من جمله مرحوم اقای تبریزی امده این فرمایش مرحوم اخوند که می فرماید "کما هو موردهما "و مورد هر دو روایت را نزاع و فصل خصومت بیان می کند حمل بر سهو القلم می شود .

این یک قسمت از جواب بود که بر می گردد به اینکه این مناقشه علی تقدیر تمامیتش اختصاص به مقبوله دارد و مرفوعه را شامل نمی شود .

اما جواب اصلی از این مناقشه مرحوم اخوند ، به بیانی که در کلام مرحوم اقای خویی امده ، این است که هرچند روایت مقبوله در صدر ناظر به ترجیح احد الحکمین علی الاخر است نه ترجیح احد الخبرین لذا اشکال مرحوم اخوند نسبت به بخش ترجیح به صفات وارد است و نمی توانیم از ان استفاده ترجیح در خبرین متعارضین در مقام افتاء کنیم اما در ذیل که شهرت روایت یا موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مطرح شده ، مقصود ترجیح احد الخبرین است . بعد از اینکه عمر بن حنظله تساوی دو حاکم را من حیث الصفات فرض کرد ، در جواب امام علیه السلام امده است "ینظر الی ما کان فی روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک" یعنی باید نگاه به روایتی شود که مدرک حکم حاکم بوده است ؛ اگر این روایت مجمع علیه بود یا موافق با کتاب یا مخالف با عامه ، به ان اخذ می شود . بنابراین انچه در ذیل امده ترجیح احدی الروایتین است نه ترجیح احد الحکمین تا شما بفرمایید مذکور درمورد روایت باب قضاء است و قابل تعدی به غیر باب قضاء نیست .

اما ایا این مقدار از جواب ، اشکال مرحوم اخوند را رفع می کند ؟

هرچند به ذیل مقبوله که نگاه کنیم بر خلاف صدر که ترجیح به صفات به عنوان مرجح احد الحکمین امده ، امور ثلاثه یا اربعه من الترجیح بالشهره و الموافقه للکتاب و... به عنوان مرجح برای یکی از دو خبر ذکر شده است اما ترجیح یکی از دو خبری که مورد استناد قاضی در مقام قضاء قرار گرفته است . اشکال مرحوم اخوند هم این بود که ولو در مقبوله امده شما به روایت موافق با کتاب اخذ کن اما در جایی که منازعه و خصومتی بوده و مراجعه به دو قاضی شده و ان دو با هم اختلاف کرده اند . بنابراین این مقدار از بیان کافی نیست که اشکال مرحوم اخوند را جواب بدهد .

در کلام مرحوم اقای تبریزی از مناقشه مرحوم اخوند به بیانی جواب داده شده که می شود گفت منظور مرحوم اقای خویی هم از بیانی که در مصباح امده به همین بر می گردد . ایشان جواب داده اند که اگر در مقبوله تامل کنیم استفاده می شود که مورد مقبوله جایی است که دو طرف نسبت به دین یا میراث نزاع کرده اند و منشا خصومت هم جهل به کبرای کلی و حکم کلی شریعت است . برای حل این مشکل مراجعه به قاضی کرده اند اما در این مورد دو قاضی وجود داشت که هر کدام به نفع یکی از طرفین حکم کرد . لذا اختلاف در مساله از بین نرفت .

با توجه به اینکه منشا خلاف جهل به حکم کلی شریعت است ، لذا وظیفه در جایی که مراجعه به دو قاضی می شود که انها با هم اختلاف دارند وظیفه در این مورد این است که حکم این دو قاضی ساقط می شود و باید به به مجتهد ثالث مراجعه کنند و بر اساس رای مجتهد ثالث که هر دو قبول دارند حکم شود . چون منشا اختلاف ، اختلاف روایات است و طرفین در یافته اند که منشأ حکم قاضی اول روایت الف است و منشأ حکم قاضی دوم روایت ب ، در چنین فرضی انگار از نظر امام علیه السلام قضاوت هیچ کدام به لحاظ ضوابط قضایی حجت نیست و وظیفه این است که متخاصمین به اعلم مراجعه کنند .

این حکمی است که اختصاص به این مورد ندارد . به تعبیر اقای تبریزی اگر مقبوله هم نبود این حکم که باید به اعلم و افقه مراجعه شود ثابت بود . چون در صورتی می توانیم به هر مجتهدی رجوع کنیم که علم به اختلاف در فتوا نداشته باشیم و الا وظیفه رجوع به اعلم و افقه است . برای همین جهت است که در ابتدای مقبوله ترجیح به صفات مطرح شد . لزوم ترجیح به صفات برای این است که چون اختلاف پیدا شده باید اعلم در بین معین شود و طرفین نزاع به اعلم مراجعه کنند . در فرضی که هر دو من حیث الصفات متساوی باشند قول هیچ کدام اعتبار ندارد و باید مرجحات دیگر در نظر گرفته شود و چون مدرک حکم روایتین است امام علیه السلام خصوصیاتی را برای روایت به عنوان مرجح ذکر کرده اند . از این به بعد انچه ذکر می شود دیگر ربطی به باب حکومت و قضا ندارد بلکه مربوط به تعیین وظیفه و تشخیص حکم واقعی و کبرای کلی شریعت بر اساس فتوا است . در این قسمت امام علیه السلام می فرماید "ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک ...".

بنابراین اینکه مرحوم اخوند فرمود مورد ترجیحات مذکوره در مقبوله ، حکومت و فصل الخصومه است ، جواب ایشان این است که در مورد ترجیح به صفات هم باب حکومت نیست اما حتی اگر پذیرفتیم که مورد ترجیح به صفات باب حکومت است ولی مرجحات در قسمت های بعدی مربوط به اخذ به روایت است به لحاظ مقام فتوی و تعیین حکم کلی شریعت نه به خاطر فصل الخصومه و قضاء . اینطور نیست که قاضی در مقام قضاء بخواهد به این مرجحات اخذ کند تا گفته شود که موردش باب قضاء است و لا یمکن التعدی منه الی غیره .

اختلاف دو حاکم باعث می شود که این مساله از باب قضاء خارج شود و داخل در باب افتاء شود و امام علیه السلام هم برای این مقام ، مرجحات را ذکر کرده اند. با این بیان ، جواب مرحوم اقای خویی از مناقشه مرحوم اخوند تمام می شود و الا به مقداری که در مصباح وجود دارد به ان اشکال می شود.

جواب دیگری هم که می توان از این اشکال مرحوم اخوند داد این است که به مقبوله عمر بن حنظله که نگاه کنیم امور متعددی به عنوان مرجح ذکر شده است . در میان این امور ، برای مرجح بودن اعدلیت و اصدقیت و افقهیت و اورعیت وجه و علتی ذکر نشده است اما برای مرجحات دیگر علت امده است ؛ مثلا فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه یا نسبت به لزوم اخذ به روایت مخالف عامه فرموده اند که ما خالف العامه ففیه الرشاد .

اگرچه خود این روایت مقبوله ، ترجیح احدی الروایتین در بحث قضاء باشد ولی از راه تعلیل می توانیم تعدی به غیر باب قضاء کنیم . اگر تعدی به بقیه موارد تعارض الخبرین ، از باب تنقیح مناط باشد اشکال مرحوم اخوند وارد بود که احتمال اختصاص به مورد می دهیم اما چون علت ذکر شده است ، می شود از موارد استناد به علت منصوصه نه تنقیح مناط . مقتضای تعلیل عدم اختصاص به باب قضاء است . البته این مقتضای تعلیل نسبت به بعضی از مرجحات مثل مجمع علیه و مخالفت با عامه می باشد . اما نسبت به موافقت با کتاب و نیز امیل بودن قضات این تعلیل ذکر نشده است . در قسمت هایی که تعلیل ذکر شده چون از موارد منصوص العله می باشد می توان تعدی کرد . وقتی تعدی در این دو مورد درست شد ، چنانچه احتمال اختصاص و احتمال فصل بین مرجحات داده نشود ، در دو مرجح دیگر هم می شود تعدی کرد . بله اگر احتمال اختصاص به خصوص این دو مرجح داده شود دیگر این جواب ، مناقشه اخوند را در همه مرجحات رد نمی کند .

چهارشنبه 28/12/98 جلسه 102

مناقشه دوم : با توجه به انچه در ذیل مقبوله امده که "فارجئه حتی تلقی امامک" موضوع مرجحات ذکر شده در مقبوله و مرفوعه زمان حضور و تمکن از لقاء امام علیه السلام است و لذا قابل تعدی به زمان غیبت که مورد ابتلاء ماست نمی باشد .

جوابی که از این مناقشه می شود داد این است که اولا این قرینه علی تقدیر تمامیتش در مقبوله عمر بن حنظله وجود دارد نه مرفوعه زراره . البته مرفوعه اساسا من حیث السند معتبر نیست اما فقط این ذیل در مقبوله وجود دارد . پس این ادعا که روایات ترجیح به امور خاصه من الشهره و الموافقه للکتاب و المخالفه للعامه اختصاص به زمان حضور دارد نسبت به همه روایات نیست بلکه مختص به مقبوله می باشد . ثانیا با وجودی که در ذیل مقبوله این تعبیر وجود دارد اما باعث نمی شود که ترجیح به امور مذکور در مقبوله اختصاص به زمان حضور داشته باشد و شامل زمان غیبت نشود . با سه وجهی که گفته می شود معلوم می گردد که این ذیل قرینیت بر اختصاص ندارد .

وجه اول : این وجه در کلام مرحوم اقای صدر هم امده ولی نسبت به اختصاص مرجح بودن صفات راوی که قابل تسری به سایر مرجحات نیز می باشد . توضیح ذلک : هرچند این ذیل در مقبوله عمر بن حنظله امده است ولی وجود ان نهایتا اقتضا می کند که حکم مذکور در جزء اخیر مقبوله ، مقید به این قید است . حکم مذکور در جزء اخیر همان لزوم ارجاء در صورت تساوی دو روایت در جمیع جهات است . حتی تلقی امامک که اختصاص به زمان تمکن از لقاء معصوم علیه السلام دارد موجب می شود که حکم اخیر که لزوم ارجاء باشد اختصاص به زمان حضور داشته باشد نه زمان غیبت . اما احکام سابق بر این حکم که ترجیح به شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه باشد ، چون احتمال اختصاص قید به جزء اخیر داده می شود دیگر دلیلی بر تقیید انها و رفع ید از اطلاق انها وجود ندارد .

وجه دوم : حتی اگر قبول کنیم که مورد روایت ، فرض حضور معصوم علیه السلام و تمکن از لقاء امام علیه السلام می باشد یعنی در فرض تمکن از لقاء ، ترجیح به شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ذکر شده اما باز هم حکم مذکور در این فرض ، اختصاص به زمان حضور ندارد بلکه در غیر زمان حضور هم ثابت است بالاولویه . قبلا توضیح داده شد که اگر نسبت به زمان حضور حکم الزامی و مضیق در روایت ذکر شده باشد می توانیم احتمال دهیم که این حکم مضیق و الزامی اختصاص به زمان حضور داشته باشد و برای مومنین در زمان غیبت که تمکن از لقاء امام علیه السلام ندارند نباشد و با وجود چنین احتمالی نتوانیم تعدی کنیم . اما اگر حکم مذکور در زمان حضور حکم ترخیصی و موسع بود می توانیم استفاده کنیم که به طریق اولی این حکم در زمان غیبت که فرض عجز مومنین از لقاء امام علیه السلام است جاری باشد.

احکام سابقه بر لزوم الارجاء هم که لزوم اخذ به روایت مشهور و موافق با کتاب و مخالف با عامه است احکامی هستند که با نفی وجوب احتیاط در فرض تعارض الخبرین ، برای مکلفین توسعه ایجاد می کنند . وقتی این احکام در فرض زمان حضور و تمکن مکلفین از لقاء امام علیه السلام ثابت باشد می توان به دست اورد که این احکام برای مکلفین در زمان غیبت به طریق اولی ثابت است . نه تنها احتمال اختصاص این حکم به زمان حضور را نمی دهیم بلکه بالاولویه برای زمان غیبت هم ثابت می دانیم .

وجه سوم : برای بعضی از مرجحاتی که در مقبوله امده تعلیل هم ذکر شده است ؛ برای اخذ به مشهور فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه و برای اخذ به مخالفت عامه فرموده اند که فما خالف العامة ففیه الرشاد . این تعلیل ها اقتضا می کنند که حکم عمومیت داشته و اختصاص به زمان حضور معصوم علیه السلام نداشته باشد .

#### جمع بندی میان اخبار علاجیه

با تبیین مفاد هر یک از طوایف چهارگانه اخبار علاجیه و بررسی اصناف مختلف طایفه چهارم ، مشخص گشت که میان این طوایف چهارگانه تنافی وجود دارد . زیرا طایفه اول دلالت بر تخییر می کرد و طایفه دوم دلالت بر توقف و سوم بر احتیاط و چهارم بر ترجیح . در این مرحله از بحث ، باید بررسی کرد که مقتضای جمع میان این مجموعه از اخبار متعدد و مختلف چیست ؟

بحث از علاج تنافی بین خود اخبار علاجیه ، باید در سه موضع مطرح شود ؛ موضع اول بررسی نسبت وحل تنافی میان روایات صنف اخیراز طایفه چهارم یعنی مقبوله و مرفوعه است . موضع دوم حل تنافی میان اصناف خمسه طایفه چهارم یعنی از یک سو مقبوله و مرفوعه و از سوی دیگر روایت قطب راوندی و سایر روایات . موضع سوم حل تنافی میان طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح و سایر طوایف که دلالت بر تخییر و توقف و احتیاط می کردند .

در بررسی مواضع سه گانه بحث به این نکته باید توجه کرد که نسبت گیری بین ادله متنافیه متوقف بر تمامیت این ادله من حیث السند و الدلاله است . والا اگر بعضی از انها من حیث السند یا من حیث الدلاله تمام نبودند وجهی ندارد که به دنبال حل تنافی میان روایات معتبره با روایات غیر معتبره من حیث السند او الدلاله باشیم . بنابراین بحث در مواضع ثلاثه باید یکبار صرفا معطوف به روایات معتبره علاجیه شود و بار دیگر فرض کنیم که همه اخبار مطرح شده برای حل تعارض اخبار من حیث السند والدلاله تمام هستند و با این فرض بحث را دنبال کنیم . لذا بحث در مواضع ثلاثه هم در دو فرض مطرح می شود .

##### جمع بين اخبار معتبره :

در فرض اول که بحث در اخبار معتبره علاجیه است ، با توجه به اینکه در ضمن بررسی طوایف چهارگانه اخبار علاجیه ، نتیجه مختار این شد که در میان این طوایف ، سه طایفه اول که تخییر و توقف و احتیاط باشد یا من حیث السند تمام نبودند و یا من حیث الدلاله . لذا در مقام نسبت گیری این سه طایفه کنار گذاشته می شوند . در طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح که مشتمل بر پنج صنف بود ان اصنافی که قبول کردیم من حیث السند و ال دلاله در حکم متعارضین وارد شده و دلالت بر ترجیح به اموری می کنند صنف اول بود که دال بر ترجیح به موافقت با کتاب به تنهایی بود و صنف سوم که موافقت با کتاب را در کنار مخالفت با عامه دلالت می کرد که روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله رواندی بود و صنف پنجم که اموری را به عنوان مرجح قرارمی داد و روایت معتبر ان من حیث السند و الدلاله مقبوله عمر بن حنظله بود .

بنابراین طبق نظر مختار باید دید بین صنف پنجم یعنی مقبوله که چند مرجح در ان ذکر شده بود و روایت قطب راوندی که دلالت بر ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه داشت و نیز صنف2ض اول که صرفا موافقت با کتاب را می گفت ، چه نسبتی وجود دارد و اگر تنافی دارند چگونه حل می شود ؟

سه شنبه 5/1/99 جلسه 103

[[94]](#footnote-94)در بحث جمع بندی میان اخبار علاجیه که باید در سه موضع صورت می گرفت ، قدم اول بررسی روایات معتبره بود . با این حساب چون در صنف پنجم از اخبار ترجیح تنها روایت معتبر مقبوله عمر بن حنظله بود ، جایی برای بحث در موضع اول که بررسی و حل تنافی میان روایات صنف پنجم بود ، نمی ماند .

در موضع دوم بحث که نسبت گیری میان اصناف پنجگانه طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح باشد ، با توجه به مباحث قبلی فقط روایت مسمعی در صنف اول که موافقت با کتاب و موافقت با سنت را مرجح قرار می داد و نیز روایت راوندی یعنی صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله در صنف ثالث که دلالت بر مرجحیت موافقت با کتاب و مخالفت با عامه می کرد و دیگر مقبوله عمر بن حنظله در صنف خامس که اموری را به عنوان مرجح اعتبار کرده بود ، روایات معتبر من حیث السند و الدلاله هستند . بنابراین باید دید که ایا میان مفاد این سه روایت تنافی وجود دارد و اگر تنافی هست ایا بدوی و قابل جمع عرفی است و یا خیر ؟

در روایت مسمعی موافقت با کتاب و موافقت با سنت از مرجحات قرار داده شده است . در این روایت امده است : فما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب و لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی الله علیه واله [[95]](#footnote-95). در این روایت به ترتیب موافقت با کتاب و موافقت با سنت بعنوان مرجح قرار داده شده است . در روایت قطب راوندی در صنف ثالث بیان شده است : اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه فان لم تجدوهما فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما وافق اخبارهم فخذوه و ما خالف اخبارهم فذروه [[96]](#footnote-96). در این روایت ترجیح به موافقت با سنت نیامده است اما به ترتیب موافقت با کتاب و بعد از ان مخالفت با عامه مرجح شمرده شده است . در مقبوله نیز که روایت صنف خامس باشد با توجه به مباحث گذشته ، شهرت و موافقت با کتاب و موافقت با سنت و نیز مخالفت با عامه مرجح اعتبار شده است ؛ ترجیح به شهرت در مرتبه اول و بعد از ان موافقت با کتاب و سنت و بعد مخالفت با عامه . بحسب مقبوله بین موافقت با کتاب و موافقت با سنت و مخالفت با عامه ترتیب استفاده نمی شود ، بلکه ظاهر مقبوله هم عرض بودن این مرجحات به صورت مستقل است . در مرحله بعد اگر هر دو روایت از جهات معین شده متساوی بودند نوبت به این می رسد که ببینیم قضات و حکام عامه نسبت به کدام روایت امیل هستند که ان را ترک کنیم . بنابراین پنج مرجح از مقبوله استفاده می کنیم که نسبت به بعضی ترتیب وجود دارد و نسبت به بعضی دیگر خیر .

اگرچه با نگاه اول میان مفاد این سه روایت تنافی وجود دارد اما می توانیم این تنافی بدوی را حل کنیم . چون در روایت مسمعی ، فقط موافقت با کتاب و موافقت با سنت به عنوان مرجح ذکر شده است چه روایت دیگر اشتهار داشته باشد و چه نداشته باشد . در روایت راوندی نیز فقط موافقت با کتاب و مخالفت با عامه امده چه یکی از این دو روایت مشهور باشد یا خیر. ولو به لحاظ اطلاقی که در هر کدام از این روایات وجود دارد ، میان انها تنافی دیده می شود اما چون این تنافی ، تنافی ناشی از اطلاق و تقیید است ، می توان با مقید کردن اطلاق روایت که از انحاء جمع عرفی است این تنافی را حل کرد . لذا با اخذ به مفاد مقبوله باید گفت که ترجیح به موافقت با کتاب بعد از ترجیح به شهرت روایت است و در صورتی که یکی از دو روایت مشهور باشد و دیگری شاذ ، نوبت به موافقت با کتاب نمی رسد . بنابراین در این قسمت به واسطه مفاد مقبوله ، از اطلاق صحیحه راوندی و مسمعی رفع ید می شود . همینطور نسبت به ترتیب بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه نیز هرچند اگر ما بودیم و مقبوله ، ترتیب از ان استفاده نمی شد بلکه ظاهر ان هم عرض بودن است اما چون صحیحه راوندی دلالت بر این ترتیب دارد با ان از اطلاق مقبوله رفع ید می شود .

از طرفی دیگر وقتی به مقبوله نگاه کنیم می بینیم که هم موافقت با کتاب و هم موافقت با سنت مرجح قرار داده شده است و ظاهر ان هم عرض بودن این دو و عدم ترتیب میان انهاست . علاوه بر اینکه در مقبوله مشکلی که وجود دارد این است که این دو یعنی موافقت با کتاب و موافقت با سنت مجموعا یک مرجح حساب شده اند اما هرچند از این ظهور رفع ید کنیم و حمل بر انحلال و استقلال هر یک در مرجحیت کنیم اما مقتضای اطلاق مقبوله هم عرض بودن این دو مرجح است و ما نمی توانیم طولیت و ترتیب میان انها را استفاده کنیم اما چون روایت مسمعی ، ابتدا موافقت با کتاب را اعتبار کرده و بعد موافقت با سنت ، بوسيله روايت مسمعی از اطلاق مقبوله رفع ید کرده و میان موافقت با کتاب و موافقت با سنت ترتیب را معتبر می کنیم .

امیل بودن قضات عامه هم به عنوان یکی از ملاک های ترجیح در مقبوله ذکر شده که در روایات دیگر نیامده است .

لذا به این سه روایت که از میان اخبار علاجیه ، من حیث السند و الدلاله معتبر هستند نگاه کنیم مقتضای جمع میان انها این می شود که به تریبت پنج مرجح داریم : اول اشتهار من حیث الصدور در مقابل شذوذ و دوم موافقت با کتاب و سوم موافقت با سنت و چهارم مخالفت با عامه و پنجم امیل بودن قضات عامه به يک روايت( که موجب تقديم روايت معارض آن می شود) .

چهارشنبه 6/1/99 جلسه 104

##### **جمع بين مجموع اخبارعلاجيه**

قدم دوم در بررسی تنافی میان اخبار علاجیه این است که فرض کنیم مجموع اخباری که در بحث تعارض الخبرین به انها استدلال شده ، من حیث الدلاله و السند معتبر می باشند . همانطور که گفته شد این بحث در سه موضع باید انجام بگیرد . موضع اول حل تنافی میان مقبوله و مرفوعه در صنف پنجم اخبار ترجیح است و موضع دوم حل تنافی میان اصناف پنجگانه اخبار ترجیح یعنی طایفه چهارم و موضع سوم بررسی و حل تنافی میان طوایف چهارگانه اخبار علاجیه یعنی روایات دال بر تخییر ، توقف ، احتیاط و ترجیح .

###### **موضع اول : جمع بين مفاد مقبوله ومرفوعه**

باید در این موضع موارد اختلاف بین مقبوله و مرفوعه معلوم شود و در هر مورد ، علاج مربوط به ان بیان گردد . با توجه به خصوصیاتی که در مقبوله و مرفوعه وجود دارد موارد متعددی از اختلاف بین انها دیده می شود که چنانکه در کلام اقای صدر امده از انها تعبیر به مواد اختلاف می کنیم .

ماده اول اختلاف این است که در مقبوله عمر بن حنظله برای موارد تعارض الخبرین از ترجیح به صفات شروع شده و بعد از ان شهرت اعتبار شده است ؛ البته بنابراینکه ترجیح به صفات هم مربوط به تعارض الخبرین باشد نه تنافی الحکمین . از طرف دیگر در مرفوعه به عکس مقبوله ، ابتدا ترجیح به شهرت امده و بعد از ان ترجیح به صفات بیان شده است . طبعا میان مفاد مرفوعه و مفاد مقبوله تعارض پیدا می شود . چراکه اگر دو روایت داشته باشیم که روایت الف من حیث الصفات ارجح باشد و روایت ب من حیث الصدور و النقل مشهور باشد ، طبق مقبوله باید به روایت الف اخذ کنیم و روایت ب را کنار بگذاریم و بر اساس مرفوعه باید به روایت ب اخذ کنیم و روایت الف را کنار بگذاریم .

ایا در این ماده اختلاف راه حل وجود دارد ؟

مرحوم شیخ انصاری فرموده است که در این مورد تعارض میان مقبوله و مرفوعه ، بر اساس مفادی که مرفوعه دارد باید به مقبوله اخذ کنیم . زیرا با وجودی که هر کدام از مقبوله و مرفوعه در این ماده تعارض فی حد نفسه اقتضای حجیت دارند اما مرفوعه با مفاد خود می گوید که هر گاه بین من و مقبوله تعارض شد باید به مقبوله اخذ کنید که نتیجه ان اخذ به روایت الف خواهد بود . چراکه مقبوله دارای شهرت روایی است بخلاف مرفوعه . زیرا مرفوعه را فقط ابن ابی جمهور از علامه مرفوعا الی زراره نقل کرده است اما مقبوله را کتب معتبره روایی نقل کرده اند . از همین رو مقبوله مصداق روایت مشهور می شود و مرفوعه مصداق غیر مشهور . مرحوم شیخ در رسائل می فرماید : إنّ الاولى (المقبولة) صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة و الثانية (المرفوعة) بالعكس و هي و إن كانت ضعيفة السند إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فإنّ طريقتهم مستمرّة على‏ تقديم المشهور على الشاذّ و المقبولة و إن كانت مشهورة بين العلماء حتّى سمّيت مقبولة إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعة و إن كانت شاذّة من حيث الرواية حيث لم يوجد مرويّة في شي‏ء من جوامع الأخبار المعروفة و لم يحكها إلّا ابن أبي جمهور عن العلّامة مرفوعة إلى زرارة إلّا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ‏ على‏ تقديم‏ المشهور رواية على غيره و هي هنا المقبولة[[97]](#footnote-97).

این جوابی است که مرحوم شیخ در ماده اول از مواد اختلاف بین مقبوله و مرفوعه بیان فرموده است . مرحوم محقق اصفهانی در این قسمت مناقشه کرده است که در تعارض بین مقبوله و مرفوعه نمی توانیم به مرفوعه عمل کنیم . زیرا اگر در این میدان تعارض به واسطه مفاد مرفوعه ، مقبوله را مقدم کرده و مرفوعه را ترک کنیم معنایش این است که مرفوعه خودش را الغاء کند و از وجود مرفوعه عدم ان لازم بیاید و قابل التزام نیست و محال است که از وجود شئ عدم شئ لازم بیاید .

مرحوم اقای صدر در اینجا بیان مفصلی دارد که بر اساس ان در بعضی از تقادیر کلام مرحوم شیخ تمام نیست و در بعضی تقادیر کلام مرحوم شیخ تمام است و فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست و در بعضی ازتقادیر نیز نه کلام مرحوم شیخ و نه فرمایش محقق اصفهانی .

ایشان می فرماید برای بررسی تنافی بین مرفوعه و مقبوله در این ماده اول اختلاف ابتدا باید ببنیم که نسبت بین مرفوعه و مقبوله چیست تباین است یا عموم من وجه ؟ عناوین مذکور در مقبوله و مرفوعه بیانگر نسبت عموم من وجه میان ان دو است ؛ زیرا مقبوله می گوید اگر یکی از متعارضین ارجح صفاتا باشد لازم الاخذ است چه دیگری مشهور من حیث الروایه باشد یا نه و اختصاص ندارد مفاد ان به جایی که خبر دیگر مشهور باشد . از طرف دیگر مرفوعه زراره هم می گوید به خبر مشهور باید اخذ کرد چه خبر دیگر من ارجح صفاتا باشد یا خیر . بنابراین مرفوعه هم اطلاق دارد و صورتی که خبر دیگر ارجح صفاتا نباشد را هم در بر می گیرد .

با توجه به اطلاق مقبوله و مرفوعه نسبت میان انها عموم من وجه می شود . ماده افتراق مقبوله جایی است که یکی از متعارضین ارجح صفاتا باشد ولی دیگری مشهور نباشد و ماده افتراق مرفوعه هم جایی است که یکی مشهور باشد ولی دیگری ارجح صفاتا نباشد . ماده اجتماع نیز جایی است که یکی ارجح صفاتا باشد و دیگری مشهور . این ماده اجتماع ، فقط بخشی از مفاد مرفوعه و نیز مقبوله است نه اینکه تمام مفاد مرفوعه و مقبوله در این ماده خلاصه شود . در ماده اجتماع مرفوعه می گوید به خبر مشهور که روایت ب باشد باید اخذ کنید و مقبوله می گوید به الف که ارجح صفاتا باشد باید اخذ کنید . بنابراین به لحاظ ماده اجتماع تعارض می شود میان مقبوله و مرفوعه اما بالعموم من وجه نه بالتباین . وقتی تعارض میان این دو بالعموم من وجه شد دو فرض به وجود می اید ؛ فرض اول این است که تنافی در ماده اجتماع بدوی و قابل جمع عرفی است و فرض دیگر این است که در ماده اجتماع تعارض مستقر است و جمع عرفی وجود ندارد .

هرچند در کلام مرحوم اقای صدر مختار نهایی این است که در این موارد جمع عرفی وجود دارد ولی ابتدا بر فرضی که جمع عرفی وجود نداشته باشد ، تنافی در ماده اختلاف را بررسی و حل کرده و بعد فرض دیگر یعنی فرض وجود جمع عرفی را بررسی می کنند .

با فرض اینکه تعارض در ماده اجتماع میان مقبوله و مرفوعه تعارض مستقر باشد و جمع عرفی وجود نداشته باشد، مرحوم اقای صدر در این صورت می فرماید که یا قائل هستیم مرجحات باب تعارض مختص به تعارض تباینی است نه عموم من وجه یا قائل هستیم که مرجحات مذکور در اخبار علاجیه اختصاص به تعارض تباینی ندارد بلکه شامل تعارض بالعموم من وجه هم می شود . چنانچه طبق مبنای اول قائل شدیم که مرجحات باب تعارض شامل موارد تعارض بالعموم من وجه نمی شود ، دیگر معنا ندارد که مرحوم شیخ بفرماید از راه مرفوعه ، مقبوله را مقدم می کنیم . چون اساسا روایاتی که مرجحات را بیان می کند مربوط به تعارض بالعموم من وجه نیست . بنابراین طبق این مبنا معلوم است که فرمایش مرحوم شیخ جایی ندارد .

اما اگر طبق مبنای دوم روایات ترجیح شامل تعارض بالعموم من وجه هم بشود ، یا در مورد مرفوعه قائل می شويم از حیث صفات راوی مزیت دارد یا اینکه مزیتی ازاین جهت ندارد . اگر ملاک در ترجیح به اصدقیت یا اورعیت ، همان راوی مباشر از امام علیه السلام باشد مرفوعه زراره به ملاحظه اینکه راوی ان از امام باقر علیه السلام زراره است در مقایسه با عمر بن حنظله دارای مزیت صفاتی می شود بخلاف صورتی که بگوییم ترجیح به صفات به ملاحظه همه رواتی است که در سند روایت واقع شده اند که در این صورت دیگر مرفوعه ارجح صفاتا نخواهد بود .

بنابراین چون دو صورت می تواند متصور شود یکی اینکه مرفوعه ترجیح به صفات نداشته باشد و دیگر اینکه مرفوعه ترجیح به صفات داشته باشد ، باید هر صورت را بطور مستقل بررسی کنیم .

طبق صورت اول ، تنها مرجحی که در بین ثابت است فقط شهرت روایی است که در ناحیه مقبوله وجود دارد و مرفوعه نه شهرت دارد و نه من حیث الصفات مرجحی . در این صورت فرمایش مرحوم شیخ تمام است و مناقشه مرحوم اصفهانی وارد نیست . تمامیت فرمایش مرحوم شیخ به این خاطر است که نسبت بین مقبوله و مرفوعه عموم من وجه است نه تباین . لذا بر اساس این فرض که مقبوله ترجیح به شهرت دارد اما مرفوعه ترجیح به صفات ندارد و واجد هیچ مزیتی نیست ، مقبوله داخل در ماده افتراق مرفوعه می شود . چرا که مرفوعه می گفت اشتهار روایت موجب تقدیم است چه در جایی که خبر دیگر واجد صفات باشد و چه در جایی که نباشد و در اینجا مقبوله که مصداق خبر مشهور است ، داخل در ماده افتراق مرفوعه می شود ؛ یعنی جایی که یکی از دو خبر مشهور است و خبر دیگر واجد مزیتی نمی باشد . در این مورد به حکم مرفوعه در ماده افتراق خود ، ماده اجتماعش با مقبوله را از ان می گیریم و در این ماده اجتماع مقبوله را مقدم می کنیم . بنابراین حاکم ماده افتراق مرفوعه است و محکوم ماده اجتماع ان با مقبوله . لذا فرمایش مرحوم شیخ تمام خواهد بود .

تمام نبودن مناقشه مرحوم اصفهانی هم به این خاطر است که ما از حجیت مرفوعه در ماده افتراق ، الغاء مرفوعه را در ماده اجتماع به دست اوردیم نه اینکه از حجیت ان در ماده افتراق الغاء ان در ماده افتراق را به دست اورده باشیم تا مرحوم محقق اصفهانی اشکال کند که یلزم من وجود الشئ عدمه . به تعبیر مباحث "فهدمت ماده الافتراق ماده الاجتماع فلم یلزم من وجود شئ واحد عدمه" . بله نهایت چیزی که از این تقدیم لازم امد این است که مرفوعه حجیتش مختص به ماده افتراق شود و در ماده اجتماعش با مقبوله دیگر حجیت نداشته باشد که اگر این کار باعث تخصیص دلیل به فرد نادر می شد محذور به وجود می امد و قابل التزام نبود اما تخصيص مرفوعه به ماده افتراق سبب نمی شود که حمل بر فرد نادر گردد زیرا در موارد تعارض اینطور نیست که اگر یک خبر مشهور بود ، خبر دیگر لزوما واجد ترجیح به صفات باشد بلکه موارد معتنابهی داریم که یک طرف مشهور است ولی خبر دیگر واجد ترجیح به صفات نیست . مفاد مرفوعه می تواند اختصاص به این موارد پیدا کند و محذوری نیز به وجود نمی اید[[98]](#footnote-98) .

این در صورتی بود که فرض کنیم مرفوعه واجد ترجیح به صفات نیست . اما اگر در مقابل مقبوله که مشهور است ، مرفوعه هم دارای مزیت صفاتی باشد صورتی است که باید بررسی گردد.

شنبه 9/1/99 جلسه 105

اولین ماده اختلاف میان مقبوله و مرفوعه این بود که در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات امده و بعد ترجیح به شهرت، اما در مرفوعه ابتدا ترجیح به شهرت بیان شده است وبعد ترجيح به صفات . در این ماده اختلاف و تنافی مرحوم شیخ انصاری بر اساس مفاد خود مرفوعه ، مقبوله که روایت مشهور است را مقدم کردند و در مورد اجتماع و تنافی به مقبوله اخذ کردند . مرحوم محقق اصفهانی مناقشه کردند که معنای این کار این است که مرفوعه خودش را الغاء کند فلیزم من وجوده عدمه و هو محال .

مرحوم اقای صدر فرمودند که باید در دو فرض مساله را بررسی کنیم . یک فرض این است که بین مقبوله و مرفوعه در این ماده اختلاف جمع عرفی وجود نداشته و تعارض مستقر باشد و فرض دیگر وجود جمع عرفی است . فرض اول که جمع عرفی وجود ندارد ، خود دو صورت دارد که باید هر کدام جداگانه بحث شود .

صورت اول این است که مقبوله مشهور باشد ولی مرفوعه ترجیح به من حیث الصفات نداشته باشد و صورت دوم این است که فرض کنیم مرفوعه هم دارای ترجیح به صفات می باشد . در صورت اول فرمایش مرحوم شیخ تمام است و مقبوله مقدم بر مرفوعه است و مناقشه مرحوم اصفهانی نیز وارد نیست . توضیح تمام بودن فرمایش شیخ و عدم تمامیت مناقشه مرحوم اصفهانی پیشتر گفته شد .

اما در صورت دوم که فرض بر این است مرفوعه دارای ترجیح به صفات است به این جهت که راوی اخیر ان زراره است و او ارجح از عمر بن حنظله می باشد ، در این صورت نه کلام مرحوم شیخ تمام است و نه کلام مرحوم اصفهانی . کلام مرحوم شیخ به این خاطر تمام نیست که در این ماده تعارض و اختلاف مفاد مرفوعه می گوید باید به خبر مشهور اخذ کنید که این عنوان خبر مشهور بر مقبوله منطبق است . از ان طرف نیز مقبوله می گوید که باید به خبر ارجح صفاتا اخذ شود که طبق فرض منطبق بر مرفوعه می شود چراکه راوی ان زراره و از عمر بن حنظله اصدق می باشد .

در این میدان تعارض که هر کدام از دو طرف اقتضای اخذ به يک روايت خاص را دارند وجهی ندارد به مفاد مرفوعه اخذ کنیم و بر اساس ان مقبوله را مقدم بر مرفوعه کنیم . زیرا این امکان هم وجود دارد که بر اساس مفاد مقبوله ، مرفوعه زراره را که ارجحیت در صفات دارد بر مقبوله مقدم کنیم و هیچ یک از این دو کار اولویتی نسبت به دیگری ندارد . بنابراین فرمایش مرحوم شیخ در این صورت دوم تمام نیست .

مناقشه مرحوم اصفهانی هم وارد نیست چراکه وقتی مقبوله و مرفوعه را در نظر بگیریم ، افراد طولی متعددی از تعارض در تحت این دو دلیل قرار می گیرد . فرد اول تعارض خود ان خبرین متعارضینی هستند که در مقام تعیین حکم شرعی واقعه می باشند . مثلا یک خبر دلالت می کند بر وجوب سوره در نماز و خبر دیگر دلالت بر عدم ان می کند . این یک فرد از تعارض که مقبوله و مرفوعه نسبت به ان نظر دارند . در این مرتبه از تعارض یعنی تعارض بین خبر دال بر وجوب سوره و خبر دال بر عدم وجوب سوره در نماز ، اگر فرض کنیم خبر اول ارجح صفاتا باشد و دوم مشهور ، مقبوله می گوید خبر ارجح صفاتا را مقدم کن و مرفوعه می گوید به ان خبر مشهور اخذ کن . در طول معارضه فرد اول ، فرد دومی از تعارض میان خود مقبوله و مرفوعه متولد می شود . این فرد جدید از تعارض هم از مصادیق تعارض بین الحدیثین است که اخبار علاجیه از جمله مرفوعه و مقبوله ان را در بر می گیرند .

تعارض در این میدان دوم تعارض که دو طرفش مقبوله و مرفوعه می باشد از اینجا شروع شد که دو خبر داشتیم که یکی دال بر وجوب سوره بود و دیگری دال بر عدم ان . در تعیین اینکه به کدام یک از این دو خبر باید اخذ شود مقبوله و مرفوعه تعارض کردند . در یک طرف مرفوعه است که اقتضایی دارد و در طرف دیگر مقبوله که اقتضایی مباین با اقتضای مرفوعه دارد . مرفوعه می گوید بین خبر دال بر وجوب و خبر دال بر عدم وجوب به خبر مشهور اخذ کن و مقبوله می گوید به ارجح صفاتا . همانطور که در میدان اول تعارض اگر بخواهیم مرفوعه را مقدم کنیم این تقدیم خالی از وجه است چراکه عکس ان نیز امکان دارد ، در این میدان دوم تعارض هم اگر بخواهیم مرفوعه را مقدم کنیم این تقدیم مبرر ندارد چراکه عکس ان یعنی تقدیم مقبوله نیز امکان دارد .

بنابراین اشکال تقدیم مرفوعه در این فرض این است که این نوع تقدیم مبرر ندارد نه اینکه یلزم من وجود الشئ عدمه . زیرا نهایت چیزی که از تقدیم مرفوعه در این میدان دوم تعارض لازم می اید عدم حجیت ان در میدان اول تعارض است یعنی تعارض بین خبر دال بر وجوب سوره و خبر دال بر عدم ان . از تقدیم مرفوعه در هر مرتبه ای سقوط مرفوعه در مرتبه قبل لازم می اید نه اینکه تقدیم مرفوعه در این میدان دوم تعارض موجب سقوط مرفوعه در همین میدان دوم باشد تا اشکال شود یلزم من وجوده عدمه .

حاصل جواب از مناقشه مرحوم اصفهانی این است که تقدیم مرفوعه در میدان دوم تعارض که تعیین حکم تعارض الخبرین است موجب می شود که در میدان اول تعارض که مقام تعیین حکم شرعی عملی واقعه است مرفوعه حجیت نداشته نباشد و این به محذور ما یلزم من وجوده عدمه منجز نمی شود .

فرض اول جایی بود که تنافی میان مقبوله و مرفوعه مورد جمع عرفی نباشد . اما اقای صدر فرموده اند ممکن است قائل شویم که تنافی میان مقبوله و مرفوعه از موارد جمع عرفی بین الدلیلین است . جمع عرفی به این نحو که بگوییم این دو مرجح در عرض هم هستند نه در طول یکدیگر . زیرا در مواردی که دو خبر مرجحات طولی را به عکس هم بیان می کنند اگر خود امام علیه السلام ابتداءا و نه در جواب سائل این دو مرجح طولی را بیان فرموده باشند مثلا در یک روایت بفرمایند خذ بالاشهر فان لم یکن فبالاصدق و در روایت دیگر خذ بالاصدق فان لم یکن فبالاشهر ، متفاهم عرفی این است که این دو مرجح در عرض هم هستند و میان انها طولیت وجود ندارد . چراکه هریک از این دو خبر علاجی ، یک مدلول اطلاقی دارند و یک مدلول صریح و چون با یکدیگر متنافی هستند بوسیله مدلول صریح هرکدام ، از اطلاق دلیل دیگر رفع ید می شود یا به عبارت دیگر با نصوصیت هریک از ظهور دیگری رفع ید می شود . شبیه انچه در حمل بر تخییر در مثل صل الظهر و صل الجمعه گفته شده و در گذشته نیز توضیح داده شد که صل الظهر یک مدلول صریح دارد و یک مدلول ظاهر ؛ مدلول صریح ان این است که نماز ظهر مطلوبیت دارد و در انجام فریضه در روز جمعه به ان اکتفاء می شود و مدلول ظاهر صل الظهر هم این است که نماز ظهر تعین دارد و نمی شود به نماز جمعه اکتفاء کرد . در صل الجمعه هم دو مدلول وجود دارد ؛ مدلول صریح ان مطلوبیت نماز جمعه و اکتفاء به ان در روز جمعه است و مدلول ظاهرش تعین نماز جمعه و عدم امکان اکتفاء به نماز ظهر در روز جمعه است . به وسیله مدلول صریح صل الظهر که کفایت نماز ظهر بود رفع ید می شود از ظهور صل الجمعه که تعین ان و عدم امکان اکتفاء به نماز ظهر بود و همینطور با مدلول صریح صل الجمعه از مدلول ظاهر صل الظهر .

در ما نحن فیه هم به هریک از دو دلیل نگاه کنیم یک مدلول اطلاقی و یک مدلول صریح دارند . مدلول اطلاقی خبر اول که مثلا مرفوعه باشد این است که باید به خبر مشهور اخذ کنی حتی اگر خبر معارض با ان من حیث الصفات ارجح باشد و مدلول اطلاقی مقبوله هم این است که باید به خبری که من حیث الصفات ارجح است اخذ کنی حتی اگر خبر معارض با ان مشهور باشد . مدلول صریح نیز در مرفوعه این است که مرجح اول یعنی شهرت متاخر از ترجیح به صفات و در طول ان نیست یا شهرت مقدم است یا حداقل در عرض ان است چون اگر ترجیح به صفات من حیث الرتبه مقدم بر شهرت بود وجهی نداشت که امام علیه السلام در بیان ترجیح ، ابتدا شهرت را بفرمایند . مدلول صریح مقبوله هم این است که ترجیح به صفات من حیث الرتبه متاخر از شهرت نیست . پس هر کدام از این دو خبر یک مدلول اطلاقی دارند و یک مدلول صریح . با مدلول صریح هر کدام از این دو خبر از اطلاق خبر دیگر رفع ید می شود . لسان اطلاقی هر خبر اقتضاء می کند مرجح اول در هر خبر مقدم بر مرجح مذکور در خبر دیگر باشد . اما نصوصیت هر خبر اقتضاء می کند مرجح ثانی مقدم بر مرجح اول نباشد . از باب حمل ظاهر بر نص و تقدیم نص بر ظاهر باید از اطلاق رفع ید شود و به نحوی حمل شود که با نصوصیت سازگاری داشته باشد . نتیجه این می شود که تقدم هریک از مرجحات بر دیگری نفی شود و با نفی تقدم هر دو مرجح هم عرض هم خواهند شد .

اقای صدر فرموده در جایی که ترتیب بین دو مرجح در کلام امام علیه السلام ابتداء ذکر شده باشد با توضیحی که داده شد ، اعمال این نحو از جمع بين دو کلام واضح است . اما اگر ترتیب در کلام ابتدایی امام ذکر نشده باشد بلکه در ابتدا یک مرجح بیان شده و بعد از ذکر ان ، سائل فرض کرده باشد که اگر از جهت مرجح اول دو خبر علی حد سواء بودند وظیفه چیست ، ودر جواب او مرجح ثانی بيان شده باشد . در این موارد هم اگرچه اعمال این جمع به ان وضوحی که در فرض قبل گفته شد نیست اما در عین حال باز هم در اینجا این جمع عرفی قابل تقریب است سیاتی ان شاءالله .

یک شنبه 10//1/99 جلسه 106

مرحوم اقای صدر فرمود اگر ترتیب بین مرجحات را خود امام علیه السلام ابتداءا فرموده باشند واضح است که مقتضای جمع عرفی حمل بر هم عرض بودن مرجحات است . اما اگر ترتیب مرجحات در کلام ابتدایی امام علیه السلام نباشد بلکه بعد از اینکه امام علیه السلام مرجحی را ذکر می کنند سائل فرض کند که دو خبر در این مرجح یکسان هستند ودر جواب او امام علیه السلام مرجح دوم را بیان بفرمایند ، در این صورت اعمال جمع عرفی یعنی حمل بر هم عرض بودن دو مرجح ، به وضوحی که در صورت قبل بیان شد نیست . زیرا در جایی که کلام ، کلام ابتدایی امام علیه السلام باشد ، عرفی نیست که مرجحات بر خلاف ترتیب واقعی بیان شود . مثلا اگر در واقع مرجح اول شهرت باشد و مرجح دوم صفات ، عرفی نیست که امام علیه السلام بر خلاف واقع ابتدا ترجیح به صفات را بیان کنند و بعد ترجیح به شهرت . پس اگر امام علیه السلام مرجحی را ابتداءا به عنوان مرجح اول و سپس مرجح دیگری را به عنوان مرجح ثانی بیان بفرمایند کلام نصوصیت پیدا می کند و می توانیم حمل ظاهر بر نص کنیم .

اما اگر فرض بر این باشد که کلام امام علیه السلام در بیان مرجح ثانی در جواب سوال سائل باشد امکان دارد انچه امام علیه السلام به عنوان مرجح اول ذکر کرده اند در واقع مرجح ثانی باشد . مثلا در مقبوله امام علیه السلام ابتدا ترجیح به صفات را ذکر می کنند و بعد سائل که فرض می کند هر دو خبر از حیث صفات متساوی هستند امام علیه السلام شهرت را بیان می فرمایند . در این فرض این امکان وجود دارد که همین صفاتی که امام علیه السلام به عنوان مرجح نخست ذکر فرموده اند در واقع مرجح دوم و متاخر از شهرت باشد . نهایتش این است که اگر در واقع ترتیب این دو مرجح به عکس باشد یعنی شهرت مقدم باشد اطلاق کلام امام علیه السلام در ترجیح به مرجح اول یعنی صفات مقید می شود به جایی که خبر دیگر مشهور نباشد . لذا با این احتمال دیگر نصوصیت در کلام از بین می رود و مدلول صریحی وجود ندارد تا با ان جمع عرفی درست شود بلکه نهایتا در دو طرف تنافی ، دو مدلول اطلاقی شکل می گیرد که بدون داشتن جمع عرفی با هم تعارض می کنند .

این شبهه ای است که موجب می شود میان این دو صورت فرق به وجود اید ؛ یعنی صورتی که ترتیب در مرجحات ابتداءا در کلام امام علیه السلام امده باشد و صورتی که در جواب سائل امده باشد .

مرحوم اقای صدر فرموده که با این وجود باز هم می توانیم جمع عرفی را در این صورت توجیه کنیم . زیرا وقتی امام علیه السلام اول صفات را ذکر می کنند و بعد از اینکه راوی فرض می کند خبرین در صفات متساوی هستند ، حضرت شهرت را بیان می کنند ، ظاهر کلام امام علیه السلام حتی در این موارد این است که مرجح ثانی مقدم بر مرجح اول نیست . چراکه اگر در واقع در مقبوله مرجح اول یعنی صفات متأخر از مرجح ثانی یعنی شهرت بود باید لبّاً مقید به عدم وجود مرجح ثانی شود و این معنایش این است که موضوع ترجیح به صفات ، عدم وجود ترجيح از جهت شهرت می باشد و حال انکه در مرحله دوم که امام علیه السلام می فرمایند به خبر مشهور اخذ کن این قید یعنی "عدم وجود الترجيح من حیث الشهره" وجود ندارد . چون اگر این قید ، قید مرجح دوم هم باشد لازمه اش این خواهد شد که در فرضی باید ترجیح به شهرت داد که احد الخبرین مشهور نباشد و این غیر معقول است و چنانچه مرجح دوم مقید به این قید نشود نتیجه اش این خواهد شد که موضوع در مرجح اول با موضوع در مرجح ثانی فرق کند و این دو مرجح بر موضوع واحد وارد نشده باشند در حالی که ظاهر روایت در مجموع این است که موضوع دو مرجح امر واحدی می باشد . بر این اساس اگر ترتیب مذکور در روایت به عکس ترتیب واقعی باشد و مرجح ثانی مقدم بر اول شده باشد محذور ان صرفا تقیید اطلاق نیست تا بگویید که این دو اطلاق در دو طرف تنافی بدون جمع عرفی با هم تعارض می کنند بلکه در واقع لازمه ترتیب عکسی این است که مرجح اول و مرجح ثانی در کلام امام علیه السلام در موضوع واحد وارد نشده باشند و این مخالفت ، مخالفت با ظهوری است اقوی از اطلاق و مخالفت با ان در حد مخالفت با اطلاق نیست .

به عبارت دیگر در این موارد ، کلام ثانی که بیان مرجح دوم می باشد ، قرینه می شود بر اینکه موضوع کلام اول مقید به عدم دومی یعنی شهرت نیست بلکه موضوع کلام اول این قابلیت را دارد که در ان فرض شود یکی از دو خبر مشهور است و دیگری غیر مشهور . فرض چنین قابلیتی برای موضوع مرجح اول با ترتیب عکسی ملائمت ندارد . در نتیجه با به وجود امدن این ظهور اقوی ، اطلاق تقیید می خورد و طبعا با حمل بر هم عرض بودن این دو مرجح ، جمع عرفی ایجاد می شود .

در اینجا ممکن است اشکالی به نظر برسد که مرحوم اقای صدر در قالب إن قلت و قلت ان را مطرح کرده و جواب می دهد . اشکال این است که شما با این بیان می خواستید طولیت را نفی کنید و عرضیت بین دو مرجح را نتیجه بگیرید. اشکال این است که بنابر عرضیت هم موضوع ترجیح به مرجح اول مقید به عدم اتصاف خبر معارض به مرجح ثانی می شود و به مقتضای ظهور کلامین در وحدت موضوع دو مرجح ، مرجح ثانی هم به این قید مقید باشد وحال انکه این تقیید در مرجح ثانی ممکن نیست چون به معنای این است که مرجحیت یک مرجح ، مقید به عدم وجود خودش باشد . لذا به همان تقریبی که شما برای نفی طوليت مرجح اول نسبت به مرجح ثانی ذکر کردید عرضيت دو مرجح را هم نفی می کند . بنابراین شما طولیت را به خاطر محذوری نفی کنید که در فرض عرضیت هم همان محذور وجود دارد .

در کلام مرحوم اقای صدر به اشکال جواب داده شده است که بین عرضیت و طولیت فرق است . در فرض عرضیت دو مرجح ، موضوع برای ترجیح ، ذات خبرین متعارضین است نه خبری که مقید به عدم مرجح دیگر در معارضش باشد . چون موضوع ذات خبرین است هر دو قسمت کلام امام علیه السلام یعنی هم بیان مرجح اول و هم بیان مرجح ثانی بر موضوع واحد وارد شده اند نه بر موضوعین به خلاف طولیت . زیرا در طولیت به عکس یعنی در جایی که ترتیب عکس واقع بیان شده ، مرجح ثانی شانیت ترجیح را در مرجح اول از بین می برد و چون از بین می برد مرجح اول مذکور در کلام امام علیه السلام لباً مقید به عدم وجود مرجح ثانی می شود اما بنابر عرضیت شانیت از بین نمی رود و هر کدام از دو مرجح فی حد نفسه شانیت و صلاحیت برای ترجیح را دارند بلکه فقط فعلیت ترجیح به خاطر تعارض و تنافی از بین می رود والا مقتضی ترجیح در هر دو مرجح تمام است . پس اینطور نیست که بین عرضیت و طولیت فرق نباشد [[99]](#footnote-99).

نتیجه بحث در این قسمت این شد که در ماده اول اختلاف بین مقبوله و مرفوعه جمع عرفی وجود دارد و مقتضای جمع عرفی ، حمل بر عرضیت دو مرجح است .

فرمایش مرحوم اقای صدر در فرض تعارض مستقر و عدم وجود مرجح عرفی بین مفاد مرفوعه و مقبوله تمام است . ولی نسبت به فرمایش ایشان در فرض وجود جمع عرفی در ماده اختلاف ملاحظه و اشکالی وجود دارد . حاصل فرمایش ایشان این بود که ما در این دو روایت یک مدلول اطلاقی داریم و یک مدلول صریح و به وسیله مدلول صریح ، رفع ید از مدلول اطلاقی می کنیم و ان را تقیید می زنیم . مناقشه این است که در فرضی که دو مرجح به نحو مترتب و طولی در کلام خود امام علیه السلام ذکر شده باشند ، در دو طرف مقبوله و مرفوعه مدلول اطلاقی نداریم تا بتوانیم به وسیله مدلول صریح از ان رفع ید کنیم . بلکه در این موارد وقتی امام علیه السلام مثلا در مقبوله بفرمایند اگر راوی یکی از دو خبر اصدق بود به قول اصدق کن والا به خبر اشهر ، صریح در این است که با وجود مرجح اول یعنی صفات نوبت به مرجح ثانی یعنی شهرت نمی رسد و این یعنی که مرجح ثانی نه متقدم بر مرجح اول است و نه حتی در عرض ان . همچنین اگر مثلا در مرفوعه امام علیه السلام بفرمایند که چنانچه خبر اول مشهور بود به ان اخذ کن والا در صورت تساوی به ارجح صفاتا اخذ کن ، معنایش این است که مرجح اول در مرتبه اول است و با وجود ان نوبت به مرجح دوم نمی رسد . در متفاهم عرفی این دو کلام نسبت به هم متعاند حساب می شوند و جای جمع عرفی نیست . اینطور نیست که در مفاد انها ظهوری وجود داشته باشد و مدلول صریحی که با ان مدلول صريح رفع ید از ظهور شود . بنابراین در این فرض مقتضای جمع عرفی حمل بر عرضیت نیست . بلکه چون مفاد کالصریح در طولیت است دو کلام با هم معاند حساب می شوند .

اما اگر ترتیب مرجحات در کلام ابتدايی امام علیه السلام نباشد بلکه بعد از سوال سائل و فرض تساوی در مرجح اول باشد ، در این فرض بیان اقای صدر در توجیه جمع عرفی میان دو روایت تمام است . وقتی خود امام علیه السلام ابتداءا طولیت را ذکر نفرماید ، به حسب فهم عرفی بین المفادین تعاند وجود ندارد بلکه قابل التیام و جمع عرفی است به همان نحو که اقای صدر تیین کردند .

نتیجه بحث در ماده اول اختلاف این است که می توان با توجه به خصوصیاتی که در مقبوله و مرفوعه وجود دارد مورد اخیر را از موارد جمع عرفی حساب کنیم بله اگر ترتیب مرجحات ابتداءا در کلام امام ذکر می شد جای جمع عرفی نبود و تعارض مستقر به وجود می امد و حکم همانی می شد که اقای صدر در فرض تعارض مستقر بیان کرده بود .

ماده دوم اختلاف این است که صفاتی که در مقبوله به عنوان مرجح امده بیشتر از ان چیزی است که در مرفوعه ذکر شده است . در مقبوله اعدلیت ، افقهیت ، اصدقیت و اورعیت امده ولی در مرفوعه فقط اعدلیت و اوثقیت امده است . اگر مراد از عدالت استقامت در جاده شریعت باشد و مراد از اعدلیت شدت استقامت در جاده شریعت ، و اورعیت هم به همین معنا باشد و لذا این دو صفت به هم برگردند ، در مقبوله سه صفت به عنوان مرجح ذکر شده است اما اگر اورعیت را به اعدلیت برنگردانیم بلکه اعدلیت را شدت استقامت در جاده شریعت از جهت مواظبت مکلف در انجام واجبات و ترک محرمات معنا کنیم و اورعیت را اجتناب از شبهات ، در مقبوله چهار امر ذکر شده اما در مرفوعه فقط دو صفت امده است . پس به حسب صفات مورد ترجیح ، اختلاف وجود دارد .

ایا این اختلاف موجب تعارض بین مقبوله و مرفوعه می شود تا ما دنبال حل تنافی بگردیم یا این مقدار از اختلاف اصلا تنافی ایجاد نمی کند ؟

اقای صدر فرموده اند اگر نسبت به این صفاتی که در دو روایت ذکر شده الغآء خصوصیت کنیم و بگوییم این عناوین موضوعیت ندارند بلکه به عنوان مثال ذکر شده اند و مقصود این است که یکی از دو خبر از نظر صفات راوی مزیتی داشته باشد که موجب قرب احد الخبرین به واقع باشد ، در این صورت تعارض و تنافی بین این دو مفاد پیدا نمی شود تا ما دنبال حل ان باشیم اما اگر الغاء خصوصیت نکردیم و گفتیم این عناوین موضوعیت دارند ، در این صورت بین مرفوعه و مقبوله تعارض پیدا می شود . زیرا براساس مرفوعه در صورت فقد دو صفت مذکور در ان ، نوبت به مرتبه بعدی از مرجحات می رسد که مخالفت با عامه است اما در مقبوله سه صفت در کنار هم ذکر شده که معنایش این است که هر کدام از انها مرجح هستند و اگر اعدلیت و اصدقیت نبود ولی صفت سوم که افقهیت باشد وجود داشت باید بر اساس این افقهیت خبر ترجیح داده شود و نوبت به مخالفت با عامه نمی رسد . لذا اگر در بیان احکام فرعیه دو خبر داشتیم که یکی مخالف با عامه بود و خبر دیگر راوی اش افقه ، بر اساس مفاد مقبوله باید به ان خبری اخذ کنیم که راوی اش افقه است و خبر دیگر را کنار گذاریم اما بر اساس مفاد مرفوعه چون افقهیت موجب ترجیح نیست باید به خبر مخالف عامه اخذ کنیم . این یک مورد از موارد تعارض در ماده دوم اختلاف .

دوشنبه 11/1/99 جلسه 107

ماده دوم اختلاف ، صفاتی است که به عنوان مرجح در مقبوله و مرفوعه بیان شده است و بین تعداد انها اختلاف وجود دارد . گفته شد اگر از صفات مذکور الغاء خصوصیت شود و ملاک را مزیتی گرفتیم که باعث قرب احد الخبرین به واقع شود تنافی به وجود نمی اید اما اگر صفات مذکور در روايت موضوعیت داشته باشند و نتواستیم الغاء خصوصیت کنیم ، بین مقبوله و مرفوعه تنافی به وجود خواهد امد. چنانکه پیشتر هم گفته شد در فرضی که ان دو صفت مشترک در مقبوله و مرفوعه یعنی اعدلیت و اوثقیت ، منتفی شوند ولی راوی احد الخبرین واجد صفت افقهیت باشد و در مقابل خبر دیگر مخالف با عامه ، میان مرفوعه و مقبوله تنافی به وجود می اید . چون لسان مرفوعه این است که در صورت فقدان دو صفت موجب ترجیح باید به خبر مخالف با عامه اخد کرد اما مقبوله می گوید اگر ان دو صفت نبود باید به خبر واجد افقهیت راوی اخذ کرد .

فرد دیگری از تعارض نیز در این ماده دوم اختلاف به وجود می اید و ان در جایی است که ما نسبت به صفات مذکور در مقبوله الغاء خصوصیت کنیم اما نسبت به صفات مذکور در مرفوعه الغاء خصوصیت نکنیم بلکه حمل بر موضوعیت شود که ظاهر خطاب و دلیل است . وجه الغاء خصوصیت در مقبوله این است که عمر بن حنظله از صفاتی که به عنوان مرجح در کلام امام علیه السلام ذکر شده خصوصیت نفهمیده و حمل بر مثالیت کرده است و امام علیه السلام هم او را ردع نکرده اند . زیرا وقتی امام علیه السلام ترجیح به صفات را بیان فرمودند عمر بن حنظله گفت اگر این دو راوی عدلان مرضیان عند اصحابنا بودند و لا یفضل واحد منهما علی الاخر . از این جواب عمر بن حنظله استفاده می شود که او ملاک را مطلق تفاضل فهمیده است نه خصوصیت و موضوعیت این عناوین خاصه . امام علیه السلام فهم او را تخطئه نکردند بلکه امضاء کردند و سوال او را جواب دادند . این قرینه در مقبوله وجود دارد و باعث می شود که بتوانیم از صفات مذکور در آن الغاء خصوصیت کنیم اما در مرفوعه چنین قرینه ای وجود ندارد و ظاهر عناوین هم که موضوعیت است نه مثالیت . بر این اساس فرد دیگر تعارض بین مرفوعه و مقبوله جایی است که احد الخبرین مخالف عامه باشد و راوی خبر اخر فضیلت دیگری غیر از صفات مذکور در مقبوله داشته باشد ؛ مثل اضبطیت یا احاطه بیشتر به اخبار معصومین علیهم السلام که ممکن است این صفات در یک راوی باشد و در دیگری خیر . در چنین فرض اگر خبر ب مخالف با عامه باشد و خبر الف راوی اش یکی از صفات غیر مذکور در مقبوله را داشته باشد ، مرفوعه می گوید به خبر مخالف با عامه اخذ کن اما مقبوله می گوید به خبری اخذ کن که راوی اش واجد صفت است . لذا بین مقبوله و مرفوعه در این مورد هم تعارض به وجود می اید .

ایا این تعارض حل می شود و یا باید حکم به تساقط و عدم تقدم یکی بر دیگری کرد ؟

مرحوم اقای صدر در حل این تعارض فرموده است که در این ماده ثانی اختلاف باید به مقبوله اخذ کنیم . زیرا در یک تقدیر مقبوله سه صفت را مرجح قرار داده است و در یک تقدیر چهار صفت و اگر الغاء خصوصیت کنیم که حتی اضبطیت و اکثر احاطة را هم شامل می شود . ظاهر اخذ این صفات در کنار هم این است که در این مرتبه و قبل از رسیدن به مرجح بعدی که مخالفت با عامه باشد مرجحات عدیده ای در عرض هم وجود دارد . مقبوله می گوید قبل از رسیدن به مخالفت با عامه سه مرجح وجود دارد ولی مرفوعه می گوید دو مرجح . مرفوعه با اطلاقش وجود مرجح ثالث صفتی را در این مرتبه نفی می کند اما مقبوله می گوید اگر ان دو صفت مرجح مفقود بودند این صفت سوم می تواند موجب تقدیم شود . پس از یک طرف مرفوعه با اطلاق خود نسبت به مرجحیت صفت سوم یا مطلق صفت موجب مزیت ان را نفی می کند اما از طرف دیگر مقبوله با بیان خود ، اثبات می کند که این صفت سوم یا مطلق صفت موجب مزیت مرجح است . وظیفه معلوم است که باید رفع ید از اطلاق شود و حمل مطلق بر مقید شود .

بنابراین در ماده دوم اختلاف ، هرچند بین مقبوله و مرفوعه تنافی پیدا می شود اما قابل حل است چون از موارد تنافی مطلق و مقید است و مقتضای صناعت حمل مطلق بر مقید می باشد .

ماده سوم اختلاف بين مقبوله و مرفوعه این است که اگر در مقبوله ترجیح به صفات مربوط به اختلاف میان دو حکم باشد نه دو خبر که در بحث بررسی دلالی مقبوله نتیجه مختار نيز همین بود ، در این صورت اولین مرجح خبرین متعارضین در مقبوله شهرت خواهد بود و بعد از ان موافقت با کتاب و مخالفت با عامه . در مرفوعه زراره هم اولین مرجح شهرت است و اخرین مرجح مخالفت با عامه . اما مرجحی که بین شهرت و مخالفت با عامه در مقبوله و مرفوعه بیان شده است مختلف می باشد . در مرفوعه در فرضی که شهرت مفقود باشد ترجیح به صفات بیان شده است و بعد از ان مخالفت با عامه اما در مقبوله اینطور نیست بلکه بعد از شهرت مرجحی که قبل از مخالفت با عامه ذکر شده موافقت با کتاب است . ماده سوم اختلاف بین مقبوله و مرفوعه مرجح میانی مذکور در انهاست که در مقبوله موافقت با کتاب می باشد و در مرفوعه ترجیح به صفات .

همانطور که در کلام اقای صدر امده این تنافی مقبوله و مرفوعه در مرجح میانی در دو ناحیه خودش را نشان می دهد . ناحیه اول تنافی ، در ماده اجتماع مرجح میانی مقبوله و مرفوعه است چراکه اگر از میان دو روایت الف و ب که مثلا در مورد وجوب سوره در نماز وارد شده اند ، الف موافق با کتاب باشد ولی ب راوی ان اصدق باشد ، نسبت به روایت الف مرجح میانی مقبوله تطبیق پیدا می کند و نسبت به روایت ب مرجح میانی مرفوعه . در نتیجه به مقتضای مقبوله باید به روایت الف اخذ کنیم اما به حسب مرفوعه باید به روایت ب که راوی اش اصدق است .

ناحیه دوم تنافی ، در ماده افتراق مرجح میانی مقبوله و مرفوعه یعنی موافقت با کتاب و ترجیح به صفات است ؛ یعنی جایی که روایت الف موافق با کتاب است و مرجح میانی مقبوله را دارد اما روایت ب راوی اش اصدق نیست و مرجح میانی مرفوعه را ندارد و یا به عکس خبر ب راوی ان افقه است و مرجح میانی مرفوعه را دارد اما خبر الف موافق با کتاب نیست و مرجح میانی مقبوله را ندارد .

در ماده سوم اختلاف بین مقبوله و مرفوعه ، در این دو ناحیه تنافی و تعارض پیدا می شود . ایا این تعارض از موارد تعارض مستقر است تا هر دو دلیل کنار گذاشته شود یا تعارض قابل حل و از موارد جمع عرفی است ؟

در ناحیه اول که تعارض در ماده اجتماعِ ترجیح به صفات و موافقت با کتاب باشد طبق مثال روایت الف موافق با کتاب است و روایت ب راوی اش اصدق می باشد . در این ماده اجتماع مقبوله می گوید موافقت با کتاب باعث ترجیح است و لذا باید به روایت الف اخذ شود ولی مرفوعه صفات راوی را مرجح قرار می دهد و حکم می کند که باید به خبر ب اخذ شود . حکم این معارضه چیست ؟

با توجه به اینکه در تنافی و تعارض بین این دو مرجح در ماده اجتماع تعارض بالعموم من وجه است حکمش از بحثی که در ماده اول اختلاف گفته شده معلوم می شود . در این موارد یا از این جهت که یکی بر دیگری مقدم نیست حکم به تساقط می شود یا با جمع عرفی بین انها، حمل بر عرضیت می شود یعنی مقبوله می گوید به الف اخذ کن و در عرض ان مرفوعه می گوید به روایت ب اخذ کن که باز نتیجه اش این می شود که هیچ کدام را نتوانیم مقدم کنیم . بنابراین چه حکم این معارضه را تساقط بگیریم و چه جمع عرفی به نحو حمل بر عرضیت ، نتیجه عملی این است که نتوانیم هیچ یک از مقبوله و مرفوعه را به لحاظ مرجح میانی مقدم بر دیگری کنیم.

در اینجا اشکالی به وجود می اید که نتیجه ان تقدیم مرفوعه در این مورد تعارض است. اشکال این است که در این مورد تعارض اگر هر یک از مقبوله و مرفوعه مرجح مذکور در روایت دیگر را نفی می کرد ، تنافی بالا به وجود می امد ؛ یعنی اگر مرفوعه می گفت عند فقد الشهره و قبل از اینکه نوبت به مخالفت با عامه برسد فقط باید ترجیح به صفات داد و موافقت با کتاب مرجح نیست و از ان طرف هم مقبوله می گفت که عند فقد الشهره فقط موافقت با کتاب مرجح است و صفات موجب ترجیح و تقدیم نیست در این صورت این تنافی حل نداشت و باید یا حکم به تساقط می کردیم و یا حکم به عرضیت این دو مرجح که نتیجه عملی اش تساقط بود . اما مشکلی که وجود دارد این است که هرچند مرفوعه ای که اثبات مرجحیت صفات می کند لسان نفی مرجحیت موافقت با کتاب دارد اما مقبوله ای که اثبات مرجحیت موافقت با کتاب می کند لسان نفی ترجیح به صفات ندارد لذا با توجه به اینکه مقبوله نفی مرجحیت صفات نمی کند با مرفوعه ای که اثبات مرجحیت صفات می کند تعارض نخواهد داشت . مقبوله به این جهت نفی مرجحیت صفات نمی کند که پیش از ان فرض شده است دو راوی از حیث صفات متساوی هستند و موافقت با کتاب را که مرجح میانی در مقبوله باشد ، در فرض تساوی الراویین من حیث الصفات مرجح قرار داده است . چراکه در مقبوله ابتداءا ترجیح به صفات ذکر شده است و بعد از اینکه فرض شد در صفات تساوی وجود دارد حکم به ترجیح به شهرت شد و بعد از تساوی در شهرت موافقت با کتاب . بنابراین مقبوله اطلاق ندارد نسبت به صورتی که دو روایت از حیث صفات راوی با هم اختلاف دارند و یکی واجد صفات است و دیگری فاقد ان . وقتی نسبت به این صورت اطلاق نداشت دلالتی هم بر عدم مرجحیت صفات در خبر مقابل نمی کند و درنتیجه نمی تواند با مرفوعه ای که دلالت بر مرجحیت صفات می کند معارضه کند .

این مطلبی است که از فرمایشات مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایة استفاده می شود . ایشان فرموده اند اگر می بینیم که مقبوله متعرض ترجیح به صفات بعد از ذکر شهرت نشده به این جهت است که مفروض در اینجا تساوی من حیث الصفات است . و أما عدم التعرض للترجيح بالصفات بعد ذكر الشهرة و غيرها في المقبولة كما تعرّض‏ له‏ في‏ المرفوعة، فلأجل فرض التساوي في الصفات في الحكمين اللذين هما الراويان للمتعارضين‏[[100]](#footnote-100) . این فرمایش باعث می شود که تعارض در این قسمت بین مرفوعه و مقبوله برداشته شود و دیگر موجب موجب تساقط نشود .

اقای صدر از این اشکال جواب می دهد که انچه ما در مرجحیت صفات راوی احتیاج داریم این است که به لحاظ تمام طبقات سند، روات یک حدیث ارجح صفاتا نسبت به روات حدیث دیگر باشند یا نهایتا به لحاظ راوی اخیری که مباشر استماع حدیث از امام علیه السلام . انچه در مقبوله فرض شده است تساوی دو حاکم در صفات است و حاکم راوی اخیر حدیث در طرف ماست نه راوی مباشر در استماع حدیث از معصوم علیه السلام . بنابراین اطلاق در مقبوله نسبت به صورتی که احد الخبرین مرجح صفاتی دارد ولی دیگری ندارد ، ثابت است . وقتی مقبوله اطلاق داشت نفی می کند مرجحیت صفات را در صورت فقد شهرت و از ان طرف مرفوعه نفی می کند مرجحیت موافقت با کتاب را در صورت فقد شهرت . در نتیجه تنافی و تعارض شکل می گیرد که حکمش همانی است که قبلا بیان شد .

بنابراین در ناحیه اول تعارض از ماده ثالث اختلاف ما عملا نمی توانیم به هیچ کدام از این دو مرجح میانی اخذ کنیم نه مرجح مذکور در مقبوله یعنی موافقت با کتاب نه در مرفوعه یعنی ترجیح در صفات .

ناحیه دوم تعارض در ماده سوم اختلاف طبق مثال این بود که الف موافق با کتاب است اما ب اصدقیت ندارد ؛ مرجح ميانی در مقبوله مصداق دارد اما مرجح میانی در مرفوعه مصداق ندارد . عکس این صورت هم فرض می شود یعنی جایی که خبر ب راوی اش اصدق باشد و مرجح مذکور در مرفوعه مصداق داشته باشد اما چون خبر الف موافق با کتاب نیست مرجح مذکور در مقبوله مصداق نداشته باشد.

در مثال اول که الف موافق با کتاب است ولی راوی خبر ب اصدق نیست مقبوله می گوید بعد از فقد شهرت وقبل از رسیدن مخالفت با عامه باید به موافقت با کتاب ترجیح داد . مرفوعه نفی می کند مرجحیت کتاب را قبل از رسیدن مخالفت با عامه اما با اطلاق نفی می کند لذا مثل سایر موارد تنافی اطلاق و تقیید ، رفع ید از اطلاق می شود با دلیل مقید . در این دو مثال ، مثال اول که الف موافق با کتاب است اما راوی ب اصدق نیست ، از اطلاق مرفوعه رفع ید می شود و به مقبوله اخذ می شود و در مثال دوم که ب راوی اش اصدق است اما الف موافق با کتاب نیست ، رفع ید از اطلاق در مقبوله می شود و به تقیید مرفوعه اخذ می شود .

سه شنبه 12/1/99 جلسه 108

ماده چهارم اختلاف بین مقبوله و مرفوعه این است که در مقبوله بعد از شهرت ، ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ذکر شده اما در مرفوعه ترجیح به موافقت با کتاب بیان نشده است . در مقبوله ترجیح به موافقت با کتاب همراه با مخالفت با عامه ذکر شده است ، البته اینکه ایا از خود مقبوله استفاده می شود که بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ترتیب و طولیت وجود دارد یا خیر ، محل بحث و اشکال است . از ظاهر مقبوله طولیت استفاده نمی شود چون مخالفت با عامه با واو به موافقت با کتاب عطف شده است و لذا از کیفیت بیان ، طولیت استفاده نمی شود . هرچند ادعا شده که مقبوله فی حد نفسه دلالت بر طولیت دارد اما وجهی که برای این ادعا بیان شده تمام نیست . بله با تمسک به دلیل دیگر که روایت قطب راوندی باشد می توان این قسمت از مقبوله که موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را در عرض هم ذکر کرده تقیید بزنیم به این نحو که موافقت با کتاب در مرتبه اول و مخالفت با عامه در مرتبه دوم باشد .

باید دید که از طرح ترجيح به موافقت با کتاب در مقبوله و عدم طرح آن در مرفوعه ، چگونه تنافی رخ می دهد و این تنافی چگونه حل می شود ؟

با توجه به بحثی که قبلا مطرح شد که دو احتمال نسبت به مرجحیت صفات در مقبوله وجود دارد یکی اینکه ترجیح به صفات مرجح اول تعارض الخبرین در مقبوله است و احتمال دیگر این است که این ترجیح ارتباطی به تعارض الخبرین ندارد بلکه ترجیح به صفات مربوط به تقدیم احد الحکمین است و ترجیح در تعارض الخبرین در مقبوله از شهرت شروع می شود .

از طرفی از جهت ترتیب بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در مقبوله نیز دو احتمال وجود دارد ؛ یکی اینکه دلالت بر ترتیب دارد و دیگر اینکه مقبوله اصل مرجحیت موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را بیان می کند که ظاهرش عرضیت می باشد .

با توجه به احتمالات فوق ، اگر در مقبوله بنا بر طولیت دو مرجح گذاشته شود و صفات راوی هم جزء مرجحات باب تعارض الخبرین باشد کما علیه الشیخ الانصاری و المحقق النایینی ، در این فرض موافقت با کتاب ، مرجح ثالث مقبوله حساب می شود و مخالفت با عامه مرجح رابع اما در مرفوعه مرجحیت مخالفت با عامه به عنوان مرجح ثالث اعتبار شده است . چون ابتدا شهرت امده و بعد ترجیح به صفات و در مرحله سوم مخالفت با عامه . بر این اساس که در مرفوعه مخالفت با عامه مرجح ثالث است ، اخذ به این مرجح مقید به دو قید خواهد بود . در صورتی نوبت به مخالفت با عامه می رسد که اولا شهرت در کار نباشد و ثانیا ترجیح به صفات هم وجود نداشته باشد . ولی به مقبوله که نگاه کنیم با توجه به ترتیبی که بین مرجحات چهارگانه بیان شده ، مخالف با عامه در مقبوله مقید به سه قید خواهد شد و یک قید اضافی پیدا می کند و ان عدم وجود موافقت با کتاب است . یعنی وقتی نوبت به مخالفت با عامه می رسد که نه ارجحیت صفات در کار باشد و نه شهرت و نه موافقت با کتاب . در این میدان تنافی ، ترجیح به مخالفت با عامه در مقبوله مقید به سه قید است اما در مرفوعه مقید به دو قید است . این تنافی چون از قبیل تنافی بین اطلاق و تقیید است چراکه مرفوعه نسبت به وجود ترجیح به موافقت با کتاب اطلاق دارد و قید به عدم وجود ترجیح به موافقت با کتاب نخورده است اما در مقبوله تقیید وجود دارد ، در نتیجه اطلاق مرفوعه مقید به تقیید در مقبوله می شود . پس در این فرض که بنا بر طولیت بین مرجحین گذاشته شد و صفات راوی هم در مقبوله جزء مرجحات باب تعارض به حساب امده تنافی ای که پیدا می شود تنافی بین اطلاق و تقیید است که نتیجه ان تقیید اطلاق مرفوعه است .

اما اگر ترجیح به صفات را جزء مرجحات باب تعارض اخبار نگرفتیم در این صورت تعداد مرجحات در مقبوله با تعداد مرجحات در مرفوعه یکسان می شود . زیرا هر دو روایت فقط دلالت بر اعتبار سه مرجح می کنند ولی با یک اختلاف ؛ شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مرجحات مذکور در مقبوله می باشند و در مرفوعه نیز مرجحات ابتدا شهرت و بعد صفات و بعد از ان مخالفت با عامه ذکر شده اند . در عدد مرجحات باهم یکسان هستند اما بعد از اشتراک در مرجح اول و سوم که شهرت و مخالفت با عامه باشد ، در مرجح میانی با هم اختلاف دارند چراکه مقبوله موافقت با کتاب را مرجح میانی قرار داده است و مرفوعه ترجیح به صفات را . به خاطر این اختلاف در مرجح میانی ، میان مقبوله و مرفوعه تعارض پیدا می شود . اگر قائل به جمع عرفی شویم نتیجه بر اساس انچه در مباحث قبلی گفته شد ، عرضیت میان موافقت با کتاب و ارجحیت صفات است و مرجح سوم که مخالفت با عامه باشد در طول این دو مرجح میانی قرار می گیرد . یعنی در صورتی نوبت به ترجیح به مخالفت با عامه می رسد که هیچ یک از این دو مرجح وجود نداشته باشند . اما اگر در این موارد تعارض ، جمع عرفی را قبول نکردیم و قائل به تساقط شدیم ، در این مورد تنافی نیز نمی توانیم هیچ یک از این دو مرجح را اعمال کنیم . اگر این دو خبری که در حکم وجوب سوره در نماز با هم متعارض هستند ، الف موافق با کتاب باشد و خبر ب ارجح صفاتا ، در این میدان تعارض مقبوله می گوید بر اساس موافقت با کتاب باید به خبر الف اخذ شود و مرفوعه می گوید بر اساس ترجیح به صفات راوی باید به خبر ب اخذ شود . طبعا هیچ یک از این دو مرجح را نمی توانیم اعمال کنیم . وقتی نتوانستیم اعمال کنیم نوبت به ترجیح به مخالفت با عامه می رسد یعنی اگر در این دو روایت الف و ب ، روایت الف مخالف با عامه باشد باید به این خبر الف اخذ کنیم .

بنابراین چه قائل به تساقط در ماده اجتماع شویم و چه قائل به جمع عرفی و حمل بر عرضیت این دو مرجح، باید به ترجیح به مخالفت با عامه اخذ کنیم . بنابر تساقط که معلوم است این دو مرجح میانی هیچ یک اعمال نمی شوند و نوبت به مخالفت با عامه می رسد . بنابر عرضیت هم ، این دو مرجح علی حد سواء و در یک مرتبه می باشند و لذا هیچ یک ترجیحی بر دیگری ندارد تا اعمال شود بنابراین نوبت به مخالفت با عامه می رسد .

اینکه در کلام مرحوم اقای صدر در فرضی که بین اطلاق دو مرجح میانی تعارض وجود داشته و این تعارض بالعموم من وجه باشد امده است که و قد عرفت التعارض بين إطلاقهما بنحو العموم من وجه المقتضي بعد التساقط عرضيتهما و تأخر المرجح‏ الثالث‏ و هو مخالفة العامة عنهما معا[[101]](#footnote-101) و در مباحث هم تصریح کرده است که فالمرجّح الثالث و هو مخالفة العامة يكون في‏ طول‏ كلا الترجيحين‏، أعني الصفات و موافقة الكتاب[[102]](#footnote-102) باید به همین معنایی که گفته شد حمل شود والا اگر مقصود ایشان این باشد که در مثال فوق در ماده اجتماع نوبت به ترجیح به مخالفت با عامه نمی رسد بلکه باید به یکی از این دو مرجح میانی یعنی مواففت با کتاب و ارجحیت صفاتی اخذ کنیم ، تمام نیست . چون چه قائل به جمع عرفی و عرضیت این دو مرجح شویم و چه قائل به تساقط ، اعمال مرجحات میانی جا ندارد . اما اگر مقصود ایشان از طولیت و تاخر ترجیح به مخالفت با عامه نسبت به مرجحات میانی ، این باشد که در ماده افتراق موافقت با کتاب و ترجیح به صفات ، یعنی در جایی که یکی از دو خبر موافق با کتاب بود و دیگری ارجحیت من حیث الصفات نباشد ، در صورتی نوبت به مخالفت با عامه می رسد که موافقت با کتاب وجود نداشته باشد و در جایی که یکی از خبرین ارجحیت من حیث الصفات داشت و دیگری موافقت با کتاب نداشت ، در صورتی مخالفت با عامه به عنوان مرجح اعمال می شود که ارجحیت من حیث الصفات وجود نداشته باشد ، حرف تمامی است .

اما اگر ترتیب بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را هم از مقبوله استفاده نکردیم بلکه ظاهر ان را عرضیت این دو مرجح گرفتیم ، اگر در این صورت ترتیب را از دلیل دیگری مثل صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله راوندی استفاده کنیم ، تنافی حکم همان صورتی را پیدا می کند که ترتیب را از نفس مقبوله استفاده کرده ایم . اما اگر از دلیل دیگر هم ترتیب را استفاده نکردیم و یا اگر هم استفاده کردیم بحث را مع قطع النظر از دلیل خارجی و نسبت گیری را بین ذات مقبوله و ذات مرفوعه دنبال کردیم ، در این صورت که طبق مقبوله موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در عرض هم خواهند بود ، بحث را باید در دو فرض پیگیری کنیم ؛ فرض اول جایی است که مقبوله مشتمل بر چهار مرجح باشد یعنی صفات را هم جزء مرجحات مقبوله بیاوریم و فرض دوم جایی است که مقبوله مشتمل بر سه مرجح باشد .

در فرضی که مقبوله دارای چهار مرجح باشد مرحله اول ترجیح به صفات است و مرحله دوم شهرت است و مرحله سوم خود دو مرجح دارد یکی موافقت با کتاب و دیگری مخالفت با عامه . بر اساس این ترتیب ، ترجیح به مخالفت با عامه مقید به سه قید می شود یک اینکه ترجیح به صفات در کار نباشد و دوم اینکه احد الخبرین هم مشهور نباشد و سوم نیز عدم وجود ترجیح به موافقت با کتاب است . چون اگر خبر مقابل موافق با کتاب باشد ، خبر ب (مخالف با عامه) با خبر الف (موافق با کتاب) در عرض هم و متساوی می شوند مثل جایی که هر دو موافق با کتاب باشند . بنابراین ترجیح به مخالفت با عامه در مقبوله ، مقید به سه قید است ولی در مرفوعه زراره ترجیح به مخالفت باعامه مقید به دو قید است یکی اینکه شهرت وجود نداشته باشد و دیگر اینکه ارجحیت من حیث الصفات هم نباشد . پس در مقبوله یک قید اضافی دارد که مرفوعه از این جهت مطلق می باشد. حل تنافی به این است که اطلاق در مرفوعه مقید شود به بیان تقیید در مقبوله .

اما در فرضی که مقبوله دارای سه مرجح باشد ، مخالفت با عامه در مقبوله مقید به دو قید می شود یک عدم شهرت در خبر اخر و دو عدم وجود ترجیح موافقت با کتاب . چون اگر الف موافق با کتاب باشد و خبر ب مخالف با عامه این دو در عرض هم می شوند و دیگر نمی شود موافقت با کتاب را مرجح قرار داد . در مرفوعه نیز مخالفت با عامه مقید به عدم وجود شهرت و عدم وجود ارجحیت من حیث الصفات است . هر دو مقید به دو قید هستند منتها یکی از این دو قید مشترک است و یک قید مختلف . در مقبوله ترجیح به مخالفت با عامه مقید به عدم وجود موافقت با کتاب در خبر مقابل است اما مقید به عدم وجود ارجحیت من حیث الصفات نیست و از این جهت اطلاق دارد . مرفوعه نیز نسبت به ترجیح به صفات تقیید دارد اما نسبت به وجود و عدم وجود موافقت با کتاب اطلاق دارد . حل تنافی به این است که در مورد هر قید یعنی صفات یا موافقت با کتاب ، از اطلاق هریک از مقبوله و مرفوعه رفع ید می کنیم به وسیله قیدی که در روایت دیگر امده است . نتیجه این می شود که در صورتی نوبت به مرجحیت مخالفت با عامه می رسد که نه شهرت در کار باشد و نه ترجیح به صفات و نه موافقت با کتاب . با وجود هر یک از این سه مرجح نوبت به مخالفت با عامه نمی رسد .

چهارشنبه 13/1/99 جلسه 109

ماده پنجم اختلاف میان مقبوله و مرفوعه این است که در مقبوله بعد از اینکه فرض شده هر دو روایت با عامه مخالف هستند امده است : يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ یعنی به هر کدام از این دو روایت ، قضات و حکام عامه امیل هستند ان را ترک کنید و خبر معارض با ان را اخذ کنید . پس همین مقدار که قضات ابعد از یک روایت باشند موجب ترجیح و امیل بودن باعث ترک روایت می شود . در حالی که در مرفوعه بعد از فرض موافقت هر دو روایت با عامه امده : اذن فخذ بما فیه الحائط لدینک و اترک الاخر . لذا در این فرض یک تنافی دیده می شود بین مقبوله و مرفوعه . در مقبوله ملاک را امیل بودن و ابعد بودن گرفته اند اما در مرفوعه بعد از مخالفت با عامه ، حکم به اخذ روایتی شده که موافق با احتیاط است .

حل این تنافی همانطور که در کلام مرحوم اقای صدر هم امده این است که متفاهم عرفی از این قسمت مقبوله که دارای خصوصیت اضافی است این می باشد که این قسمت ، تکلمه ترجیح به مخالفت با عامه است و از مراتب ان به حساب می رود . به عبارت دیگر از این قسمت اضافه در مقبوله استفاده می شود که این مرتبه از بُعد روایت از اراء و فتاوای عامه هم کافی است برای ترجیح و اگر مخالفت مطلق محقق نشد بلکه در مخالفت و موافقت با روایات انها ، دو روایت متعارض مساوی بودند ، چنانچه همین مقدار تفاوت داشته باشند که قضات عامه به یک روایت امیل و به دیگری ابعد باشند کفایت می کند .

بنابراین این قسمت اضافه می گوید مخالفت با عامه به معنای وسیعش که شامل این مرتبه هم می شود موضوع ترجیح می باشد . طبعا مقتضای قاعده در جمع بین مقبوله و مرفوعه این می شود که در این میدان تنافی که مرفوعه ساکت از این مقدار اضافی است و مقبوله مبیّن ان است سکوت مرفوعه و اطلاق ان باید مقید به بیان در مقبوله شود و نبودن حالت تفسیری در مرفوعه مانع از تمسک به تفسیر وارد در مقبوله نخواهد شد .

ماده ششم اختلاف بین مقبوله و مرفوعه این است که در مقبوله در فرض انتفاء همه مرجحات سابق امر شده است به احتیاط و وقوف عند الشبهه . اذا کان ذلک فارجئه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات . در حالی که در مرفوعه در فرض انتفاء مرجحات سابق حکم شده است به خبری اخذ شود که موافق با احتیاط می باشد واگر در این جهت هم این دو خبر مساوی بودند حکم تخییر است . در مرفوعه عند فقد المرجح الاخیر که مخالفت با عامه باشد مرجح دیگری که اخذ به روایت موافق با احیتاط باشد ذکر شده و در فرض فقد ان نیز حکم تخییر .

معلوم می شود که در دو امر تنافی و اختلاف وجود دارد . یکی اینکه در فرض فقد مرجحات قبلی که اخرین انها مخالفت با عامه باشد ، در مرفوعه یک مرجح اضافه شده و ان هم موافقت با احتیاط است اما در مقبوله حکم به توقف وارجاء شده است . دیگر اینکه در فرض فقد همه مرجحات طبق مرفوعه حکم تخییر است اما طبق مقبوله حکم توقف و ارجاء واقعه است تا زمانی که امام علیه السلام ملاقات شود . این دو مورد تنافی چگونه حل می شود ؟

نسبت تنافی اول که اضافه شدن یک مرجح در مرفوعه باشد یعنی موافقت با احتیاط( نه احتیاط در واقعه) ، با توجه به اینکه تنافی در این مورد به اطلاق و تقیید است چون مقبوله با سکوت و عدم ذکر این مرجح دلالت می کند این مرجح وجود ندارد اما مرفوعه با بیان خود ، این مرجح را بیان کرده است ، لذا معلوم است که باید با تقیید در مرفوعه ، اطلاق در مقبوله مقید شود . نتیجه این می شود که بر فرض تمامیت سند مرفوعه باید به این مرجح اخذ کنیم و موافقت با احتیاط را یکی از مرجحات و اخرین مرجح بعد از مخالفت با عامه قرار دهیم .

علاوه بر اینکه ممکن است عدم ذکر این مرجح در مقبوله به این جهت باشد که با توجه به مورد مقبوله که خصومت و نزاع باشد اصلا این مرجح در مقبوله مجال اعمال نداشت . چون در منازعه فرض این است که امر دایر می باشد بین اینکه مال معهود مربوط به زید باشد یا عمرو و دیگر موافقت احد الخبرین با احتیاط معنا ندارد . چون مورد مقبوله چنین است این مرجح ذکر نشده است .

مورد دوم تنافی در ماده ششم اختلاف این بود که در مقبوله در فرض فقدان همه مرجحات حکم به توقف شده اما در مرفوعه حکم به تخییر بین الخبرین شده است . حل تنافی به این است که با توجه به خصوصیت مورد مقبوله که منازعه وخصومت و اختلاف در دین و میراث است و ورود مقبوله برای علاج تعارض در همین مورد و عدم امکان ترجیح به موافقت با احتیاط و نیز عدم قابلیت مورد برای جریان تخییر ، حکم به توقف و ارجاء واقعه شده است اما در مواردی از تعارض الخبرین که تخییر ممکن است که در نوع موارد افتاء که مربوط به منازعه مثل دین و میراث نیست چنین می باشد حکم تخییر است . لذا در این قسمت ، بین مرفوعه و مقبوله به این نحو جمع می شود که حکم در تعارض الخبرین عند فقد جمیع المرجحات تخییر است مگر در جایی که تخییر ممکن نباشد کما هو الحال فی مورد المقبوله . زیرا در مورد منازعه اگر حکم به تخییر در اخذ احد الخبرین شود هر کدام از دو طرف ، خبری را که به نفعش می باشد اخذ می کند و همچنان نزاع ادامه پیدا می کند .

با توجه به مطالبی که در این مواد شش گانه اختلاف بیان شد نتیجه بحث این خواهد شد که در ماده اول اختلاف بنابر اینکه ترجیح به صفات را در مقبوله جزء مرجحات تعارض الخبرین بدانیم که مبنای مرحوم شیخ و محقق نایینی است ، ترتیب بین ترجیح به صفات و ترجیح به شهرت در مقبوله با مرفوعه مختلف می باشد . مختار مرحوم شیخ در این ماده اختلاف تقدیم مقبوله بود اما مختار مرحوم اقای صدر اعمال جمع عرفی و عرضیت این دو مرجح بود و ما هرچند در این قسمت نظر اقای صدر را در فرضی که بیان ترتیب مرجحات ، در کلام ابتدایی امام علیه السلام امده باشد قبول نکردیم و گفتیم در این فرض تعارض و تعاند عرفی وجود دارد اما در مواردی که ترتیب میان این دو مرجح بعد از سوال سائل و فرض تساوی در مرجح اول بیان شده باشد نه در کلام ابتدایی امام علیه السلام که خارجا هم مقبوله و مرفوعه از همین قبیل هستند جمع را قبول و حمل بر عرضیت این دو مرجح کردیم .

در ماده دوم اختلاف که اختلاف در صفات موجب ترجیح بود بنابراینکه از صفات مذکور در مقبوله الغاء خصوصیت نشود ، اطلاق مرفوعه با عدم ذکر مرجح سوم یا چهارم ، با بیان و نطق مقبوله به وجود انها مقید خواهد شد .

در ماده سوم اختلاف بنابراینکه ترجیح به صفات در مقبوله مربوط به تعارض الحکمین باشد و مرجحات تعارض الخبرین از شهرت شروع شود ، هر کدام از مقبوله و مرفوعه مشتمل بر سه مرجح خواهند بود . مقبوله مشتمل بر شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه می باشد مرفوعه مشتمل بر شهرت و صفات راوی و مخالفت با عامه . هرچند در مرجح اول و سوم اتفاق وجود دارد اما در مرجح میانی اختلاف است ؛ مرجح میانی در مقبوله موافقت با کتاب است ولی در مرفوعه صفات راوی . در ماده اجتماع دو مرجح میانی تعارض می کنند و تساقط. اما در ماده افتراق هر کدام از این دو مرجح میانی ، به همان مرجح اخذ می کنیم .

ماده چهارم اختلاف هم این بود که در مرفوعه موافقت با کتاب ذکر نشده اما در مقبوله در کنار مخالفت با عامه موافقت با کتاب نیز امده است . این ماده اختلاف فروض مختلفی داشت که بعضی از این فروض مبتنی بر این بود که بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه بحسب مقبوله طولیت وجود داشته باشد و بعضی دیگر از فروض مبتنی بر عدم طولیت بود . طبق عدم طولیت میان این دو مرجح که نظر مختار نیز بود ، دو صورت مختلف برای تنافی فرض می شد یکی اینکه مقبوله را مشتمل بر چهار مرجح بدانیم و دیگر اینکه مقبوله را دارای سه مرجح بگیریم . در فرض چهار مرجحی بودن مقبوله ، ترجیح به مخالفت با عامه مقید به سه قید بود ؛ یکی عدم صفات و یکی عدم شهرت و یکی نیز عدم موافقت با کتاب در خبر دیگر . اما در مرفوعه دو قید وجود دارد . لذا مقبوله نسبت به مرفوعه یک قید اضافی دارد که عدم موافقت با کتاب باشد و مرفوعه نسبت به ان اطلاق دارد و معلوم است که اطلاق در مرفوعه باید مقید به تقیید موجود در مقبوله شود . و در فرض سه مرجحی بودن هم ترجیح به مخالفت با عامه در مقبوله ، مقید به دو قید بود ؛ یکی عدم شهرت و یکی هم عدم موافقت با کتاب . در مرفوعه هم مقید به دو قید بود که یکی عدم شهرت بود ولی دیگری عدم ترجیح به صفات . بنابراین در یک قید اختلاف دارند . اطلاق در مقبوله نسبت به عدم وجود مرجحیت صفات مقید می شود به تقیید در مرفوعه به وجود مرجحیت صفات . از ان طرف هم اطلاق در مرفوعه نسبت به عدم وجود مرجحیت موافقت با کتاب مقید می شود به تقیید در مقبوله به مرجحیت موافقت با کتاب . در نتیجه هم ترجیح به موافقت با کتاب ثابت می شود و هم مرجحیت صفات اما موافقت با کتاب مرجحیتش در عرض مخالفت باعامه خواهد بود .

در ماده پنجم اختلاف هم که ناظر به تکمله ای بود که در مقبوله برای مخالفت با عامه امده طبعا سکوت در مرفوعه با بیان در مقبوله مقید خواهد شد . در نتیجه ترجیح به مخالفت با عامه توسعه پیدا می کند و مرتبه مخالفت با روایتی که قضات و حکام عامه نسبت به ان امیل می باشند را هم در بر خواهد گرفت .

در ماده ششم اختلاف هم نتیجه این شد که بعد از فقد مرجحات سابق که اخرین ان مخالفت با عامه باشد نوبت به ترجیح به موافقت با احتیاط می رسد و اگر هر دو خبر موافق با احتیاط یا مخالف با ان باشند حکم به تخییر می شود مگر در جایی که مورد از موارد اختلاف و منازعه در مالیات باشد که در این موارد تخییر جا ندارد وحکم به توقف می شود .

این نتیجه بحث در موضع اول از مواضع ثلاثه بررسی تنافی بین اخبار علاجیه بود . در موضع دوم نتیجه کلی ای که از بررسی موضع اول به دست اوردیم را باید در نسبت سنجی و بررسی تنافی با بقیه اصناف چهارگانه اخبار ترجیح لحاظ کنیم .

شنبه 16/1/99 جلسه 110

###### **موضع دوم : جمع بين اصناف خمسه اخبار ترجيح**

موضع دوم بحث ، بررسی نسبت بین اصناف خمسه اخبار ترجیح می باشد . پیشتر گفته شد که در طایفه چهارم که اخبار ترجیح باشند پنج صنف وجود دارد . صنف اول روایاتی بود که از انها ترجیح به موافقت با کتاب استفاده می شد و صنف دوم روایاتی که دلالت بر ترجیح به مخالفت با عامه می کرد و صنف سوم بیانگر ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه بودو صنف چهارم اخباری بود که دلالت بر ترجیح به احدثیت می کرد. صنف پنجم مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله بود . در موضع ثانی بحث باید نسبت بین صنف پنجم و اصناف چهارگانه اخبار ترجیح بررسی شود. این بحث در چهار مورد صورت می گیرد ؛ مورد الف نسبت بین صنف خامس و صنف اول ، مورد ب نسبت بین صنف خامس و صنف دوم ، مورد ج نسبت بین خامس و سوم و مورد د نسبت بین خامس و رابع .

مورد الف : در مورد الف باید نتیجه جمع میان مقبوله و مرفوعه را به عنوان صنف خامس با روایات صنف اول یعنی روایات ترجیح به موافقت با کتاب ، بررسی کنیم . در مقبوله عمر بن حنظله از جهت ترتیب بین مرجحات اختلاف بود و این اختلاف در نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه موثر بود . یک جهت اختلاف این بود که ایا ترجیح به صفات مربوط به تعارض الاخبار است یا مربوط به تعارض الحکمین و ترجیح در تعارض الاخبار از شهرت شروع می شود . جهت دوم این بود ایا از مقبوله در قسمت موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ، ترتیب و طولیت میان انها استفاده می شود یا مستفاد از مقبوله عرضیت است ؟

در سنجش مقبوله و مرفوعه با صنف اول ابتدا باید نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه را مشخص کنیم و سپس ان را با مفاد روایات صنف اول بسنجیم و چون همانطور که در جلسات قبل مطرح شد بر اساس احتمالاتی که در این دو جهت اختلاف وجود دارد ، نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه چهار نحو مختلف بود ، باید هر یک از این انحاء چهارگانه را به صورت مستقل با روایات صنف اول بسنجیم . بنابراینکه ترجیح به صفات در مقبوله مربوط به احد الخبرین المتعارضین باشد و بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه طولیت و ترتیب وجود داشته باشد نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه این می شود که در مرتبه اول ترجیح به صفات و شهرت در عرض هم قرار دارند و در مرتبه دوم موافقت با کتاب و در مرتبه سوم مخالفت با عامه و در مرتبه چهارم موافقت احد الخبرین با احتیاط که از مرفوعه استفاده می شد و بنابر اینکه ترجیح به صفات از مرجحات باشد اما طولیت بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه استفاده نشود نتیجه جمع این می شود که ترجیح به صفات و شهرت در عرض هم و در مرتبه دوم موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در عرض هم و در مرتبه سوم موافقت با احتیاط . اما اگر در مقبوله ترجیح به صفات از مرجحات نباشد ولی طولیت از مقبوله استفاده بشود نتیجه جمع از جهت ترتیب این می شود اول ترجیح به شهرت و دوم موافقت با کتاب و ترجیح به صفات در عرض هم و مرتبه سوم هم مخالفت باعامه و چهارم نیز موافقت با احتیاط . اما اگر ترجیح به صفات مربوط به احد الحکمین باشد نه احد الخبرین و طولیت هم در بین نباشد نتیجه این می شود که مرتبه اول ترجیح به شهرت و مرتبه دوم موافقت با کتاب ومخالفت با عامه و ترجيح به صفات در عرض هم و مرتبه سوم موافقت با احتیاط . باید در مقام سنجش صنف پنجم با اول هر یک از این نتایج چهارگانه را با صنف اول در نظر بگیریم و ببینیم که چه نسبتی دارند .

با توجه به اینکه صنف اول فقط موافقت با کتاب را به عنوان مرجح بیان می کند ما هریک از این نتیجه های چهارگانه را با ان بسنجیم اختلاف بین این دو طرف که یک طرفش انحاء جمع بین مقبوله مرفوعه است و طرف دیگرش مفاد صنف اول ، اختلاف بین این دو طرف اختلاف بین اطلاق و تقیید خواهد بود . چون صنف اول ملاک را ترجیح به موافقت با کتاب می داند مطلقا چه ترجیح به صفات در کار باشد یا نه و چه خبر اخر مشهور باشد یا نه و چه مخالفت با عامه در کار باشد یا خیر و همینطور موافقت با احتیاط. مفاد صنف اول از این جهات مطلق است اما مفاد جمع بندی شده مقبوله و مرفوعه به هر یک از این چهار نحو که حساب شود مقید است ، به این معنا که جایگاه ترجیح به موافقت با کتاب را مورد خاص و محل خاص قرار می دهد نه اینکه ان را به صورت مطلق بگذارد . وقتی از این طرف تقیید وجود دارد و از ناحیه صنف اول اطلاق ، مقتضای جمع عرفی این است که از اطلاق صنف اول رفع ید کنیم و ان را حمل بر مقید کنیم .

مورد ب : در این مورد هم به کیفیت قبل عمل می شود . چون در مورد ب هم وقتی نتایج چهارگانه جمع بین مقبوله و مرفوعه را با صنف دوم که ترجیح به مخالفت با عامه است در نطر بگیریم اختلاف بین اطلاق و تقیید است . طبعا جمع ثابت در این مورد حمل مطلق بر مقید می شود . پس در بررسی نسبت میان صنف پنجم و صنف اول و نیز نسبت بین صنف پنجم و دوم مرجحی به مرجحات اضافه نمی شود فقط برای مرجح صنف اول و صنف دوم محل تعیین می شود و ترجیح به انها مقید می شود به عدم وجود مرجحات دیگر من الشهرت و الصفات .

مورد ج : بررسی نسبت بین صنف خامس و صنف ثالث یعنی صحیحه قطب راوندی است . در این صحیحه هم ترجیح به موافقت با کتاب بیان شده و هم ترجیح به مخالفت با عامه ولی با ترتیب بین موافقت و مخالفت . با توجه به ترتیبی که بین این دو مرجح در صنف سوم بیان شده اگر بخواهیم نتایج چهارگانه جمع بین مقبوله و مرفوعه را با صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی ملاحظه کنیم ، از جهت جایگاه و محل اعمال ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ، در صحیحه اطلاق وجود دارد و اطلاق در این صحیحه مقید می شود به نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه که ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ترجیح فی ابتداء الامر نبوده بلکه مقید به عدم وجود مرجحات قبلی بوده است . از جهت دیگر اگر طبق بعضی از تنایج چهارگانه جمع بین مقبوله و مرفوعه عرضیت بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را نتیجه گرفتیم ، این مضمون مقید می شود به بیان طولیتی که در روایت قطب امده است . روایت قطب می شود مقید اطلاق در جمع بین مقبوله ومرفوعه .در نتیجه از یک جهت اطلاق در صحیحه راوندی مقید به نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه می شود و از جهت دیگر نتیجه جمع بین مقبوله ومرفوعه که در ان اطلاق بود با تقیید در صحیحه راوندی مقید می شود .

در اینجا بحثی در کلام مرحوم اقای صدر در نسبت بین مقبوله و مرفوعه و روایت راوندی مطرح شده است و ان این است که ایا تقیید اطلاق صحیحه راوندی به نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه ممکن است یا خیر؟ وجه تردید هم این اشکال است که با توجه به اینکه نوعا میان دو راوی اختلاف ولو اختلاف حداقلی از جهت صفات وجود دارد اگر بخواهیم مفاد روایت راوندی را با نتیجه جمع بین مقبوله و مرفوعه قید بزنیم از موارد تقیید به فرد نادر می شود . زیرا بر اساس این تقیید ، موافقت با کتاب در جایی مورد ترجیح است که تفاضل از حیث صفات وجود نداشته باشد که این فرض فرض نادر است.

این اشکال باعث شده است که مرحوم اقای صدر این بحث را در نسبت بین مقبوله و مرفوعه با روایت راوندی مطرح کند . اما این بحث جایش این جا نیست بلکه در خود تعیین مفاد مرفوعه و مقبوله و بیان مرجحاتی که در ان دو امده بايد اين بحث مطرح شود . زیرا در مقبوله هم بنا بر يک نظر موافقت با کتاب در طول ترجیح به صفات امده و در مرفوعه هم مخالفت با عامه در طول ترجیح به صفات معتبر شده است . لذا این بحث که بحث خوبی نیز هست باید در همان جا مطرح می شد و جواب داده می شد . علی ای حال ایا این اشکال وارد است یعنی ما نمی توانیم ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را مقید به عدم وجود ترجیح به صفات کنیم یا این اشکال وارد نیست ؟

در این بحث در کلام اقای صدر دو جواب امده است . البته بر اساس بحوث یک جواب اما در مباحث دو جواب که در یک جواب با بحوث مشترک است . جواب مشترک در بحوث و مباحث این است که این اشکال در صورتی لازم می اید که ما در احکام ظاهریه قائل به تنافی بین احکام ظاهریه به نفس وجودات واقعیه انها شویم که مختار مرحوم اقای صدر هم همین است نه اینکه تنافی بین احکام ظاهریه را فقط در فرض وصول انها بدانیم و قبل از وصول تنافی وجود نداشته باشد که مسلک مشهور است . جواب اول این است که این اشکال در صورتی لازم است که در حکم ظاهری مبنای خودمان را در نظر بگیریم اما اگر مسلک مشهور را قائل شدیم که تنافی فقط در فرض وصول است ، نهایتا بر اساس مقبوله و مرفوعه ، ترجیح به موافقت با کتاب در صحیحه راوندی تقیید می خورد به جایی که تفاضل وجود نداشته باشد ولی نه عدم التفاضل واقعا بلکه عدم معرفت تفاضل ، یعنی در مواردی که مکلف احراز ارجحیت من حیث الصفات نکرده نوبت به ترجیح به موافقت با کتاب می رسد و عدم معرفت تفاضل هم نادر نیست تا تقیید به ان در صحیحه مستلزم حمل بر فرد نادر شود . مگر اینکه کسی بگوید که ما در دایره اخبار مبتلا به تعارض ، علم اجمالی داریم که در اخبار مخالف با کتاب و اخبار موافق با عامه ، راوی کثیری از انها ارجح من حیث الصفات است نسبت به راوی خبر مقابل خود . اگر کسی این علم اجمالی را داشته باشد از موارد معرفت تفاضل می شود و با معرفت تفاضل جای ترجیح به موافقت با کتاب نیست . اما اشکال این است که چنین علم اجمالی ای از کجا پیدا می شود ؟

جواب دومی که در مباحث امده این است که از این تعبیر در مقبوله که عند التفاضل باید ترجیح به صفات دهید و نوبت به موافقت با کتاب نمی رسد ، تارة یفهم که مقصود این است که ترجیح واقعا ثابت است برای ان خبری که در ان تفاضل وجود داشته باشد و اخری از این حکم در مقبوله صرفا بیان ترجیح فعلی یعنی ترجیح به حسب وظیفه فعلیه فهمیده می شود که با امر ظاهری و با استناد به اصل هم جمع می شود . اگر مقصود اولی باشد که ما یفهم از مقبوله ترجیح واقعی در موارد تفاضل باشد اشکال وارد می شود اما اگر دومی باشد اشکال تخصیص به فرد نادر لازم نمی اید . چون در مواردی که مواجه با دو خبر متعارض می شویم و در تفاضل شک داریم و احتمال می دهیم راوی در یک روایت افضل از دیگری باشد از استصحاب عدم التفاضل کمک می گیریم و با جریان ان نتیجه این می شود که نوبت به ترجیح بعدی که موافقت با کتاب باشد می رسد و دیگر تقیید دلیل به فرد نادر لازم نخواهد امد .

یک شنبه 17/1/99 جلسه 111

مورد د : در این مورد نسبت تنافی بین صنف خامس از اخبار ترجیح که مقبوله و مرفوعه باشد و صنف چهارم که ترجیح به احدثیت باشد بررسی می شود .

مرحوم اقای صدر فرموده اند که صحیح این است که در این بحث میان دو مبنا در حقیقت حکم ظاهری تفصیل دهیم . یک مبنا ، مبنای مختار خود اقای صدر است که قائل می باشند احکام ظاهریه مثل احکام واقعیه وقتی با هم متنافی باشند ، به مجرد ثبوت واقعی تعارض می کنند و تعارض میان انها متوقف بر وصول نیست چراکه روح جعل حکم ظاهری اهتمام مولی به حفظ اغراضش می باشد و لذا در صورتی که تنافی داشته باشند بین انها تعارض بر قرار می شود . مبنای دیگر مبنای مشهور است که تعارض احکام ظاهریه را در صورت وصول انها می دانند . زیرا مشهور قائل هستند که روح حکم ظاهری همان منجزیت و معذریت است که طبعا متوقف بر وصول می باشد و قبل از وصول حکم ظاهری این خاصیت را ندارد.

در محل بحث باید بین این دو مبنا تفصیل دهیم . بنابر یک مبنا تعارض بین صنف خامس یعنی اخبار ترجیح به سایر مرجحات و صنف رابع یعنی اخبار احدثیت پیدا می شود اما طبق مبنای دیگر تعارض به وجود نمی اید . اگر در حقیقت حکم ظاهری ، بر حسب مبنای اقای صدر قائل شدیم که احکام ظاهریه متنافیه مثل احکام واقعیه به مجرد ثبوت واقعی با هم تعارض می کنند طبعا بین روایات ترجیح به احدثیت با روایات ترجیح به سایر مرجحات و نیز روایات تخییر تعارض پیدا می شود . زیرا نوع روایات متعارض ، تاخر و تقدم زمانی دارند و احدهما احدث نسبت به دیگری است . فرض عدم احدثیت و تقارن هر دو متعارض در یک زمان نادر است جدا . به عنوان توضیح بیشتر این قسمت از فرمایش مرحوم اقای صدر گفته می شود که برای همین است که مرحوم اقای خویی در اشکال به روایات ترجیح به احدثیت فرموده اند که نمی توانیم احدثیت را از مرجحات باب تعارض قرار دهیم زیرا اگر مدلول این روایاتی که به انها استدلال شده این باشد که تاخر زمانی موجب تقدیم احد المتعارضین است ، با جمیع اخبار ترجیح منافی می شوند . زیرا صدور احد المتعارضین متاخر از متعارض دیگر است و اخذ به روایات ترجیح به احدثیت ، موجب می شود برای سایر اخبار ترجیح موردی باقی نماند و این اخبار طرح شوند . در بحث فعلی هم مرحوم اقای صدر فرموده اند که اگر در حقیقت حکم ظاهری مبنای مختار خودمان را در نظر بگیریم طبعا بین روایات اخذ به احدث و روایات اخذ به سایر مرجحات تعارض پیدا می شود . اما اگر مبنای مشهور را در نظر بگیریم ( که دو حکم ظاهری متنافی فقط در مرحله وصول با هم تعارض می کنند والا مجرد ثبوت واقعی دو حکم ظاهری متنافی موجب تعارض نمی شود) بین اخبار اخذ به احدث و اخیاز ترجیح به سایر مرجحات تعارض پیدا نمی شود ، مگر در مواردی که احراز کنیم احدهما احدث از دیگری است . لذا ممکن است در این فرض قائل به این شویم که روایات ترجیح به احدثیت مربوط به جایی است که احراز احدثیت کنیم و روایات ترجیح به سایر مرجحات مربوط به جایی است که علم به احدث بودن یکی از دو روایت پیدا نکنیم یعنی مواردی که دو حدیث از یک امام صادر شده است و طبعا معلوم نیست که کدامیک متقدم صادر شده و کدامیک متاخر که غالب مواردی که دو حدیث از یک امام صادر شده از این قبیل است بله مواردی پیدا می شود که شخص بگوید من این حدیث را از امام علیه السلام در سنه فلان شنیدم و برای روایت دیگر، سنه متاخر ذکر شود اما در غالب موارد وقتی دو حدیث از یک امام صادر شده باشد حدیث متاخر معلوم نیست . لذا بر اساس مسلک مشهور تفصیل می دهیم بین جایی که دو خبر از دو امام صادر شده و یا اگر از یک امام صادر شده اند معلوم است کدامیک تاخر زمانی دارد که در این صورت علم به احدثیت داریم و جای اعمال ترجیح به احدثیت است و بین جایی که دو خبر از یک امام صادر شده اند بدون اینکه زمان صدور حدیث ها معلوم باشند که در این صورت علم بما هو الاحدث نداریم و روایات ترجیح به سایر مرجحات ، می تواند به این مورد اختصاص پیدا کند .

در اینجا اشکالی مطرح می شود که اقای صدر هم بیان کرده اند و از آن جواب داده اند . اشکال این است که همانطور که در مورد اول یعنی جایی که دو روایت از دو امام صادر شده باشد علم به احدثیت احدهما داریم و طبعا تنافی به وجود می اید همین طور هم بنابر نظر مشهور در جایی که دو روایت از یک امام صادر شده باشد و زمان صدور در روایت ثبت نشده باشد باز هم علم به احدثیت احدهما داریم . زیرا هرچند در جایی که هر دو روایت مثلا از امام صادق علیه السلام صادر شده است علم تفصیلی به احدثیت نداریم اما علم اجمالی داریم . زیرا احتمالش بسیار بعید است که هر دو روایت در یک زمان صادر شده باشد چراکه نوعا صدور روایت ولو از یک امام با تقدم و تاخر همراه است . پس در این صورت اجمالا علم به احدثیت داریم و اخبار ترجیح هم که می گفت باید به ما هو الاحدث اخذ شود البته با این قید که این احدثیت معلوم باشد که این قید هم با علم اجمالی درست شد . بنابراین در صورتی که دو روایت از یک امام هم صادر شده باشد مشکل با علم اجمالی عود می کند . این علم اجمالی به ما می گوید روایت حجت همان روایت احدث است و این حجت بودن احدث با ترجیح روایت به سایر مرجحات تنافی پیدا می کند .

مرحوم اقای صدر در جواب این اشکال فرموده اند که این علم اجمالی ، علم اجمالی منجز نیست . زیرا علم اجمالی در این صورت مردد بین ترخیص و الزام است . چراکه از بین دو خبر متعارض یکی مضمونش الزام است و دیگر ترخیص و نفی الزام و هر چند به خاطر علم اجمالی به احدثیت ، علم اجمالی به حجت داریم اما حجت ثابت به اخبار ترجیح به احدثیت ، مردد است بین خبر الف و خبر ب و چون یکی از این دو خبر ترخیصی است و دیگری الزامی ، اثری بر ان مترتب نمی شود .

لذا بنابر مبنای مختار اقای صدر تعارض پیدا می شود بین اخبار ترجیح به احدثیت و اخبار ترجیح به سایر مرجحات اما بنابر مبنای دوم که مبنای مشهور است تعارض پیدا نمی شود . زیرا اخبار سایر مرجحات را می شود مختص کرد به جایی که احدث معلوم نباشد . درمواردی هم تعارض شود چون نسبت عموم من وجه است حل این تعارض و تنافی همانی است که در بررسی نسبت بین بعضی از اخبار ترجیح یعنی مقبوله و مرفوعه گفته شد . در تنافی در ترتیب مرجحات بین مقبوله و مرفوعه مرحوم اقای صدر این نتیجه را اختیار کردند که باید با حمل بر عرضیت میان این دو روایت جمع عرفی کرد. همین مطلب در اینجا نیز تطبیق می شود .

بررسی کلام اقای صدر در مورد د :

سه ملاحظه نسبت به فرمایش ایشان در این بخش وجود دارد :

ملاحظه اول : در فرمایش ایشان امده بود که بنابر مسلک مشهور ، تعارضی بین اخبار ترجیح به سایر مرجحات و اخبار ترجیح به احدثیت وجود ندارد و اگر کسی اشکال کند که بنابر مسلک مشهور هم چون علم اجمالی به احدثیت داریم این علم اجمالی حجت اجمالی درست می کند و تعارض بر می گردد جواب این است که چون از موارد علم اجمالی مردد بین ترخیص و الزام است منجز نیست .

ملاحظه این است که این فرمایش در صورتی تمام است که خبرین از قبیل دو خبری باشند که مضمون یکی الزام است و دیگری ترخیص یعنی یکی وجوب و دیگری نفی وجوب یا یکی حرمت و دیگری نفی حرمت اما اگر هر دو خبر مبین حکم الزامی باشند یعنی هم خبری که احدث است واقعا ، مبین حکم الزامی باشد و هم خبر دیگر ، با توجه به اینکه علم داریم حتما یکی احدث از دیگری است و اخبار ترجیح به احدثیت می گوید ما هو الاحدث که مشتبه بین خبر الف و خبر ب است ، حجت می باشد و طبق روایات اخذ به احدث ، مکلف به اخذ به ان هستیم . در نتیجه حجت اجمالی بر الزام وجود دارد و این علم اجمالی منجز خواهد بود .

ملاحظه دوم : اینکه ما در نسبت گیری بین اخبار ترجیح به سایر مرجحات و اخبار اخذ به احدث ، دو مبنای موجود در حقیقت حکم ظاهری را باید در نظر بگیریم صحیح است اما اینکه فرموده اند بنابر مبنای اول که مختار ایشان باشد تعارض است اما بنابر مبنای دوم یعنی مبنای مشهور تعارض نیست درست نیست بلکه عکس این مطلب صحیح است . بنابر مبنای اول نسبت بین اخبار ترجیح به سایر مرجحات و اخبار ترجیح به احدثیت عموم و خصوص مطلق است . چون ترجیح به احدثیت ماده افتراق دارد و ان جایی است که سایر مرجحات و مزایا وجود نداشته باشد و از ناحیه ترجیح به سایر مرجحات هم ولو در بدو امر ماده افتراق تصور می شود یعنی جایی که دو روایت در زمان واحد صادر شده باشند که در اینجا ترجیح به احدثیت مورد ندارد اما ترجیح به سایر مرجحات تطبیق می شود ولی این ماده افتراق به خاطر نادر بودن قابل اعتنا نیست . لذا نسبت بین اخبار ترجیح به سایر مرجحات و ترجیح به احدثیت نسبت عموم و خصوص مطلق خواهد بود . زیرا ترجیح به احدثیت ماده افتراق دارد پس عام می شود اما ترجیح به سایر مرجحات خاص می شود . در نتیجه خاص بودن ترجیح به سایر مرجحات اقتضا می کند بر ترجیح به احدثیت مقدم شود و اخبار ترجیح به احدثیت به غیر موارد وجود سایر مرجحات اختصاص بیابد .

اما بنابر مبنای مشهور در حقیقت حکم ظاهری که موجب تعارض احکام ظاهری را وصول احکام ظاهری متنافی می دانند نسبت عموم و خصوص من وجه می شود . زیرا ماده افتراق از دو طرف وجود دارد ؛ ماده افتراق ترجیح به احدثیت که واضح است یعنی یک روایت از امام متقدم صادر شده باشد و روایت دیگر از امام متاخر و هیچ یک از سایر مرجحات نیز موضوع نداشته باشد و اخبار ترجیح به سایر مرجحات هم ماده افتراق قابل اعتناء خواهد داشت یعنی مواردی که جهل به تاریخ صدور حدیثین داریم که در این موارد ترجیح به سایر مرجحات تطبیق می شود اما ترجیح به احدثیت تطبیق نمی شود که این موارد هم نادر نیست . وقتی نسبت عموم من وجه شد در ماده اجتماع اخبار ترجیح به احدث و اخبار ترجیح به سایر مرجحات با هم تعارض می کنند .

ملاحظه ثالث در این خصوص است که در صورت تعارض بین ترجیح به سایر مرجحات و ترجیح به احدثیت حکم چیست ؟ مرحوم اقای صدر فرموده اند حل این تعارض همانی است که در نسبت بین مقبوله و مرفوعه گفته شده که حمل بر عرضیت بود . اما در این میدان تعارض بین ترجیح به سایر مرجحات و ترجیح به احدثیت ، نکته ای وجود دارد که باعث تقدیم اخبار ترجیح به سایر مرجحات بر اخبار ترجیح به احدث می شود . یعنی اگر اصل ترجیح به احدثیت را قبول کنیم مرتبه ان بعد از ترجیح به سایر مرجحات می شود . وآن نکته اين است که : با توجه به اینکه مورد ابتلاء روات در نوع موارد این بود که از امام متقدم مطلبی را می شنیدند و از امام متاخر مطلب دیگر متنافی یا از امام واحد در یک سال چیزی را می شنیدند و در سال دیگر چیز دیگری که در بعضی از اخبار احدثیت هم به این مورد اشاره شده ، در این موارد ابتلاء ، امام علیه السلام حسب فرض ترجیح به احدثیت را بیان کرده اند. اگر ترجیح به احدثیت به نحو مطلق باشد به این معنا که احدثیت را به عنوان اولین ملاک قرار داده باشد و الزام کرده باشد که ببینیم کدام احدث است و به ان اخذ کنیم لازمه اش این است که بقیه مرجحات اعتباری نداشته باشد . این مطلب در حقیقت الغاء و نفی سایر مرجحات است . در حالی که ما به روایات دال بر سایر مرجحات که نگاه کنیم یک مدلول بالصراحه دارد و یک مدلول بالاطلاق و بالظهور . مدلول بالصراحه اصل ترجیح به این مرجحات من الشهره و الصفات و الموافقة للکتاب و ... است و مدلول ظاهر هم که از ان به مدلول اطلاقی تعبیر می کنیم این است که این ترجیح باید در مرحله اول ملاحظه شود چه ترجیح به احدثیت در خبر دیگر وجود داشته باشد و چه نداشته باشد و ترجیح به موافقت با کتاب هم باید اول ملاحظه شود چه ترجیح به احدثیت وجود داشته باشد و چه نداشته باشد و همچنین سایر مرجحات . با توجه به اینکه در اخبار ترجیح به سایر مرجحات یک مدلول صریح و یک مدلول ظاهر وجود دارد اگر امام علیه السلام در اخبارت ترجیح به احدثیت بخواهد بفرماید که ملاک و موجب ترجیح ، احدثیت است موجب الغاء ترجیح به سایر مرجحات می شود و اصل ترجیح به سایر مرجحات را در نوع موارد از بین می برد . درحالی که اگر به عکس عمل شود یعنی ترجیح به سایر مرجحات مقدم باشد و ابتدا انها را اخذ کنیم موجب الغاء ترجیح به احدثیت نمی شود بلکه برای ترجیح به احدثیت مورد باقی می ماند یعنی جایی که سایر مرجحات موضوع نداشته باشند و دو روایت از جهت سایر مرجحات متعادل و متساوی باشند . در این صورت نوبت به ترجیح به احدثیت می رسد . بنابراین تقدیم سایر مرجحات ، ترجیح به احدثیت را از بین نمی برد بلکه نهایش این است که ان را مقید به عدم سایر مرجحات می کند . بر اساس قاعده تقدیم نص بر ظاهر و حمل ظاهر بر معنایی که موافق با نص باشد باید ترجیح به سایر صفات را اخذ کنیم وان را مقدم بر ترجیح به احدثیت کنیم .

بنابراین در مورد دال در فرضی که بین روایات ترجیح به سایر مرجحات و اخبار ترجیح به احدثیت علی فرض قبولها تعارض هم باشد نتیجه جمع این می شود که بر تعداد مرجحات مرجح دیگری نیز اضافه می شود که ترجیح به احدثیت است و این مرجح در مرتبه متاخر از سایر مرجحات قرار می گیرد .

دوشنبه 18/1/99 جلسه 112

###### **موضع سوم : جمع بين طوائف چهارگانه اخبار علاجيه**

موضع سوم در بررسی تنافی بین اخبار علاجیه ، بررسی تنافی طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح و سایر طوایف اخبار علاجیه یعنی اخبار تخییر و توقف و احتیاط است البته با این فرض که ادله ای که در هر یک از این سه طایفه ذکر شده ،من حیث السند و الدلاله تمام است . بنابر تمامیت ادله مطرح شده در طایفه اول تا سوم تنافی بین اخبار ترجیح با این سه طایفه چگونه حل می شود ؟

با توجه به اینکه در مقابل طایفه چهارم سه طایفه دیگر از اخبار داریم ، بحث در موضع سوم ، در سه مورد مطرح می شود :

**مورد الف : نسبت بين اخبارترجيح واخبارتخيير**

مورد الف نسبت بین اخبار ترجیح و اخبار تخییر است . نتیجه مختار در طی مباحث قبلی این بود که اخبار تخییر یا من حیث السند تمام نبودند یا من حیث الدلاله . اما بر فرض تمامیت انها ، مقتضای صناعت با توجه به خصوصیاتی که در دو طرف وجود دارد این است که اخبار تخییر را مقید به اخبار ترجیح کنیم . زیرا اخبار تخییر مطلق هستند و دلالت بر تخییر در اخذ احد الخبرین المتعارضین دارند چه یکی از این دو خبر دارای مرجح باشد و چه نباشد و از طرف دیگر اخبار ترجیح خاص هستند و دلالت دارند که در صورتی که مثلا یکی از دو خبر موافق با کتاب باشد و دیگری نباشد به موافق اخذ کنید . مقتضای قاعده و صناعت در موارد تنافی بین عام و خاص مطلق تخصیص عام است . لذا جمع عرفی بین این دو طایفه علی تقدیر تمامیت هر یک ، تقیید اخبار تخییر و اختصاص ان به موارد فقد مرجحات است .

ایا می توان به تقیید اخبار تخییر ملتزم شد ؟

مرحوم اخوند در این خصوص دو مناقشه مطرح کرده اند . مناقشه اول این است که این روایات تخییر ، در جواب سوال از حکم متعارضین ، به نحو مطلق حکم به تخییر شده است و اگر بخواهیم انها را حمل بر صورت تساوی خبرین کنیم مستلزم حمل دلیل بر فرد نادر است و چون تقیید دلیل به فرد نادر صحیح نیست ما نمی توانیم این جمع عرفی و تقیید دلیل مطلق را ملتزم شویم . ایشان در کفایه بعد از اینکه از جهات دیگری در اخبار ترجیح اشکال کرده اند فرموده اند : مع أن تقييد الإطلاقات‏ الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جدا بعيد قطعا بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص (یعنی اختصاص مقبوله به مورد منازعه و فصل خصومت) لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب (که اشاره به سید صدر شارح وافیه دارد)[[103]](#footnote-103) . همانطور که مشخص است مرحوم اخوند در این عبارت ترکیز کرده اند بر ندرت فرض تساوی و ان را مانع از التزام به این جمع عرفی و تقیید اخبار تخییر به اخبار ترجیح دانسته اند .

وجه دوم که از کلام مرحوم اخوند استفاده می شود این است که در محل بحث ، به روایات ترجیح که نگاه کنیم می بینیم که امور متعددی به عنوان مرجح ذکر شده است و اختلاف کثیری در دایره اخبار ترجیح وجود دارد . مثلا یکی از این اخبار مقبوله است که مرجحات خاصی را بیان کرده است و یکی مرفوعه است که مجموعه مرجحاتی که در ان امده با مجموعه مرجحاتی که در مقبوله امده مغایر است و نیز روایات دیگر مثل روایت قطب راوندی . این اختلاف شاهد بر این است که ترجیح امر لزومی نیست بلکه حکم غیر الزامی است . خود تعدد و اختلاف مواردی که در اخبار ترجیح بیان شده است شاهد بر استحباب و فضل ترجیح است نه لزومی بودن ان . برای توضیح کلام اخوند می شود به بعضی از موارد در فقه مثال زد که در انها روایات متعدده ای وارد شده و فقهاء حمل بر استحاب کرده اند . یکی از این موارد بحث استظهار زن حائض بعد از تمام شدن ایام عادت است . در این مساله که اگر زن بعد از تمام شدن ایام عادت خود خون ببیند ایا استظهار لازم است یا خیر ، روایات متعددی وجود دارد . در بعضی از این روایات یک روز برای استظهار بیان شده و در بعضی دیگر دو روز و در بعضی دیگر سه روز در اینجا عده ای از فقها که شاید معروف هم همین باشد حکم کرده اند که استظهار و تحیض واجب نیست . چون خود اختلاف روایات در بیان مقدار زمان استظهار نشان می دهد که امر لزومی نیست . مثال دیگر بحث فصل بین رجل و مرأة در مکان نماز است که ایا نماز انها ولو محرم باشند بدون فاصله صحیح است یا احتیاج به فاصله دارد، در این باره هم روایات متعدد هستند . در بعضی از روایات ده ذراع ذکر شده و شاید در بعضی از روایت پنج ذراع و در بعضی یک شِبر . این فاصله های متعدد نشان می دهد که اعتبار فصل بین رجل و مرأة در مکان صلات امر لزومی نیست بلکه اولی این است که این فواصل را رعایت کنند و اگر بدون ان نماز خواندند صرفا از موارد کراهت در نماز حساب می شود .

بنابراين از عبارت مرحوم اخوند دو مناقشه نسبت به تقیید اخبار ترجیح استفاده می شود .

بررسی مناقشات مرحوم اخوند ؛

نسبت به وجه اول به حسب انجه از عبارت ایشان در کفایه استفاده می شود یک وجه بیشتر به دست نمی اید اما در کلام مرحوم اقای خویی همین وجه اول به دو بیان توضیح داده شده است. بیان اول این است که اخذ به ظاهر اخبار ترجیح موجب حمل اطلاقات اخبار تخییر بر فرد نادر می شود . وتوضيح داده شد که بله شمول مطلق نسبت به فرد نادر مانعی ندارد ولی اختصاص ان به فرد نادر صحیح نیست و قابل قبول برای عرف نمی باشد . بیان دوم هم این است که در اخبار تخییر سائل سوال از حکم متعارضین کرده است و امام علیه السلام در مقام جواب حکم به تخییر فرموده اند مطلقا و استفصال نکرده اند که شما فرض تعادل را می پرسید یا فرض تفاضل . این ترک استفصال قرینه بر استحبابی بودن ترجیح و عدم لزوم ان است . زیرا اگر ترجیح در موارد تفاضل لازم باشد ، این حکم در زمانی که سائل سوال کرده بود و مورد ابتلایش بود بیان نشده و لذا می شود از موارد تاخیر بیان از وقت حاجت و تاخیر بیان از وقت حاجت نیز صحیح نیست . پس اینکه امام علیه السلام به صورت مطلق و بلا استفصال فرموده است تخییر، نشان می دهد که ترجیح وجوب ندارد .

البته همانطور که توضیح داده شد مفاد کلام مرحوم اخوند همان بیان اول است اما می توان برای تقریب مدعای ایشان از بیان دوم هم استفاده کرد ولو ایشان این بیان را نفرموده باشند .

ایا این دو بیان تمام است ؟

نسبت به بیان اول مناقشه که با عبارات مرحوم اخوند هم در کفایه سازگاری دارد در کلام مرحوم اقای خویی جواب داده اند که در صورتی از تقیید اخبار تخییر به صورت تساوی خبرین تقیید دلیل به فرد نادر لازم می اید که ما در ترجیح احد الخبرین المتعارضین علاوه بر مرجحات منصوصه ، همانطور که مرحوم شیخ فرموده است و بعضی از ایشان تبعیت کرده اند قائل به تعدی و ترجیح به سایر مزایا هم بشویم. چنانچه از مرجحات منصوصه تعدی کنیم ، اگر تساوی خبرین متعارضین من جمیع جهات مجرد فرض و بدون مصداق نباشد لااقل فرد نادری است . اما اگر گفتیم که فقط مرجحات منصوصه موجب ترجیح است نه هر مزیتی که فی احد الخبرین باشد کما اینکه قول صحیح هم همین است ، این محذوری که شما گفتید لازم نمی اید . زیرا مرجحات منصوصه منحصر است در موافقت با کتاب و سنت و مخالفت باعامه . بر اساس این دو مرجح موارد تساوی الخبرین موارد کثیر قابل اعتنایی است . اینطور نیست که در اکثر موارد تعارض الخبرین یکی از دو روایت موافق با کتاب یا یکی مخالف با عامه باشد . موارد کثیری داریم که هیچ یک از این دو مرجح وجود ندارد . لذ در این فرض نوبت به تخییر می رسد و از اختصاص اخبار تخيير به این مورد هم محذوری لازم نمی اید .

اما این جواب مرحوم اقای خویی احتیاج به تکمله دارد و ان این است که شما در مرجحات فقط قائل به ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه هستید اما اگر کسی مقبوله را قبول کرد و علاوه بر ان به مرفوعه هم اخذ کرد در مجموع مرجحات متعددی پیدا می شود . باید بیان می شد که حتی اگر تعداد مرجحات مورد قبول از این دو بیشتر باشد و شهرت من حیث الروایه و ترجيح به صفات و یا موافقت با احتیاط هم اضافه شود ، اینطور نیست که موارد تساوی دو خبر من حیث مرجحات منصوصه موارد نادری باشد . باز هم موارد قابل اعتنایی برای تساوی الخبرین پیدا می شود. این تکمیل جواب مرحوم اقای خویی در بیان اول است .

جواب دیگری هم که به جواب مرحوم اقای خویی اضافه می شود این است که اشکال اختصاص به فرد نادر در صورتی لازم می اید که در اخذ مرجحات قائل به ترتیب شویم والا اگر کسی قائل به ترتیب نشود وقائل به عرضیت مرجحات شد ، فرض تعادل و تساوی موارد کثیری پیدا می کند . چون در موارد بسیاری هست که یکی از دو خبر موافقت با کتاب را دارد و دیگری مخالفت با عامه و اگر تعدی کنیم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه که فرض تساوی بیشتر هم می شود و هر یک از دو روایت از یک جهت دارای ترجیح می باشد و دو روایت در مجموع متساوی حساب می شوند. همانطور که در نسبت بین مقبوله و مرفوعه در بعضی از حالات اختلاف هم توضیح داده شد که اگر در موردی بین دو مرجح عرضیت را قائل شدیم در ماده اجتماع این دو خبر متعارض ، مصداق خبرین متعادلین می شوند . این جواب از بیان اول مناقشه نخست مرحوم اخوند .

سه شنبه 19/1/99 جلسه 113

در بررسی نسبت بین اخبار ترجیح با اخبار تخییر بیان شد که متقضای صناعت در جمع بین این دو طایفه این است که اخبار تخییر حمل شود بر صورت فقد مرجحات . زیرا نسبت بین این دو طایفه نسبت بین اطلاق و تقیید است ؛ اخبار تخییر مطلق هستند و اخبار ترجیح مقید.

مرحوم اخوند با دو وجه در این جمع مناقشه کردند و فرمودند که باید به اطلاق اخبار تخییر اخذ کنیم و روایات ترجیح را حمل بر استحباب کنیم . همانطور که در جلسه گذشته گفته شد مرحوم اقای خویی وجه اول مناقشه را با دو بیان تقریب کردند . بیان اول این بود که اخذ به ظاهر اخبار ترجیح موجب حمل اطلاقات تخییر بر فرد نادر می شود و اختصاص دلیل به فرد نادر صحیح نیست. بیان دوم این بود که ترک استفصال از تعادل و تفاضل در مقام جواب از سوال حکم متعارضین ، قرینه بر استحبابی بودن حکم ترجیح است . زیرا علی تقدیر وجوب ترجیح لازم می اید تاخیر بیان از وقت حاجت .

نسبت به بیان اول از نخستین مناقشه مرحوم اخوند جواب داده شد که اختصاص به فرد نادر در صورتی لازم می اید که قائل به تعدی از مرجحات منصوصه شویم والا اگر مرجحات منحصر در امور خاصه باشد حمل حکم به تخییر بر صورت تساوی دو خبر حمل بر فرد نادر نیست . البته بیان شد که این جواب احتیاج به تکمیل دارد وجواب ديگری هم به آن اضافه می شود .

بیان دوم از مناقشه اول مرحوم اخوند این بود که ترک استفصال در اخبار تخییر از تفاضل و تعادل ، قرینه بر استحبابی بودن ترجیح است والا لازم می اید تاخیر بیان از وقت حاجت . اقای خویی جواب داده اند که تاخیر بیان از وقت حاجت اگر مصلحتی نداشته باشد قابل التزام نیست ولی اگر با مصلحتی همراه باشد اشکال ندارد . برای توضیح بیشترگفته می شود : همانطور که در بقیه عمومات و اطلاقات ، با وجود عموم و یا اطلاق دلیل اول ولی وقتی بعد از مثلا چند سال دلیل مخصص یا مقید وارد می شود، توجیه می کنیم که چون تدریج در بیان احکام مصحلت دارد، مفسده و محذوری که در تاخیر بیان از وقت حاجت وجود دارد را جبران می کند و وجود همین مصلحت باعث شده است که مخصص یا مقید از ابتدا بیان نشود ، در اینجا نیز همین نکته پیاده می شود . یعنی هرچند با وجودی که ترجیح در صورت وجود مرجح لازم است اما مصلحتی که در تاخیر بیان وجود دارد باعث می شود اخبار تخییر ، به صورت مطلق حکم به تخییر را برای مخاطب کند و بین صورت وجود مرجح و عدم ان تفصیل ندهد .

اما وجه دوم مناقشه که در کلام مرحوم اخوند به ان تصریح شده و البته مرحوم اخوند ان را به عنوان شاهد حمل بر استحباب بیان کرده این است که اختلاف بسیاری که در اخبار ترجیح در مورد مرجحات وجود دارد نشان می هد که ترجیح دادن به این مرجحات امر لزومی نیست بلکه استحبابی است . برای توضیح گفته شد که ما می بینیم نظایر این مورد هم به خاطر اختلافی که در انها وجود دارد حمل بر استحباب شده است ؛ مثل روایات استظهار بعد ایام حیض و نیز فصل بین الرجل و المرأة فی مکان الصلاة .

ولی جوابی که از این وجه دوم و نیز نظایر ان داده می شود این است که مجرد اختلاف اخبار در بیان مرجحات و تعدد انها ولو در یک روایت ، دلیل بر استحبابی بودن ترجیح و عدم لزوم ان نیست . زیرا این تعدد و اختلاف هم با لزوم ترجیح سازگاری دارد و هم با استحباب و چون با هر دو سازگاری دارد طبعا باید به همان ظاهر اخبار ترجیح که لزوم است اخذ کنیم . اگر قرینه ای وجود داشت که صرفا مناسب با استحباب بود نه وجوب ، موجب رفع ید از وجوب می شد اما اختلاف در مرجحات امری است که با لزومی بودن ترجیح هم سازگاری دارد و لذا نمی توان ان را قرینه ای بر خلاف ظاهر و حمل بر استحباب قرار دهیم . ممکن است این مرجحات متعدد هر کدام به اقتضای مقام خاص ورود روایت باشد و یا اگر در خطاب واحد و مجلس واحد امام علیه السلام یک سلسله از مرجحات را بیان می فرماید به این جهت باشد که این مرجحات در طول هم هستند و چون در طول هم هستند ، ترجیح به انها با لزوم منافات ندارد و یا حتی اگر در عرض هم نیز باشند ، باز هم اینطور نیست که با لزومی بودن منافات داشته و فقط با استحباب بسازد . زیرا حمل بر این می شود که امام علیه السلام جهات متعددی را به عنوان مزایای موجب تقدیم بیان کرده اند که اگر هر کدام از انها در یک طرف بود و در طرف دیگر نبود به همان خبر ذات مزیت اخذ شود . لذا حتی اگر در عرض هم نیز باشند ، ترجیح به انها با لزومی بودن منافات ندارد تا تعدد و اختلاف قرینه بر استحبابی بودن شود .

نسبت به نظایری هم که مطرح شد به همین شکل اختلاف و تعدد توجیه می شود . زیرا در مثال استظهار بعد ایام حیض ، اگر به هر کدام از روایات به تنهایی نگاه کنیم مفاد ان لزوم استظهار است . روایتی که در ان مدت استظهار سه روز امده ، دلالت بر لزوم استظهار و تحیض در سه روز می کند و روایتی که امر به استظهار در یومین می کند ظاهر در این است که در دو روز استظهار واجب است و نیز روایت یک روز . ما با روایاتی برخورد کرده ایم که هر کدام دلالت بر وجوب استظهار در مدت بیان شده می کنند . هر کدام ظاهری دارند که اگر قرینه ای بر خلاف نبود باید به ان اخذ کنیم و اگر قرینه ای بر خلاف بود به مقداری که قرینه اقتضا می کند باید رفع ید از ظهور کنیم . بر این اساس به روایت دال بر لزوم استظهار در سه روز که نگاه کنیم ظاهرش وجوب ان در سه روز است ولی روایت دال بر دو روز ظاهرش لزوم استظهار در دو روز است اما بالصراحه دلالت بر نفی وجوب در سه روز می کند و همینطور روایت مشتمل بر یک روز بالصراحه وجوب در زائد بر یک روز را نفی می کند . ما با صراحت روایات اقل از ظهور روایات اکثر رفع می کنیم . لذا به واسطه صراحت روایت دال بر دو روز و نیز روایت دال بر یک روز از ظهور روایت دال بر سه روز رفع ید می کنیم و امر به استظهار در سه روز را حمل بر استحباب می کنیم . از ظهور روایت دو روز هم در وجوب یومین و عدم کفایت یک روز رفع ید می کنیم با صراحت روایت یک روز در نفی لزوم استظهار در یومین و عدم لزوم رعایت وظیفه حیض در بیش از یک روز و برای همین امر در ان را حمل بر استحباب می کنیم . اما روایت اخیر که می گفت زن بعد از ایام عادت ، یک روز استظهار کند ، از طرفی ظهور در وجوب دارد و از سوی دیگر قرینه ای هم بر خلاف ان وجود ندارد که سبب رفع ید از این ظهور شود و لذا باید اخذ به این ظهور کنیم و در نتیجه حکم شود که استظهار زن حائض بعد ایام عادت ، یک روز واجب است و بیش از ان مستحب .

روایات فصل بین مرد و زن در مکان نماز هم همینطور است . روایتی که مقدار اکثر را بیان کرده که ده ذراع باشد ظهور در لزوم رعایت این فاصله و عدم صحت نماز در کمتر از ان دارد . اما روایتی که کمتر را بیان کرده نفی می کند لزوم فصل به ده ذراع را و لذا قرینه بر خلاف حساب می شود و موجب رفع ید از ظهور روایت مشتمل بر مقدار اکثر می گردد . اما روایت اخیر که می گوید یک شبر باشد کافی است و نماز صحیح است ظهور در وجوب فصل به یک شبر دارد و در مقابل ان قرینه برخلاف پیدا نکردیم و باید به ان اخذ کنیم .

همانطور که در محل بحث مجرد تعدد اخبار ترجیح شاهد بر استحباب نمی شود در نظایر ان هم مجرد اختلاف و تعدد عناوین مذکور در مقام تحدید ، موجب حمل بر استحباب نمی شود . لذا نتیجه بحث در قسمت الف که بررسی نسبت بین اخبار ترجیح و تخییر بود ، این است که اگر اخبار تخییر دلاله و سندا تمام باشد مقتضای جمع بین این اخبار و اخبار ترجیح ، حمل مطلق یعنی اخبار تخییر بر مقید یعنی اخبار ترجیح و اختصاص اخبار تخییر به فرض فقد مرجحات است . در مقابل این جمع عرفی ، وجوهی که به عنوان مانع بیان شد تمام نبود و لذا قرینه ای بر خلاف وجود ندارد .

**مورد ب : نسبت بين اخبار ترجيح واخبار توقف**

مورد ب : بررسی نسبت بین اخبار ترجیح و اخبار توقف بناءا علی تمامیتها سندا و دلالة . در بحث اخبار توقف معلوم شد که اخبار توقف دو دسته هستند . بعضی از انها حکم توقف را در جایی مطرح کرده اند که مرجحات مفقود باشند ؛ مثل ذیل مقبوله یا روایت مسمعی که در ذیل داشت "و ما لم تجدوه فی شئ من هذه الوجوه فردوه الینا عمله" یعنی اگر از جهت موافقت با کتاب و موافقت با سنت نتواستید مطلبی را پیدا کنید توقف کنید . دسته دوم روایاتی بود که به صورت مطلق دلال بر توقف می کردند ؛ مثل روایت سماعه به نقل از احتجاج و روایت مستطرفات سرائر که در همان بحث به این نتیجه رسیدیم که هر چند روایت مستطرفات به حسب نقل ابن ادریس مرسله است اما چون در بصائر نقل شده و مرحوم مجلسی در بحار نیز این روایت را از بصائر نقل کرده من حیث السند مشکلی ندارد. این دسته دلالت بر توقف می کنند به صورت مطلق یعنی در فرض تعارض ، حکم را به صورت ابتدایی توقف و لزوم رد علم ان به ائمه علیهم السلام بیان کرده اند .

دسته اول با روایات ترجیح مشکلی ندارد زیرا بعد از اعتراف به لزوم ترجیح ، در صورت فقد مرجحات حکم به توقف کرده است . اما روایات دسته دوم که دال بر توقف به صورت مطلق بودند و ابتداءا حکم به توقف عند التعارض می کردند اگر این دسته را با اخبار ترجیح بسنجیم نسبت میان انها عموم و خصوص مطلق است ؛یعنی همان نسبتی که بین اخبار ترجیح واخبار تخییر بود . اخبار توقف در دسته دوم با اخبار ترجیح نسبت عموم و خصوص مطلق دارند و مقتضای صناعت در این موارد حمل مطلق بر مقید است و حکم به لزوم توقف و رد علم به ائمه علیهم السلام در صورت فقد مرجحات و تعادل است .

در این قسمت دوم که ملاحظه روایات دسته دوم از اخبار توقف با اخبار ترجیح باشد وجهی که به عنوان مانع از اخذ به این جمع باشد وجود ندارد .

**مورد ج : نسبت بين اخبار ترجيح واخبار احتياط**

مورد ج نسبت بین اخبار ترجیح با اخبار احتیاط می باشد . در این قسمت با توجه به انچه در گذشته عنوان شده روایتی که دلالت بر احتیاط در مورد خبرین متعارضین کند همان مرفوعه زراره است که در ان امده اگر مرجحات منتفی شد باید اخذ کنید بما فیه الحائط لدینک . ولی در ان بحث گفته شد که مفاد این عبارت لزوم احتیاط در واقعه عند التعارض نیست بلکه مفادش اخذ به روایت موافق با احتیاط است . لذا این ذیل در زمره اخبار ترجیح قرار می گیرد نه در زمره ادله ای که دلالت بر لزوم احتیاط در واقعه کند . ولی اگر کسی در ذیل مرفوعه گفت این عبارت "اذن فخذ بما فیه الحائط لدینک" امر به احتیاط در واقعه عند التعارض است نه ترجیح ، باز هم مشکلی بین این فقره دال بر لزوم احتیاط در واقعه با اخباری که امر به اخذ به مرجحات کرده وجود ندارد . زیرا اگر امر به احتیاط شده در صورتی است که مرجحات مفقود باشد ولی اخبار دال بر اخذ به مرجحات در جایی است که در یک طرف مزیت وجود داشته باشد . لذا بین ذیل مرفوعه و لزوم اخذ به مرجحات تنافی وجود ندارد تا دنبال حل ان و جمع بین دو طرف باشیم . بله در صورتی که مفاد ذیل مرفوعه را امر به احتیاط در واقعه بدانیم در این فرض بین اخباری که عند فقد المرجحات حکم به احتیاط کرده اند و اخباری که عند فقد المرجحات حکم به توقف کرده اند تنافی پیدا می شود چراکه در صورت فقد مرجحات یکی می گوید احتیاط در واقعه کن و دیگری می گوید توقف و رد علم ان کن . اگرچه در بدو امر تنافی به نظر می رسد اما این تنافی قابل حل است به اینکه بگوییم لزوم توقف ناظر به تعیین حکم واقعی مساله بر اساس احد الخبرین المتعارضین است اما لزوم احتیاط ناظر به مقام عمل خارجی در واقعه است که مکلف باید طرف احیتاط را اخذ کند . در نتیجه حل این تنافی هم واضح است .

چهارشنبه 20/1/99 جلسه 114

در موضع ثالث از بررسی تنافی بین اخبار علاجیه که مربوط بود به بررسی تنافی بین چهار طایفه اخبار علاجیه ، نسبت بین طایفه چهارم که اخبار ترجیح بود با سایر طوایف که اخبار تخییر و توقف و احتیاط بود بیان شد. اما نسبت بین خود این سه طایفه یعنی طوایف تخییر و توقف و احتیاط هم باید بررسی شود ؛ یعنی نسبت بین اخبار تخییر و توقف و اخبار تخییر با احتیاط و اخبار توقف با احتیاط .

**نسبت بين اخبار توقف واخبار احتياط**

مورد اخیر یعنی نسبت بین اخبار توقف با اخبار احتیاط به صورت فی الجمله در ذیل مورد ج از نسبت بین اخبار ترجیح با ان سه طایفه بررسی شد . گفته شد که با توجه به اینکه در مقبوله در فرض فقد مرجحات حکم به توقف و ارجاء امر تا ملاقات امام علیه السلام شده است و در مرفوعه نیز بنابراینکه دلالت بر لزوم احتیاط در واقعه کند ، در فرض فقدان مرجحات حکم به احتیاط شده است ، تنافی میان این دو به این صورت حل می شود که حکم توقف در مقبوله ناظر به تعیین حکم واقعی مساله بر اساس احد الخبرین المتعارضین است و حکم لزوم احتیاط ناظر به عمل خارجی در واقعه است که مکلف باید طرف احتیاط را بگیرد . اگر هم در اخبار توقف و اخبار احتیاط فرض را بر این بگذاریم که هر دو حکم به صورت مطلق است نه فقط در فرض فقد مرجحات ، کیفیت جمع بین اخبار توقف مطلق با اخبار لزوم احتیاط مطلق طبعا به همین نحو خواهد شد که اخبار توقف را بر این حمل کنیم که مکلفین در مقام تعیین حکم مساله و استناد ان به معصومین علیهم السلام توقف کنند و هیچ یک از دو مفاد را نسبت ندهند و از جهت عملی هم باید احتیاط کنند .

اما دو مورد دیگر از بحث می ماند ؛ یکی نسبت اخبار تخییر با اخبار توقف یعنی طایفه اول با دوم و یکی هم نسبت بین اخبار تخییر با اخبار احتیاط يعنی طائفه اول با سوم بنابراینکه دلیلی دال بر لزوم احتیاط در تعارض داشته باشیم .

**نسبت بين اخبار تخيير واخبار توقف**

در ملاحظه اخبار تخییر با اخبار توقف ، از یک طرف یک طایفه دلالت می کند که در موارد تعارض الخبرین مخیر در اخذ به احد الخبرین المتعارضین هستید و از طرف دیگر بعضی از روایات دلالت می کنند که در تعارض باید متوقف شوید و نمی توانید به هیچ یک از دو خبر اخذ کنید .

بحث از جمع بین اخبار تخییر با اخبار توقف در کلمات صاحب حدائق در مقدمه حدائق بیان شده و وجوهی برای حل این تنافی مطرح شده است . در کلام مرحوم شیخ در رسائل و در کلام مرحوم نایینی در فوائد هم وجوهی امده است . در مجموع وجوه متعددی برای حل این تنافی در کلمات مطرح شده است . باید ببینیم این وجوه تمام می باشند و یا تمام نیستند و باید به نحو دیگری تنافی حل شود .

از وجوهی که مطرح شده برای حل تنافی بین اخبار تخییر( که از ان درکلمات ازجمله درحدائق تعبیر به اخبار تسلیم می شود )و اخبار توقف (که از آن به اخبار ارجاء تعبیر می شود) و در حدائق این جمع به عنوان اولین وجه ذکر شده عبارت از این است که بگوییم روایات ارجاء و توقف در مقام این است که بگوید اگر در موارد تعارض بخواهیم حکم را به امام علیه السلام نسبت دهیم و مجتهد بخواهد بر اساس یکی از دو خبر متعارض فتوی بدهد اخبار توقف می گوید این کار را انجام ندهید . اخبار تخییر هم می گوید که اگر با خبرین متعارضین برخورد کردید ، من حیث العمل مخیر هستی و می توانی عمل خارجی را بر اساس خبر اول قرار دهی و نیز می توانی بر اساس خبر دوم . عملا مخیر هستی اما من حیث الفتوی و تعیین حکم در مساله باید توقف کنید . صاحب حدائق فرموده است که این جمع را عده ای از مشایخ ما فرموده اند[[104]](#footnote-104) . اما ایشان این وجه جمع را قبول نکرده ولو در اخر بحث با افزودن وجه دوم به ان و برگرداندن انها به یک وجه ان را قبول می کند .

اشکالی که به این وجه وارد می باشد این است که ما اگر اخبار تخییر و اخبار توقف که روایات متعددی هستند را بررسی کنیم می بینیم در میان انها هم روایاتی وجود دارد که می گوید از جهت اخذ به حدیث حکم تخییر است و هم روایاتی که می گوید از جهت اخذ به حدیث و عمل بر طبق ان و استناد به ان حکم توقف است . یعنی هم در روایات تخییر و هم در روایات توقف و ارجاء روایاتی داریم که ناظر به مقام اخذ به احد الخبرین هستند . در بعضی از روایات تخییر عنوان این بود که به هر کدام از این دو روایات از باب تسلیم اخذ کنید مانعی ندارد . در روایت حسن بن جهم این بود که دو نفر خبر می اورند و نمی دانیم کدام حق است جواب دادند که فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت . در مرسله کلینی دارد که فبایهما اخذت من باب التسلیم وسعک . چیزی که تخییر در ان تجویز شده اخذ به احد الخبرین است . از ان طرف به روایات توقف هم که بر گردیم و نگاه کنیم می بینیم که در روایات توقف هم روایاتی وجود دارد که دلالت می کند در موارد تعارض الخبرین باید متوقف باشی و به هیچ یک از خبرین نمی توانید اخذ کنید.

حاصل مناقشه در وجه اول جمع این است که همانطور که شما معترف هستید که در روایات توقف مورد نظر فتوی دادن و اخذ به احد الخبرین در تعیین حکم واقعی مساله است ، در روایات تخییر هم روایاتی وجود دارد که دلالت دارند در تعیین حکم مسله می توانید به یکی از این دو خبر اخذ کنید . در اخر روایت احتجاج دارد "بایهما اخذت من جهه التسلیم کان صوابا" این عنوان یعنی محل حکم و مصب حکم در هر دو طایفه مصب واحد است. پس نمی شود از راه اختلاف در مفاد دو طایفه بین این دو طایفه جمع کنیم.

وجه دوم جمع بین اخبار توقف و اخبار تخییر به حسب ترتیب حدائق ، این است که گفته شده اخبار ارجاء یعنی اخبار توقف را حمل بر زمان وجود امام معصوم علیه السلام و امکان رد ان به امام علیه السلام کنیم و روایات تخییر را حمل بر زمان غیبت و عدم امکان وصول به امام علیه السلام . صاحب حدائق می فرماید این جمع که تفصیل بین زمان حضور و زمان غیبت می باشد ، جمعی است که مرحوم طبرسی در احتجاج ان را مطرح کرده است . از مرحوم علامه مجلسی در بحار هم نقل شده که ایشان نیز استظهارشان از جمع بین دو طایفه این است که به این صورت جمع شود . بعضی دیگر از محققین هم همین وجه را بیان کرده اند .

صاحب حدائق مناقشه ای که دارد این است که این وجه نسبت به اخباری که مشتمل بر حکم به ارجاء و حکم به تخییر هستند ولی خالی از طرق ترجیح می باشند مورد قبول است اما روایاتی که در ان ها حکم به توقف شده یا حکم به تخییر شده اما بعد از فقد مرجحات این بیان نمی اید . ایشان در مقام تعلیل فرموده است : ان الظاهر ان الترجیح بتلک الطرق انما یصار عند تعذر الوصول الیهم علیهم السلام فکیف یحمل الارجاء فی تلک الحال علی امکان الوصول . قسم دوم روایات که در ان فرض فقد مرجحات شده مختص به فرض عدم تمکن و تعذر وصول به امام علیه السلام است چون در مرتبه قبل در این روایات ، اخذ به مرجحات بیان شده و اخذ به مرجحات وقتی پیاده می شود که انسان دسترسی به امام معصوم علیه السلام نداشته باشد والا اگر دسترسی داشته باشد وظیفه اش این است که به امام علیه السلام مراجعه کند نه اینکه با اعمال مرجحات حکم در مساله را تعیین کند . الا ان یحمل علی ذوی الاطراف البعیدة المستلزم الوصول فیها المشقة فیعمل علی تلک المرجحات فمع عدم امکان الترجیح یقف عن الحکم والعمل حتی یصل للامام علیه السلام . مگر کسی بگوید روایاتی مثل مقبوله که در فرض فقد مرجحات حکم به توقف کرده یا مرفوعه که حکم به تخییر کرده اساسا اخذ به مرجحاتی که در صدر امده نیز مربوط به افرادی است که در نواحی بعیده هستند و دسترسی به امام علیه السلام ندارند . چراکه وصول انها به امام علیه السلام مستلزم مشقت است والا ما نمی توانیم این جمع را در مورد قسم دوم از اخبار توقف و تخییر مستلزم شویم . این اشکالی است که صاحب حدائق نسبت به این وجه دوم مطرح می کنند .

شنبه 23/1/99 جلسه 115

در ملاحظه نسبت بین اخبار تخییر با اخبار توقف در جلسات قبل اشاره شد که این بحث در کلمات عده ای از محققین مطرح شده است . در کلمات صاحب حدائق در مقدمه حدائق و نیز در کلمات برخی اصولیین به صورت پراکنده وجوهی بیان شده است . وجه اول از این وجوه مطرح شد .

وجه دوم این بود که اخبار توقف و ارجاء حمل بر صورت تمکن از وصول به امام علیه السلام شود و اخبار تخییر بر صورت عدم تمکن . این جمع دوم جمعی است که مرحوم طبرسی در احتجاج مطرح کرده است . صاحب حدائق در تعلیقه این قسمت از حدائق اورده که مرحوم طبرسی در احتجاج بعد از نقل مقبوله عمر بن حنظله فرموده است : و اما قوله عليه السلام للسائل : ارجه وقف عنده حتى تلقى إمامك أمر بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام، فاما إذا كان غائبا و لا يتمكن من الوصول اليه و الأصحاب كلهم مجمعون على الخبرين و لم يكن هناك رجحان لرواة أحدهما على رواة الآخر بالكثرة و العدالة، كان الحكم بهما من باب التخيير . ثم استدل برواية الحسن بن الجهم و رواية الحرث بن المغيرة المتقدمتين [[105]](#footnote-105). مرحوم علامه مجلسی نیز همین جمع را در بحار استظهار کرده و مرحوم شیخ هم در رسائل ان را مطرح کرده اند .

صاحب حدائق مناقشه ای که نسبت به این حمل کردند این بود که این جمع نسبت به اخبار ترجیح و نیز اخبار توقفی که خالی از بیان مرجحات باشد ممکن است ولی اخباری که در ابتدا مرجحات امده است و در انتها ، در بعضی حکم به توقف شده مثل مقبوله یا حکم به تخییر شده مثل مرفوعه ، در این موارد نمی شود به این جمع ملتزم شد. زیرا اصلا رجوع به مرجحات در فرض تعذر از لقاء امام علیه السلام است و شامل فرض تمکن نمی شود . بنابراین اصلا روایت مرفوعه که در انتها حکم به تخییر می کند از همان اول اختصاص به فرض عدم تمکن دارد و مقبوله هم که در انتهاء حکم به توقف می کند اختصاص به فرض عدم تمکن دارد .

به نظر می رسد این مناقشه تمام نباشد . به جهت اینکه اشتمال اخبار تخییر یا اخبار توقف بر بیان مرجحات کاشف از این نیست که در فرض عدم تمکن من الوصول الی الامام علیه السلام باشند . زیرا ترجیح به مرجحات حتی در فرض تمکن از وصول هم ثابت است و دلیلی وجود ندارد که ان را مقید به فرض عجز کنیم . لذا این مناقشه صاحب حدائق تمام نیست .

در کلام مرحوم امام به این وجه به عنوان وجهی که مرحوم شیخ تبعا لبعض الاصحاب مطرح کرده اند مناقشه شده است که این وجه لا یخلو من بعد و اشکال . حاصل اشکال این است که در تفصیل بین صورت تمکن و عدم تمکن من الوصول الی الامام علیه السلام مقصود از تمکن چیست ؟ احتمال اول این است که مراد تمکن فعلی در حال حضور واقعه و وقت عمل باشد ؛ يعنی کسی که مبتلا به واقعه ای می شود در همان وقت می تواند از امام علیه السلام سوال کند . احتمال دوم این است که مقصود تمکن از وصول الی الامام علیه السلام ولو فی المستقبل باشد در مقابل کسی که مطلقا تمکن از وصول ندارد حتی در اینده . در هر صورت اشکال وارد است و نمی توان تقصیل را قبول کرد. اگر مراد تمکن فعلی در وقت عمل باشد اشکال این است که این تمکن مخالف با مورد صدور اخبار است . چون ظاهر این اخبار وارد در تعارض الخبرین ، چه تخییر و چه توقف ، این است که راوی سوال از واقعه ای می کند که اخبار معصومین علیهم السلام در انها مختلف است و از این جهت سائل در حکم واقعه به تحیر افتاده و طریقی برای علم به حکم واقعه پیدا نکرده است که این خلاف و اشکال را بر طرف کند . لذا می بینیم در روایت سماعه بعد از اینکه امام علیه السلام حکم به توقف می کنند می گوید لابد لنا من العمل باحدهما و انگاه امام علیه السلام در جواب می فرمایند خذ بما فیه خلاف العامه . پس اینکه می گویید این روایات مربوط به جایی است که تمکن به این معنا باشد خارج از مورد روایات است و نمی شود حمل بر ان کرد . و اگر مراد از تمکن ، تمکن از وصول به امام علیه السلام ولو در مستقبل باشد باز هم این تفصیل جا ندارد . چون بر اساس این تفصیل ، اخبار تخییر را حمل می کنید بر جایی که مکلف حتی در اینده هم دسترسی به امام علیه السلام نداشته باشد و حمل روایات تخییر بر این معنا بعید است . زیرا یکی از روایات تخییر که به تعبیر مرحوم امام عمده روایات است روایت ابن جهم می باشد که در وسائل از احتجاج نقل می کند : قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ [[106]](#footnote-106). اینکه حسن بن جهم این قضیه را به این صورت می پرسد و امام عليه السلام حکم تخییر را بیان می فرمایند اگر بگوییم مربوط به جایی است که مکلفین در اینده هم تمکن از وصول ندارند حمل بر فرد نادر بلکه اخراج مورد است چراکه فرض این است که خودش می تواند امام علیه السلام را ملاقات کند ولو فی المستقبل . در چنین موردی اگر بگوییم مفاد روایت مختص به جایی است که اصلا تمکن نباشد از قبیل اخراج مورد است . خصوصا اگر بگوییم مراد از این کلام امام علیه السلام در اخبار تخییر که "یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه" که در موثقه سماعه بود ، اعم از لقاء شخص امام علیه السلام یا لقاء شخصی است که از نزدیکان و فقهاء اصحاب امام علیه السلام است و به زوایای احکام صادره از ائمه علیهم السلام اگاهی دارد و می داند کدام برای بیان حکم واقعی و کدام به جهت دیگری مثل تقیه صادر شده است . اگر مقصود از "من یخبره" در این روایت سماعه اعم باشد ، دیگر حمل تخییر بر جایی که چنین تمکنی هم برای مکلفین وجود ندارد یعنی نه دسترسی به امام دارند و نه به شخصی که از نزدیکان و فقهای اصحاب امام علیه السلام با ویژگی های فوق باشد، خیلی بعید می شود و نمی شود روایت را به این معنا حمل کنیم . بنابراین نتیجه این جمع یا حمل دلیل بر فرد نادر است و يا اخراج مورد روایت .

به نظر می رسد این مناقشه تمام است . یعنی حمل اخبار تخییر بر صورت عدم تمکن حمل بر فرد نادر است . فرض متعارفی که در این روایات سائلین از ان سوال می کنند فرض تمکن از وصول به امام حاضر در ان زمان است .

مناقشه سومی که در اینجا وجود دارد این است که این جمع ولو به وسیله حمل اخبار تخییر بر صورت عدم تمکن و حمل اخبار توقف بر صورت تمکن ، تنافی برداشته می شود ولی مجرد رفع تنافی ، این جمع را موجه قرار نمی دهد بلکه باید برای ان شاهد هم ارائه دهید . با توجه به اینکه مورد دو طایفه مطلق است و نسبت بین انها تباین ، این جمع بلاشاهد و جمع تبرعی خواهد بود . این مناقشه در کلام مرحوم محقق حائری در درر به وجه جمع مرحوم شیخ وارد شده است .

ولی ممکن است در دفاع از مرحوم شیخ و تقویت این جمع در مقابل اشکال ثالث اینطور توجیه شود که ولو نسبت تباین است یعنی روایاتی داریم که مطلقا حکم به توقف می کند و روایاتی نیز که مطلقا حکم به تخییر می کند و هر دو اعم هستند و شامل صورت امکان وصول و عدم امکان وصول به امام علیه السلام می شوند اما در میان اخبار توقف روایاتی وجود دارد که در فرض تمکن از وصول الی الامام علیه السلام حکم به توقف کرده است . این روایات را به عنوان شاهد جمع قرار می دهیم و با ان بین این دو طایفه التیام ایجاد می شود . مرحوم محقق حائری فرموده مجرد اینکه در بعضی از اخبار توقف فرض تمکن از وصول امام علیه السلام شده مثل مقبوله که دارد "حتی تلقی امامک" و خود مرحوم شیخ هم در بیان این وجه جمع به ان اشاره کرده است ، موجب تقیید اخبار تخییر مطلق نمی شود . لذا جا ندارد از این جمع استفاده کنید . این مناقشه در کلام مرحوم محقق حائری مطرح شده است ولی ممکن است از مرحوم شیخ دفاع شود به اینکه بله در اینجا روایات را که در نظر بگیریم سه طایفه داریم یک طایفه دال بر تخییر است مطلقا و یکی دال بر توقف مطلقا و یکی هم دال بر توقف است فی صورة التمکن من الوصول اما این طایفه سوم می تواند وجه جمع بین طایفه اول و دوم قرار بگیرید البته بنابر نظریه انقلاب نسبت . یعنی به وسیله انقلاب نسبت به این جمع برسیم نه با شاهد جمع . همانطور که قبلا بیان شده فرق بین موارد شاهد جمع و انقلاب نسبت این است که در شاهد جمع ، طایفه سوم دو لسان دارد که با یکی طایفه اول را قید می زند و با لسان دوم طایفه دوم را . اما در موارد انقلاب نسبت طایفه سوم فقط یک لسان دارد لذا فقط با یکی از دو طایفه اول و دوم درگیر می شود و ان را تقیید می زند و بعد از ان ، طایفه تقیید خورده طایفه دیگر را قید می زند . در ما نحن فیه هم طایفه اول دلالت بر تخییر دارد مطلقا و طایفه دوم دلالت بر توقف دارد مطلقا که نسبت بین این دو تباین است و طایفه سوم که دلالت بر توقف در فرض تمکن از وصول الی الامام علیه السلام می کند که این طایفه سوم با طایفه دوم مثبتین هستند ولی با طایفه اول تنافی دارد چون طایفه اول به نحو مطلق حکم به تخییر می کند اما طایفه سوم در فرض تمکن از وصول حکم به توقف کرده لذا طایفه اول را قید می زند و تخییر را در ان مختص به فرض عدم تمکن من الوصول می کند . وقتی مفاد طایفه اول اخبار تخییر ضیق شد ان را که با طایفه دوم در نظر بگیریم نسبت می شود عموم و خصوص مطلق ، و انقلاب نسبت می شود از تباین به عموم و خصوص مطلق . بنابراین ممکن است این بیان را در دفاع از وجه مرحوم شیخ ذکر کرد .

ایا این دفاع تمام است یا خیر؟

اولا تمامیت این دفاع متوقف بر این است که انقلاب نسبت را قبول داشته باشیم . اگر کسی مثل مرحوم شیخ و یا مرحوم اخوند ان را قبول نداشته باشد از این وجه نمی تواند استفاده کند .

ثانیا حتی اگر نظریه انقلاب نسبت را قبول داشته باشیم کما اینکه در بحث انقلاب نسبت گفته شد این نظریه صحیح است اما در ما نحن فیه نمی توانیم از ان استفاده کنیم . چون اگر از این راه وارد شویم نتیجه اش این می شود که طایفه تخییر اختصاص پیدا کند به فرض عدم تمکن از لقاء امام علیه السلام و حمل بر چنین موردی از قبیل حمل بر فرد نادر یا اخراج مورد است . لذا ممکن است در جواب بلا شاهد بودن این جمع گفته شود که این جمع با نظریه انقلاب نسبت قابل تحقق است اما مشکل این است که محذور دیگری به وجود می اید که حمل بر فرد نادر باشد .

وجه سوم از وجوه جمع بین اخبار تخییر و توقف که در حدائق مطرح شده است این است که روایات تخییر حمل بر عبادات محضه کالصلات شود و اخبار ارجاء و توقف را حمل بر غیر عبادات من حقوق الادمیین من دین او میراث علی جماعة مخصوصین او فرج او زکاة او خمس کنیم. این وجهی است که امین استرابادی ان را ذکر کرده و در وسائل هم مطرح شده است. صاحب وسائل بعد از نقل موثقه سماعه می فرماید : اقول وجه الجمع حمل الاول ( یعنی روایات توقف ) علی المالیات و الثانی ( یعنی روایات تخییر ) علی العبادات المحضة لما یظهر من موضوع الاحادیث ( ظاهرا منظور مقبوله عمر بن حنظله است که در ان حکم به توقف شده و موردش دین و میراث است )[[107]](#footnote-107).

یک شنبه 24/1/99 جلسه 116

وجه سوم جمع بین اخبار تخییر و توقف این بود که اخبار تخییر حمل بر عبادات محضه شود و اخبار توقف حمل بر غیر ان من حقوق الادمیین من دین او میراث او فرج او زکات او خمس فیجب التوقف عن الافعال الوجودیه المبنیة علی تعیین احد الطرفین بعینه . صاحب حدائق این وجه را از الفوائد المدنیه امین استرابادی نقل می کند . صاحب وسائل هم این تفصیل را ذکر کرده و وجهش را ملاحظه موضوع احادیث بیان کرده است . ولی همانطور که در حدائق امده وجه این تفصیل باید اشتمال خصوص مقبوله عمر بن حنظله بر مورد دین و میراث باشد . چون در سایر روایات حتی چنین اشاره ای هم وجود ندارد . فقط در مقبوله قرینه وجود دارد که مورد و متعلقش اختلاف در حقوق الناس است .

صاحب حدائق بعد از اشاره به وجه این تفصیل اشکال کرده است که روایات متعددی داریم که بالاطلاق دلالت بر توقف می کنند و تقیید اطلاق سایر اخبار توقف به مقبوله وجهی ندارد . ایشان فرموده است : ان تقیید اطلاق جملة الاخبار الواردة فی ذلک لا یخلو من اشکال فانها لیست نصا فی التخصیص و لا ظاهره فیه حتی یمکن ارتکاب التخصیص بها [[108]](#footnote-108). وقتی مقبوله نه صراحت و نه حتی ظهور در تخصیص حکم به حقوق ادمیین دارد چطور می توانیم اطلاقات را با ان مقید کنیم .

وجه عدم ظهور مقبوله در تخصیص نیز این است که در مقبوله نهایت چیزی که در مورد مقبوله وجود دارد این است که چون مورد سوال در مورد حقوق ادمیین است حکم در این مورد بیان شده اما خصوصیت مورد سوال دلالت ندارد که حکم نیز مختص به ان باشد . پس این بیان صاحب حدائق که مقبوله نه صراحت و نه ظهور در تخصیص حکم به حقوق ادمیین دارد صحیح است .

اما ممکن است گفته شود که می توانیم این وجه را قبول کنیم اما باید ابتدا مورد تفصیل را از ان نحوی که در وسائل و فوائد امده تغییر داد و اصلاح کرد و سپس اصل وجه را از راه صناعت درست کرد . با این بیان که لا اشکال در اینکه مورد مقبوله تخاصم و منازعه بین طرفین است و مقبوله دلالت بر توقف و عدم تخییر در این مورد می کند ولی هر چند در کنار مقبوله در اخبار توقف مطلقاتی نیز داریم همانطور که در اخبار تخییر هم روایات مطلق داریم اما مقتضای جمع بین ادله بنابر مبنای انقلاب نسبت ، تفصیل بین امور مالی مورد تخاصم و غیر ان است . چراکه در مجموع سه طایفه از روایات داریم یک طایفه روایات مطلق تخییر است و طایفه دوم روایات مطلق توقف است و مقبوله هم با توجه به اینکه موردش خاص یعنی منازعه در امور مالیه است طایفه سوم می شود و این طایفه سوم اخبار تخییر مطلق را تقیید می زند . حال اگر اخبار تخییر مقید شده را با اخبار مطلق توقف بسنجیم نسبت عموم و خصوص مطلق می شود و مقتضای صناعت تخصیص اخبار توقف خواهد شد . البته این سعه و ضیق این تقیید با توجه به مورد مقبوله باید حساب شود . چون مورد مقبوله امور مالیه مورد منازعه است که حق در بین ، میان دو طرف مردد است نه مطلق تکالیف و احکام مربوط مالیات که زکات و خمس را هم شامل شود که صاحب حدائق مطرح کرده بود . زیرا در مورد مقبوله دو خصوصیت وجود دارد یکی مالی بودن و دوم مورد منازعه بودن و لذا نمی توانیم مطلق مالیات را داخل در مورد مقبوله کنیم . بله گرچه مورد مقبوله اموری مالی است که محل نزاع و تخاصم قرار گرفته است اما از باب الغاء خصوصیت و مناسبت حکم و موضوع ، می توانیم امور غیر مالی مورد تخاصم مثل اختلاف در صحت نکاح و یا صحت طلاق بین زوج و زوجه را هم مندرج در مقبوله کرد با این بیان که به حسب فهم عرفی و مناسباتی که عرف بین حکم و موضوع درک می کند ، حکم به توقف در منازعه در دین و میراث و عدم جریان تخییر در آن ، به این خاطر است که حکم به تخییر در مورد نزاع مناسبت ندارد چراکه هر کدام از متنازعین امری را اختیار می کند که به نفع او است و همچنان نزاع ادامه پیدا خواهد کرد . بنابراین امور غیر مالی که مورد منازعه است را می شود داخل کرد اما امور مالی که مورد منازعه نیست مثل خمس و زکات و کفارات که وظیفه من علیه الخمس و الزکات و الکفاره است و دیگران ولو منتفع از ان می شوند ولی حق مطالبه ان را ندارند داخل در مورد مقبوله نمی شوند . زیرا حق در این امور مالی مورد تردید بین طرفین نیست که تا در ان منازعه شود و لذا نمی شود از مقبوله استفاده کرد که حکم در این موارد هم توقف است . پس بنابر نظریه انقلاب نسبت می شود این وجه را ملتزم شد البته با این تقریب و اصلاحی که بیان شد .

بلکه می توان حتی بنابر انکار نظریه انقلاب نسبت هم این وجه را ملتزم شویم . با این توضیح که در محل تنافی که از یک طرف با اخبار تخییر مواجه هستیم و از یک طرف با اخبار توقف ، هر چند اخبار توقف اطلاق دارند و هم موارد تعارض الخبرین در عبادات را می گیرند و هم غیر عبادات اموری که مورد نزاع و تخاصم قرار گرفته است ، اما طرف دیگر که اخبار تخییر باشد با توضیحی که پیشتر گفته شد موارد منازعه را نمی گیرد چرا که در موارد منازعه تخییر نمی تواند مشکل را حل کند بلکه اگر حکم به تخییر شود منازعه همچنان باقی می ماند . لذا اخبار تخییر اصلا اطلاقی نسبت به موارد منازعه ندارند و طبعا مختص به غیر ان می شود اما اخبار توقف اطلاق دارند . وقتی اخبار تخییر مقید بود و اخبار توقف مطلق ، نسبت میانشان عموم و خصوص مطلق می شود و اخبار توقف که مطلق هستند به وسیله اخبار تخییر که اختصاص به غیر موارد منازعه دارد تقیید می خورند و به این شکل جمع عرفی بین انها بر قرار می شود .

وجه چهارم این است که اخبار توقف و ارجاء بر جایی حمل شود که اضطرار به عمل به احد الخبرین وجود ندارد اما اخبار تخییر حمل بر جایی می شود که اضطرار به عمل به احد الخبرین وجود دارد . صاحب حدائق این وجه را به ابی الجمهور احسائی در عوالی اللئالی نسبت می دهد و در مقام اشکال می گوید : ظاهر حرف ابن ابی الجمهور این است که هر دو طایفه هم ارجاء و هم تخییر ناظر به مقام عمل هستند و نسبت به فرض تعارض در زمان غیبت و عدم امکان وصول به امام علیه السلام و فرض زمان حضور و امکان وصول به امام علیه السلام اطلاق دارند . ظاهر کلام ابن ابی الجمهور این است که اخبار را ناظر به مقام عمل و مطلق گرفته است و این اطلاق محل اشکال است . لان الظاهر انه مع الحضور و امکان الوصول لا یسوغ التخییر بل یجب الارجاء حتی یسال [[109]](#footnote-109). یعنی در زمان حضور و امکان وصول به امام علیه السلام باید مطلقا حکم به توقف می کردید نه اینکه تفصیل دهید بین صورت اضطرار به عمل به احد الخبرین و عدم ان .

اشکال صاحب حدائق متوقف بر این است که جمع قبلی را که می گفت در زمان حضور و امکان وصول جای تخییر نیست بلکه مطلقا توقف است قبول کرده باشیم . ولی غیر از این اشکال صاحب حدائق ممکن است اشکال دیگری کرد و ان اینکه این کیفیت جمع شاهد ندارد . جمعی که شاهد نداشته باشد ولو با ان تنافی برداشته شود اما مجرد رفع تنافی با یک جمع دلیل نمی شود که مقبول باشد بلکه باید شاهد داشته باشد که این جمع شاهدی ندارد .

اما از این اشکال ممکن است جواب داده شود که در روایات توقف و تخییر می توانیم برای این جمع شاهد پیدا کنیم . زیرا یکی از روایات دال بر توقف روایت سماعه بود که در وسائل از احتجاج نقل شده بود . در این روایت است که یرد علینا حدیثان واحد یامرنا بالاخذ به و الاخر ینهانا عنه قال تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتساله قلت لابد ان نعمل قال فخذ بما فیه خلاف العامة[[110]](#footnote-110). به حسب این روایت امام علیه السلام ابتدا می فرمایند که باید توقف کنی ونمی توانی به هیچ یک از این دو خبر اخذ کنی و بعد از اینکه می گوید ناچار هستم و باید عمل کنم می فرمایند اگر مضطر شدی به روایت مخالف عامه عمل کن . در این روایت ترجیح به مرجحات به صورتی اختصاص داده شده که به عمل به احد الخبرین اضطرار وجود داشته باشد . با توجه به اینکه ترجیح در اینجا اختصاص به صورت اضطرار دارد می توانیم از این روایت استفاده کنیم که تخییر هم در جایی است که اضطرار باشد . چنین استفاده از روایتی که ترجیح را بیان کرده ، می تواند از باب اولویت باشد به این بیان که ترجیح توسعه مطلق نیست بلکه توسعه فی الجمله است وقتی توسعه فی الجمله مقید به فرض اضطرار شده باشد تخییر که توسعه به نحو مطلق است بالاولویه مقید می شود و نیز ممکن است از باب عدم احتمال فرق باشد چراکه وقتی ترجیح تقید داشته باشد به اضطرار تخییر هم مثل ان است و فرقی بینهما نیست . اگر از باب اولویت یا الغاء خصوصیت از مرسله سماعه استفاده شود که در تخییر هم این تقیید وجود دارد ، این روایت مرسله می تواند به عنوان شاهد جمع قرار بگیرد تا در جمع بین دو این دو طایفه ، اخبار تخییر بر صورت اضطرار به عمل به احد الخبرین حمل شود و اخبار توقف بر صورت عدم اضطرار .

وجه پنجم این است که اخبار توقف حمل بر استحباب شود و اخبار تخییر حمل بر جواز . این وجهی است که صاحب حدائق می گوید محقق سید نعمه الله جزایری ان را از استادش مرحوم مجلسی نقل کرده است ولی به نظر می رسد این وجه تمام نیست و بعید باشد . در همان تعلیقه حدائق ایشان حاشیه زده است : الذی وقفت علیه من کلام شیخنا المجلسی فی کتاب البحار انه ذکر هذا الوجه احتمالا لا اختیارا کما یشعر به کلام السید المذکور و قد استظهر فی کتاب البحار الوجه المنقول عن الاحتجاج (یعنی تفصیل بین صورت تمکن از وصول و صورت عدم تمکن) و لعل السید المذکور سمع منه مشافهة[[111]](#footnote-111) .

این جمعی است که از مرحوم مجلسی نقل شده است و در کلمات بعضی ازمحققین هم این جمع مورد قبول قرار گرفته من جمله در کلام مرحوم امام که این وجه را وجه صحیح جمع به حساب اورده اند . تقریب این جمع این است که به این دو طایفه که نگاه کنیم طایفه اول که اخبار تخییر باشد صریح است در جواز اخذ به احدهما و اخبار توقف که طایفه دوم باشند ظاهراند در وجوب توقف و ارجاء واقعه به امام علیه السلام و حرمت عمل به یکی از دو خبر . طایفه دوم ظهور در وجوب ارجاء و حرمت عمل دارد و اخبار تخییر نص در جواز الاخذ است . مقتضای قاعده عام در جمع بین ادله این است که نص را مقدم بر ظاهر کنیم و به وسیله ان از ظهور رفع ید کنیم ؛ یعنی به وسیله اخبار تخییر که دال بر جواز می باشند از ظهور اخبار توقف در وجوب رفع ید شود و حمل بر رجحان توقف و مرجوحیت عمل به احد الخبرین شود .

تعبیر صاحب حدائق در ردّ این وجه جمع اشاره دارد به همان مبنایی که در موارد متعدد به ان تصریح کرده و ان این است که این مطلب مشهور که اگر روایتی دال بر وجوب باشد و دیگری ترخیص ، باید دلیل دال بر وجوب حمل بر استحباب شود و یا اگر یک دلیل دلالت بر حرمت و دیگری دلالت بر جواز می کرد باید دلیل حرمت حمل بر کراهت شود این جمع صحیحی نیست بلکه طرفین متعاند حساب می شوند و دلیلی بر ثبوت این جمع نداریم . اشکال صاحب حدائق در حقیقت اشکال مبنایی است یعنی انکار قاعده تقدیم النص علی الظاهر .

این اشکال چون مبنایی است طبعا اگر مبنا را تمام کردیم دیگر اعتنایی به اشکال صاحب حدائق نمی شود ولی اگر مبنا مورد قبول قرار بگیرد ایا اشکال دیگری به این جمع پنجم وارد نمی شود ؟

در کلام بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله امده که ولو قاعده عامه تقدیم النص علی الظاهر را قبول داریم ولی در مقام به خاطر خصوصیتی که در روایات توقف وجود دارد نمی توانیم این جمع را اعمال کنیم و ان تعلیلی است که در روایات توقف بیان شده است و این تعلیل با حمل بر استحباب سازگاری ندارد .

دوشنبه 25/1/99 جلسه 117

وجه پنجم جمع بین اخبار تخییر و اخبار توقف این بود که اخبار توقف حمل بر استحباب شود و اخبار تخییر حمل بر جواز . زیرا اخبار تخییر نص در جواز هستند و اخبار توقف ظاهر در وجوب ردّ و عدم جواز اخذ به احد الخبرین . با صراحت اخبار تخییر رفع ید از ظهور اخبار توقف می شود و با تقدیم النص علی الظاهر جمع عرفی می شود . در حدائق امده است که این وجه را سید نعمت الله جزایری از مرحوم علامه مجلسی نقل کرده است . از محققین متاخر هم در کلام مرحوم امام این جمع اختیار شده است .

صاحب حدائق مناقشه مبنایی کرد و قاعده تقدیم النص علی الظاهر را نپذیرفت . اما ایا با قبول این کبری ، باز هم در مقام مناقشه و اشکال است ؟

بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله به حسب انچه در کتاب المغنی فی الاصول امده به این جمع مناقشه کرده اند که ما کبری تقدیم النص علی الظاهر را قبول داریم اما این کبری قابل تطبیق بر مقام نیست . چون در مقام در ناحیه اخبار توقف ظاهر نداریم که بگوییم اخبار تخییر نص در جواز است و اخبار توقف ظاهر در عدم جواز اخذ ، و نص را مقدم بر ظاهر می کنیم . انچه در طرف ادله توقف وجود دارد نیز نص است و صریح . زیرا در ادله و اخبار توقف حکم به توقف در مواجه با خبرین متعارضین تعلیل شده است به اینکه الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و مجرد بیان حکم نیست تا بگویید ظاهر در وجوب است . طبق این تعلیل عدم التوقف موجب اقتحام در هلکه است و معلوم است اقتحام در هلکه امر جایزی نیست . لذا مقتضای این تعلیل لزوم توقف است . چون این روایات مشتمل بر این تعلیل هستند در نتیجه صریح در وجوب التوقف می شوند و دیگر جمع عرفی تقدیم النص علی الظاهر در اینجا صغری ندارد .

اما به نظر می رسد از این مناقشه می توان جواب داد . زیرا درست است که امر به وقوف تعلیل شده است به اینکه الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات اما این تعلیل فقط در مقبوله امده که مورد ان هم منازعه و تخاصم بین الطرفین است و تخییر در ان جا ندارد اما در مطلقات توقف این تعلیل نیامده است . بنابراین ما به مطلقات توقف که نگاه کنیم حکم به توقف در این روایات به نحوی بیان شده که ظاهر در وجوب توقف است نه صریح در ان . وقتی ظاهر بود این ظهور با نصوصیت و صراحت در اخبار تخییر قابل حمل بر استحباب می شود .

جمع ششم : تعبیر صاحب حدائق این است که می توانیم این جمع را از روایت میثمی استفاده کنیم . طبق این جمع باید اخبار تخییر در مقام عمل را اختصاص دهیم به جایی که نهی در ان مورد نهی اعافه ای و تنزیهی باشد که از قبیل کراهت است نه نهی تحریمی و لزومی و در طرف دیگر بر خلاف این نهی ، خبری حکم به ارتکاب عمل کند . اخبار توقف را هم بر غیر این مورد نهی اعافه حمل می کنیم . در تقریب این وجه گفته شده که در روایت میثمی ، در صورت وجود نهی اعافه حکم به تخییر شده و در ذیل ان نیز حکم به توقف شده است . با استناد به این روایت می توانیم این وجه جمع را به دست اوریم .

یک اشکال در خود حدائق نسبت به این وجه ذکر شده و منافشه دیگری هم در کلام بعض الاعلام در کتاب المحکم بیان شده است . اشکال صاحب حدائق این است که این جمع با این محمل هایی که درست کردید قابل تطبیق بر همه روایات نیست . بله با استناد به روایت میثمی می توان مورد تخییر را اینگونه قرار داد اما در روایات دیگر ، هم روایاتی که حکم به توقف کرده که مقبوله باشد و هم روایاتی که حکم به تخییر کرده که مرفوعه باشد ، حکم مطلق است و قید به نهی اعافه ای نخورده است [[112]](#footnote-112).

در کلام بعض الاعلام در المحکم مناقشه شده که اولا استناد به این روایت میثمی در حمل اخبار تخییر بر مورد نهی اعافه در حقیقت موجب الغاء نصوص تخییر و عدم عمل به انها می شود . مقتضای این وجه عدم قابلیت استناد به اخبار تخییر است . زیرا اگر در موردی شما احراز کنید که نهی ای که در احد الخبرین است نهی اعافه ای است و ترخیص در ارتکاب عمل وجود دارد با خود همان روایتی که دلالت بر نهی کراهتی می کند مشکل حل می شود و برای جواز عمل و ترخیص در ارتکاب ، دیگر احتیاج به خبر معارض مرخص ندارید . همین که احراز کردید نهی در اینجا نهی تنزیهی است خودش اجازه ارتکاب عمل را می دهد . اصلا احتیاجی به خبر معارض ندارید که در مقابل ان نهی ، ترخیص را اثبات کند فضلا از اینکه برای جواز اخذ به احد الطرفین نیاز به اخبار علاجیه و نصوص تخییر داشته باشید . پس در حقیقت اگر احراز کردید که نهی اعافه ای به نصوص تخییر عمل نشده است . اما اگر احراز نکردید که نهی وارد در احد الخبرین نهی اعافه ای است و شک در ان داشتید با توجه به اینکه موضوع تخییر را مقید کردید به جایی که نهی اعافه ای باشد در مورد شک در اعافه ای بودن نهی ، موضوع نصوص تخییر را احراز نکرده اید بلکه چون ظاهر نهی الزام و تحریم است خلاف ان ثابت می شود و در نتیجه نمی توانید حکم به تخییر در ان مورد کنید . بنابراین در فرض شک که به اخبار تخییر نمی شود استناد کرد و در فرض احراز هم که احتیاجی به ان نیست .

و ثانیا تخییری که در مورد روایت میثمی وجود دارد تخییر در مساله فقهیه و تخییر واقعی است و حال انکه تخییر در اخبار تخییر در مقابل اخبار توقف ، تخییر ظاهری و تخییر بین الحجتین است یعنی تخییر در مساله اصولیه در اخذ به احد الخبرین نه اینکه در مقام عمل مکلف مخیر باشد بین انجام دادن فعل و ترک فعل که تخییر واقعی باشد .[[113]](#footnote-113) پس این وجه ششم هم به عنوان وجه مقبول در جمع بین اخبار تخییر و توقف قابل قبول نیست .

وجه هفتم در جمع بین اخبار توقف و اخبار تخییر این است که اخبار توقف حمل شود بر نهی از ترجیح دادن یکی از دو روایت متعارض از باب اخذ به رای و اتکای به استحسان و ظن و روایات تخییر حمل شود بر جواز اخذ به احد الخبرین المتعارضین من باب التسلیم و الرد الیهم علیهم السلام نه از باب اتکای به رای و ترجیح به انچه موافق با استحسان و ارای ظنیه است . این وجه را صاحب حدائق این طور بیان کرده : و منها حمل الإرجاء على النهي عن الترجيح و العمل بالرأي، و حمل التخيير على الأخذ من باب التسليم و الرد إليهم عليهم السلام لا إلى الرأي و الترجيح بما يوافق الهوى كما هو قول أبي حنيفة و أضرابه. و هذا الوجه نقله بعض مشايخنا رضوان الله عليهم احتمالا ايضا [[114]](#footnote-114).

روایات توقف ناظر به رد طریقه ابی حنیفه است ولی روایات تخییر اجازه می دهد که به یکی از دو خبر اخذ کنیم از باب اینکه یکی از دو خبر صادر از ائمه علیهم السلام است . صاحب حدائق فرموده این وجه را بعضی از مشایخ ما ذکر کرده است ولی به عنوان احتمال نه اینکه اختیار کرده باشد . در متاخرین مرحوم محقق حائری در درر این وجه را اختیار کرده و برای این وجه هم شاهد ذکر کرده است .

صاحب حدائق در مقام قضاوت نسبت به این وجه فرموده والظاهر بُعده . نمی توانیم به این وجه ملتزم شویم که اخبار توقف فقط ناظر به این جهت است و منافاتی با تخییر و تسلیم در مقام عمل ندارد . این وجه بعید است و با روایات توقف سازگاری ندارد.

برای صحت این وجه باید به تقریب کلام مرحوم حائری نگاه کنیم . بیان ایشان در درر این است : و كيف كان فالذى اظن في الجمع بين الأخبار (یعنی اخبار توقف و اخبار تخییر) أن اخبار التوقف ليست ناظرة الى ما يقابل الاخذ باحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات‏ الظنية التى لا اعتبار بها شرعا و لا عقلا، فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح (وقتی اخبار توقف ناظر به تعیین واقع با مناسبات ظنیه شد دیگر مکلف و مجتهد نمی توانند با اخذ به یکی از دو روایت حکم کند واقع چنین است درحالی که اگر این دو روایت متعادل نبودند بلکه یکی بر دیگری ترجیح داشت می توانست این کار را بکند) و لا اشكال في ان المتحير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع اليها في مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعا له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف (به لحاظ واقع که راهی برای کشف واقع ندارد اما به لحاظ عمل که باید کاری کند لذا اگر روایتی داشته باشیم که دلالت بر تخییر در مقام عمل کرد اخبار توقف ان را نفی نمی کنند) كما انه لو جعل المرجع في مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافيا لذلك.

بنابراین مفاد اخبار توقف نهی از این است که در موارد تساوی خبرین و تعادل آنها مجتهد بخواهد حکم واقعی را بر اساس ظن و و استناد به مناسبات ظنیه تعیین کند و مفاد اخبار تخییر این است که در مقام عمل می توانید به یکی از دو روایت اخذ کنید . در نتیجه بین دو مفاد تنافی وجود ندارد .

در کلام مرحوم حائری دو وجه برای این جمع بیان شده است . وجه و شاهد اول این است که در موارد تساوی و تعادل خبرین من جمیع الجهات ، توقف از غیر جهت تعیین مدلول یعنی از غیر جهت کشف از واقع ، امر مرکوز در اذهان عرف است و عرف عقلاء خودشان می دانند که در موارد خبرین متساویین نمی توانند در مقام عمل یکی را بر دیگری ترجیح دهند یعنی اخذ به احدهمای معین و یا احدهما علی سبیل التخییر کنند . این امری است که خود عرف هم قبول دارد که چنین کاری صحیح نیست . توقف از این جهت که نتوانیم به احدهمای تعیینی یا تخییری اخذ کنیم امر مرتکز عند العقلاء است و وقتی واضح عند العقلاء بود دیگر احتیاج به ورود روایات متعدد و کثیره از ائمه علیهم السلام ندارد تا بخواهند این مطلب را به مخاطبین گوشزد کنند . بر خلاف تعیین مدلول خبرین متعارضین بلکه تعیین مدلول هر خبر متشابه از راه ظن و تخمین و اراء استحسانی . این مساله به خلاف مساله قبل ، امر مرسوم عند العقلاء بوده است و چون مرسوم بوده است اقتضاء می کند شارع متصدی سدّ این باب شود و اخبار متعدده وارد شود و مردم را از این رویه که اعتماد به ظن و اعتبار و استحسان در تعیین مدلول خبر باشد ردع کند . پس شاهد اول این است که توقف از اخذ به احد الخبرین از جهت عملی چون امر واضح عند العقلاء و مرسوخ در اذهان عقلاء است برای عملی شدن این توقف صدور بیانات کثیره دلیلی ندارد ، بر خلافت توقف از جهت عدم استناد به اراء ظنیه برای تعیین مدلول خبر و کشف واقع . این مساله مرسوم بوده و لذا جا دارد از طرف شارع برای ردع ان بیانات کثیره وارد شود .

شاهد دوم برای این حمل این است که فرموده اند در بعضی از روایات توقف که مقصود روایت میثمی است ، بعد از امر به توقف این تعبیر وارد شده است که شما توقف و ارجاء امر به ائمه علیهم السلام کنید و از جانب خود چیزی نگویید ؛ و ما لم تجدوه فی شئ من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی بذلک و لا تقولوا فیه بارائکم یعنی با اتکای به رای و از جانب خودتان چیزی نگویید و در مقام کشف واقع با استحسان و کشف ظنی بر نیایید [[115]](#footnote-115).

در کلام مرحوم امام نسبت به این وجه جمع و بیان مختار مرحوم حائری مناقشه شده است ولی در این مناقشه ، فقط به یکی از این دو وجه مذکور نظر دارند و وجه دیگر نیامده است . مناقشه مرحوم امام در این وجه این است که این حمل با توجه به روایت میثمی قابل التزام است و با تعبیرات وارد در روایت میثمی می سازد ولی در بقیه روایات توقف این وجه جمع قابل پیاده شدن نیست . در حقیقت در این مناقشه به شاهد دوم که استناد به روایت میثمی باشد مناقشه شده اما وجه اول مورد تعرض قرار نگرفته است .

سه شنبه 26/1/99 جلسه 118

وجه هفتم از وجوه جمع بین اخبار تخییر و توقف این بود که اخبار توقف حمل شود بر نهی از اخذ به احد الخبرین بر اساس استحسانات ظنیه و عمل به رای و اخبار تخییر حمل شود بر عمل به احد الخبرین از باب تسلیم و الرد الیهم علیهم السلام نه به خاطر موافقت با هوای نفس کما هو طریقة ابی حنیفه و اتباعه . این وجه در حدائق از بعضی از مشایخ اصحاب نقل شده و در کلام مرحوم حائری در درر نیز همین وجه اختیار شده است . همانطور که در جلسه قبل بیان شد مرحوم محقق حائری برای اختیار این جمع دو شاهد ذکر کرده است . شاهد اول این بود که توقف از غیر جهت مدلول یعنی توقف به لحاظ مقام عمل که به یکی از دو خبر تعیینا و یا تخییرا اخذ نکنند چون امر مرکوز در اذهان عرف و عقلاء می باشد طبعا احتیاج به اوامر کثیره ندارد بر خلاف توقف از جهت مدلول و تعیین حکم مساله بر اساس رای و استحسان ظنی که مرسوم عند العرف بود لذا احتیاج به ردع با روایات متعدده داشت . شاهد دوم در کلام مرحوم حائری این بود که در بعضی از روایات توقف ، بعد از امر به توقف امده است لا تقولوا فیه بارائکم . اول امر به توقف می کند و بعد می فرماید لا تقولوا فیه بارائکم این نشان می دهد که اگر امر به توقف شده به خاطر همان عمل به رای و تبعیت از استحسانات ظنیه است .

در کلام مرحوم امام به این وجه محقق حائری مناقشه شده است به اینکه اگر حمل امر به توقف بر این معنا در بعضی از اخبار توقف هم قابل التزام باشد ولی در بقیه روایات توقف این جمع قابل جریان نیست . در مثل روایت میثمی قابل استفاده است اما در بقیه اخبار توقف این جمع تطبیق نمی شود . مثلا در روایت سماعه منقول از احتجاج تعبیر این است که "لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتساله" . اگر امام علیه السلام به حسب این روایت می فرمایند به هیچ یک عمل نکن ناظر به اخذ روایت در مقام عمل است نه اینکه مورد نظر نهی از اتکای به روایت از باب استحسان و رای باشد . بلکه در روایات دیگر توقف هم که در انها تعبیر ارجاء امده ، این حمل ممکن نیست . مثلا در مقبوله که در ذیل ان امر به توقف شده ، امده است : اذا کان ذلک فارجئه حتی تلقی امامک فان الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکات . تعبیری که در این ذیل با عنوان ارجاء بکار رفته قابل حمل بر این وجه نیست . در حدیث سماعه هم که دارد "یرجئه حتی یلقی من یخبره" این عنوان ارجاء ناظر به اخذ به روایت من حیث العمل است . چون مراد از ارجاء تاخیر اخذ به خبرین و ترک عمل به انهاست نه اینکه در مقام کشف از حکم واقع مکلف توقف کند و اتکای به رای و استحسان نکند .

در جلسه قبل هم اشاره شد که این مناقشه شاهد دوم را از بین می برد اما شاهد اول مرحوم محقق حائری هنوز جواب داده نشده است . نسبت به شاهد اول در کلام مرحوم حائری نیز می شود این گونه جواب داد که اولا مسلم بودن این مطلب که طبق ارتکاز ذهنی عقلاء نباید در موارد تساوی خبرین ، در مقام عمل بناء بر حجیت احدهما تعیینا یا تخییرا گذاشت ، تمام نیست . به خاطر اینکه ممکن است در تساوی خبرین هم عرف با خود بگوید که با دو خبر مواجه هستیم که هر دو شرایط حجیت را فی حد نفسه دارد حال که نمی توانیم به هر دو اخذ کنیم به یکی تخییرا اخذ می کنیم یا لااقل اگر هم به قطعیت نرسیده باشند اما احتمال این تخییر را بدهند . در نتیجه ورود اخبار متعدده برای نفی این تخییر مبرر دارد .

ثانیا همه اخبار توقف که در مورد خبرین متساویین نیامده است بلکه مطلقات توقف شامل مواردی نیز می شوند که یکی از دو خبر مرجح و مزیت دارد و در جایی که یکی از دو خبر دارای مزیت باشد نمی شود گفت ذهن عرف و عقلاء این است که من حیث العمل باید توقف کنند و نمی توانند به احدهمای معین اخذ کنند بلکه در این موارد ارتکاز عقلاء اخذ به خبر دارای مزیت است لااقل احتمال ان می رود و خلاف ان مرتکز نیست . وقتی خلاف ان مرتکز نبود ورود روایات متعدد برای اینکه امر به توقف کنند و از اخذ به احد الخبرین نهی کنند مبرر دارد .

بنابراین وجه هفتم هم تمام نیست .

وجه هشتم : اخبار ارجاء و توقف حمل شود بر جایی که مورد متناقضین نباشد و اخبار تخییر حمل شود بر جایی که مورد متناقضین باشد و مکلف ناچار به ارتکاب احد الطرفین است . صاحب حدائق می فرماید این جمع را نقله بعض شراح الاصول عن بعض الافاضل که منظور ملاصالح مازندرانی است که در شرح اصول کافی[[116]](#footnote-116) این مطلب را از بعض الافاضل نقل می کند . همانطور که در شرح اصول کافی نیز امده است مقصود از متناقضین این است که جمع بین دو حدیث عملا ممکن نباشد مثل اینکه در یک خبر امر و در یک خبر نهی نسبت به شئ واحد وارد شده باشد .

خود صاحب حدائق در این جمع مناقشه کرده و فرموده است که اخبار توقف و تخییر هر دو در مورد متناقضین وارد شده است ؛ یعنی در مورد واحد که متناقضین می باشد یک خبر از اخبار علاجیه حکم به تخییر کرده و یک خبر حکم به توقف . در موثقه سماعه امده است : عن ابی عبد الله علیه السلام سالته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یامر بالاخذ و الاخر ینهاه عنه کیف یصنع قال یرجئه حتی یلقی من یخبره . صاحب وسائل این روایت سماعه را نقل کرده و در دنبال ان فرموده است : قال الکلینی فی روایه اخر بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک . معنای حرف کلینی این است که در همین موردی که با دو خبر متعارض بر خورد کردیم که یکی مشتمل بر نهی است و دیگری مشتمل بر امر یعنی مورد متناقضین است گرچه موثقه سماعه دلالت برتوقف دارد اما روایت دیگری داریم که دلالت بر تخییر می کند . در همین مورد واحد که متناقضین است یک دسته حکم به تخییر و یک دسته حکم به توقف می کند . نیز در روایت سماعه به نقل از احتجاج ، با فرض اینکه مورد از موارد متناقضین است حکم به ارجاء شده است . بنابراین ما نمی توانیم این جمع هشتم بین دو طایفه را قبول کنیم .

ولی ممکن است در اینجا یک اشکال دیگری بشود و ان اینکه این جمع شاهد ندارد . زیرا اخبار تخییر و اخبار توقف هر دو به نحو مطلق حکم کرده اند یکی به تخییر و یکی به توقف . اگر با فرض مطلق بودن هر دو ، به این کیفیت التیام ایجاد کنید می شود جمع تبرعی که لا شاهد له و اعتبار ندارد .

لایقال که می توانیم این جمع را با استفاده موثقه سماعه ، بین دو طایفه مطلق توجیه کنیم. زیرا موثقه سماعه در مورد متناقضین وارد شده و در این مورد حکم به ارجاء و توقف شده است . به وسیله این موثقه سماعه که خاص می باشد اخبار مطلقه تخییر را قید می زنیم و ان را مختص به غیر متناقضین می کنیم . وقتی اخبار تخییر تخصیص خورد ، بنابر نظریه انقلاب نسبت اخبار مطلق توقف را با انها قید می زنیم .

فانه یقال که موثقه سماعه که در مورد متناقضین وارد شده در خود همین مورد معارض دارد که مرسله کلینی است . دیگر این طایفه سوم در مورد خودش حجیت ندارد تا بتواند مطلق منافی با خودش یعنی اخبار تخییر را تقیید بزند .

وجه نهم : اخبار تخییر حمل بر احادیثی شود که در مندوبات و مکروهات وارده شده اما اخبار ارجاء و توقف حمل بر احادیثی شود که وارد در احکام لزومیه است . این وجه جمعی است که صاحب وسائل در ذیل مرسله کلینی به عنوان جمع دوم مطرح کرده است . ایشان بعد از بیان وجه اول فرموده است : او تخصیص التخییر باحادیث المندوبات و المکروهات لما یاتی من حدیث الرضا علیه السلام المنقول فی عیون الاخبار [[117]](#footnote-117) . شاهد صاحب وسائل بر این وجه حدیثی است که در عیون الاخبار نقل شده که مقصود همان روایت میثمی است . ایا این جمع نهم با استناد به روایت میثمی قابل اثبات است یا خیر ؟

مناقشه ای که به کلام صاحب وسائل وارد می شود این است که دلیل وافی به اثبات مطلوب نیست . چون ان قسمت از روایت میثمی که ممکن است صاحب وسائل به ان استناد کرده باشد این فقره است : و ما کان من السنه نهی اعافة او کراهة ثم کان الخبر الاخیر خلافه فذالک رخصة فیما عافه رسول الله صلی الله علیه واله و کرهه و لم یحرمه فذلک الذی یسعه الاخذ بهما جمیعا وبایهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتبارع والرد الی رسول الله صلی الله علیه واله[[118]](#footnote-118) . اشکال این است که مفاد این فقره فقط حکم به تخییر در موارد نهی اعافه ای است نه مطلق حکم غیر الزامی . جمع ششم بین روایات که اختصاص داده شود روایات تخییر به نهی اعافه ای می تواند به این روایت میثمی مستند باشد اما در این وجه نهم ادعا این است که تمام روایاتی که در مکروهات و مندوبات به صورت کلی وارد شده اخبار تخییر به انها اختصاص دارد .

بله ممکن است در اثبات این جمع به بعضی از روایات تخییر غیر از میثمی استناد کنیم ؛ مثل روایت علی بن مهزیار و مکاتبه حمیری . مکاتبه حمیری که در این مورد بود که ایا در همه موارد تکبیر مستحب است یا در بعضی موارد ذکر خاص بحول الله ... و در روایت علی بن مهزیار هم سوال شده بود که ایا رکعتی الفجر را می شود روی محمل خواهد یا نه بنابر اینکه رکعتی الفجر نافله فجر باشد . باتوجه به اینکه در این دو مورد غیر الزامی ، حکم به تخییر کرده اند می توان با استناد به این دو روایت و ضم مبنای انقلاب نسبت ، وجه نهم را توجیه کنیم و بگوییم این دو روایت (که دلالت بر تخيير دارند ) در مورد احکام غیر الزامیه و خاص می باشند و لذا با انها اخبار مطلق توقف را قید می زنیم و در نتیجه اخبار توقف مختص می شوند به غیر مندوبات و مکروهات یعنی مختص به احکام الزامیه می شوند . اخبار توقفی که مختص به الزامیه شد اخبار تخییر مطلق را مقید می کند و انها را به احکام غیر الزامیه اختصاص می دهد . ولی اشکالی که در این وجه با این توجیه وجود دارد این است که حمل مطلقات تخییر بر حکم غیر الزامی به طوری که شامل حکم الزامی نشوند ممکن و عرفی نیست بلکه متیقن از موارد مطلقات تخییر ، روایات متعارضه در احکام الزامیه می باشند . با توجه به این قدر متیقن اگر جمعی کنیم که این مورد متیقن از اخبار تخییر خارج شود الغاء روایات تخییر لازم می اید . به روایات تخییر که نگاه کنیم تعارض در احکام الزامیه فرد متیقن و مقطوع به این روایات است . مثلا در روایت حسن به جهم امده است : قُلْتُ لَهُ ... يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ[[119]](#footnote-119). اگر بخواهیم بگوییم این سوال حسن بن جهم و جواب امام علیه السلام طبق این روایت ، فقط مندبات و مکروهات را می گیرد و افراد غیر الزامیه را شامل نمی شود قابل التزام نیست . روایات دیگر هم به همین صورت است ؛ مثل روایت مرسله کلینی و نیز مرفوعه زراره که در اثبات تخییر به انها استناد شده است . اگر بخواهیم این روایات را حمل برجایی کنیم که حکم غیر الزامی است قابل قبول نیست چون در حقیقت به الغاء اخبار تخییر و اخراج مورد این اخبار بر می گردد .

چهارشنبه 27/1/99 جلسه 119

هشت وجه از وجوه نه گانه جمع در کلام صاحب حدائق امده بود و وجه نهم هم در کلام صاحب وسائل مطرح شد . دو وجه دیگر باقی مانده است که البته در نتیجه به یکی از وجوه نه گانه بر می گردد اما در طریقه اثبات مختلف است .

وجه دهم : مرحوم حائری در درر ، بعد از بیان وجهی که پیش از این به عنوان وجه هفتم ذکر شد ، این وجه را ذکر کرده است که چون مدلول اخبار توقف اعم مطلق از مدلول اخبار تخییر است طبعا به مقتضای قاعده عام باید این مدلول اعم حمل بر مدلول اخص شود و اخبار توقف تقیید به اخبار تخییر بخورد . اخبار توقف به این جهت اعم است که امر به توقف یعنی کاری انجام ندهید اما اینکه چه کاری را انجام ندهید چون متعدد است توقف هم دارای جهات متعدد می شود و امر به توقف بر می گردد به نهی از اموری که یکی از انها قول به غیر علم نسبت به مدلول خبرین است یعنی مکلف بخواهد مفاد احد الخبرین را به شارع استناد دهد و یکی دیگر از این امور این است که مکلفین بخواهند در خبرین متعارضین اخذ به خبر خاص کنند به عنوان انه هو الحجه معیّنا و امر سوم هم اخذ به احدهما است به عنوان انه الحجه اما نه تعیینا بلکه علی سبیل التخییر . اخبار توقف از این سه امر نهی می کنند . اگر در اخبار ، امر به توقف در موارد تعارض الخبرین شده است یعنی هیچ یک از این امور ثلاثه را انجام ندهید . اما مدلول اخبار تخییر شئ واحد است و ان اینکه مکلفین می توانند علی سبیل التخییر به احد الخبرین المتعارضین به عنوان حجت اخذ کنند ؛ چنانکه در روایت سماعه هم امده بود بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک یعنی اخذ به احدهما از باب تسلیم مانعی ندارد .

باتوجه به اینکه مفاد اخبار توقف عام است و اخبار تخییر خاص ، مقتضای قاعده این است که مدلول عام به مدلول خاص تقیید بخورد یعنی از جهت اخذ به احدهما علی سبیل التخییر توقف لازم نیست و فقط باید از جهات دیگر متوقف شوید .

معلوم است که در اینجا اعمیت و اخصیت به لحاظ موضوع حکم نیست بلکه به لحاظ متعلق است مثل اینکه در یک دلیل بیاید اکرم العلماء و عنوان اکرام اطلاق داشته باشد و در دلیل دیگری بیاید که نسبت به علماء این نوع خاص از اکرام انجام نشود . در یک طرف اعمیت به لحاظ متعلق و در طرف دیگر اخصیت و مقتضای جمع عرفی حمل مطلق بر مقید است .

در کلام بعض الاعلام از اساتید ما حفظه الله نسبت به اين جمع به دو وجه مناقشه شده است ؛ وجه اول مناقشه این است که همانطور که در اخبار تخییر دلیل می گوید مکلف در مقام عمل مخیر است اخذ به احدهما کند ، در اخبار توقف هم دلیل می گوید که اخذ به احدهما در مقام عمل ممنوع است و باید عمل به احدهما را ترک کنید . بنابراین هم در طرف اخبار تخییر مدلول خاص وجود دارد و هم در طرف اخبار توقف. وقتی در مورد واحد دو دلیل داشته باشیم که یکی ناهی است و دیگری مجوز ، طبعا تنافی پیدا می شود و دیگر حمل اعم بر اخص ممکن نیست . روایت سماعه بن مهران را می توان به عنوان روایتی ذکر کنیم که دال بر توقف است و موردش اخذ به احد الخبرین در مقام عمل است . عن ابی عبد الله علیه السلام قلت یرد علینا حدیثان واحد یامرنا بالاخذ به و الاخر ینهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتساله[[120]](#footnote-120) . در این روایت مورد نهی خصوص عمل است و برای همین است که سماعه در ادامه می گوید لابد ان نعمل و علی تقدیر الصدور امام علیه السلام می فرماید خذ بما فیه خلاف العامه . بنابراین اینطور نیست که در اخبار توقف ، عمومیت داشته باشیم و در ناحیه تخییر خصوصیت تا بشود جمع عرفی کرد .

در بیان اشکال اول به همین مقدار اکتفاء شده است . اما توضیح داده نشد که نتیجه وجود روایت خاص در مورد توقف چیست . اگر در مورد اخبار توقف و تخییر فقط این سه طایفه را داشتیم که یکی دلالت بر توقف به نحو مطلق کند و دیگری دلالت بر تخییر با مدلول خاص کند و طایفه سوم دلالت بر توقف با مدلول خاص کند ، حکم چیست ؟ این مقدار که جمع به حمل العام علی الخاص محقق نمی شود معلوم است اما چه نتیجه ای در اینجا از وجود این دو طایفه خاص می شود گرفت ، باید اینطور تکمیل شود که اگر شما در اینجا روایات را در این سه طایفه بگنجانید طبعا این دو خاص با هم معارضه می کنند و کنار می روند و به حکم عام اخذ می شود . در نتیجه حکم به توقف مطلق می شود چون نسبت به مورد خاص ، دلیل بر خلاف بلامعارض قائم نشده است . همانطور که در عموم و خصوص به لحاظ موضوع ، اگر دلیل خاصی که مقابل دلیل عام وجود دارد معارض داشته باشد به هیچ کدام از دو دلیلی که در مورد خاص وارد شده اند رجوع نمی کنیم و مرجع دلیل عام می شود ، در ما نحن فیه هم که عموم و خصوص به لحاظ متعلق است همینطور است .

مناقشه دومی که در کلام بعض الاعلام حفظه الله امده این است که در اینجا به این دو دلیل که نگاه کنیم یعنی اخبار توقف و اخبار تخییر و طایفه سومی هم که در اشکال اول گفتیم را نادیده بگیریم ، مفهومی که از هر یک از این دو دسته به دست می اید متعاند و متنافی حساب می شوند . زیرا در اخبار توقف گرچه مدلول دارای جهات متعددی می باشد اما ان جهت اصلی که عرف از اخبار توقف می فهمد و متیقن از اخبار توقف به حساب می رود این است که در تعیین حکم مساله به هیچ یک از دو خبر اخذ نشود بلکه ارجاء امر به امام علیه السلام شود . زیرا شأن خبر طریقیت الی الواقع در تعیین حکم مساله است و اخذ به خبر به معنای اتکای به خبر و استناد به ان در تعیین حکم واقع می باشد . در نتیجه وقتی در اخبار توقف نهی می شود از اخذ به خبر ، انچه عرف می فهمد این است که به عنوان طریق از ان استفاده نکنید . ولو نسبت به اخذ در مقام عمل هم دلالت دارد اما قسمت اصلی مدلول این است که به عنوان طریق به واقع از ان استفاده نکنید . از طرفی اخبار تخییر هم که می گوید می توانی به یکی از این دو خبر اخذ کنید متفاهم از آن این است که در تعیین حکم مساله می توانید به یکی از این دو خبر متعارض اتکاء کنید . پس به حسب متفاهم عرف ، مدلول دو طرف امکان استطراق و نهی از استطراق است اما اینکه در خارج بر طبق یک روایت عمل شود هرچند مورد نظر است ولی تبعی است و مصب اصلی کلام ، اخذ به طريق و منع از اخذ به طريق است که در این قسمت دو طایفه با هم تعارض دارند . لذا مدلول این دو طایفه در مقابل هم قرار می گیرند و دیگر با این بیان نمی شود جمع عرفی بست .

وجه یازدهم وجهی است که در کلام محقق نایینی وارده شده که حاصل ان تفصیل بین زمان حضور معصومین علیهم السلام و زمان غیبت انان است . اخبار تخییر حمل بر زمان غیبت و اخبار توقف حمل بر زمان حضور می شود . اگرچه در نتیجه با وجه دوم یکی است ولی در تقریب اختلاف وجود دارد . همانطور که وجه دهم با وجه اول در نتیجه یکی بود اما در طریق استدلال اختلاف داشتند . وجه یازدهم این است که ما روایات وارده در تخییر و توقف را که بررسی کنیم می بینیم این روایات در چهار طایفه قرار می گیرند و اگرچه بعضی از این طوایف را خودمان پیدا نکرده ایم اما به ملاحظه انچه نقل شده می توان این روایات موجود را در چهار طایفه قرار داد و با مبنای انقلاب نسبت در قالب تفصیل فوق بین این چهارطایفه جمع کرد . طایفه اول دلالت بر تخییر به نحو مطلق از حیث زمان حضور و غیبت می کند و طایفه دوم دلالت بر توقف عند التعارض مطلقا من حیث زمان حضور و غیبت می کند و سوم دلالت بر تخییر در خصوص زمان حضور می کند و چهارم هم دلالت بر توقف در زمان حضور می کند . طایفه سوم که در زمان حضور هم حکم به تخییر کرده باشد محل اشکال است ولی به حسب انچه دیگران نقل کرده اند چنین روایتی داریم . با توجه به این چهار طایفه اگر بخواهیم نسبت گیری کنیم می بینیم که بین طایفه اول و طایفه سوم تنافی وجود ندارد زیرا طایفه اول دلالت بر تخییر مطلق می کند و سوم دلالت بر تخییر فی خصوص زمان الحضور و لذا مثبتین هستند . همینطور هم بین طایفه دوم و چهارم یعنی بین ما دل علی التوقف مطلقا و ما دل علی التوقف فی زمان الحضور چراکه مثبتین هستند . انچه مورد تنافی است طایفه دال بر تخییرازيک طرف و طایفه دال بر توقف از طرف ديگر است . نسبت بین طایفه سوم با چهارم تباین است چون سوم دلالت بر تخییر خاص می کند و چهارم هم دلالت بر توقف خاص و لذا تعارض به تباين بين آنها وجود دارد . طایفه اول و دوم هم متعارض حساب می شوند زیرا نسبت میانشان عموم من وجه است و برای همین تنافی به وجود می اید . بحث در مورد اول تعارض که مربوط به زمان حضور باشد برای ما مهم نیست زیرا در زمان حضور نیستیم و اثری برای ما ندارد . بحث از تعارض بین طايفه اول و طايفه دوم برای ما مهم است که باید ببینیم چگونه حل می شود . نسبت بین این دو عموم من وجه است و نسبت عموم من وجه موجب تعارض می شود . محقق نایینی فرموده است که نسبت در بدو امر عموم من وجه است اما چون بین ما دل علی التخییر مطلقا و ما دل علی التوقف فی زمان الحضور یعنی بین طایفه اول و چهارم نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد باید طایفه اول را که مطلق است با طایفه چهارم که خاص است مقید کنیم . طایفه اول که مقید شد دیگر از عمومش می افتد و نسبت این مدلول ضیق شده با مدلول طایفه دوم که دلالت بر توقف مطلق می کرد اخص مطلق می شود . لذا طایفه اول ، طایفه دوم را تقیید می زند . نتیجه این می شود که تفصیل دهیم بین زمان حضور و زمان غیبت که در زمان حضور حکم به توقف می شود و در زمان غیبت حکم به تخییر . بنابراین ولو در بدو امر بین طایفه اول و دوم تعارض است اما به کمک طایفه چهارم این نسبت ابتدایی منقلب می شود به عموم وخصوص مطلق ،و خاص عام را تقیید می زند و تعارض بر طرف می گردد.

در اینجا بحثی است که ایا در فرمایشات مرحوم نایینی به حسب فوائد که نسبت بین طایفه اول و دوم را نسبت عموم من وجه بیان کرد ایا این تعبیر صحیح است یا تعبیر عموم من وجه سهو القلم است و نسبت تباین می باشد . از اشکال مرحوم محقق عراقی به محقق نایینی استفاده می شود که نسبت را در اینجا نسبت تباینی حساب کرده است . بعضی از تلامذه مرحوم نایینی هم مثل مرحوم شیخ حسین حلی در کتاب اصول الفقه این تعبیر عموم و خصوص من وجه را سهو القلم دانسته اند نه اینکه حقیقتا عموم و خصوص من وجه باشد . زیرا معلوم است که اخبار تخییر دلالت می کند بر تخییر مطلق و اخبار توقف هم دلالت می کند بر توقف مطلق و وقتی در مورد واحد یکی دلالت بر توقف و دیگری دلالت بر تخییر کند طبعا نسبت تباینی می شود اما بعض الاعلام از اساتید ما اصرار دارند که نسبت در اینجا نسبت عموم من وجه است و تعبیر فوائد صحیح می باشد . زیرا اخبار تخییر و توقف را که با هم در نظر بگیریم می بینیم که هر کدام از یک جهت عمومیت دارند و از یک جهت خصوصیت . جهت خصوص در اخبار تخییر این است که مفاد اخبار تخییر ، تخییر در مساله اصولیه است و شامل تخییر در مساله فرعیه نمی شود یعنی ناظر به خصوص اخذ به احد الخبرین در مساله اصولیه به عنوان استناد به حدیث در تعیین حکم واقع است ولی از این جهت اخبار توقف عمومیت دارند . جهت عموم اخبار تخییر این است که تخییر هم شامل موارد دوران الامر بین المحذورین می شود و هم غیر ان اما اخبار توقف از این جهت عمومیت ندارند چون توقف در موارد دوران امر بین المحذورین معقول نیست . پس جهت خصوص در اخبار توقف این است که شامل موارد دوران امر بین محذورین نمی شود اما اخبار تخییر هم دوران را شامل می شود و هم غیر دوران را . بنابراین یک ماده افتراق برای اخبار تخییر وجود دارد که موارد دوران امر بین محذورین است و یک ماده افتراق برای اخبار توقف وجود دارد که تخییر در مساله فرعیه است و تخییر در مساله اصولیه در غیر دوران الامر بین المحذورین ماده اجتماع می شود که در این ماده اجتماع بین دو دلیل تنافی وجود دارد . مرحوم نایینی می خواهد بفرماید که هرچند نسبت اولیه عموم من وجه است و در ماده اجتماع تعارض می کنند اما بعد از تقیید طایفه اول به چهارم ، نسبت ها به عموم مطلق بر می گردد. [[121]](#footnote-121)

شنبه 30/1/99 جلسه 120

در وجه يازدهم مرحوم محقق نایینی بین زمان حضور و زمان غیبت تفصیل داد و فرمود که اخبار دال بر توقف و تخییر چهار طایفه هستند ؛ طایفه اول ما دل علی التخییر مطلقا و طایفه دوم ما دل علی التوقف مطلقا و طایفه سوم ما دل علی التخییر فی زمان الحضور و طایفه چهارم ما دل علی التوقف فی زمان الحضور . بین این چهار طایفه در دو مورد تعارض و تنافی است ؛ تنافی اول بین طایفه اول و طایفه دوم است و تنافی دوم بین ما دل علی التخییر فی زمان الحضور و ما دل علی التوقف فی زمان الحضور یعنی بین طایفه سوم و چهارم . تنافی دوم چون دارای اثر نیست بحث از ان هم اهمیتی ندارد . مهم رفع تعارض در مورد اول است . مرحوم نایینی طبق تقریرات فوائد ، برای حل تنافی در مورد اول فرمود که هرچند نسبت بین دو طرف عموم و خصوص من وجه است ولی طایفه چهارم که دلالت بر توقف در زمان حضور دارد ، اخبار تخییر مطلق که طایفه اول بود را تقیید می زند و ان را مختص به زمان غیبت می کند . بعد از تقیید ، نسبت طایفه اول با طایفه دوم به عموم و خصوص مطلق تبدیل می شود . در نتیجه در زمان غیبت حکم به تخییر می شود کما علیه المشهور و در زمان حضور حکم به توقف .

در بررسی کلام محقق نایینی در این جمع ، دو مطلب باید بررسی شود . اول این که ایا در تعارض اول که تنافی بین اخبار تخییر مطلق و اخبار توقف مطلق است نسبت بین دو طرف عموم و خصوص من وجه است یا تباین ؟

در جلسه قبل بیان شد که از کلام مرحوم محقق عراقی در مناقشه به کلام مرحوم نایینی ، استفاده می شود که از کلام ایشان تباین بین دو طایفه را برداشت کرده اند نه عموم و خصوص من وجه. بعضی از تلامذه محقق نایینی مثل مرحوم شیخ حسین حلی نیز تصریح کرده اند که انچه در فوائد الاصول امده سهو القلم است و نسبت صحیح بین اخبار تخییر مطلق و توقف مطلق تباین است . در مقابل ، بعضی از اعلام از اساتید ما حفظه الله اصرار دارند که انچه در فوائد نوشته شده یعنی نسبت عموم و خصوص من وجه ، صحیح می باشد . زیرا در هریک از ادله توقف و تخییر یک جهت عموم وجود دارد و یک جهت خصوص و یک جهت اشتراک .

به نظر می رسد این توجیه تمام نباشد و کلام مرحوم نایینی در این بحث ناظر به این جهتی که بعض الاعلام تصویر کرده اند نیست . زیرا ان جهتی که عموم من وجه درست کرد این بود که اخبار توقف عمومیت دارد و هم مساله اصولیه را می گیرد و هم مساله فرعیه را ولی اخبار تخییر مختص به تخییر در مساله اصولیه است نه فرعیه . به نظر می رسد کلام مرحوم نایینی ناظر به این قسمت نیست . زیرا این بحث را مرحوم نایینی در مبحث ثامن از مباحث تعادل و تراجیح عنوان کرده است .ایشان بحث را از اینجا شروع می کند که مقتضای قاعده اولیه سقوط خبرین است اما به خاطر نصوص مستفیضه احراز کرده ایم که حتی اگر هیچ یک از خبرین مرجح نیز نداشته باشند حکم تساقط نیست . در این قسمت فرموده است که کلمات اصحاب در خبرین متعادلین متفاوت است و بعضی قائل به توقف و بعضی قائل به تخییر می باشند . منشا اختلاف اقوال نیز اختلاف در روایات است که این چهار طایفه هستند . با توجه به خصوصیت بحث معلوم می شود که مورد نظر در بحث از این اخبار ، تعیین حکم در مساله اصولیه است یعنی ایا می توان طبق این روایات ، به یکی از دو خبر اخذ کرد یا باید توقف کرد. نه اینکه به مساله فرعیه نظارت داشته باشد . با توجه به موضوع بحث انچه مصب حکم است مساله اصولیه است نه مساله فرعیه .

ثانیا اگر بگوییم اخبار توقف هم مساله فقهیه را در بر می گیرند و هم مساله اصولیه ، نسبت به اخبار تخییر هم این اطلاق فرض می شود . دلیلی ندارد که فقط در یک طرف این را جهت عموم بگیرید .

ثالثا ما برای اینکه نسبت بین دو دلیل را ملاحظه کنیم باید مصب اصلی دلیل را نگاه کنیم . همانطور که خود ایشان در مناقشه وجه مذکور در کلام مرحوم حائری فرموده بودند انچه عرف از اخبار توقف و اخبار تخییر می فهمد جواز و عدم جواز استطراق به احد الخبرین در کشف از حکم واقعی است یعنی نظر به تعیین حکم به لحاظ مساله اصولیه دارند . اخبار تخییر این استطراق را تجویز می کند و اخبار توقف از ان منع. مصب اصلی استطراق و عدم ان است ولو جهت دیگر که ترتیب اثر در مقام عمل باشد نیز وجود دارد اما انچه مورد نظر و مصب اصلی کلام است همان استطراق و عدم ان است . بر اساس همان مناقشه ای که به مرحوم حائری داشتید در اینجا هم باید بفرمایید که اخبار توقف و تخییر هر دو ناظر به تعیین حکم به لحاظ مساله اصولیه می باشند که از یکی توقف استفاده می شود و از دیگری تخییر نه اینکه در یکی عمومیت وجود داشته باشد و در دیگر خصوصیت . بنابراین این توجیه منافی با ان بیانی است که در مناقشه به مرحوم حائری فرمودید .

در نتیجه نسبت بین طایفه اول و دوم تباین است نه عموم وخصوص من وجه .

مطلب دوم این است که ایا کیفیت جمع بین طوایف اربعه به همین نحوی است که مرحوم نایینی با اتکای به نظریه انقلاب نسبت فرموده یا خیر .

مرحوم عراقی در نهایه الافکار دو اشکال کرده اند . اشکال اول این است که این جمع مبتنی بر مبنای انقلاب نسبت است و این مبنا مخدوش می باشد . در نتیجه این جمعی هم که مبتنی بر این مبناست مورد قبول نخواهد بود .

اشکال دوم که اشکال بنایی می باشد این است که هرچند بر مبنای انقلاب نسبت بتوانیم تعارض را حل کنیم اما در محل بحث ، انقلاب نسبت طایفه اول و دوم توسط طایفه چهارم ، در صورتی صحیح است که طایفه چهارم مبتلا به معارض نباشد . اگر طایفه چهارم خودش معارض داشته باشد که دارد و معارضش طایفه سوم می باشد چطور این طایفه چهارم می تواند اخبار مطلق تخییر را تخصیص بزند تا انقلاب نسبت درست شود .

خود مرحوم محقق عراقی برای حل تنافی بین این اخبار فرموده است : ولکن الذی یسهل الخطب انه لم نعثر علی روایه تدل علی التوقف المطلق فی المتعارضین [[122]](#footnote-122)؛ در مقام روایتی نداریم که دلالت بر توقف مطلق کند و لذا مشکل برطرف می شود . چون فقط اخبار تخییر مطلق داریم که با اخبار توقف در زمان حضور تقیید می خورد و مختص به زمان غیبت می شود .

بنابراین به جمع مرحوم نایینی دو اشکال شد که اولی مبنایی بوده و دوم بنایی .

بعض الاعلام حفظه الله بعد از توجیه کلام محقق نایینی فرموده اند که مناقشه صحیح در کلام مرحوم نایینی این است که ما اخبار توقف مختص به زمان حضور نداریم چون ان دلیلی که در کلام مرحوم نایینی به عنوان دلیل بر توقف خاص ذکر شده روایت مقبوله است و این روایت را نمی توانیم به عنوان دلیل بر توقف در خصوص زمان حضور بدانیم . زیرا در روایت مقبوله توقف تعلیل شده به اینکه فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات . حکم توقف به علت عقلی تعلیل شده و غیر قابل تخصیص است . اگر توقف به خاطر اینکه نجات از هلکه است مطلوبیت دارد ، چیزی نیست که اختصاص به زمان حضور داشته باشد و در زمان غیبت جاری نشود . لذا طایفه چهارمی که دلالت بر توقف خاص کند نداریم تا بخواهد طایفه اول را قید بزند و انقلاب نسبت شود .

اما بیان نشده است که وقتی این طایفه چهارم کنار گذاشته شد و از دایره تنافی بین اخبار حذف شد ، در مقام نتیجه چه می شود . شما با حذف طایفه چهارم جمع مرحوم نایینی را از بین بردید اما با توجه به همین سه طایفه باقی مانده یعنی ما دل علی التخییر المطلق و التوقف المطلق و التخییر فی زمان الحضور وظیفه چیست ؟

با فرض اینکه همین سه طایفه وجود دارد اگر بخواهیم جمع عرفی پیاده کنیم و با نظریه انقلاب نسبت تنافی را حل کنیم ، مقتضای مرّ صناعت این می شود که طایفه سوم دال بر تخییر خاص ، طایفه دوم دال بر توقف مطلق را قید می زند و مفاد ضیق شده طایفه دوم ، اخص مطلق از طایفه اول می شود و چون اخص شد طبعا اخبار تخییر مطلق را تقیید می زند . نتیجه بر حسب مرّ صناعت این است که در تعارض الخبرین در زمان حضور حکم تخییر شود و در زمان غیبت توقف . ولی این تفصیل قابل التزام نیست . زیرا حکم در زمان غیبت که اشد و اضیق از زمان حضور و تمکن از وصول به امام علیه السلام نمی باشد و اگر قرار باشد که در زمان غیبت حکم توقف باشد در حاليکه در زمان حضور حکم تخيير است،حکم زمان غيبت اشد از حکم زمان حضور می شود . بر این اساس می توانیم از طایفه سومی که دلالت بر تخییر در زمان حضور می کند ، بالاولویه حکم زمان غیبت را استفاده کنیم . زیرا اگر در زمان حضور حکم ترخیصی ثابت شده باشد به طریق اولی برای زمان غیبت هم ثابت می شود . بنابراین طایفه سوم ولو ابتداءا دلالت بر تخییر در زمان حضور می کند اما از راه اولویت والغاء خصوصیت ، به تخییر مطلق منتهی می شود بلافرق بین الحضور و الغیبه . لذا طایفه سوم به طایفه اول بر می گردد . نتیجه این می شود که دو طایفه بیشتر در روایات نداریم که یکی دلالت بر تخییر مطلقا می کند که طایفه سوم مذکور در کلام نایینی به ملاحظه اولویت و الغاء خصوصیت مندرج در این طایفه است و یکی نیز دلالت بر توقف مطلق می کند و در نتیجه مشکل دوباره عود می کند . بنابراین این جمع که از راه انقلاب نسبت بخواهیم التیام ایجاد کنیم صغری پیدا نمی کند .

در اینجا مناقشه چهارمی هم وجود دارد که در تعلیقه فوائد ذکر شده است . فرموده اند تطبیق مبنای انقلاب به این کیفیت صحیح نیست . زیرا در حل تنافی بین طوایف اربعه گفته شد که طایفه چهارم ، طایفه اول را قید می زند . همین جا اشکال می شود که این نسبت یعنی عموم وخصوص مطلق که بین طایفه اول و طایفه چهارم بر قرار کردید بین طایفه دوم و طایفه سوم نیز هست . چرا ان نسبت قبل را ملاحظه کردید و موجب تقیید طایفه اول قرار دادید ولی نسبت دوم را ملاحظه نکردید . وجهی ندارد که بین این دو نسبت تفصیل دهید . لذا طایفه دوم هم باید با طایفه سوم تخصیص بخورد . تخصیص اول می گفت که در زمان حضور توقف و در زمان غیبت تخییر و تخصیص دوم می گوید در زمان حضور تخيير ودر زمان غيبت توقف ، دوباره مشکل عود می کند و تعارض بر می گردد . مگر اینکه بگوییم اخبار تخییر در زمان حضور نداریم یعنی طایفه سومی وجود ندارد که مشکل ایجاد کند . اگر طایفه سوم را حذف کردید ، طایفه اول که اخبار تخییر مطلق است با طایفه چهارم یعنی اخبار توقف در زمان حضور مقید می شود و تخییر مختص به زمان غیبت خواهد شد و در نتیجه مشکل بر طرف می گردد.

یک شنبه 31/1/99 جلسه 121

مناقشه اخیر در تعلیقه فوائد الاصول به وجه جمع مرحوم نایینی ذکر شد . در این مناقشه بیان شد که همانطور که نسبت طایفه چهارم با طایفه اول عموم و خصوص مطلق است ، نسبت بین طایفه دوم یعنی اخبار توقف مطلق با طایفه سوم یعنی اخبار تخییر در زمان حضور نیز عموم و خصوص مطلق است و صناعت اقتضا می کند که در این نسبت دوم هم اخبار توقف مطلق مقید به طایفه سوم شود و لذا یعود المشکل . زیرا مقتضای جمع بین طایفه اول و چهارم تخییر در زمان غیبت شد و مقتضای جمع بین طایفه دوم و سوم توقف در زمان غیبت و این دو مفاد با هم متنافی هستتند و قابل جمع نمی باشند مگر اینکه اخبار تخییر در زمان حضور که طایفه سوم باشند طرح شود . اگر طرح شود ما فقط جمع اول را داریم و نتیجه اش تخییر در زمان غیبت و توقف در زمان حضور می باشد .

این مناقشه دارای دو جهت است . یک جهت اشکال به جمع مرحوم نایینی در متن فوائد است و یک جهت هم بیان راه برون رفت از مناقشه . اشکال این بود که شما طایفه اول را که به طایفه چهارم تقیید زدید چون نسبت عموم و خصوص مطلق است ، طایفه دوم را هم باید به طایفه سوم مقید کنید چون نسبت بین انها هم عموم و خصوص مطلق است . نتیجه تقیید دوم توقف در زمان غیبت است و نتیجه تقیید اول تخییر در زمان غیبت است و برای همین تعارض عود می کند .

به نظر می رسد این اشکال و مناقشه صحیح است و فی حد نفسه مشکلی ندارد چون نسبت دوم هم عموم و خصوص مطلق است و صناعت اطلاق و تقیید اقتضای تقیید مطلق را می کند اما اشکال این است که نوبت به این مناقشه نمی رسد و انچه مرحوم محقق عراقی در مناقشه دوم خود به جمع مرحوم نایینی مطرح کرد و اصلا جمع اول را قبول نکرد صحیح است . اساسا نباید به تقیید اول ملتزم شویم . زیرا تقیید طایفه اول به طایفه چهارم در صورتی ممکن است که طایفه چهارم بلا معارض باشد و وقتی معارض داشت که معارضش طایفه سوم باشد ، چطور دلیل خاص و مقید مبتلا به معارض بتواند دلیل عام و مطلق را تخصیص بزند . اصلا تقیید صورت نمی گیرد تا شما تقیید دوم را در مقابل تقیید اول بگذارید و بگویید یعود التعارض .

اما جوابی که از اشکال در تعلیقه فوائد مطرح شده این بود که اصلا طایفه سوم که دال بر تخییر در زمان حضور باشد را باید نادیده بگیریم و طرح شده فرض کنیم . چون به ان عمل نشده است و وقتی اصحاب عمل به ان نکرده اند نباید در میدان تعارض به حساب اید . ایا این راه خلاصی از اشکال تمام است یا خیر ؟

مرحوم عراقی در همین تعلیقه بر فوائد فرموده اند که چنین خبری که دلالت بر خصوص تخییر در زمان حضور کند نداریم تا به خاطر عدم العمل به ان ان را طرح کنید . زیرا انچه در کلام مرحوم نایینی به عنوان طایفه سوم بیان شده روایت حارث بن مغیره است که دلالت بر این جهت ندارد بلکه کالصریح است که ناظر به زمان غیبت و فرض عدم تمکن از وصول به امام علیه السلام است . در این روایت از امام صادق علیه السلام امده است : اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فترد الیه [[123]](#footnote-123). با توجه به اینکه در این روایت تخییر تحدید به زمان قیام حضرت شده است ، استفاده می شود که تخییر تا زمان حضور حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف ادامه دارد . بنابراین این روایت کالصریح است نسبت به حکم تخییر در زمان غیبت و عدم تمکن از وصول به امام علیه السلام . تحدید تا ان زمان ، کنایه است از مرور ازمنه سابق بر زمان حضور حضرت یعنی زمان غیبت فلذا در زمان غیبت حکم به تخییر شده است . بنابراین طایفه سوم حذف می شود و دیگر چیزی که دال بر تخییر در خصوص زمان حضور باشد نداریم . مفاد روایت حارث بن مغیره تخییر عند عدم التمکن من الوصول می شود و اگر فرض شود اخبار دال بر توقف مطلق داریم ، روایت حارث بن مغیره ان را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که در زمان غیبت و عدم التمکن حکم تخییر است و توقف نیز مربوط به زمان حضور و تمکن من الوصول است . با این بیان ، دیگر برای رسیدن به این نتیجه که در زمان غیبت و عدم التمکن حکم تخییر است احتیاجی به تشبث به قاعده انقلاب نسبت نداریم که در محل خودش بطلان ان را بیان کرده ایم . اما این بیان برای حل تنافی احتیاج به توضیح دارد که در نهایه در کلام خود مرحوم عراقی اینگونه توضیح داده شده است که با توجه به اینکه در روایت حارث بن مغیره تخییر تحدید شده است به زمان قیام حضرت ، چیزی به نام طایفه سوم که تخییر در زمان حضور باشد نداریم و به جای ان طایفه پنجمی گذاشته می شود که دلالت بر تخییر در زمان عدم تمکن من الوصول الی الامام علیه السلام می کند . در نتیجه طوایف روایات مرتبط به محل بحث را که نگاه کنیم می بینیم که چهارم طایفه وجود دارد ؛ طایفه اول ما یدل علی التخییر مطلقا و دوم ما یدل علی التخییر مطلقا و چهارم ما یدل علی التوقف فی زمان الحضور و پنجم ما یدل علی التخییر فی زمان الغیبه . بین طایفه اول و پنجم تعارضی نیست چون مثبتین هستند و بین دوم و چهارم هم تنافی وجود ندارد چون مثبتین هستند و تعارض بین طایفه پنجم با دوم و بین چهارم با اول است که این تنافی هم قابل حل است چون نسبت طرفین در این دو مورد نسبت عموم و خصوص مطلق است . وقتی نسبت عموم و خصوص مطلق بود مقتضای صناعت اطلاق و تقیید این است که در هر یک از این دو مورد تنافی ، مطلق را با مقیدش تقیید بزنیم و در نتیجه تعارض بین الاخبار برداشته می شود . جمع بین طایفه اول با چهارم این می شود که تخییر اختصاص به زمان غیبت داشته باشد و جمع بین طایفه دوم با پنجم هم نتیجه اش این می شود که در زمان تمکن و حضور حکم توقف و در زمان غیبت و عدم تمکن حکم تخییر است . تعاندی بین این دو نتیجه وجود ندارد و با هم موافق هستند .

اگر همانطور که محقق عراقی فرموده بود لم نعثر علی روایة تدل علی التوقف المطلق فی المتعارضین ، طوایف روایات منحصر در اول و چهارم و پنجم می شود و طبعا دیگر تنافی وجود نخواهد داشت بلکه یک دلیل تخییر مطلق داریم و در مقابل ان ، دو دلیل مقید که هر کدام حکم را برای یک مورد بیان می کنند . طایفه چهارم حکم را برای بعضی افراد توقف بیان کرده و نسبت به بعضی دیگر طایفه پنجم حکم به تخییر کرده است . مورد از موارد جمع عرفی می شود مثل اینکه دلیل عام دلالت بر وجوب اکرام کل عالم کند و در مقابل ان دو خاص داشته باشیم یکی لا تکرم العالم الفاسق و دیگری بگوید یجب اکرام العالم العادل . با توجه به خصوصیاتی که در مفاد این ادله وجود دارد ، بین الاخبار تنافی باقی نمی ماند و تعارض بدوی خواهد بود.

این فرمایش مرحوم عراقی در حل مشکل در مقام است . انچه در ذیل کلام محقق عراقی در این قسمت می توان گفت این است که حذف طایفه سوم یعنی ما دل علی التخییر فی زمان الحضور از دایره تعارض متوقف بر این است که مراد از تعبیر "القائم" در روایت حارث بن مغیره ، خصوص حضرت ولیعصر عجل الله فرجه الشریف باشد . اما اگر کسی بگوید مراد از این تعبیر مطلق امام معصوم علیه السلام می باشد ، طایفه سوم یعنی طایفه دال بر تخییر در زمان حضور همچنان در دایره تعارض باقی خواهد ماند . اما با توجه به نکته ای که قبلا بیان شده بود و در بعضی از مباحث هم تکرار شد که اگر حکم ترخیصی در زمان حضور ثابت باشد بالملازمه این حکم در زمان غیبت هم ثابت است ( برخلاف جايی که حکم در زمان حضور حکم تضییقی باشد که در اين صورت نمی توان تعدی به زمان غیبت کرد ) با توجه به این نکته ، ولو مفاد روایت حارث بن مغیره در بدو امر تخییر در زمان حضور است ولی چون تخییر در زمان حضور که حکم تسهیلی و ترخیصی است بالملازمه و الاولویه تخییر در زمان غیبت و عند عدم التمکن من الوصول الی الامام علیه السلام را هم دلالت دارد ، طایفه سوم به این صورت حذف می شود و به طایفه اول بر می گردد . به عبارت دیگر روایت حارث بن مغیره ولو به لحاظ مدلول مطابقی مفاد ان تخییر در زمان حضور است اما بالاولویه مفادش تخییر مطلق می شود و جزء روایات طایفه اول قرار می گیرد . اگر مفاد روایت حارث به مغیره چنین شود ، در میدان تعارض سه طایفه داریم؛ طایفه اول تخییر مطلق که یکی از انها روایت حارث بن مغیره است وطايفه دوم توقف مطلق و طايفه سوم (يعنی همان طایفه چهارم قبلی) توقف در زمان حضور . حل تنافی بین این سه طایفه به طوری که نتیجه ان تخییر در زمان غیبت باشد احتیاج به مبنای انقلاب نسبت دارد و با قبول نظریه انقلاب مشکل حل می شود . چون طایفه سوم دلالت بر توقف در زمان حضور دارد و قید می زند تخییر را به زمان غیبت و عدم تمکن من الوصول من الامام علیه السلام و این طایفه اول تخصیص خورده ، طایفه دوم را تقیید می زند و توقف را مختص به زمان حضور می کند . نظریه انقلاب نسبت پیاده می شود و اشکالی هم به تطبیق این نظریه نخواهد بود . زیرا در مقابل طایفه اول و دوم فقط طایفه سوم قرار دارد که چون خاص بلامعارض است صلاحیت تقیید طایفه اول را دارد و ان اشکالاتی که به جمع مرحوم نایینی وارد می شد در اینجا وارد نمی شود.

در کلام بعض الاعلام حفظه الله امده بود که طایفه چهارم که ما دل علی التوقف فی زمان الحضور باشد نداریم . چون مرحوم نایینی مقبوله را مصداق طایفه چهارم قرار داده است ولی نمی توانیم مفاد مقبوله را مجرد توقف در زمان حضور بگیریم . زیرا در مقبوله تعلیلی ذکر شده است که موجب تعمیم حکم نسبت به زمان غیبت می شود . بنابراین روایتی نداریم که دلالت بر توقف به نحو خاص کند و مقبوله نیز مندرج در طایفه دوم می شود .

با توجه به مطالبی که قبلا مطرح شده است حکم به توقف در مقبوله در خصوص مورد منازعه در دین و میراث است و دلالت بر توقف در غیر ان (از موارد امکان تخییر) ندارد . لذا اصلا نمی توانیم مقبوله را دال بر توقف در مورد تعارض الخبرین فی غیر مورد الخصومه و المنازعه بدانیم تا از ان تعدی به زمان غیبت کنیم و بگوییم در زمان غیبت هم حکم به توقف ثابت است . اگر مقبوله را در این قسمت اساسا مرتبط به بحث تعارض الخبرین نگیریم که بحث واضح است اما اگر بگوییم که حکمی که در مقبوله بیان شده فقط ناظر به مورد ان یعنی منازعه نیست بلکه استفاده می شود که حکم به لحاظ مطلق موارد تعارض الخبرین است ولو در جایی که منازعه و مخاصمه نباشد ، باز هم جا دارد که به این بیان بعض الاعلام جواب دهیم که درست است که روایت دلالت بر توقف دارد اما دلالت بر توقف چون دلالت بر حکم الزامی و تضییقی است نه حکم ترخیصی و تسهیلی لذا ملازمه ای نیست که چون در جایی که تمکن از وصول به امام علیه السلام است حکم به توقف شده در جایی که تمکن از وصول نباشد هم حکم به توقف شود . به عبارت اخری در روایت مقبوله چون مفروض تمکن از وصول الی الامام علیه السلام است نمی شود از حکم الزامی و تضییقی در ان ، تعدی به زمان غیبت کرد . چون احتمال خصوصیت برای فرض تمکن از وصول وجود دارد و لذا نمی توان به عموم علت تمسک کرد و حکم در زمان غیبت را هم استفاده کرد و در طایفه چهارم را به طایفه دوم بر گرداند مقتضای علت مذکور در مقبوله تعميم حکم نسبت به مواردی است که مثل مورد مقبوله باشد ازجهت تمکن از وصول الی الامام عليه السلام (چون در اين موارد که احد الخبرين طريق وحجت قرار داده نشد طبعاً توقف خير من الاقتحام في الهلکة است اما در مواردی که تمکن از وصول الی الامام نباشد ممکن است در آنجا احد الخبرين بنحو تخيير طريق قرار داده شود ودر اين صورت توقف خير من الاخذ به احدالخبرين نيست ) .

دوشنبه 1/2/99 جلسه 122

در جمع بین اخبار تخییر و اخبار توقف وجوه مختلفی بیان شد که بعضی از این وجوه تمام بودند . جمع سوم یکی از وجوه جمعی بود که با فرض وجود دو طایفه مستقل یکی دال بر توقف مطلق و یکی دال بر تخییر مطلق ، فی حد نفسه قابل التزام بود . در این جمع اخبار توقف بر مالیات و حقوق الناس حمل شد و اخبار تخییر بر عبادات که البته این وجه بدین شکل اصلاح شد که اخبار توقف را حمل بر جایی کنیم که مخاصمه در مورد حقی است که بین طرفین مردد می باشد نه اینکه عنوان مالیات خصوصیت داشته باشد و اخبار تخییر بر غیر ان .

یکی دیگر از این وجوه ، وجه پنجم بود یعنی حمل اخبار توقف بر استحباب و اخبار تخییر بر جواز . ولی با توجه به اینکه جمع سوم جمع موضوعی بین الطائفتین است و جمع پنجم جمع حکمی و به حسب قاعده عام ، در صورت امکان جمع موضوعی نوبت به جمع حکمی نمی رسد جمع سوم مقدم خواهد بود .

**نسبت بين اخبارتخيير واخبار احتياط :**

از موضع سوم بحث بررسی تنافی بين اخبار علاجيه ، بررسی تنافی میان اخبار توقف و اخبار احتیاط و نیز بررسی تنافی بین اخبار تخییر و اخبار توقف مطرح شد . فقط بررسی تنافی بین اخبار تخییر و اخبار احتیاط باقی مانده است . تنافی مذکور در فرضی است که اخباری دال بر لزوم احتیاط در موارد تعارض الخبرین داشته باشیم که همانطور که قبلا هم بیان شد این فرض واقعیت ندارد . زیرا فقط ذیل مرفوعه زراره است که در ان حکم به اخذ به خبر موافق با احتیاط شده است که این ذیل چون موافقت با احتیاط را به عنوان مرجح ذکر کرده است جزء اخبار ترجیح به حساب می اید .

اگر موافقت با احتیاط را در ذیل مرفوعه مرجح به شمار اوریم حل تنافی بین مفاد ان و اخبار تخییر واضح است زیرا در خود مرفوعه بعد از بیان لزوم اخذ به خبر موافق با احتیاط ، امده است که اگر هر دو خبر موافق با احتیاط باشند حکم تخییر است . بنابراین با در نظر گرفتن موضعی که در ذیل مرفوعه برای موافقت با احتیاط بیان شده ، تنافی بین ذیل مرفوعه با اخبار تخییر به وجود نخواهد امد . زیرا اخبار تخییر به نحو مطلق حکم به تخییر می کنند ولی ذیل مرفوعه موافقت با احتیاط را مقدم بر تخییر کرده است . در نتیجه مطلقات تخییر مقید به صورتی می شود که هیچ یک از خبرین موافق با احتیاط نباشند .

اما اگر کسی گفت که در ذیل مرفوعه حکم به لزوم احتیاط شده نه اخذ به خبر موافق با احتیاط ، باز هم تنافی بین اخبار تخییر با ذیل مرفوعه قابل حل است . چون در خود مرفوعه بیان شده است که اگر احتیاط ممکن نباشد نوبت به تخییر می رسد و لذا مطلقات تخییر را مقید به جایی می کنیم که احتیاط ممکن نباشد .

البته این بحث جا دارد که مطلقات تخییر که در ان استفصال از امکان احتیاط یا عدم ان نشده است ، ایا قابل تقیید است یا خیر . این بحث شبیه همان بحثی است که در تقیید مطلقات تخییر توسط اخبار ترجیح مطرح شد و تمام اشکال و جواب ها در انجا در اینجا هم می اید .

این بحثها با توجه به مطلبی است که در ذیل مرفوعه مطرح شده است . اما اگر فرض کنیم روایتی داریم که در مورد تعارض الخبرین حکم به لزوم احتیاط در واقعه به نحو مطلق کرده باشد ، باید اخبار تخییر حمل بر جایی شود که احتیاط در واقعه ممکن نباشد و ناچار از عمل باشیم . چون طایفه ای که دلالت بر لزوم احتیاط در واقعه می کنند اختصاص به فرض تمکن از احتیاط دارد اما اخبار تخییر که دلالت بر تخییر در اخذ به احد الخبرین می کنند از این حیث مطلق هستند و باید اطلاق را حمل بر تقیید کنیم .

به این ترتیب بحث در مقام ثانی از فصل ثانی تعادل و تراجیح که بیان حکم تعارض مستقر به مقتضای ادله خاصه و اخبار علاجیه بود ، تمام شد . مختار و نتیجه بحث این بود که هرچند چهار طایفه به عنوان اخبار علاجیه مطرح شده است که با هم تنافی دارند اما انچه من حیث السند و الدلاله در اثبات مدعا تمام بودند فقط طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح بود که مقبوله عمر بن حنظله و صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبدالله منقول از رساله قطب راوندی و روایت ميثمی ، روایات معتبر این طایفه بودند و مستفاد از مجموع این سه روایت هم این بود که در تعارض الخبرین به یکی از این سه مزیت می شود یکی از دو خبر را بر دیگری مقدم کرد ؛ شهرت روایی و نیز موافقت با کتاب و موافقت با سنت و یکی هم مخالفت با عامه . این سه امر به عنوان مرجحات منصوصه قابل التزام بودند . طوایف دیگر من التخییر و التوقف و الاحتیاط یا من حیث السند و یا من حیث الدلاله اعتبار نداشتند . البته در میان روایات توقف ، روایت مستطرفات بر اساس نقل بصائر که در بحار هم از ان نقل شده ، من حیث السند معتبر بود و دلالت ان هم مشکل نداشت . اما بقیه روایات این طایفه و نیز دیگر طوایف مشکل داشتند. بر فرض تمامیت روایات ان سه طایفه هم بیان شد که در تنافی بین اخبار ترجیح و اخبار سه طایفه دیگر ما باید به اخبار ترجیح اخذ کنیم . زیرا نسبت اخبار ترجیح به هر کدام از طوایف تخییر و توقف و احتیاط ، عموم و خصوص مطلق است و مقتضای قاعده این است که مطلق را مقید کنیم و اخبار ترجیح را بر انها مقدم کنیم .

علاوه بر اینکه در بعضی از صور تنافی جمع موضوعی وجود داشت که این جمع موضوعی با ترجیح در موارد وجود مرجح منافی نبود .

# تنبیهات

بعد از تمام شدن اصل بحث در فصل ثانی یعنی بررسی حکم تعارض مستقر ، بعضی از مطالب مرتبط به این بحث به عنوان تنبیهات بحث تعادل و تراجیح مطرح می شود .

## تنبیه اول : تبیین خصوصیات هر یک از مرجحات

با توجه به مباحث گذشته از میان مرجحات ذکر شده فقط شهرت روایی و موافقت با کتاب و سنت و مخالف با عامه اختیار شد . ترجیح به صفات هم اگرچه هم در مرفوعه و هم در مقبوله بیان شده بود اما مرفوعه که سندا مشکل داشت و مقبوله هم دلالت بر مرجحیت صفات فقط در حکمین متعارضین می کرد . ولی قبلا هم اشاره شد که مرحوم شیخ و محقق نایینی قائل هستند که از مقبوله عمر بن حنظله ترجیح به صفات در تعارض الخبرين هم استفاده می شود . لذا اولین مرجحی که باید خصوصیاتش بیان شود ترجیح به صفات است .

### ترجيح به صفات :

بر اساس عناوینی که در مقبوله امده است ، صفاتی از راوی که موجب ترجیح احد الخبرین بر دیگری است اعدلیت و افقهیت و اصدقیت فی الحدیث و اورعیت می باشد . معنای این عناوین هم به نظر ابتدایی معلوم است . اعدلیت یعنی شدت در عدالت داشته باشد و افقهیت و اصدقیت هم که معلوم است و اورعیت هم باید ورع بیشتری نسبت به دیگری داشته باشد .

چند بحث باید روشن شود . یکی اینکه ایا صفات مذکور موضوعیت دارند و یا اینکه مثالی می باشد برای صفتی که موجب اقربیت احد الخبرین الی الواقع می شود . لذا راوی هر کدام از دو خبر اگر غیر از این صفات چهار گانه صفت دیگری هم داشته باشد که موجب شود احد الخبرین من حیث الصدور من الامام علیه السلام اقرب الی الواقع شود ترجیح ثابت است . مثل اضبطیت یا اینکه روای اکثر احاطة به روایات معصومین علیهم السلام باشد .

در نسبت بین مقبوله و مرفوعه به این بحث فی الجمله اشاره شد و بیان گردید که ظاهر اولیه هر عنوانی که در خطاب حکم اخذ شود موضوعیت است و حمل بر مثالیت خلاف ظاهر است . اما ایا در مقبوله قرینه ای وجود دارد که باعث حمل بر مثالیت و رفع ید از ظهور اولیه شود ؟

در گذشته بیان شد که ممکن است از مقبوله مثالیت استفاده کنیم . با این قرینه که عمر بن حنظله بعد از اینکه امام علیه السلام فرمودند ببین کدام اعدل و افقه و اصدق و اورع است گفت : فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الاخر یعنی هر دو عدل و مورد رضایت بودند و هیچ کدام بر دیگری فضیلتی نداشت . عبارت لا یفضل واحد منهما علی الاخر نشان می دهد که فهم عمر بن حنظله این بوده است که امام علیه السلام این صفات را به عنوان مثال فرموده اند نه اینکه موضوعیت داشته باشند و لذا می گوید هیچ صفت موجب فضل وجود ندارد و امام علیه السلام هم او را ردع نکردند بلکه به سوال او جواب دادند . معلوم می شود فهم او را قبول داشته و امضاء کرده اند که این موارد از باب مثال است نه اینکه موضوعیت داشته باشند . این توجیه در کلام مرحوم شیخ برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر ان بیان شده است .

به نطر می رسد این توجیه تمام نباشد بلکه ما باید به ظهور اولی عناوین در موضوعیت اخذ کنیم و قرینه ای نیز بر خلاف این ظهور در مقبوله وجود ندارد . زیرا تعبیر عمر بن حنظله که لا یفضل واحد منهما ، نهایتا دلالت می کند که عمر بن حنظله فرض کرده هر دو عادل و مرضی هستند و هیچ کدام فضیلتی ندارند اما در چه چیزی فضیلت ندارند ، با توجه به این که صفات چهار گانه پیش از ان ذکر شده ، ظاهرش این است که در این چهار صفت لا یفضل نه اینکه لا یفضل لا فی هذه الصفات و لا فی صفات اخری .

سه شنبه 2/2/99 جلسه 123

هرچند طبق نظر مختار مرجحیت صفات راوی در مقبوله مربوط به تعارض الحکمین است نه تعارض الخبرین ولی بر اساس مبنای مرحوم شیخ و محقق نایینی که ان را مربوط به تعارض الخبرین دانسته اند باید خصوصیات این مرجح تبیین شود .

اولین بحث این است که ایا صفات مذکور در مقبوله یعنی افقهیت و اصدقیت و اعدلیت و اورعیت موضوعیت دارند یا به عنوان مثال ذکر شده اند و مقصود هر صفتی است که موجب اقربیت خبر الی الواقع شود ؟

همانطور که در جلسه قبل گفته شد ظاهر اولیه هر عنوانی که در خطاب به کار گرفته می شود موضوعیت ان است و حمل بر مثالیت خلاف ظاهر می باشد و نیاز به قرینیت دارد . هرچند گفته شد وقتی عمر بن حنظله می گوید لا یفضل واحد منهما علی الاخر نشان می دهد که او از کلام امام علیه السلام مثالیت برداشت کرده است و امام علیه السلام هم جوابش را می دهند و او را تخطئه نمی کنند و با این کار فهمش را تایید می کنند اما جواب داده شد که "لا یفضل واحد منهما علی الاخر" راوی تنها به همین مقدار دلالت می کند که هیچ یک از راویان این دو خبر بر دیگری در ان صفاتی که پیش تر گفته شد فضیلتی ندارند نه اینکه در هیچ جهت و صفتی لا یفضل علی الاخر .

در کلام مرحوم شیخ در بحث تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه امده است که ما از سوال عمر بن حنظله می توانیم بفهمیم که این صفات به عنوان مثال ذکر شده اند و موضوع حکم خصوص افقهیت و ... نیست . مرحوم شیخ فرموده است : و يؤيّد ما ذكرنا أنّ الراوي بعد سماع‏ الترجيح‏ بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها في الراويين و إنّما سأل عن‏ حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة و غيرها حتّى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزيّة من المزايا أصلا، فلولا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيّة مستقلّة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزيّة فيهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات‏[[124]](#footnote-124) یعنی راوی بعد از اینکه ترجیح به مجموع صفات را شنید نپرسید که اگر بعضی از این صفات در یک راوی بود و در دیگری نبود حکم چیست بلکه می گوید اگر هیچ یک از راویان مزیتی بر دیگری نداشت نه در مزایایی که شما ذکر کردید و نه غیر ان حکم چیست . اگر نبود که عمر بن حنظله برداشت کرده بود هریک از این صفات و مشابه انها مزیتی مستقل می باشند نباید همان ابتدا می پرسید که اگر دو راوی در هیچ صفتی برتری نداشتند چه بلکه مناسب این بود که سوال می کرد اگر این صفات با هم مجتمع نشدند حکم چیست .

مرحوم اخوند در حاشیه رسائل به این فرمایش مرحوم شیخ مناقشه کرده است که انچه از سوال عمر بن حنظله استفاده می شود این است که نسبت به همین مزایایی که شما فرمودید ، هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد . اما از صورتی سوال نکرده است که احدهما اعدل است و دیگر افقه ، چون راوی از کلام قبلی امام این را فهمیده بود که مجموع این صفات بما هو المجموع مزیت حساب می شوند نه تک تک انها . لذا سوال کرده اگر این مجموع در یکی از دو طرف نباشد حکم چیست . مرحوم اخوند اشکال می کند اما حاصل اشکال ایشان این است که چون مجموع مزایای قبلی را مرجح فهمیده بود سوال از انتفاء کل می پرسد .

اما به نظر می رسد که در اشکال به مرحوم شیخ ، همین مقدر کافی است که بگوییم تعبیر سائل که فانهما عدلان مرضیان لا یفضل واحد منهما علی الاخر ناظر به صفات مذکوره است نه غیر ان و بر بیش از این دلالت نمی کند . اما اینکه چرا از صورت افتراق صفات سوال نمی کند بگوییم چون از عبارت قبلی اجتماع الصفات را به عنوان مرجح فهمیده است دخالتی در این مطلب ندارد به طوری که اگر از عبارت قبلی استقلال کل من الصفات در ترجیح را نیز بپذیریم باز هم سوال عمر بن حنظله نشان دهنده این نیست که از عبارت قبلی مثالیت را فهمیده باشد .

بحث دوم این است که ایا ما هو المرجح در تعارض احد الخبرین اجتماع این صفات است یعنی در صورتی که راوی یکی از دو خبر هر چهار صفت را داشته باشد تقدیم محقق می شود یا هر کدام مرجح مستقل برای تقدیم می باشند؟

در این قسمت مرحوم شیخ در رسائل فرموده است نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة و الفقاهة و الصداقة و الورع لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها و لذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معا عدلان مرضيّان لا يفضل أحدهما على صاحبه .[[125]](#footnote-125) فهم عمر بن حنظله این بوده است که هر کدام از این صفات کافی است برای تقدیم احد الخبرین .

مرحوم اخوند در ذیل این فرمایش مرحوم شیخ فرموده است که این نحوه سوال نشان دهنده این نیست که عمر بن حنظله از کلام امام علیه السلام مرجحیت کل من الصفات را فهمیده باشد . این سوال با مرجحیت اجتماع الصفات هم سازگاری دارد . لعله لما فهم ان العبرة فی مقام الترجیح انما یکون باجتماع الصفات بحیث لا اعتبار بها اصلا عند افتراقها لم یسال عن صورتی انفراد من الاخر و تعارض بعضها مع بعض . شاید چون عمر بن حنظله فهمیده بوده است که ملاک ترجیح اجتماع صفات است سوال از صورت انفراد و وجود یک صفت در یک راوی و صفت دیگر در راوی دیگر نکرده است . بنابراین این سوال عمر بن حنظله نشان نمی دهد که او مرجحیت استقلالی هر صفتی را فهمیده است .

مناقشه مرحوم اخوند تمام است و از نحوه سوال عمر بن حنظله نمی توانیم به دست اوریم که هریک از صفات مرجحیت مستقل دارد چراکه سوال او با هر دو فرض سازگاری دارد ؛ هم با فهم مرجحیت اجتماع الصفات و هم با فهم مرجحیت کل واحد من الصفات .

حال که از نحوه سوال عمر بن حنظله نتواستیم تعیین کنیم که اجتماع این صفات مرجح است یا هر کدام به صورت مستقل ، باید ببینیم که مقتضای ظهور اولی کلام چیست و بعد بررسی کنیم که ایا قرینه ای بر خلاف این ظهور وجود دارد یا خیر .

به نظر می رسد که اصل مدعا در کلام مرحوم شیخ یعنی مرجحیت استقلالی هر یک از صفات ، تمام است ولی با این توضیح که اگر در موضوع حکمی امور متعددی ذکر شود هرچند ظاهر اولی کلام این است که این امور به نحو انضمام موضوع می باشند مخصوصا در جایی که با واو عطف شده باشند ، اما در مواردی که بعضی از این امور متعدد صلاحیت دارند که علت مستقل ثبوت حکم باشند ، متفاهم عرفی این است که ما هو المذکور در ناحیه موضوع از باب بیان موضوعات مختلف است و هر کدام موضوع مستقل برای حکم می باشند نه اینکه وجود انضمامی انها موضوع باشد ؛ به عنوان مثال در همین مقبوله ، بعد از ترجیح به شهرت بیان شده که اگر یک خبر موافق با کتاب و سنت و مخالف با عامه باشد به ان خبر اخذ کن . موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه در کنار هم ذکر شده است . با توجه به اینکه موافقت با کتاب به تنهایی صلاحیت دارد که علت ترجیح یکی از دو خبر باشد ، با وجودی که در کنار موافقت با کتاب ، موافقت با سنت و مخالفت با عامه هم ذکر شده است اما متفاهم عرفی این است که هر کدام مستقلا موجب ترجیح می شود به طوری که بعد از تساوی در شهرت ، اگر یکی از دو خبر فقط جهت موافقت با کتاب در ان بود نه موافقت باسنت و نه مخالفت با عامه یا فقط جهت موافقت با سنت در ان بود نه موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و یا مخالفت با عامه در ان بود نه موافقت با کتاب و موافقت با سنت ، همین برای تقدیم کافی است . در محل بحث هم ولو صفات متعددی برای تقدیم احد الخبرین ذکر شده است ولی متفاهم عرفی این است که هر کدام مرجحیت مستقل برای تقدیم دارند . همین که اصدقیت در حدیث کافی می باشد برای تقدیم ، باعث می شود که حمل کنیم این امور متعدده را بر مرجحیت مستقل .

بحث سوم در ترجیح به صفات این است که ایا در مقبوله سه صفت به عنوان مرجح ذکر شده است یا چهار صفت ؟

همانطور که در بحث های قبلی در نسبت بین مرفوعه و مقبوله مطرح شد دو احتمال در اینجا وجود دارد ؛ اگر مقصود از اورعیت همان اعدلیت باشد سه صفت می شود و اگر اعدلیت و اورعیت دو صفت مستقل و متمایز نسبت به هم باشند چهار صفت .

نکته بازگشت اورعیت به اعدلیت این است که عدالت یعنی استقامت در جاده شریعت یا ملکه ای که شخص با ان واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند و اعدلیت شدت در این عدالت خواهد بود . اگر مقصود از ورع هم اجتناب از معاصی باشد اورع نیز کسی می شود که در اجتناب از معصیت شدت داشته باشد . لذا اعدلیت و اورعیت یکی خواهند شد . اما به نظر این حمل خلاف ظاهر است . ظاهر عناوین متعدد که در موضوع حکم در خطاب ذکر می شوند مخصوصا اگر با فاصله هم ذکر شده باشند این است که هر کدام مستقل و مغایر با دیگری است . لذا اورعیت باید به معنایی غیر از اعدلیت باشد ، یعنی زیادی در ورع که ناظر به اجتناب از شبهات است . ولو به حسب وظیفه فعلیه ارتکاب شبهه برای شخص جایز باشد ولی او این حالت را دارد که از شبهات پرهیز کند ، همانطور که در نامه اميرالمؤمنين عليه السلام به مالک اشتر آمده:« اخْتَرْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ- مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ إِلَى أَنْ قَالَ- أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ- وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ- وَ أَقَلَّهُمْ‌ تَبَرُّماً بِمُرَاجَعَةِ الْخَصْمِ- وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكَشُّفِ الْأُمُورِ- وَ أَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ ». [[126]](#footnote-126) لذا ممکن است کسی عدالت یعنی استقامت در جاده شریعت داشته باشد اما شبهات را مرتکب شود ولی اورع ، از شبهات هم اجتناب می کند . بنابراین باید به ظاهر تعدد عناوین مذکوره اخد کنیم و هر کدام را مستقلا مرجح بدانیم نه اینکه اورعیت را به اعدلیت بر گردانیم.

چهارشنبه 3/2/99 جلسه 124

بحث چهارم در ترجیح به صفات راوی ، تطبیق این مرجح در اخبار متعارضه است . با توجه به فاصله زمانی بین ما و روات واقع در سلسله احادیث ، ایا اصلا این ترجیح قابل تطبیق است و می توان برای ان مصداقی پیدا کرد یا عملا مصداقی برای ان وجود ندارد ؟

این اشکال از بعضی محققین نقل شده است که فاصله زمانی بین ما و روات در سلسله ، زیاد است و راهی برای اثبات صفات این روات نداریم . نفس عدالت و وثاقت در اشخاص با سختی احراز می شود تا چه رسد به احراز اعدلیت و اوثقیت انها . بنابراین تطبیق این مرجح برای ما امکان پذیر نیست .

ممکن است در جواب این اشکال گفته شود که هرچند در نوع موارد مساله به همین نحو است که بیان شد اما پاره ای از موارد وجود دارد که می توان این مرجح را اعمال کرد . با توجه به خصوصیاتی که از روات واقع در سلسله اسناد به دست اورده ایم وقتی روات دو طرف را ملاحظه کنیم ، می توانیم به لحاظ مجموع بما هو مجموع به دست اوریم که روات یک طرف از حیث صفات بر طرف دیگر ترجیح دارند . مخصوصا در جایی که مواجه با دو طایفه از روایات متعارض هستیم که روات یک طرف اگرچه ثقه هستند اما از عامه می باشند و روات طرف دیگر شیعه اثناعشری و از عدول و اجلاء محدثین شیعه هستند مثل زراره و امثال او یا روات یک طرف از فرق منحرفه شیعه غیر از اثناعشری می باشند مثل اینکه همه واقفی یا فطحی یا زیدی باشند اما در طرف دیگر همه روات شیعه اثنا عشری هستند . در اینگونه موارد وقتی دو طرف را بررسی می کنیم می توان احراز کرد که من حیث الصفات کدام روایت بر دیگری ترجیح دارد . مثال واقعی در تطبیق ترجیح به صفات همانی است که شیخ مفید در رساله عددیه مطرح کرده است . ایشان در این بحث که ایا ماه رمضان مثل سایر ماه ها گاهی 29 روزه و گاهی30 روزه می شود یا همیشه30 روزه است ولا ینقص ابدا ، فرموده است که دو طایفه وجود دارد یک طایفه می گوید همیشه 30 روزه است و لا ینقص ابدا و یک طایفه می گوید مثل سایر ماه هاست . مرحوم شیخ مفید می فرماید ما به روات این دو طایفه که نگاه کنیم ، روات طایفه نخست قابل طعن هستند اما روات طایفه دوم فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي و أبي عبد الله جعفر بن محمد و أبي الحسن موسى بن جعفر و أبي الحسن علي بن موسى و أبي جعفر محمد بن علي و أبي الحسن علي بن محمد و أبي محمد الحسن بن علي بن محمد ص و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة [[127]](#footnote-127). همانطور که مشخص است مرحوم شیخ مفید در این مورد ترجیح به صفات را اعمال کرده است . پس اینطور نیست که ما اصلا موردی برای تطبیق ان نداشته باشیم . بله در غالب موارد نمی توانیم این مرجح را تطبیق کنیم .

### شهرت

مرجح دوم از مرجحاتی که در مقبوله بعد از ترجیح به صفات ذکر شده شهرت است. اگر یکی از دو روایت نسبت به دیگری مشهور باشد به ان اخذ می شود و خبر دیگر که شاذ است ترک می شود . در این قسمت انچه جای بحث دارد این است که مقصود از شهرت که در مقبوله موجب ترجیح قرار داده شده چه معنایی از شهرت و کدام قسم شهرت است . همانطور که در مباحث قبلی بیان شد شهرت سه قسم دارد ؛ شهرت روایی و شهرت عملی و شهرت فتوایی . شهرت روایی در جایی است که روایت از جهت نقل در کتب و اصول حدیثی در کتب متعدد و کثیری نقل شده باشد و از جهت نقل اشتهار داشته باشد در مقابل روایتی که من حیث النقل شاذ است و کثرت نقل ندارد. شهرت عملی هم به این معناست که مشهور اصحاب به یک روایت عمل کرده و با استناد به ان در مساله فرعیه فتوا داده باشند . مراد از شهرت فتوایی هم این است که یک فتوا در میان فقهاء اشتهار داشته باشد اما استناد به روایت خاص در شهرت فتوایی مورد نظر نیست و ممکن است فتوایی در میان فقهاء اشتهار داشته باشد اما روایت خاصی در بین نباشد و با استناد به روایت خاصی نباشد و یا اینکه روایات در بین متعارض باشند و فتوای مشهور فقهاء موافق با یکی از دو طایفه از روایات باشد . در میان جمع بین روایات اگر از روی حدس و اجتهاد هم فتوا داده باشند شهرت فتواییه محقق می شود .

بحث دیگر این است که اگر قبول کردیم مقصود از شهرت در مقبوله شهرت روایی است ایا شهرت روایی به به مجرد اشتهار در نقل و کثرت ان حاصل می شود یا کثرت باید به اندازه ای باشد که موجب قطع به صدور روایت گردد ؟

در مباحث قبلی در بررسی مفاد مقبوله اشاره شد که انچه از روایت استفاده می شود مرجحیت شهرت من حیث الروایه است . زیرا عنوان شهرت به خبر اسناد داده شده است و فرموده اند به خبری که مشهور است اخذ کنید . البته در این بحث بعضی از محققین مثل مرحوم اقای بروجردی و مرحوم امام قائل شده اند که مراد از شهرت مجرد اشتهار من حیث النقل نیست بلکه مقصود این است که مشهور اصحاب به روایت عمل کرده باشند والا روایتی که شهرت من حیث النقل داشته باشد و مشهور به ان عمل نکرده باشند اعتباری ندارد و حال انکه امام علیه السلام فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه .

قبلا بیان شد که این نظریه تمام نیست . این تعلیل دلالت ندارد که مراد شهرت عملیه است و باید اصحاب فتوا داده باشند چراکه با شهرت من حیث النقل هم سازگاری دارد و لذا نمی توانیم به خاطر ان از ظهور شهرت در شهرت روایی رفع ید کنیم . شاهدی هم وجود دارد و ان اینکه در ذیل مقبوله فرض شده است که هر دو روایت مشهور باشند و این فرض قابل تحقق در شهرت عملیه نیست بلکه با شهرت من حیث الروایه قابل تطبیق است . پس این ذیل هم قرینه می شود که ما مراد از مشهور در صدر روایت مشهور من حیث الروایه است .

اما در اینکه ملاک در شهرت روایی مجرد کثرت نقل روایت است یا باید کثرت به حدی باشد که موجب قطع به صدور ان شود ، مرحوم اقای خویی فرموده اند که باید قطع به صدور پیدا شود . در همان بحث بررسی مفاد مقبوله بیان شد که این نظر صحیح نیست و عنوان مشهور در مرفوعه و مقبوله به این معنا است که روایت از جهت نقل تعدد داشته باشد . هرچند واژه شهرت در لغت به معنای ظهور و وضوح و بیرون امدن از خفاء می باشد اما برای ظهور و وضوح روایت همین مقدار کافی است که تعدد و شیوع نقل پیدا کند ولو به حد قطع به صدور نرسد . ان وجوهی که در کلام مرحوم اقای خویی استناد شده بود مورد مناقشه قرار گرفت .

### موافقت با کتاب

مرجح سوم که در مقبوله بیان شده موافقت با کتاب است . در روایت قطب راوندی یعنی صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله و روایت میثمی نیز موافقت با کتاب به عنوان مرجح ذکر شده است. در این مرجح جهاتی از بحث وجود دارد که باید بررسی شود .

جهت اول این است که مراد از موافقت با کتاب در مقابل مخالفت با کتاب ایا موافقت و مخالفت با نص کتاب است یا با ظاهر کتاب ؟ به عبارت دیگر ایا مقصود از مخالفت با کتاب که موجب مرجوح شدن روایت است مخالفتی است که مورد جمع عرفی نمی باشد بلکه از موارد تعارض مستقر بین طرفین است یا مخالفتی است که موجب جمع عرفی است به طوری که لولا المعارضه اگر این خبر مخالف با کتاب را در مقابل کتاب قرار می دادیم جای جمع عرفی بود و به وسیله ان ، کتاب حمل بر معنایی می شد که موافق با خبر باشد .

جهت دوم بحث این است که ایا این مخالفت با کتاب که موجب مرجوحیت می شود یا مخالفت با کتاب که موجب سقوط روایت از حجیت می شود ، مختص است به مخالفت با الفاظی که در کتاب ذکر شده است یا ان مخالفت و موافقتی که موضوع ترجیح و سقوط از حجیت است مخالفت و موافقت با خصوص الفاظ نیست بلکه مخالفت با روح کتاب هم در ترجیح و یا در تمییز حجت از لا حجت موضوعیت دارد ؟

جهت سوم این است که ایا ترجیح به موافقت با کتاب اختصاص به جایی دارد که روایت موافق با مطلبی باشد که در کتاب به الفاظش بیان شده باشد یا حتی مواردی را هم در بر می گیرد که کتاب شریف با اطلاق و با استناد به مقدمات حکمت دلالت بر امری داشته باشد و روایت موافق با مفاد اطلاقی کتاب می باشد ؟

چهارشنبه 7/3/99 جلسه 125

در بررسی مرجح سوم که موافقت با کتاب باشد باید سه جهت مورد بحث قرار گیرد :

جهت اول : مقصود از موافقت و مخالفت با کتاب ، موافقت و مخالفت با نص است یا ظهور را هم در بر می گیرد؟

همانطور که در مباحث قبل هم اشاره شد مساله عرضه روایات بر قران و ملاحظه اینکه روایت موافق با کتاب است یا مخالف ، در دو مقام مطرح می شود ؛ یکی در تشخیص ما هو الحجه و تمییز حجت از لا حجت و دیگری در ترجیح یکی از دو دلیلی که فی حد نفسه هر دو صلاحیت حجیت را دارند اما به خاطر تعارض نمی توانیم به انها اخذ کنیم یعنی تعیین حجت فعلی از میان دو حجت شأنی .

روایات وارده در این مساله هم دو طایفه می باشند . طایفه اول روایاتی هستند که میزان و ملاک در حجیت حدیث را موافقت با کتاب و عدم مخالفت با کتاب می دانند به طوری که مخالفت با کتاب و عدم موافقت با ان موجب سقوط روایت از حجیت می شود .

خود روایات این طایفه اول هم بر دو صنف می باشند ؛ صنف اول روایاتی است که مفاد انها نفی حجیت خبر مخالف با کتاب است یعنی از این صنف استفاده می شود که شرط حجیت روایت ، عدم مخالفت ان با کتاب مجید است ؛ مثل صحیحه جمیل که صاحب وسائل از رساله قطب راوندی از طريق مرحوم صدوق نقل می کند : عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.[[128]](#footnote-128) و نیز معتبره هشام بن حکم که صاحب وسائل از مرحوم کلینی نقل می کند : عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صلی الله علیه واله بِمِنًى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. صاحب وسائل در ادامه نقل این روایت دارد که رواه البرقی فی المحاسن عن ابی ایوب المدائنی عن ابن ابی عمیر عن الهشامین جمیعا و غیرهما [[129]](#footnote-129). این روایت هم من حیث السند مشکلی ندارد و صحیحه است .

در امثال این روایت هر چند در فقره اول عنوان موافقت با کتاب شرط حجیت قرار داده شده اما به قرینه فقره دوم که مخالفت را مانع حجیت می داند معلوم می شود که مقصود از موافقتی که در صدر امده ، صرف عدم مخالفت است نه اینکه شرط حجیت این باشد که حتما روایت موافق با کتاب و شاهدی از کتاب داشته باشد.

صنف دوم در طایفه اول روایاتی است که موافقت با کتاب را شرط حجیت حدیث دانسته است ؛ به این معنا که اگر روایتی موافقت با کتاب نداشت ولو مخالفتی هم نداشته باشد این روایت حجت نیست . صاحب وسائل از مرحوم کلینی نقل می کند عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ (یعنی عبد الله بن محمد بن عیسی برادر احمد بن محمد بن عیسی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ وَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ.[[130]](#footnote-130) اگر چه در سند مرحوم کلینی ، عبد الله بن محمد که همان بُنان بن محمد بن عیسی باشد وارده شده است که در موردش توثیق وجود ندارد اما صاحب وسائل ان را از محاسن هم نقل کرده است که سند محاسن تام می باشد . از این روایت استفاده می شود که شرط حجیت حدیث موافقت با کتاب وسنت و داشتن شاهد از کتاب و سنت است .

ایا این صحیحه ابن ابی یعفور مربوط به طایفه اول است که در مقام بیان ملاک حجیت می باشند یا در این طایفه قرار ندارد و مربوط به بحث تعارض و ترجیح احد المتعارضین می باشد یعنی طایفه دوم ؟

عنوان وارد در سوال اختلاف الحدیث است که ظاهر در این است که در یک مورد ، دو حدیث وارد شده که با هم مختلف هستند و متعارض حساب می شوند . بر این اساس طبعا این روایت مندرج در طایفه اول نمی شود و مربوط به طایفه دوم می شود .

بله در معنای اختلاف الحدیث احتمالات دیگری هم وجود دارد ؛ یکی این است که مراد از اختلاف الحدیث تنوع حدیث باشد یعنی احادیث مختلف که مربوط به مسائل مختلف باشد و احتمال دیگر مخالفت حدیث با مسلمات و مرکوزات دینی که ثابت بالکتاب و السنه است . احتمال سوم هم همان تعارض احادیث می باشد .

بنابر احتمال دوم و سوم مفاد صحیحه ابن ابی یعفور ارتباطی به تمییز حجت از لا حجت از راه عرض حديث بر کتاب ندارد . لذا مندرج در طایفه اول نمی شود اما بنابر احتمال اول که مقصود احادیث مختلفه باشد مربوط به محل بحث می شود .

ولو عنوان اختلاف الحدیث احتمالات سه گانه دارد و یا هرچند بگوییم که ظاهر عنوان اختلاف الحدیث همان تعارض الحدیث است ولی امام علیه السلام جوابی را که به عنوان قانون و کبرای کلی بیان فرموده اند مربوط به تمییر حجت از لا حجت می شود نه تعارض الحدیث . چون در ذیل ، به صورت کلی فرموده اند که هرگاه شاهدی از کتاب یا سنت برای حدیث روایت شده پیدا کردید به ان حدیث اخذ کنید والا نه و با توجه به این مفاد طبعا این روایت ناظر به بیان شرایط حجیت خبر خواهد شد .

بنابراین صنف دوم از طایفه اول روایتی است که مفادش اشتراط حجیت حدیث به وجود شاهد از کتاب یا سنت است .

ایا این مفاد قابل اخذ است ؟ یعنی ایا می توانیم در حجیت خبر ثقه فی حد نفسه و با قطع نظر از فرض تعارض ، ملتزم شویم که فقط حدیثی حجیت دارد که شاهدی از کتاب و سنت داشته باشد ؟

اگر این مفاد ثابت باشد که شرط حجیت خبر ، وجود شاهد از کتاب و سنت بر طبق خبر است ، عملا حجیت خبر ثقه الغاء می شود . زیرا در جایی که شاهد وجود دارد که همان شاهد حجت در مساله می شود و در جایی هم که شاهدی در کار نیست که خبر ثقه هم حجیت ندارد . لذا عملا حجیت خبر ثقه با این صحیحه ابن ابی یعفور ملغی می شود .

در کلمات اعلام و محققین راه حل هایی برای حل این مشکل مطرح شده که به بعضی اشاره می شود .

یکی اینکه گفته شده صحیحه عبد الله بن ابی یعفور و نظایر ان از این حیث مطلق می باشند که راوی خبر ثقه باشد یا خیر اما ادله اعتبار خبر ثقه را که نگاه کنیم دلالت بر حجیت خبر ثقه می کنند و شامل خبری که راوی اش ثقه نیست نمی شوند . وقتی نسبت بین این روایات با ادله حجیت خبر ثقه نسبت عموم و خصوص مطلق شد مقتضای صناعت این می شود که خبر مطلق را مقید به خبر مقید کنیم . لذا این روایت را با ادله حجیت خبر ثقه قید می زنیم . یعنی در جایی که راوی خبر ثقه باشد برای حجیت احتیاجی به وجود شاهد نداریم اما اگر ثقه نباشد در صورتی می توان به ان اخذ کرد که شاهد داشته باشد . این راه حل در کلمات بعضی متقدمین مطرح شده و بعض الاعلام هم در کتاب آراءونا ذکر کرده اند .

نسبت به این راه حل مناقشه شده است . مرحوم ایروانی در کتاب "الاصول فی علم الاصول" فرموده است : لا یقال که جمع بین این روایات و انچه دلالت بر حجیت خبر عدل می کند تخصیص این روایات به ادله حجیت خبر عدل است . زیرا به روایت ابن ابی یعفور و نیز روایت محمد بن مسلم که در مستدرک نقل شده "ما جاءک فی روایة من بر او فاجر یوافق القران فخذ به و ما جاءک فی روایة من بر او فاجر یخالف القران فلا تاخذ به" [[131]](#footnote-131) که نگاه کنیم تصریح به عدم حجیت خبر عدل اذا لم یوافق القران شده است و با این تصریح آبی از این جمع است . چون در روایت ابن ابی یعفور ، راوی فرض کرده که ممکن است روایت را ثقه نقل کند و نیز ممکن است غیر ثقه نقل کند و در همین فرض سوال سائل ، کأنّ امام علیه السلام فرموده است چه راوی ثقه باشد و چه غیر ثقه ، شرط عمل به روایت وجود شاهد است . وقتی در جایی که راوی ثقه است چنین شرطی را بیان بفرمایند معنا ندارد ان را مقید به جایی کنیم که راوی ثقه نباشد .

راه حل دوم که مختار خود مرحوم ایروانی باشد این است که بگوییم روایت ابن ابی یعفور ناظر به کتب حدیثی ای است که در ان دستکاری شده و احادیث جعلی قرار داده شده است اما احادیثی که به اسانیدی متصل نقل می شود با این کیفیت که یروی کل عدل لاحق عن سابقه متحملا عنه الحدیث باحد انحاء التحمل من غیر اقتصار فی النقل علی ما یجده فی کتابه ما لم یسمع منه روایته فلا . بنابراین روایت ابن ابی یعفور ناظر به روایاتی نیست که شرایط نقل روایت در انها رعایت شده است .[[132]](#footnote-132)

البته حمل روایت بر این معنا محتمل است اما شاهد ندارد . ظاهر روایت با توجه به سوال سائل این است که با احادیثی برخورد می شود که هم اشخاص ثقه نقل می کنند و هم غیر ثقه و امام علیه السلام این جواب را بیان فرموده اند . شاهد بر محمل فوق نداریم . اگر محمل دیگری پیدا نشد ممکن است به آن ملتزم شویم اما اگر محمل دیگری پیدا شود التزام به این حمل تعینی ندارد .

راه حل سوم که در کلام مرحوم اقای صدر ذکرشده (ولی اختيار نشده ) این است که چون مفاد روایت عرفا الغاء حجیت خبر واحد است و خود این روایت هم از مصادیق خبر واحد است ، برای الغاء حجیت خبر واحد و اثبات عدم حجیت ان نمی توانیم به خبر واحد اخذ کنیم. اما اینکه مفادش الغاء حجیت خبر واحد می باشد به این خاطر که ولو مدلول روایت این نیست که اخبار ثقات کلا حجت نمی باشند بلکه مفاد ان عدم حجیت خصوص ما لیس علیه شاهد من الکتاب و السنه است ولی الغاء حجیت در همین محدوده مساوی است عرفا با الغاء حجیت خبر به نحو مطلق . زیرا مقصود از حجیت خبر و غرض عرفی از ان این است که به وسیله خود این خبر مستقلا بتوان مطلبی را اثبات کرد و در جایی که دلیل دیگری از کتاب یا سنت قطعی وجود ندارد خود این خبر برای اثبات کافی باشد . بنابراین در جایی که شاهد وجود ندارد که روایت ابن ابی یعفور می گوید خبر حجت نیست و در جایی هم که شاهد از کتاب و سنت وجود دارد مطلب با ان اثبات می شود و نیازی به خبر نیست . لذا مفاد روایت ابن ابی یعفور الغاء حجیت خبر واحد است . اما اینکه با خبر واحد نمی شود الغاء حجیت کرد چون مستلزم خلف است و از حجیت خبر ابن ابی یعفور عدم حجیت ان لازم می اید . بنابراین ولو برای روایت ابن ابی یعفور محملی پیدا نکنیم اما بازهم این مضمون قابل التزام نیست . در نتیجه تاثیری در مقام عمل از نظر بیان شرایط حجیت خبر ندارد .

راه حل چهارم که در کلام مرحوم اقای صدر بیان شده ( و اختيار شده ) این است که هرچند ظاهر روایت ابن ابی یعفور عدم حجیت خبر ثقه به نحو مطلق باشد ولی نمی توانیم به مفادش اخذ کنیم. زیرا حجیت خبر ثقه به صورت فی الجمله در جایی که شاهدی از کتاب هم نداشته باشد امر مرتکز لدی المتشرعه و ناقلان حدیث است و به خاطر همین حجیت خبر ثقه بوده است که این اهتمام اکید در نقل و ضبط احادیث بین اصحاب پیدا شده است . این ارتکاز ، قرینه لبیه متصله به خطاب درست می کند و به خاطر اتصال به ان باعث می شود مفادش امر دیگری غیر از ظهور ابتدایی ان باشد . لذا باید کلام را حمل بر محامل دیگری کنیم که یکی از انها این است که بگوییم این روایت می خواهد حجیت خبر را در خصوص اصول دین و عقائد که مطلوب در انها یقین است الغاء کند و لذا در فروع مشکلی ایجاد نمی کند .

علی ای حال به واسطه این وجوه مطرح شده باید از ظاهر صحیحه ابن ابی یعفور رفع ید کنیم . در نتيجه مقدار قابل التزام در طایفه اول این است که خبر نباید مخالفت با کتاب داشته باشد اما موافقت با کتاب به این معنا که حتما شاهدی از کتاب یا سنت قطعیه نیز داشته باشد ثابت نیست.

در این طایفه اول که ناظر به فرض تمییز حجت بود نه تعارض و حجیت خبر در ان مشروط به عدم مخالفت با کتاب شده بود مراد از مخالفت ، مخالفت تباینی است که جمع عرفی با کتاب ندارد . تباین هم یا تباین کلی است و یا عموم و خصوص من وجه که نمی توانیم در ماده اجتماع به حدیث اخذ کنیم.

شنبه 10/3/99 جلسه 126

گفته شد که اخبار عرضه احادیث بر کتاب مجید دو طایفه هستند . طایفه اول برای تمییز حجت از لا حجت لزوم عرضه بر کتاب مطرح شد. صنف اول این طایفه شرط حجیت خبر را عدم مخالفت با کتاب بیان کرد و صنف دوم که صحیحه ابن ابی یفعور باشد مفادش لزوم وجود شاهد از کتاب و سنت برای حجیت خبر بود که به الغاء حجیت خبر ثقه به عنوان دلیل مستقل منتهی می شد . از انجایی که نمی توان به مفاد این صحیحه به خاطر لزوم الغاء حجیت خبر ثقه ملتزم شد باید راه حل هایی ارائه شود.

همانطور که در جلسه قبل بیان شد راه حل های متعددی ارائه شده که به چهار مورد اشاره شد . به عنوان تکمیل بحث گذشته می گوييم : راه حل اولی که از سوی بعضی از محققین ارائه شد این بود که روایت ابن ابی یعفور را با ادله حجیت خبر واحد تخصیص می زنیم. همانطور که در کلام محقق ایروانی نیز امده این راه حل تمام نیست. چون شمول صحیحه ابن ابی یفعور نسبت به جایی که راوی ثقه است بالاطلاق نیست که تقیید بخورد .

جواب دوم (جواب محقق ایروانی) مبنی بر حمل روایت بر کتب مدسوسه نیز ولو فی حد نفسه محتمل می باشد و تنافی بین روایت ابن ابی یعفور و ادله حجیت خبر ثقه را از میان بر می دارد اما التزام به این جمع نیاز به شاهد دارد که ارائه نشده است.

در کلام اقای صدر جواب سومی داده شد که خود ایشان هم این جواب را قبول نکردند . جواب این بود که با توجه به اینکه مفاد این روایت، الغاء حجیت خبر ثقه است نمی توانیم با ان مفادش را اثبات کنیم. زیرا مستلزم خلف است و از اثبات حجیت این روایت عدم حجیت ان لازم می اید و کل ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال .

باید این راه حل را اینگونه تکمیل کرد که وقتی این روایت در اثبات مفادش حجت نبود، ادله حجیت خبر ثقه در مساله مورد بحث یعنی حجیت خبر ثقه به صورت مستقل، بلامعارض خواهد شد و بر اساس آن شرطیت وجود شاهد از کتاب و سنت نفی می شود .

اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود که در کلام مرحوم اقای صدر عنوان شده است و ایشان به ان ملتزم گشته اند. اشکال این است که روایت ابن ابی یعفور مثل هر قضیه عامی، به عدد مصادیق اخبار احادی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه، مشتمل بر اطلاقات عدیده ای است که یکی از انها، اطلاق این مفاد نسبت به خود روایت ابن ابی یعفور به عنوان خبر واحدی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه است. اطلاق روایت ابن ابی یعفور نسبت به خودش مستلزم عدم حجیت ان است و چون یلزم من وجوده عدمه قابل التزام نیست . اما حجیت اطلاق روایت ابن ابی یعفور نسبت به بقیه اخبار احادی که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه که محذوری ندارد . لذا ملتزم می شویم که مفاد روایت ابن ابی یعفور خودش را به خاطر محذور فوق شامل نمی شود اما بقیه اخبار احادی را که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه شامل می شود.

جوابی که داده می شود این است که تفکیک در مفاد روایت ابن ابی یعفور بین این دو قسمت یعنی بین شمول این مفاد نسبت به خودش و شمولش نسبت به سایر افراد عرفی نیست و وقتی عرفی نبود طبعا اگر بخواهد بقیه اخبار احادی که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه را در بر بگیرد باید خودش را هم شامل شود و چون این شمول مستلزم محذور است اشکال همچنان پا برجاست .

راه حل چهارم که در کلام اقای صدر عنوان شد و مورد قبول قرار گرفت این بود که هرچند مفاد روایت الغاء حجیت خبر ثقه است اما با توجه به اینکه حجیت فی الجمله حتی در جایی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه از مرتکزات متشرعه و ناقلان حدیث از اصحاب ائمه علیهم السلام است، قرینه لبیه متصله به خطاب به وجود می اید و موجب می شود این روایت حمل بر معنای دیگری گردد که با حجیت فی الجمله منافات نداشته باشد یعنی حمل روایت بر الغاء حجیت خبر ثقه در اصول دین و عقائد.

به نظر می رسد که در بررسی این جواب وارائه جواب نهايی اینطور گفته شود که ارتکازی بودن حجیت خبر ثقه فی الجمله، هرچند باعث می شود که روایت حمل بر معنایی غیر از مفاد ظاهریش شود که با ارتکاز منافات نداشته باشد اما همانطور که ممکن است معنای اخر الغاء حجیت خبر ثقه در اصول دین و عقائد باشد به نحوی که در کلام اقای صدر امده، ممکن است الغاء حجیت خبر ثقه فی الکتب المدسوسه المتصمنه للاحادیث الموضوعه باشد که مرحوم ایروانی فرمود.

مهم این است که در مساله مورد بحث که حجیت خبر ثقه به عنوان خبر مستقل فیما لا یوجد شاهد علیها من الکتاب و السنه باشد، نمی توانیم به صحیحه ابن ابی یعفور در مفاد ظاهرش که الغاء حجیت خبر ثقه حتی فی الجمله باشد اخذ کنیم و در نتيجه، ادله حجیت خبر ثقه در اثبات مطلوب بلامعارض می شوند.

برای عدم صحت اخذ به صحیحه ابن ابی یعفور وجوه متعددی می توان ذکر کرد. یکی همان وجه سوم است که حجیت روایت ابن ابی یعفور مستلزم خلف است و وجه دیگر این است که ارتکاز متشرعه و سیره اصحاب بر عمل به خبر ثقه بدون احساس نیاز به وجود شاهد از کتاب و سنت بوده است و روایت ابن ابی یفعور خلاف این ارتکاز و سیره است.

وجه سوم مخالفت مفاد ظاهری روایت با کتاب است . زیرا این روایت تنافی دارد با ایاتی که دلالت بر حجیت خبر ثقه می کند و قابل جمع عرفی با انها نیست ولو به این خاطر که تنافی میان انها بالعموم من وجه باشد. مثل اینکه بگوییم ایه نفر دلالت بر حجیت می کند ولی روایت دلالت بر عدم حجیت فیما لا یوجد شاهد می کند. در نتیجه نسبت عموم من وجه خواهد شد. زیرا روایت ابن ابی یعفور هم روایات اصول را در بر می گیرد و روایات فروع را و از ان طرف ایه نفر که دلالت بر حجیت خبر ثقه در فروعات می کند هم جایی را می گیرد که خبر سبب به وجود امدن علم شود و هم جایی را می گیرد که علم به وجود نیاید. ماده اجتماع جایی است که خبر در فروع قائم شده باشد و مفید علم نباشد که کتاب حکم به حجیت این خبر می کند ولی صحیحه ابن ابی یعفور بر خلاف کتاب حکم می کند که چون شاهدی ندارد حجت نیست .این مخالفت با کتاب سبب می شود روایت از حجیت ساقط شود.

وجه دیگری که اقای صدر مطرح کرده اند این است که این روایت با سنت قطعیه مخالفت دارد که مقصود صحیحه احمد بن اسحاق باشد که به نظر ایشان صدورش قطعی است .

علی ای حال برای عدم حجیت روایت در مورد بحث وجوه متعددی می توان اقامه کرد. این وجوه این مقدار اقتضا دارند که روایت ابن ابی یعفور در مفاد ظاهرش حجیت نداشته باشد و انچه در مساله مورد بحث یعنی حجیت خبر ثقه فیما لا یوجد علیه شاهد، حجيت وصلاحيت جريان دارد فقط ادله حجیت خبر ثقه است .

نتیجه بحث این است که از طایفه اول استفاده می شود که شرط حجیت خبر ثقه عدم مخالف با کتاب است. مقصود از مخالفت با کتاب هم که مانع حجیت خبر می شود مخالفت تباینی است یا تباین بالکل یا تباین بالعموم من وجه اما مخالفت با ظاهر یا عموم و یا اطلاق موجب سلب حجیت از خبر نمی شود.

طایفه دوم از روایات عرض بر کتاب در مقام ترجیح احد المتعارضین وارده شده اند یعنی در جایی که حجیت فی نفسه در هر دو روایت وجود دارد اما به خاطر تعارض نمی توانیم به هر دو اخذ کنیم. این روایات در بحث اخبار علاجیه هم مطرح شدند و مفادشان این بود که در مقام تعارض بین الخبرین به خبر موافق با کتاب اخذ می شود و خبر مخالف طرح خواهد شد .

عمده این روایات مقبوله عمر بن حنظله و روایت میثمی و روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بود . این روایات ناظر به فرض تعارض بودند و در مقام ترجیح یک حجت شأنی بر حجت شأنی دیگر وارد شده بودند. اینکه در کلام مرحوم اخوند در کفایه امده که اخبار اخذ به موافق با کتاب و نیز اخبار اخذ به مخالف با عامه در مقام تمییز حجیت از لا حجت هستند[[133]](#footnote-133) تمام نیست . بله نسبت به بعضی از روایات عرضه احادیث علی الکتاب همین است که اخوند می گوید اما در میان اخبار عرضه، روایاتی مثل مقبوله و روایت میثمی و نیز روايت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در مقام ترجیح احدی الحجتین علی الاخری وارده شده اند و ناظر به فرض تعارض هستند. با توجه به دلالت این روایات بر لزوم ترجیح به موافق با کتاب و طرح مخالفت با ان، باید دید مقصود از موافقت با کتاب و مخالفت با ان در این روایات طایفه دوم چیست .

مقصود از موافقت با کتاب و مخالفت با آن موافقت و مخالفت با ظهور است، نه نص و نه مخالفت با کتاب به مخالفت تباینی؛ به طوری که اگر معارضی وجود نداشت به همان خبر مخالف با ظاهر اخذ می کردیم اما چون تعارض به وجود امده است همین مخالفت با ظهور موجب مرجوحیت می شود .

این مدعا را با دو وجه زیر می توان اثبات کرد:

وجه اول این است که مخالفت با نص کتاب یعنی مخالفت تباینی چه به تباین کلی باشد و چه جزئی یعنی عموم من وجه، موجب سلب حجیت روایت می شود. بنابراین اگر در دو روایت متنافی با هم، روایتی پیدا کردیم که مخالفت تباینی با کتاب دارد اصلا این روایت حجت نیست . اگر خبر مقابل هم مخالفت تباینی با کتاب داشته باشد که هیچ کدام قابل اخذ نیستند و اگر مخالفت تباینی نداشته باشد، وظیفه اخذ به آن است ولی از باب حجیت بلامعارض نه از باب ترجیح احد الحجتین علی الاخری. بنابراین اگر مقصود از مخالفت، مخالفت تباینی با کتاب باشد، اساسا ترجیح به موافقت با کتاب معنا پیدا نمی کند.

وجه دوم این است که در بیان مرجحات در مقبوله عمر بن حنظله بیان شد که برای ترجیح ابتدا باید به صفات راوی مراجعه شود و بعد به شهرت و بعد از ان به موافقت با کتاب . معنای این حرف این است که خبر واحدی که واجد ترجیح به صفات راوی باشد باید مقدم بر خبر اخر شود هرچند مخالف با کتاب باشد . این مخالفت با کتابی که ضرر به حجیت نمی زند و حتی با وجود ان هم باید به روایت واجد ترجیح به صفات است اخذ شود مخالفت با ظهور است . والا اگر روایت، مخالفت با کتاب بالتباین داشته باشد موجب سلب حجیت فی حد نفسه می شود و حال انکه در مقبوله بیان شد که اگر روایتی واجد ترجیح به صفات باشد مقدم بر خبر دیگر است هرچند مخالف با کتاب باشد .

بنابراین مقصود از موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت با ظهور کتاب است به طوری که جای جمع عرفی باقی می ماند و اگر فقط همان روایت بود می توانستیم با خبر مخالف با ظهور، عموم و اطلاق کتاب را تقیید و تخصیص بزنیم.

دوشنبه 12/3/99 جلسه 127

جهت دوم : از جهات بحث درموافقت ومخالفت روايت با کتاب اين است که : ایا مقصود از موافقت و مخالفت با کتاب، خصوص موافقت و مخالفت با مدالیل لفظیه کتاب است و یا موافقت و مخالفت با روح کتاب را هم شامل می شود؟

گرچه این بحث، هم در ترجیح به موافقت با کتاب در تعارض الاخبار قابل طرح است و هم در تمییز حجت از لا حجت، ولی در بحث ترجیح احد المتعارضین کسی قائل به این تعمیم نشده است.

مرحوم اقای صدر و نیز بعض الاعلام حفظه الله در تقریرات تعارض الادله قائل شده اند که روایات دال بر عدم حجیت خبر مخالف با قران، اختصاص به مخالفت با نص قران و مدالیل لفظیه قران ندارد بلکه مخالفت با روح قران را هم شامل می شود؛ به این معنا که اگر روایتی خلاف مدالیل لفظی قران نبود اما مخالف روح قران بود مصداق روایت مخالف با قران به شمار می رود و باید طرح شود .

لذا در بحوث به عنوان مثال فرموده اند که اگر روایتی در مذمّت طایفه ای از مردم وارد شود و یا صنف خاصی از مردم را پایین تر از دیگر خلایق بداند و یا انها را قسم من الجن معرفی کند اینگونه روایات مخالف با قران حساب می شوند ولو مخالفت با مدالیل لفظی قران ندارند اما مخالف با روح قران می باشند. زیرا از مجموع ایات استفاده می شود که همه انسان ها در هر رنگ و صنفی باشند یکی هستند و در ارزش انسانی و مسئولیت های انسانی مساوی می باشند نه اینکه بعضی از بعضی جدا باشند و داخل در طایفه جن قرار بگیرند یا از نظر ارزش انسانی اخس باشند.

اما اگر روایتی دلالت بر وجوب دعا عند رویة الهلال کند مخالف با قران نیست چون در قران هم ترغیب شده است که در هر زمان و مناسبتی به سوی خدا توجه پیدا شود.

بنابراین، دلالات ظنیه ای که مشتمل بر احکام فرعیه هستند اگر مخالفت با مدالیل لفظی کتاب نداشته باشند و با روح تشریعات عام کتاب مجید نیز متنافی نباشند موافق با کتاب به حساب می ایند.

شاهد بر این تفسیر از روایات طرح حدیث مخالف کتاب، مرسله ابن بکیر است . در وسائل از مرحوم کلینی از محمد بن یحیی نقل شده است عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ[[134]](#footnote-134). در این روایت تعبیر شده است که اگر از کتاب شاهدی بر روايت پیدا کردید به روايت عمل کنيد . مقصود از شاهد اعم از موافق به معنای خاص است . هرچند جمود بر کلمه موافق، معنای خاص را القاء می کند ولی عنوان شاهد، اعم از موافق به معنای خاص حساب می شود . علاوه بر اینکه در این روایت اکتفاء نشده به بک شاهد بلکه تعبیر به "شاهدا او شاهدین" شده که قرینه است بر اینکه مقصود، پیدا کردن اشباه و نظایر است، نه خصوص موافق صریح از کتاب مجید [[135]](#footnote-135).

در کلام بعض الاعلام هم به حسب تقریرات تعارض الادله امده که مقصود از موافقت با کتاب که شرط حجیت قرار داده شده موافقت روحیه است یعنی مدلول روایت با اصول عالیه اسلام که در کتاب و سنت به ان تصریح شده موافق باشد . تعبیرات وارده در طایفه اول روایات نیز همین را نشان می دهد. مثل تعبیر "شاهدا او شاهدین" یا تعبیر "علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا" . شاهد دیگر روایت ایوب بن حر است که در محاسن نقل شده است (هرچند در وسائل و نیز بحار ان را از محاسن نقل نکرده اند.) در محاسن نقل شده از حسن بن علی بن فضال عن علی (به قرینه روایات قبلی علی بن نعمان است) از ایوب (مقصود ایوب بن حر است) عن ابی عبد الله علیه السلام : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه واله إِذَا حُدِّثْتُمْ عَنِّي بِالْحَدِيثِ فَانْحَلُونِي أَهْنَأَهُ وَ أَسْهَلَهُ وَ أَرْشَدَهُ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ إِنْ لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ[[136]](#footnote-136)‌

. این تعبیر که گوارترین و آسان ترین انها را به من منتسب کنید، دلالت می کند که مورد نظر در مقایسه و عرضه به کتاب، موافقت با روح کتاب است نه با الفاظ کتاب .

بر این اساس باید روایاتی که در فروع وارد می شود را اینگونه بسنجیم که اگر در مجال امور اجتماعی باشد شرط حجیت ان این است که تلائم داشته باشد با عدل اجتماعی و کرامت بشری و با ایه شریفه "ان الله یامر بالعدل و الاحسان" و با اینکه مردم در نزد خداوند متعال علی حد سواء هستند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد مگر به خاطر تقوی . بنابراین طعن نسبت به بعضی از مردم با این عدالت اجتماعی و یکسان بودن انسان ها در ارزش و کرامت انسانی سازگاری ندارد .

روایاتی هم که در زمینه عبادات و ارتباط مردم با خدا وارد شده اند در صورتی واجد ملاک حجیت می باشند که دلالت بر تقدیس خدا و حصر عبادت در خدا داشته باشند. لذا اگر مضمون روایتی به گونه ای بود که سر از عبادت غیر خدا در می اورد باید طرح شود.

بنابراین روایاتی که به عنوان خبر ثقه به ما می رسد باید امتداد و تاکید اهداف عالیه منصوص در کتاب و سنت باشد و بین مفاد روایات و احکام مسلم در کتاب و سنت تناسب و شباهت وجود داشته باشد.

این نحوه سنجش برای حجیت روایت نیز امری بعيد وتعبدی نیست بلکه روش بحث و تحقیق در عصر جدید هم به همین صورت می باشد . مثلا اگر در جایی با شعری برخورد کردند که مشکوک بود ایا جزء اشعار متنبی است یا خیر، ملاحظه می کنند که چه مقدار این شعر با روحیات و افکار متنبی و محیطی که شعر متنبی در ان صادر شده است توافق دارد. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه نقل می کند که از استادش پرسید نهج البلاغه متعلق به سید رضی است یا خیر، او جواب داد که این نفس امام است؛ رضی کجا و این نفس کجا . نهج البلاغه با کلام رضی سازگاری ندارد.

(البته ابن ابی الحدید در نهج البلاغه در انتهای شرح خطبه شقشقیه چنین اورده است که استادش به نام مصدق از استاد خود به نام ابن خشاب سوال کرد که ایا این خطبه ساختگی و به حضرت نسبت داده شده است یا خیر و ابن خشاب در جواب گفت: لا والله و انی لاعلم انها کلامه کما اعلم انک مصدق . فقلت له ان کثیرا من الناس یقولون انها من کلام الرضی رحمه الله تعالى فقال أنى للرضي و لغير الرضي هذا النفس و هذا الأسلوب قد وقفنا على رسائل الرضي و عرفنا طريقته و فنّه في الكلام المنثور و ما يقع مع هذا الكلام في خل و لا خمر ثم قال و الله لقد وقفت على هذه الخطبة في كتب صنفت قبل أن يخلق الرضي بمائتي سنة و لقد وجدتها مسطورة بخطوط أعرفها و أعرف خطوط من هو من العلماء و أهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو أحمد والد الرضي‏[[137]](#footnote-137).)

بنابراین این نحوه از سنجش در بررسی احادیث، رویه ای است که در متن شناسی در عصر فعلی هم به کار گرفته می شود. ایشان در ادامه فرموده اند که ائمه علیهم السلام نیز ما را به این روش ارشاد کرده اند و از عبارات محقق در شرایع هم استفاده می شود چراکه در بسیاری از موارد تعبیر کرده است که این مطلب اشبه به اصول مذهب و قواعد است[[138]](#footnote-138).

یکی از مثال هایی که برای همین مورد در بعضی از کلمات بیان شده همان روایت جواز بهتان بر اهل بدعت است که از حیث سند نیز معتبر است . در صحیحه داوود بن سرحان است که إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَ الْبِدَعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبَرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةِ وَ بَاهِتُوهُمْ... . بنابراینکه مقصود از باهتوهم بهتان زدن باشد، گفته شده که این صحیحه مخالفت با روح قران دارد . زیرا انچه از ایات مختلف استفاده می شود این است که خداوند امر کرده در هر حالی عدالت داشته باشيد حتی اگر طرف مقابل هم گناه انجام داد و طغیان و تعدی و شنئان هم داشته باشد نباید شما از عدالت خارج شوید . "وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى".

مدعایی که باید بررسی شود این است که ایا روایات طایفه اول که در انها مخالفت با کتاب موجب سقوط حدیث از حجیت می شود ایا مخالفت با کتاب به معنای مخالفت روحیه است یا خیر؟

به نظر می رسد این مبنا تمام نباشد و مخالفت با کتاب در این روایات، مخالفت روحیه را شامل نمی شود.

اولا انچه به عنوان مثال گفته شده مثل روایات طعن بر طایفه ای از مردم و امثال انها، مناقشه ای که وجود دارد این است که این روایات مخالفت با مدالیل لفظی آيات کتاب مجيد دارد . مدعا تمام است که این روایات باید طرح شود اما به خاطر مخالفت لفظی با کتاب مجید . این روایت که بعضی مردم از جن هستند با ایه شریف "لقد کرمنا بنی ادم" و نیز ایاتی که ملاک در ارزش گذاری را تقوی معرفی می کند و همه مردم را یکسان می داند، تنافی دارد نه اینکه فقط با روح کتاب مجید مخالفت داشته باشد.

ثانیا انچه در روایات طایفه اول از اخبار عرضه امده همان مخالفت با نفس کتاب و مدالیل لفظیه قران مجید است . عنوان این است که "انچه مخالف با کتاب باشد ما نگفتیم و یا اینکه زخرف است و باطل است و ان را به دیوار بزنید" این عنوان مخالفت با کتاب که در طایفه اول ذکر شده و ملاک سقوط روایت از حجیت می باشد ظاهر ان مخالفت با ما یدل علیه ایات الکتاب به حسب الفاظ و جملاتی است که در کتاب بیان شده است. حمل بر مخالفت با روح کتاب مخالف با ظاهر است جدّا و از ظاهر تعبیر، بیش از مخالفت با مدالیل لفظیه کتاب استفاده نمی شود.

بله اگر در موردی استفاده شد که شارع درمرحله قانون وحکم شرعی نظر خاصی دارد و توانستیم مذاق شارع را استفاده کنیم و در مقابل روایتی پیدا کردیم که بر خلاف ما احرزنا انه نظر الشارع بود باید طرح شود؛ مثلا اگر از مجموع احکام وجوبی واستحبابی که در مورد نساء وارد شده به دست اوردیم که شارع راضی نیست زن متصدی امری شود که از سنخ ولایت بر مردم و معرض رجوع رجال به او است و از طرفی روایتی پیدا کردیم که دلالت بر جواز تولی زنان نسبت به امری از امور ولایی می کرد از این روایت رفع ید می کنیم . ولو من حیث السند صحیح باشد اما بر خلاف ان چیزی است که به عنوان مذاق شارع احراز کردیم .

احراز مذاق شارع هم با مراجعه به مجموعه ادله وارد در کتاب و سنت و احکام متعدد در موارد مختلف به دست می اید و از نظر صغروی موارد اندکی برای ان پیدا می شود و اساسا ارتباطی با اخبار عرضه احادیث بر قران که در طایفه اول مطرح شد ندارد. روایت مخالف با مذاق شارع را حجت نمی دانیم ولی عدم حجیت روایت مخالف با مذاق شارع، اگرچه از نظر کبروی امر تامی است اما از نظر صغروی لا یوجد له الا موارد قلیلة و ربطی هم به اخبار عرضه ندارد.

نکته دیگری هم در اينجا وجود دارد که قابل تامل است و ان اینکه مقصود از مذاق شارع که گفته شد مخالفت با آن موجب سقوط روایت از حجیت می شود، رای و نظر شارع در مرحله جعل قانون است ، اما تطبیق اموری که در خطابات شارع به عنوان اهداف کلان شریعت بیان شده و از انها تعبیر به مقاصد الشریعه می شود، به دست ما نیست بلکه به دست خود شارع است که با تشریع احکام مناسب تکلیفی یا وضعی ان مقاصد را تامین کند و مکلفین را به سمت ان مقاصد سوق دهد؛ بنابراین اگر به روایتی برخوردیم که به حسب فهم ما با یکی از اموری که به عنوان اهداف کلان شریعت ومقاصد الشريعه مطرح است سازگاری ندارد نمی توانیم به جهت مخالفت روایت با ان، از این روایت معتبر من حیث السند رفع ید کنیم . زیرا تطبیق مقاصد شریعت به دست ما نیست تا به ملاحظه آن ما بتوانيم روايات را بسنجيم ، بلی اگر رای و نظر شارع در مرحله جعل قانون و حکم شرعی ولو به نحو عام برای ما معلوم شد، چنانچه روایتی بر خلاف ان وارد شود باید طرح شود .

سه شنبه 13/3/99 جلسه 128

معلوم شد که منظور از مخالفتی که در روایات عرضه، باعث سقوط روایت از حجیت می شود مخالفت با ایات کتاب به حسب الفاظ و جملات به کار رفته در انها می باشد. حمل مخالفت بر مخالفت با روح کتاب، حمل لفظ بر خلاف ظاهر است و قابل مساعدت نیست.

مرحوم اقای صدر و بعض الاعلام به حسب تقریرات تعارض الادله، برای استظهار این معنا که مخالفت، مخالفت روحیه را هم در بر می گیرد، به وجوهی استدلال کرده اند. باید بررسی شود که ایا این وجوه تمام اند و می توانند موجب حمل بر خلاف ظاهر شوند یا خیر.

در کلام اقای صدر در بحوث در مبحث تعارض الادله به دو حدیث استشهاد شده اما در تقریرات مباحث در مبحث حجیت خبر واحد، شواهد بیشتری بیان شده است. در کلام بعض الاعلام هم شواهدی افزون بر شواهد اقای صدر بیان شده است.

در کلام اقای صدر در مبحث تعارض دو حدیث به عنوان شاهد امده است. یکی مرسله ابن بکیر که قبلا مطرح شد و در ان تعبیر شده بوده "اذا جائکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهدا او شاهدین من کتاب الله فخذوا به" . مرحوم اقای صدر در مورد این حدیث فرموده اند که تعبیر "شاهدا" نشان می دهد که مقصود موافقت روحیه با کتاب است چرا که شاهد اعم از موافق است. تقریب دیگر استشهاد به مرسله ابن بکیر این بود که در روایت بعد از "شاهدا" کلمه "او شاهدین" هم ذکر شده است . اینکه در حدیث اکتفا نشده به شاهدا بلکه شاهدین هم امده قرینه می شود که مراد از وجدان شاهد وجدان اشباه و نظایر است نه خصوص موافق با حدیث به معنای دقیق لفظ. توضیح تقریب دوم همانطور که در تقریرات مباحث الاصول در بحث حجیت خبر واحد[[139]](#footnote-139) آمده این است که ظاهر مرسله ابن بکیر که تعبیر به شاهدین شده این است که شاهد دوم موجب تاکید در ملاک اخذ است و الا اگر موجب تاکید نبود وجهی نداشت که بعد از "شاهدا" بفرماید "شاهدین" . و اینکه شاهد ثانی موجب تاکید در ملاک اخذ است اختصاص به جایی دارد که مقصود از شاهد همان موافق با روح کتاب باشد نه موافق با لفظ کتاب. زیرا اگر مقصود دلالت ایه بر همان مفاد روایت باشد یعنی دلالت لفظیه، وجود ایه ثانیه موجب تاکید در ملاک اخذ نمی شود بلکه همان ایه اول کافی است برای جواز اخذ به حدیثی که موافق با ایه است . اما اگر مقصود از موافقت، موافقت با روح کتاب یا به تعبیر مباحث، موافقت با مزاج عام کتاب باشد، این شاهد ثانی موجب تاکید می شود . زیرا مناسبت با مسلماتِ بیشتر، طبعا موجب تاکید در اخذ به دلیل می شود . اگر روایت با یک مسلم از مسلماتِ مستفاد از کتاب مناسبت داشته باشد، موجب اخذ می شود و اگر با دو مسلم یا بیشتر، موجب تاکد در اخذ می شود و ملاک اخذ را اقوی می کند. پس شاهد اول بر موافقت و مخالفت روحیه، مرسله ابن بکیر است با دو تقریب.

شاهد دوم روایت حسن بن جهم است که در وسائل دوبار، یکبار از احتجاج و بار دیگر از تفسیر عیاشی نقل شده است . به نقل از احتجاج دارد : و عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام : ... ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منّا و ان لم یکن یشبههما فلیس منّا... [[140]](#footnote-140). ملاک این است که حدیث شباهت با کتاب داشته باشد. به نقل از تفسيرعیاشی نیز دارد: و عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح علیه السلام : اذا جائک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها فهو باطل[[141]](#footnote-141). البته در بحوث این روایت به نقل از تفسیر عیاشی امده است اما عین همین متن در روایتی که از احتجاج نقل شده نیز وجود دارد.

با توجه به اینکه در روایت حسن بن جهم، عنوان احادیث مختلفه است که ظاهر در فرض تعارض است نه تمییز حجت از لا حجت، چگونه می توانیم از این روایت استظهار کنیم که مقصود از مخالفت و موافقت در روایات طایفه اول، موافقت و مخالفت روحیه است؟

در بحوث در توجیه استشهاد به این روایت فرموده اند: و هذه الروایة و ان کانت واردة فی فرض التعارض الا انها بحسب سیاقها تشیر الی نفس القاعدة الموکد علیها فی مجموع اخبار الباب[[142]](#footnote-142). یعنی ملاحظه سیاق این روایت ما را به این نتیجه می رساند که این روایت نیز همان قاعده ای را می گوید که در مجموع روایات تمییز حجت از لا حجت بر ان تاکید شده است.

علاوه بر شواهد فوق مرحوم اقای صدر در مباحث الاصول فرموده اند که از تعابیر وارد در بسیاری از روایات می توانیم این معنا را استظهار کنیم که مقصود از مخالفت در اخبار عرضه، مخالفت با روح کتاب می باشد. یکی از این تعابیر که شاهد سوم می شود این است که در دسته ای از اخبار فقط دو عنوان "ما وافق کتاب الله" و "ما خالف کتاب الله" در مقابل هم بکار رفته است و شق ثالثی برای انها فرض نشده است. اگر مقصود از موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت با نص خاصی از کتاب باشد، معلوم است که شق ثالثی هم در مقابل این دو شق وجود دارد که موارد بیشتری را هم در خود جای می دهد . زیرا مواردی پیدا می شود که حدیث نسبت به ایات قران نه موافق است و نه مخالف و شق ثالثی به وجود می اید که با وجودی که بیشتر موارد نیز در این شق ثالث هستند ولی روایت حکمش را بیان نکرده است . اما اگر مقصود موافقت و مخالفت با روح و با مزاج عام کتاب باشد شق ثالثی وجود ندارد .

شاهد چهارم این است که در بعضی از روایات مثل صحیحه جمیل[[143]](#footnote-143) وارد شده که "ما وافق کتاب الله فخذوه" . ظاهر امر به اخذ، امر مولوی در مقام جعل حجت است یعنی باید اخذ کنید از باب اینکه حجت است. اگر مراد از موافقت، موافقت با روح کتاب باشد این ظهور امر در مولویت و جعل حجیت حفظ می شود اما اگر مقصود موافقت با ایه خاصی از ایات باشد جعل حجیت برای خبر موافق با یک ایه خاص اثری ندارد. زیرا به خود ان ایه اخذ می شود و وجهی ندارد روایت موافق با ان ایه حجت قرار داده شود. مگر در فروض نادره که مثلا فرض کنیم ایه، اصل حکم را دلالت دارد و به مقتضای اینکه اطلاقات ایات، در مقام بیان خصوصیات و اجزاء نیستند، اطلاق گیری ممکن نباشد و بتوانیم به اطلاق روایت استدلال کنیم. این اثر در فروض نادره است و نوعا جعل حجیت اثر خاصی ندارد. اما اگر مقصود، موافقت با روح کتاب باشد جعل حجیت برای خبر و روایت اثر دارد . مثلا زکات در مال التجاره موافق با مزاج عام کتاب است و اینگونه نیز نیست که اگر جعل وجوب برای زکات مال التجازه نشده باشد، بتوانیم از کتاب مجید استفاده کنیم. لذا جعل حجیت برای خبر دال بر وجوب زکات در مال التجاره اثر دارد زیرا با قطع نظر از ان، ایات دلالت بر ان ندارند .

شاهد پنجم در بعضی از اخبار عرضه احادیث علی الکتاب تعبیراتی امده که می گوید خبر موافق با کتاب از ما نیست نه اینکه فقط حجت نیست بلکه از ائمه علیهم السلام صادر نشده است. مقصود از این قسم همانطور که در تعلیقه مباحث الاصول هم امده روایت ابوب بن راشد است که "ما لم یوافق من الحدیث القران فهو زخرف" یا روایت "کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف" یا روایت حسن بن جهم که در ان امده "... و ان لم یکن یشبههما فلیس منا" . این روایات می گویند خبر غیر موافق با کتاب از ما صادر نشده است . اگر مقصود از غیر موافق، روایتی باشد که موافق با ایه خاصی نباشد قابل التزام نیست که این روایات از ائمه علیهم السلام صادر نشده باشد اما اگر مقصود از غیر موافق، غیر موافق با روح کتاب باشد، مضمون روایت قابل التزام است ، اینکه روایتی از ائمه صادر شده باشد که موافق با نص خاصی نباشد و طبق روایت، ایه خاصی نباشد ورود چنین روایتی دور از شان ائمه نیست بلکه شان انها این است که روایاتی از انها صادر شود که مفاد انها در کتاب نیامده باشد زیرا برای همه مسلمین واضح است که کتاب مجید با تمام ایاتی که دارد مشتمل بر همه احکام نیست و بسیاری از احکام در روایات بیان شده است. ما شیعیان بقیه احکام را از رسول خدا و ائمه علیهم السلام می گیریم . عامه نیز به خاطر همین جهت استناد به روایاتی می کنند که از رسول خدا صلی الله علیه واله و ائمه خودشان وارد شده است . انچه مناسبت با ائمه علیهم السلام ندارد صدور روایتی است که با ذوق عام کتاب و مسلمات شریعت موافقت نداشته باشد.

شاهد ششم این است که در بعضی از روایات در مقام ارائه ملاک برای اخذ حدیث تعبیر شده است که اگر روایت مشابه چیزی در کتاب بود یا در کتاب چیزی مشابه ان وجود داشت به ان روایت اخذ کنید. این تعبیر نشان می دهد که ملاک در حجیت، موافقت با ایه خاص نیست بلکه ملاک مشابهت است که اعم از موافقت می باشد و با موافقت روحیه با کتاب هم مناسبت دارد.

در کلام بعض الاعلام هم برای استظهار موافقت روحیه به سه تعبیر استشهاد شده است؛ یکی "شاهدا او شاهدین" و دیگر "علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا" و دیگری "اذا حدثتم عنی بالحدیث فانحلونی أهنأنه و أسهله و أرشده".

در مجموع هشت شاهد ذکر شده که با استشهاد به انها ادعا شده است که مخالفت در اخبار عرضه احادیث بر کتاب، مخالفت روحیه را هم می گیرد نه اینکه صرفا مخالفت با نص خاصی از کتاب باشد.

به نظر می رسد استشهاد به روایات و تعابیر مذکوره در روایات نمی تواند توجیه کننده ارتکاب خلاف ظاهر باشد و مخالفت حمل بر مخالفت روحیه شود.

به دو دلیل نمی توان به این روایات و تعابیر استشهاد کرد. یکی دلیل اجمالی و دیگری تفصیلی و ملاحظه تک تک موارد استشهاد.

دلیل اجمالی بر رد استشهاد مذکور این است که اگر قبول هم داشته باشیم که از بعضی از روایات مطرح شده استظهار شود که ملاک در سنجش احادیث و روایات با کتاب مجید، موافقت و مخالفت روحیه است ولی این احتمال در همه روایات طایفه اول از اخبار عرضه نمی اید بلکه ظاهر عده ای از روایات همان موافقت و مخالفت با نص قران و ایات کتاب بمدالیلها اللفظیة می باشد . روایاتی نیز که از انها استظهار مخالفت روحیه شده باید حمل بر همان معنای ظاهر شود نه اینکه بگوییم که اینها ملاکی غیر از همان مخالفت با نص قران را ارائه می دهند. زیرا اگر بعضی از این روایات مثل "شاهدا او شاهدین" بخواهند مطلب دیگری را در مقابل انچه به عنوان معیار ظاهر در برخی دیگر از روایات امده (یعنی همان مخالفت با نص قران) ، بیان کنند احتیاج داشت توضیح اکثر و بیان واضحتری بیاورند. زیرا موافقت و مخالفت روحیه با کتاب مجید به عنوان ملاک سنجش احادیث امری دور از اذهان است . چراکه مخالفت با روح کتاب مساله ضابطه مند و دارای چهارچوب مشخصی نیست و اساسا همین ضابطه مند نبودن شاهد بر این است که مفاد روایت چیز دیگری است .

اما اگر گفتیم همین امر غیر منضبط هم می تواند ملاک حجیت و عدم حجیت قرار بگیرد، لا اقل باید برای بیان معیار بودن این امر غیر منضبط از بیان واضحتری استفاده شود .

اینکه گفته شد روایات متعددی داریم که ظاهرشان همان موافقت و مخالفت با نص و ایات خاصه ای از کتاب است، مقصود روایاتی است نظیر موثقه سکونی که "ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه" [[144]](#footnote-144)یا موثقه ایوب بن راشد "ما لم یوافق من الحدیث القران..." [[145]](#footnote-145)یا صحیحه ایوب بن حر "کل شئ مردود الی کتاب الله و السنة و کل حدیث لا یوافق کتاب الله ..."[[146]](#footnote-146) یا حدیث هشام بن حکم "ما جائکم یخالف کتاب الله فلم اقله"[[147]](#footnote-147) یا صحیحه جمیل "فما وافق کتاب الله فخذوه"[[148]](#footnote-148) یا روایت جابر "انظروا امرنا فما جائکم عنا فان وجدتموه موافقا ..."[[149]](#footnote-149) و نیز روایت سدیر "لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله" [[150]](#footnote-150).

شنبه 17/3/99 جلسه 129

در دلیل اجمالی گفته شد که استشهاد به روایاتی که در تعبیر موافقت و مخالفت با کتاب امده و استظهار موافقت و مخالفت روحیه تمام نیست .

پیش از وارد شدن به دلیل دوم و پاسخ تفصیلی به یک یک موارد استشهاد باید گفت که مجموع مواردی که در کتاب بحوث در بحث تعادل و تراجیح و نیز کتاب مباحث الاصول بحث حجیت خبر واحد و همچنین تقریرات تعادل و تراجیح بعض الاعلام به آنها استشهاد شده، هشت مورد بیان شد. ولی صحیح این است که موارد استشهاد را هفت مورد بدانیم. زیرا شاهدی که به عنوان شاهد ششم ذکر شد مبنی بر اینکه در بعضی از احادیث ملاک اخذ حدیث را مشابهت با کتاب مطرح کرده اند به شاهد دوم یعنی روایت حسن بن جهم باز می گردد و لذا تعداد شواهد هفت شاهد می شود که استشهاد به انها نیز تمام نیست .

نسبت به شاهد اول که روایت مرسله ابن بکیر بود و در ان تعبیر "شاهدا او شاهدین" امده بود باید گفت که عنوان شاهد معنایی عام تر از معنای موافق ندارد و به همان معنای دلیل است. وقتی می گوییم یشهد بذلک یعنی یدل علی ذلک و الشاهد علی ذلک یعنی و الدلیل علیه . این مرسله جزو روایاتی است که ملاک در حجیت خبر را، وجدان شاهدی از کتاب می داند که صنف دوم از روایات طایفه اول بود. این صنف به مناسبت صحیحه ابن ابی یعفور مطرح شد و محمل هایی نیز برای ان بیان شد.

در استشهاد به مرسله ابن بکیر تقریب دیگری هم با استشهاد به عنوان "شاهدین" بیان شد. جواب این تقریب هم این است که همانطور که اگر موافقت با یکی از مسلمات، موجب حجیت باشد موافقت با دو مسلم از مسلمات و یا بیشتر از ان نیز تاکید بیشتری از حجیت را اقتضا می کند، موافقت با یک ایه هم اگر موجب حجیت شود، موافقت با دو ایه و بیشتر نیز موجب تاکید در حجیت می شود. لذا استشهاد به این روایت بر اساس تقریب دوم هم تمام نیست. علاوه بر اینکه روایت مرسله است .

روایت حسن بن جهم که به عنوان شاهد دوم بیان شد، در وسائل هم از احتجاج نقل شده است و هم از تفسیر عیاشی. در نقل از اجتجاج بود که "ما جائک عنا فقس علی کتاب الله و احایثنا فان کان یشبههما..." و در نقل از تفسیر عیاشی هم بود که "اذا جائک الحدیثان المختلفان فقس علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها ..." که این ضمیر مونث به اعتبار جمع است یعنی کتاب الله و احادیث . تقریب شاهد دوم این بود که در این روایت تعبیر مشابهت به کار رفته بود که به معنای موافقت با لفظ فقط نیست بلکه موافقت روحیه را هم شامل می شود . جواب این است که اولا این روایت هم بر اساس نقل احتجاج و هم بر اساس نقل تفسیر عیاشی ناظر به فرض تعارض است نه مقام تمییز حجت از لا حجت .

اینکه در بحوث امده هرچند روایت در باب تعارض وارد شده اما "بحسب سیاقها تشیر الی نفس القاعدة الموکد علیها" شاهدی ندارد و واضح نیست که سیاق اقتضای این معنا را داشته باشد. چه سیاقی در این حدیث وجود دارد که ناظر به تمییز حجت از لا حجت باشد؟ در نقل عیاشی همین مقدار است که "اذا جائک الحدیثان المختلفان..." و صدر و ذیلی ندارد تا بگوییم به اقتضای ان ناظر به مقام تمییز حجت از لاحجت است . در روایت احتجاج هم هرچند ذیل دارد اما در ذیل نیز نظارت به فرض تعارض دارد . روایت این است "تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة فقال ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا قلت یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما حق قال فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت" . همانطور که مشخص است این ذیل مربوط به فرض تعارض است و جوابی هم که داده شده جواب از فرض تعارض است. بنابراین طبق هر دو نقل ناظر به فرض تعارض است.

ثانیا: ظاهر عنوان "یشبههما" یا "اشبه الکتاب و الاحادیث" به معنای همان موافقت با الفاظ با کتاب و ایات کتاب بمدالیلها الفظیه است نه موافقت و مخالفت روحیه که امر بعید از اذهان است . علاوه بر اینکه این روایت نیز مشکلی سندی دارد و معتبر نمی باشد.

شاهد سوم این بود که در روایات دو عنوان "ما وافق کتاب الله و ما خالف کتاب الله" امده که اگر به معنای موافقت و مخالفت لفظیه باشد شق ثالثی هم برای ان پیدا می شود که اتفاقا اکثر وجودا نیز هست و روایات حکم ان را بیان نکرده اند .

همانطور که در خود مباحث الاصول هم از این تقریب با إلا استدراک شده است، باید گفت که این روایات داخل در صنف اول از طایفه اول اخبار عرضه می باشند که مفاد انها اشتراط حجیت خبر به عدم مخالفت با کتاب بود. چون هرچند در این سری از روایات، دو فقره امده و در فقره اول عنوان موافقت و در فقره دوم عنوان مخالفت بکار رفته است و ظاهر فقره اول این است که شرط حجیت روایت موافقت با کتاب است، ولی با توجه به اینکه در فقره دوم مخالفت به عنوان مانع از حجیت ذکر شده، ظاهر مجموع روایات این می شود که مراد از موافقت در صدر همان عدم مخالفت در ذیل است و ملاک حجیت روایت عدم مخالفت با کتاب می شود.

در شاهد چهارم فرموده اند که ظاهر عبارت "ما وافق کتاب الله فخذوه" امر مولوی به اخذ در مقام جعل حجیت است و این سازگاری ندارد مگر اینکه بگوییم ملاک حجیت موافقت روحیه باشد . چون اگر ملاک، موافقت با الفاظ ایات کتاب باشد، دیگر خبر حجت نمی شود بلکه همان کتاب است که دلالت می کند و برای حجیت نیز کافی است .

جواب این است که با توجه به اینکه در ذیل امده اگر روایت مخالف با کتاب شد باید ان را طرح کنید مقصود از موافقت با کتاب نیز همان عدم مخالفت با کتاب می شود. چون وقتی مخالفت مانع از حجیت باشد مقصود از موافقت در صدر نیز همان عدم مخالفت می شود. مفاد این روایات هم همان اشتراط حجیت به عدم مخالفت می شود . یعنی اگر روایتی مخالف با کتاب باشد حجیت ندارد و اگر مخالفت نداشته باشد حجیت دارد و شق ثالثی وجود ندارد.

شاهد پنجم این بود که در روایات وارد در مقام تمییز از حجت از لا حجت قسمی می بینیم که دلالت می کند بر نفی صدور ما لا یوافق الکتاب از ائمه علیهم السلام نه صرفا عدم حجیت انها در حالی که صدور روایتی که موافق با نص خاصی از کتاب نباشد بعید از شأن ائمه علیهم السلام نیست بلکه اساسا شأن انها بیان مطالبی است که در کتاب صریحا ذکر نشده به خلاف فرضی که عدم موافقت را به معنای عدم موافقت با روح کتاب بدانیم .

جواب این است که عنوان عدم الموافقه در روایات حمل بر مخالفت می شود. یعنی روایتی که مخالف با کتاب باشد از ما صادر نشده است و صدور روایتی که مخالف با نص خاص کتاب باشد به نحو مخالفت تباینی بعید از شان ائمه علیهم السلام است . انچه بعید نیست بلکه من شان ائمه علیهم السلام است صدور روایاتی است که مخالفت با عموم کتاب یا اطلاق کتاب داشته باشد که قابل التیام و جمع عرفی است . وجه حمل عدم موافقت در این روایات بر مخالفت تباینی نیز این است که با روشن بودن ارتکاز متشرعه و ناقلان حدیث مبنی بر اینکه شان ائمه علیهم السلام فقط بیان مطالبی نیست که به صراحت در کتاب ذکر شده باشد بلکه شأن انهاست که خصوصیات و جزئیاتی را بیان کنند که در ظاهر کتاب بیان نشده است، وقتی می گویند خبر غیر موافق از ما صادر نشده یعنی خبر مخالف با کتاب به مخالفت تباینی یا تباین کلی یا عموم من وجه .

شاهد ششم که در کلام بعض الاعلام ذکر شده بود استشهاد به تعبیر "علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا" بود. این تعبیر در دو روایت امده است ؛ یکی روایت سکونی است که دارد "عن ابی عبد الله علیهم السلام قال رسول الله ان علی کل حق حقیقة و علی صواب نورا"[[151]](#footnote-151) که روایت سکونی بر حسب نظر مختار و نظر مشهور محققین معتبره است هرچند بعض الاعلام در روایاتی که نوفلی از سکونی نقل می کند اشکال سندی دارند . روایت دوم هم صحیحه جمیل است که "عن ابی عبد الله قال الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة ان علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا..."[[152]](#footnote-152) . هرچند این تعبیر در هر دو روایت امده و هر دو نیز از جهت سند معتبر می باشند اما دلالتی بر مدعا که مقصود موافقت و مخالفت روحیه باشد نه لفظیه، ندارند. زیرا باید دید که معنای "علی حق حقیقه و علی صواب نورا" در ابتدای روایت چیست؟

همانطور که در وافی بیان شده علی کل حق حقیقه یعنی برای هر حقّی اصل ثابت و مستند متینی وجود دارد که می شود از ان حق را فهمید . علی کل صواب نورا نیز یعنی هر مساله درست و صواب، برهانی دارد که درست بودن مساله، از ان روشن می شود . اما ارتباط قسمت بعد روایت که لزوم عرضه به کتاب را مطرح می کند با ابتدای روایت چیست؟

مرحوم فیض در وافی فرموده اینکه امام علیه السلام فرموده فما وافق کتاب الله فخذوه معنایش این می شود که با توجه به اینکه در صدر بیان شد هر حقی یک مستند و اصل محکمی دارد برای اینکه ببینید حدیث صحیح است یا خیر، از انجایی که قران أصل كل حديث حق و برهان كل قول صواب و مستند كل أمر و علم لمن يمكنه أن يستفهم عنه بقدر فهمه و علمه، نگاه کنید ببینید حدیث با قران سازگاری دارد یا خیر[[153]](#footnote-153) . از عبارت مرحوم فیض کأنّ معلوم می شود که ایشان این ذیل را که عرضه حدیث باشد متفرع بر صدر می داند و بر این اساس عبارت را معنا می کند . اگر مقصود از این عبارت همانی باشد که در وافی امده قابل التزام نیست. زیرا در حقیقت مقتضای تفسیر وافی این است که همه مطالب در قران وجود دارد و چون همه مطالب در قران وجود دارد برای فهم صحیح و سقیم بودن حدیث، به قران مراجعه می کنیم و می فهمیم که حقّ است یا خیر . این به همان حسبنا کتاب الله بر می گردد و بر اساس ان، ما دیگر احتیاجی به احادیث معصومین علیهم السلام حتی روایات رسول الله صلی الله علیه واله نداریم . واز آنجا که این معنا قابل التزام نیست باید عبارتی که در صدر بیان شده را اینگونه معنا کنیم که خداوند برای معرفت صحت و سقم هر چیزی بیان و برهان و معیاری قرار داده است . بر این اساس شما در مورد احادیثی که به عنوان روایات ما برایتان نقل شده برای اینکه بفهمید می توانید به انها اخذ کنید یا خیر، باید بر کتاب عرضه کنید اگر موافق بود حجیت دارد و الا نه یعنی اینطور نیست که هر حدیثی برایتان نقل شد بتوانید به ما نسبت دهید بلکه باید ببینید که مخالف با کتاب است یا خیر و اگر مخالف بود ما نگفته ایم . و این، همان اشتراط حجیت اخبار ثقات به عدم مخالفت با کتاب است که قبلا بیان شده است منظور مخالفت تباینی است يا به تباين کلی يا به عموم من وجه می باشد.

شاهد هفتم تعبیر "فانحلونی أهنأنه و أسهله و أرشده" است که از آن استفاده شده که منظور از موافقت، موافقت روحیه می باشد. این روایت از محاسن نقل شده است. اگرچه وسائل این روایت را از محاسن نقل نکرده اما در بحار[[154]](#footnote-154) مرحوم علامه مجلسی آن را نقل کرده است ولی در سند حدیث، اینطور امده است که عن الحسن بن علی بن فضال عن علی بن ایوب عن ابی عبد الله علیه السلام که ظاهرا علی بن ایوب صحیح نباشد بلکه همانطور که در نقل کتاب محاسن می باشد، علی عن ایوب است و "علی" و "ایوب" هم قابل تشخیص است. چون هم در محاسن و هم در بحار در میان روایات قبل روایاتی را نقل می کنند که نشان می دهد علی، علی بن نعمان است و ایوب، ایوب بن حر می باشد . لذا از جهت سند، این روایت مشکلی ندارد .

یک شنبه 18/3/99 جلسه 130

توضیح داده شد که انچه در سند روایت محاسن واقع شده علی بن ایوب نیست که بحار نقل کرده است تا گفته شود بخاطر عدم توثیق علی بن ایوب روایت ضعیف می باشد بلکه در سند، علی عن ایوب است که ابن فضال از ان نقل می کند و به قرینه روایات سابق که در محاسن نقل شده است، علی بن نعمان و ایوب بن حر می باشند. بنابراین تقدیر، روایت معتبر می شود.

از جهت دلالی نیز به نظر می رسد استدلال به این حدیث برای مدعای مشهور تمام نباشد. زیرا استدلال به این فقره "فانحلونی اهناه و اسهله و ارشده" به اين تقريب است :از اینکه فرموده اند روایتی را اخذ کنید که اهنأ باشد یعنی گواراتر باشد فهمیده می شود که باید موافقت با روح کتاب و مسلمات شریعت داشته باشد. انچه از ظاهر تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام بر می اید همین است. چون استشهاد به همین فقره شده و بیش از این ذکر نشده است .

ایا این فقره، دلالت بر این مدعا دارد که معیار مخالفت و موافقت، مخالفت و موافقت روحیه است یا خیر ؟

به نظر تمام نیست . زیرا از صدر حدیث استفاده می شود که این مطالب به عنوان معیار در ترجیح اخبار متعارضه بیان شده است . یعنی اگر روایات مختلفی به شما رسید و متحیر ماندید، بر اساس این ملاک اخذ کنید و روایت را به ما نسبت دهید فانحلونی اهنأه و اسهله و ارشده. یک وجه این است که "فأنحلونی" از باب افعال بخوانیم یعنی نحله به من دهید که همانطور که در کلام علامه مجلسی امده نحله به معنای عطیه است که در این صورت کنایه از اخذ و قبول خواهد بود و معنا چنین می شود که اگر بر شما احادیث مختلفی وارد شد شما انچه را أهنأ و اسهل و ارشد یعنی نزدیک تر به رشد و صواب است، اخذ و ان را قبول کنید . وجه دیگر این است که "فانحلونی" بخوانیم و به معنای نسبت دادن باشد که در کلام عده ای از محققین من جمله صاحب فصول نیز این احتمال امده است . ایشان فرموده با توجه به مجموع روایت من الصدر الی الذیل، گویا مفاد کلام حصرت این می شود که انچه را که موافق با کتاب است و أهنأ و اسهل و ارشد است به من نسبت دهید.

به هر حال روایت ایوب بن حر در مقام ترجیح احادیث متعارضه وارد شده است و لذا همین روایت در بعضی از کلمات من جمله در کلمات صاحب جواهر به عنوان روایتی امده است که دلالت می کند در تعارض به ان خبری که همراه با سهولت است اخذ کنید. برداشت صاحب جواهر این است که روایت جزء روایات ترجیح احد المتعارضین می باشد.

لذا با توجه به صدر که در فرض تعارض می باشد، معنای ذیل یعنی "فان وافق کتاب الله فانا قلته و ان لم یوافق کتاب الله فلم اقله" که بر صدر تفریع شده این می شود که در باب تعارض، موافقت و مخالفت با کتاب، معیار برای ترجیح احد المتعارضین است . و معلوم است مخالفت و موافقتی که در ترجیح احد المتعارضین مطرح است، مخالفت و موافقت لفظیه است نه روحیه و شما نیز قائل نیستید که مخالفت در باب تعارض، روحیه باشد .

مناقشه دوم به این استشهاد این است که حتی اگر صدر روایت را نیز ناظر به باب تعارض نگیریم بلکه بگوییم در مقام ارائه معیار برای حجیت خبر است، اما در صدر، سه امر به عنوان ضابطه بیان شده که أهنأ بودن و أسهل بودن و ارشد بودن به معنای اقرب به رشد و صواب، باشد و ذیل که معیار بودن موافقت و مخالفت با کتاب باشد تفریع بر این صدر شده است؛ چه این ذیل را تفریع بر هر سه امر بگیریم که در کلام عده ای از محققین من جمله صاحب فصول استظهار شده است و بعض الاعلام هم آن را قبول کرده اند و چه تفریع بر خصوص اخیر بگیریم که ظاهر نیز همین است. با توجه به این تفریع، ذیل می گوید برای اینکه بفهمید کدام روایت اهنا و اسهل و ارشد است نگاه کنید ببینید کدام روایت موافق با کتاب است و کدام روایت مخالف؛ هر خبری که موافق با کتاب باشد از ما صادر شده و حجیت دارد و هر خبری که مخالف باشد ما نگفته ایم . در نتیجه این حدیث نیز به ملاحظه ذیل، مفاد همان روایاتی را دارد که در صنف اول از طایفه اول اخبار عرضه بر کتاب مطرح شد یعنی شرط حجیت روایت را عدم مخالفت حدیث با کتاب بیان می کند؛ با این توضیح که هرچند در فقره اول موافقت با کتاب شرط بیان شده ولی چون در ذیل مخالفت مانع قرار داده شده است صدر را حمل بر ذیل می کنیم . یا اینکه جزء روایات صنف دوم مثل روایت ابن ابی یعفور می شود و بر اساس ان برای حجیت حدیث باید لزوما شاهدی از کتاب وجود داشته باشد و حدیثی که شاهدی از کتاب ندارد حجت نیست. قبلا بیان شد که مفاد صحیحه ابن ابی یعفور به این شکل قابل التزام نیست و باید بر محاملی حمل شود ، يکی از محامل اين است که بگوییم که مقصود نداشتن مخالفت با کتاب به معنای مخالفت تباینی است .

بنابراین اگر صدر روایت نیز مربوط به ترجیح نباشد بلکه ناظر به تمییز حجت از لا حجت باشد انچه در ذیل به عنوان معیار قرار داده شده این است که باید نگاه کنید حدیث موافق با کتاب است یا خیر و ظاهر موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت لفظیه است که یا مضمونش مضمون صنف اول از اخبار عرضه است یا صنف دوم .

در هر صورت این قسمت از روایت نمی تواند دلیل باشد که ما در بررسی موافقت و مخالفت حدیث با کتاب، موافقت و مخالفت روحیه را ملاک قرار دهیم. در نتیجه هیچ یک از شواهد هفت گانه ای که برای استظهار معیار بودن مخالفت و موافقت روحیه بت کتاب بیان شد، تمام نبود.

جهت سوم : آیا ترجیح به موافقت با کتاب یا عدم حجیت روایت به خاطر مخالفت با کتاب اختصاص به جایی دارد که دلالت کتاب به الفاظ باشد یا اینکه مواردی را هم شامل می شود که کتاب مجید به اطلاق و استناد به مقدمات حکمت دلالت بر مطلبی کند؟

در این جهت رای و نظر معروف این است که موافقت و مخالفت با اطلاق هم مصداق موافقت و مخالفت با کتاب به حساب می اید . لذا هم در بحث ترجیح و هم در بحث تمییز حجت از لا حجت موافقت و مخالفت با اطلاق را هم باید لحاظ کرد.

در مقابل نظر مشهور، بعضی از محققین مثل مرحوم اقای خویی و مرحوم امام بر این هستند که موافقت و مخالفت، با الفاظ باید باشد نه با اطلاق . وجه مشترک این مدعا این است که اطلاق، مدلول کلام متکلم نیست و لذا اگر دلالت کتاب بر امری به استناد مقدمات حکمت باشد، کتاب که کلام خداوند است دلالت بر این جهت ندارد و برای همین ان اخباری که می گوید روایت مخالف با کتاب زخرف است، جایی که مخالف با اطلاق باشد را نمی گیرد . وجه اختلاف در تقریب هم این است که مرحوم اقای خویی فرموده اند اطلاق مدلول کلام متکلم نیست بلکه حکم عقل است و انچه کلام و کتاب در موارد اطلاق دلالت دارد ذات مطلق است و اطلاق حکم نسبت به افراد مختلف، حکم عقل است که با مقدمات حکمت ثابت می شود. بعد از مقدمات حکمت، عقل در اطلاق بدلی حکم می کند که مکلف در تطبیق طبیعت بر هر فردی که می خواهد مرخص است و در موارد اطلاق شمولی و استغراقی حکم می کند که حکم برای تمام افراد طبیعت ثابت است. اما انچه لفظ دلالت دارد ثبوت حکم برای اصل طبیعت است .

ولی در کلام مرحوم امام مطرح شده سعه ای که در اطلاق می بینیم حکم عقلاء است. مدلول کلام همان ثبوت حکم برای طبیعت است اما اینکه این حکم برای تمام افراد ثابت است، این به حکم عقلاء درست می شود نه اینکه لفظی که متکلم به کار برده دلالت بر این جهت داشته باشد . در جایی که متکلم لفظ دال بر طبیعت را به کار برده باشد، از کلام او همین مقدار استفاده می شود که نفس الطبیعه موضوع حکم است اما اینکه این حکم برای افراد طبیعت سریان دارد و جاری است، حکم عقلاء است نه اینکه مدلول لفظ باشد .

نسبت به این وجه هم در کلام مرحوم اقای صدر و هم در کلام مرحوم اقای تبریزی مناقشه شده است. حاصل مناقشه این است که در مواردی که کلام متکلم به خاطر جریان مقدمات حکمت اطلاق دارد، خود کلام متکلم با استناد به قرینه حکمت، ظهور در ان معنای اطلاقی پیدا می کند . مرحوم اقای صدر در بحوث در مناقشه در این وجه مرحوم اقای خویی ولو معانی مختلفی را برای کلام مرحوم اقای خویی احتمال داده اند و بر اساس هر معنایی، جوابی داده اند ولی این احتمالات لازم نبود چراکه کلام اقای خویی بر اساس انچه در مصباح است صراحت دارد که مراد ایشان از اینکه موافقت و مخالفت با اطلاق اعبتار ندارد این است که اطلاق مدلول کلام متکلم نیست . مرحوم اقای صدر در فرضی که مراد اقای خویی این باشد که اطلاق ظهور مستفاد از کتاب مجید نیست بلکه به حکم عقل است مناقشه کرده که اطلاق و مقدمات حکمت عبارت است از تحلیل حال متکلم در مقام کشف تمام مراد از کلامش به اعتبار اینکه انسانی عاقل است؛ یعنی مقدمات حکمت به عنوان یک قرینه حساب می شود و کلام متکلم به قرینه ان ظهور در معنای اطلاق پیدا می کند.[[155]](#footnote-155)

در بیانی واضح تر مرحوم اقای تبریزی فرموده اند که اطلاق، مدلول کلام متکلم است و شاهد بر ان نیز این است که مدلول اطلاقی به متکلم و به بیان مولی نسبت داده می شود . تعبیر ایشان به حسب انچه در دروس می باشد این است که مقدمات حکمت قرینه برای مدلول استعمالی کلام حساب می شود و ظهور در مراد استعمالی را تمام می کند. البته این قسمت نیاز به اصلاح دارد و باید گفت که مقصود، ظهور تفهیمی است و الا لفظ هیچگاه در معنای اطلاق استعمال نمی شود بلکه با تعدد دال و مدلول مفهم معنای اطلاق است؛ یعنی با استعمال لفظ موضوع للطبیعه و ضم مقدمات حکمت . مقدمات حکمت به عنوان قرینه به ان دال وضعی که اضافه شود در مجموع مدلول تفهیمی کلام که عبارت از اطلاق باشد شکل می گیرد بحیث یصح ان ینسب تلک القرینه الی کلام المولی . اگر مولی بگوید اعتق رقبه و مخاطب در مقام امتثال امر مولی، بیاید رقبه کافره را ازاد کند، چنانچه مولی در مقام احتجاج بگوید چرا رقبه کافره را ازاد کردی، می گوید شما گفتید هر رقبه ای را که خواستی ازاد کن . یا اگر مولی او را امر به اشتراء لحم از بازار کند، نمی تواند اعتراض کند چرا گوشت گاو خریدی . چون عبد می گوید تو با اشتر اللحم گفتی هر چیزی مصداق گوشت هست بخر. مفاد اطلاق به خود متکلم نسبت داده می شود و وقتی به متکلم نسبت داده شد موارد دلالت کتاب بالاطلاق هم جزء مدالیل ایات حساب می شود و در نتیجه عنوان موافقت با کتاب که موجب ترجیح است شامل ان می شود و عنوان مخالفت با کتاب هم که موجب سلب حجیت از روایت می شود شامل این موارد مخالفت با اطلاق کتاب هم می شود .[[156]](#footnote-156)

دوشنبه 19/3/99 جلسه 131

### موافقت با سنت

اصل مرجح بودن موافقت با سنت ظاهرا مورد قبول همه است . در کلمات مرحوم اقای خویی در موارد متعددی از بحث های فقهی، موافقت با سنت در کنار موافقت با کتاب از مرجحات قرار داده شده است [[157]](#footnote-157). همینطور در کلمات اقای صدر، هم در فقه و هم در اصول این مرجح امده است . البته در کلمات مرحوم اقای تبریزی در کتاب الطهاره ج 4 ص 181 عبارتی است که از ان استفاده می شود مرجح بودن موافقت با سنت پیش ایشان ثابت نیست. اما در نوع کلمات محققین موافقت با سنت به عنوان یک مرجح پذیرفته شده است .

همانطور که قبلا هم اشاره شد ترجیح به موافقت با سنت از روایت میثمی و نیز مقبوله استفاده می شود. اگر کسی این دو روایت را به لحاظ سند معتبر بداند کما هو الصحیح علی ما تقدم، در این صورت ترجیح به موافقت با سنت ثابت می شود، اما اگر کسی مثل مرحوم آقای خويی روایت میثمی و نیز مقبوله را معتبر نداند و دلیل معتبر در اخبار ترجیح را منحصر در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بداند ایا می تواند با استناد به این روایت که فقط در ان مرجحیت موافقت با کتاب امده است ، ملتزم به مرجحیت موافقت با سنت شود؟

مرحوم اقای صدر در اصول به مناسبت بحث مخالفت حدیث با کتاب، این بحث را هم مطرح کرده است که ایا همانطور که مخالفت با کتاب موجب طرح روایت می شود مخالفت با سنت نیز موجب طرح می شود یا خیر؟ در فقه در کتاب الطهاره در بحث طهارت فضلات طاهر محرم الاکل نیز مطرح کرده است که می شود موافقت حدیث با سنت قطعی را هم از مرجحات دانست .

در اصول این بحث را در جهت مخالفت حدیث با سنت قطعیه مطرح کرده است ولی از نکاتی که در ان بیان شده می شود استفاده کرد که در متعارضین نیز می توان موافقت با سنت را از مرجحات قرار داد.

حاصل وجهی که ایشان ذکر می کند این است که دلالت قرانیه مشتمل بر سه خصيصه است . اول اینکه انچه دال بر مطلب است کلام خداوند متعال به عنوان معجزه رسول خدا صلی الله علیه واله است . دوم اینکه این دلالت قرانی قطعی الجهه است و احتمال تقیه و یا احتمال امر اخری غیر بیان حکم واقعی در مفاد ایات کتاب مجید داده نمی شود. سوم اینکه دلالت قرانیه قطعی الصدور است نه ظنی الصدور. این سه خصيصه در دلالت قرانی وجود دارد . وقتی به ادله دال بر ترجیح به موافقت با کتاب مثل روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله یا به ادله دال بر سقوط روایت مخالف با کتاب از حجیت نگاه می کنیم ولو عنوان لفظی وارد در این ادله مخالفت و یا موافقت با کتاب است اما به ملاحظه مناسبت بین حکم و موضوع، انچه از این ادله استظهار می شود این است که مناط ترجیح به موافقت با کتاب و یا سقوط روایت از حجیت به خاطر مخالفت با کتاب، موافقت و مخالفت روایت با یک دلیل قطعی السند می باشد یعنی خصيصه سوم دلالت قرانیه که قطعی السند بودن کتاب باشد، ملاک قرار داده شده است . زیرا ان صفت بارز و ان علامت واضحی که از کتاب مجید در اذهان وجود دارد همین حیثیت قطعی الصدور بودن ان است . وقتی متفاهم عرفی این نکته و خصوصیت بود، چون این خصوصیت در سنت قطعیه هم وجود دارد طبعا موافقت با سنت از مرجحات و مخالفت با سنت نیز موجب سقوط روایت از حجیت خواهد شد. بنابراین ولو در این ادله موضوع لفظی موافقت و مخالفت با خصوص کتاب است اما با اعمال مناسبت بین حکم و موضوع که موجب ظهور عرفی دلیل می شود ما هو الموضوع بحسب مراد جدی، مطلق دلیل قطعی الصدور می شود نه خصوص کتاب و چون سنت قطعیه هم دلیل قطعی الصدور است حکم ان را نیز پیدا می کند[[158]](#footnote-158).

بعد از ثبوت اصل ترجیح به موافقت با سنت، یا با استناد به روایت میثمی و مقبوله عمر بن حنظله یا با استناد به روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله با تقریب فوق، دو جهت باید مورد بررسی قرار بگیرد؛ اول اینکه مقصود از سنت که موافقت با ان موجب ترجیح می شود خصوص سنت قطعیه است یا سنت ثابت به خبر واحد هم را در بر می گیرد و دوم اینکه ایا مقصود از سنت، خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله است یا اعم از سنت پیامبر و سنت سایر معصومین علیهم السلام؟

**جهت اول:** انچه در موارد متعددی در کلمات اعلام آمده اين است که ترجیح را فقط در سنت قطعیه گرفته اند . لذا در بعضی موارد در جواب اینکه یکی از متعارضین موافق با سنت است و باید مقدم شود، فرموده اند ما هو المرجح موافقت با سنت قطعیه است و چون سنت قطعیه متواتره نداریم نمی توانیم احد المتعارضین را با ان ترجیح دهیم .

وجه این مطلب را به این صورت می توان تقریب کرد که اگر ما ترجیح به موافقت با سنت را از ادله ترجیح به موافقت با کتاب با اعمال مناسبت حکم و موضوع به دست بیاوریم، در این صورت معلوم است که نکته ترجیح به موافقت با کتاب، فقط در ترجیح به موافقت با سنت قطعیه وجود دارد نه سنت ثابت به خبر واحد اما اگر مدرک ما در ترجیح به موافقت با سنت، روایت میثمی و مقبوله عمر بن حنظله باشد هرچند قید قطعی بودن در این روایت نیامده است و موافقت با سنت به نحو مطلق ذکر شده است ولی این قید ضروری است و به حکم عقل و به مناسبت حکم و موضوع تقیید ثابت است . زیرا موافقت احد الخبرین با یک امر در جایی موجب ترجیح می شود که مقیس علیه در خصوصیات مثل این دو متعارض نباشد و الا اگر مقیس علیه هم مثل این دو متعارض بود خود ان دیگر حجت مسلم نیست تا معیار در تشخیص قرار بگیرد و می شود یک طرف تعارض . اگر در یک مورد ببینیم که یکی از دو متعارض موافق با سنت نبوی است که به خبر و احد ثابت شده است، وجهی ندارد بگوییم چون احد المتعارضین موافق با سنت است موجب ترجیح می شود چراکه این سنت نبوی خودش مثل یکی از دو طرف تعارض خواهد شد. همینطور نیز در بحث مخالفت یک روایت با سنت که موجب سقوط روایت از حجیت می شود اگر ان سنت؛ سنت قطعی نباشد بلکه ثابت به خبر ثقه باشد این خبری که با ان برخورد کردیم و نمی دانیم حجت است یا خیر، چون در عرض ان سنت غیر قطعی است موجب سقوط از حجیت نمی شود؛ ولو یکی قول پیامبر و یکی قول امام صادق علیه السلام باشد ولی قول هریک از معصومین علیهم السلام با قول رسول خدا صلی الله علیه واله در این جهت حجیت فرقی ندارد.

به عبارت دیگر انچه به حسب ارتکاز عقلایی و فهم عرفی می تواند به عنوان شاهد و معیار در حجیت فعلیه احد المتعارضین قرار بگیرد، سنت قطعیه بودن است والا سنت غیر قطعیه چون خودش مثل احد المتعارضین است چیزی اضافه ندارد تا شارع بتواند ان را معیار قرار دهد . بنابراین اگر اصل ترجیح موافقت با سنت را از روایت میثمی و مقبوله استفاده کنیم ولو قید قطعی در کنار سنت ذکر نشده اما به حسب فهم عرفی مقید به این قید می باشد.

**جهت دوم:** انچه در نوع کلمات در این قسمت امده این است که مقصود از سنت، سنت به معنای اعم است و سنت قطعیه ولو از روایات سایر معصومین علیهم السلام به دست امده باشد، موافقت با آن موجب ترجیح می شود . در مقابل از مرحوم اقای بروجردی نقل شده که فرموده اند مقصود از سنت، خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله است نه اعم . وجه این اختصاص ممکن است دو امر باشد:

امر اول اینکه گفته شود که اگر در روایات عنوان سنت به نحو مطلق بکار برده شود انصراف به سنة النبی دارد و شامل سنت حاصل از روایات دیگر معصومین علیهم السلام نمی شود .

امر دوم این است که مناسبت بین حکم و موضوع اقتضاء می کند که موضوع در ترجیح به موافقت با سنت، خصوص سنة النبی باشد نه سنت اعم . به جهت اینکه انچه از رسول الله صلی الله علیه واله صادر شده مبیّن حکم واقعی است قطعا و احتمال تقیه در ان وجود ندارد لذا حجت قطعی من جمیع الجهات است . اینکه سنت ملاک ترجیح قرار داده شده چون حجت قطعی من جمیع الجهات حتی از نظر جهت صدور است. این خصوصیت در سنت ثابت به روایات معصومین علیهم السلام نیست. زیرا در انها احتمال تقیه وجود دارد . پس ولو عنوان سنت در روایات مطلق است و اختصاص به سنت نبوی ندارد و انصراف را هم نپذیریم اما به مناسبت حکم و موضوع اختصاص به سنة النبی صلی الله علی و اله پیدا می کند.

سه شنبه 20/3/99 جلسه 132

گفته شد که وجه اختصاص سنت به سنت پیامبر صلی الله علیه واله می تواند دو امر باشد؛ یکی انصراف عنوان سنت در تعابیر به سنة النبی صلی الله علیه واله و دوم هم مناسبت بین حکم و موضوع در ترجیح به موافقت با سنت .

نسبت به امر اول مناقشه می شود که اگرچه منصرف من السنه عند الاطلاق سنة النبی صلی الله علیه واله است اما در محل بحث که ترجیح به موافقت با سنت باشد در صورتی که مدرک ما برای ترجیح به موافقت با سنت دلیل لفظی یعنی روایت میثمی یا مقبوله باشد ادعای انصراف و اختصاص عنوان سنت به خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله مجال دارد اگرچه ممکن است که حتی از این انصراف هم جواب داده شود اما اگر مدرک ما تعدّی از ترجیح به موافقت با کتاب به ترجیح به موافقت با سنت باشد بر این اساس که متفاهم به مناسبت حکم و موضوع در ترجیح به موافقت با کتاب در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله این است که وجه ترجیح قطعی الصدور بودن کتاب است و ان خصوصیت همانطور که در کتاب هست در سنت هم وجود دارد . اگر مدرک مرجحیت موافقت با سنت این وجه باشد فرقی بین سنة النبی صلی الله علیه واله و سنت سایر معصومین علیهم السلام وجود ندارد. زیرا اگر قطعی الصدور بودن باعث شود که سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه واله ملاک ترجیح شود در سنت سایر معصومین علیهم السلام هم این خصوصیت وجود دارد.

به امر دوم هم مناقشه می شود که اتفاقا مساله به عکس است یعنی مناسبت بین حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از سنت در ادله اعم باشد . چراکه متفاهم عرفی در ترجیح به موافقت با سنت، قطعی بودن سنت مثل کتاب مجید است و این نکته در روایات صادر از معصومین علیهم السلام که متواتر می باشند و احتمال صدور علی وجه التقیه هم در ان ها نیست وجود دارد . این روایات هم حجت قطعیه حساب می شوند و همان معیاری که در کتاب مجید و سنت نبوی وجود دارد در انها نیز هست .

حتی در روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده و تواتر هم دارند اما در جهت صدور قطعی الجهه نباشند، می توان مرجحیت موافقت با انها را هم از روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله و نیز از مقبوله و روایت میثمی به دست اورد. بیان مرحوم اقای صدر در اصل مرجحیت موافقت با سنت در کنار موافقت با کتاب، در اینجا هم به کمک می اید و بر اساس ان اینطور می شود گفت که نکته عرفی مرجحیت موافقت با کتاب، قطعی بودن کتاب از جهت صدور است نه اینکه کتاب حجت قطعی من جمیع الجهات حتی از نظر جهت صدور و عدم احتمال تقیه است. این نکته در روایات متواتره از ائمه علیهم السلام که من حیث الصدور قطعی می باشند هم وجود دارد و لذا موافقت با انها نیز موجب ترجیح خواهد شد.

### مخالفت عامه

همانطور که موافقت و مخالفت با کتاب در دو مقام مطرح می شود موافقت و مخالفت روایت با عامه نیز در دو مقام بحث می شود؛ یکی در تشخیص ما هو الحجه و دیگری هم در ترجیح یکی از دو متعارضی که فی نفسه حجت می باشند اما به خاطر تعارض نمی توانیم به هر دو اخذ کنیم.

اخبار عرضه احادیث بر مذهب قوم هم دو طایفه هستند. طایفه اول اخباری است که بدون فرض تعارض، عرضه احادیث بر مذهب عامه را مطرح کرده و به صورت مطلق، معیار در اخذ حدیث را مخالفت با عامه قرار داده و موافقت خبر با عامه را موجب سقوط روایت از حجیت دانسته است. طایفه دوم اخباری است که در فرض تعارض و ترجیح احد المتعارضین علی الاخر وارد شده اند .

در کلمات اعلام روایات متعددی برای طایفه اول ذکر شده است . یکی از انها روایت عبید بن زراره است . صاحب وسائل نقل کرده است از شیخ طوسی باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ[[159]](#footnote-159).

البته این روایت من حیث السند اشکال دارد. زیرا حسن بن ایوب که در سند واقع شده توثیقی ندارد . اما از جهت دلالی انچه به حسب ظاهر اولی و بدوی از روایت استفاده می شود کأنّ این جهت است که حتی اگر تعارض هم نباشد همین مقدار که مفاد حدیث موافق با قول عامه باشد باید طرح شود و حجیت ندارد. در حقیقت شرط حجیت خبر این می شود که موافق با عامه نباشد و لذا تمام روایاتی که موافق با عامه است از حجیت ساقط می شود . ولی این مضمون معلوم است که قابل التزام نیست . زیرا همه روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده اند که بر خلاف عامه نیست بلکه در کثیری از موارد با عامه در احکام مشترک هستیم. با توجه به اینکه ظاهر اولی قابل التزام نیست اعلام در صدد توجیه این روایت بر امده اند.

در کلام شیخ انصاری امده که مراد از روایت عبید مطلق موافقت نیست به طوری که مجرد موافقت سبب سقوط روایت از حجیت شود بلکه مقصود این است که روایت متفرع بر قواعد باطله عامه مثل تجویز الخطأ علی المعصومین من الانبیاء و الائمه علیهم السلام عمدا او سهوا و الجبر و التفویض و نحو ذلک باشد . اگر در روایت، مطلبی بر اساس قواعد باطل عامه ذکر شده باشد حجیت ندارد. در کلام مرحوم امام در بحث تعادل و تراجیح هم شباهت را اینطور تفسیر شده است که در آراء و اهواء عامه مثل جبر یا قیاس و فتاوی باطله معروف آنها مثل عول وتعصيب ، مضمون روایت با قول عامه مشابهت داشته باشد. اگر انچه در متن روایت امده در ان اعمال قیاس شده باشد معلوم می شود که روایت تقیه ای است . نیز قواعد فقهی باطله که پیش عامه مرسوم است مثل عول و تعصیب. اگر روایت مشتمل بر مطلبی باشد که مبتنی بر قاعده عول یا تعصیب است، روایت حجت نیست . این قواعد و اراء کلیه یا مربوط به حکم کلی فقهی است یا مربوط به کیفیت استنباط مثل قیاس است.

در کلام مرحوم امام عنوان به گونه ای است که هر دو قسم را می گیرد هم موافقت با آراء کلیه فقهیه عامه مثل عول و تعصیب و هم با آراء اصولی عامه و قواعد استنباط حکم . در کلام اقای صدر مشابهت تفسیر شده به مشابهت در اسلوب و روش استنباط که همان قیاس باشد. اما به نظر می رسد که انچه در کلام مرحوم امام امده جامع باشد . مفاد روایت عبید بن زراره این است که خبر اگر مفادش مشابهت با قول عامه داشته باشد، یا با مبانی کلیه فقهیه ای که عند العامه ثابت است موافق باشد یا با اسلوب استنباط که پیش عامه مرسوم است. لذا اگر در روایت، استحسانی بکار رفته باشد نشان می دهد از روی تقیه صادر شده است. چون مذهب امامیه در قواعد استنباط خود، استحسان ندارد.

روایت دوم در این طایفه، روایت ابی اسحاق ارّجانی است. صاحب وسائل نقل می کند از مرحوم صدوق عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْأَرَّجَانِيِّ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَ تَدْرِي لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيّاً علیه السلام لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينٍ إِلَّا خَالَفَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام عَنِ الشَّيْ‌ءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدّاً مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ[[160]](#footnote-160).

البته مرحوم امام در استدلال به اين روايت اشکال کرده اند که این روایت در مقام بیان علت امر به اخذ به خلاف قول عامه است اما اینکه اخذ به خلاف عامه در کجا لازم است، روایت در مقام بیان نیست. لذا ممکن است ناطر باشد به خصوص باب تعارض . یعنی ان جایی که شما مامور به اخذ به خلاف عامه شده اید که باب تعارض باشد علت اخذ این است . بنابراین روایت نمی تواند در زمره طایفه اول قرار بگیرد یعنی جایی که با عدم فرض تعارض، شرط حجیت روایت مخالفت با عامه و عدم موافقت با ان باشد.

روایت سوم روایت علی بن اسباط است که صاحب وسائل نقل کرده است از مرحوم صدوق عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمٍ وَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْمُجَاوِرِ كُلِّهِمْ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّيَّارِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام يَحْدُثُ الْأَمْرُ لَا أَجِدُ بُدّاً مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ‌ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ مِنْ مَوَالِيكَ قَالَ فَقَالَ ائْتِ فَقِيهَ الْبَلَدِ فَاسْتَفْتِهِ مِنْ أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْ‌ءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ[[161]](#footnote-161).

این روایت نشان می دهد که معیار برای حق بودن هر مساله ای، این است که بر خلاف قول عامه باشد .

البته ممکن است در مصداقیت این روایت برای طایفه اول اشکال شود که این روایت در فرض ضرورت است و در جایی حکم کرده است که فرد هیچ راهی برای تشخیص حق ندارد . در این موارد باید مراجعه به عامه کند و ببیند که حق چیست. اما در جایی که ضرورتی در کار نیست، نمی توان از این روایت قاعده عامه استفاده کرد.

روایت دیگر روایت ابوبصیر است که صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب راوندی نقل کره است از صدوق عن ابیه عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: مَا أَنْتُمْ وَ اللَّهِ عَلَى شَيْ‌ءٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ وَ لَا هُمْ عَلَى شَيْ‌ءٍ مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ فَخَالِفُوهُمْ فَمَا هُمْ مِنَ الْحَنِيفِيَّةِ عَلَى شَيْ‌ءٍ[[162]](#footnote-162).

اگر انها به چیزی ملتزم باشند نشان می دهد که بر خلاف دین حنیف است و اطلاقش می گوید چه در اعتقادات و چه در فروعات انچه ملتزم هستند خلاف حق است .

روایت پنجم صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است. در بعضی از کلمات من جمله در جلد اول حدائق این روایت جزء روایاتی ذکر شده که دلالت می کنند معیار حجیت در خبر ولو تعارضی در کار نباشد مخالفت با عامه و عدم موافقت با انها ست. این روایت در وسائل باب 76 از ابواب طواف در کتاب الحج حدیث 10 نقل شده است.

چهارشنبه 21/3/99 جلسه 133

روایت پنجم از طایفه اول، صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است. در وسائل نقل شده از مرحوم شیخ طوسی بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا علیه السلام عَنْ صَلَاةِ طَوَافِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَقَالَ لَا فَذَكَرْتُ لَهُ قَوْلَ بَعْضِ آبَائِهِ أَنَّ النَّاسَ لَمْ يَأْخُذُوا عَنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ علیهما السلام إِلَّا الصَّلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ بِمَكَّةَ فَقَالَ‌ نَعَمْ وَ لَكِنْ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يُقْبِلُونَ عَلَى شَيْ‌ءٍ فَاجْتَنِبْهُ فَقُلْتُ إِنَّ هَؤُلَاءِ يَفْعَلُونَ فَقَالَ لَسْتُمْ مِثْلَهُمْ[[163]](#footnote-163).

محمد بن اسماعیل می گوید از حضرت پرسیدم که اگر طواف بعد از عصر انجام بشود نماز طواف مستحبی را بخوانیم؟ فرمودند: نه. عرض کردم که بعضی از پدران شما اینطور فرموده اند که ناس یعنی عامه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام هیچ چیز اخذ نکرده اند مگر صلاة بعد العصر بمکة. این را امام حسن و امام حسین علیهما السلام انجام می دادند و عامه این عمل را از امام حسن و امام حسین علیهما السلام گرفته اند . پس اینطور نیست که این نماز در نظرعامه مشروعیت نداشته باشد و عامه هم قبول نداشته باشند تا خلاف تقیه باشد بلکه عامه هم ان را انجام می دهند . امام علیه السلام در جواب فرمودند: بله اینطور است و عامه انجام می دهند اما وقتی دیدی که عامه اقبال و اصرار بر یک امری دارند شما ان را انجام ندهید و اجتناب کنید . گفتم: عامه خودشان این کار را انجام می دهند بنابراین اگر انجام دهیم کأنّ دیگر محذور تقیه هم در کار نیست. در جواب فرمودند که شما مثل انها نیستید .

تقریب استدلال به این روایت برای اثبات عدم حجیت روایت موافق با عامه این است که در روایت امده اگر عامه کاری را انجام می دهند واقبال واصرار بر آن دارند شما انجام ندهید و در اخر هم فرمودند که شما مثل انها نیستید و اگر انها کاری را انجام دادند شما ان را ترک کنید. اینکه اگر عامه اقبال به امری داشتند شما انجام ندهید مدلول اولی ان این است که ان امر صحیح نیست و چون غیر صحیح است شما انجام ندهید. از این استفاده می شود که روایتی که موافق نظر عامه باشد حجیت ندارد چون اگر انها نظری داشته باشند مصداق "الناس یقبلون علی شئ" می شود و می فهمیم امر باطلی است و روایتی که موافق این امر باطل باشد حجیت ندارد.

در کلمات مرحوم امام دو اشکال به این استدلال شده است. اول اینکه این روایت ارتباطی به محل بحث ندارد . زیرا در محل بحث دنبال این هستیم که اثبات کنیم مجرد موافقت یک حدیث با نظر عامه موجب سقوط روایت از حجیت می شود اما روایت می گوید که اقبال و اصرار عامه به یک امری نشان دهنده باطل بودن ان است. بین مدعا و دلیل مغایرت وجود دارد.

ثانیا اگر هم قبول کنیم که روایت که می گوید مطلق اقبال الناس علی شئ دلیل بر بطلان است حتی نسبت به موافقت روایت با عامه هم نظر دارد، باز هم به این مفاد نمی توانیم ملتزم شویم . چون هیچ کس بر طبق ان فتوا نداده است که مجرد موافقت مفاد حدیث با اقبال عامه موجب طرح حدیث و سقوط ان از حجیت شود . بنابراین باید رفع ید کنیم .

ولی به نظر می رسد اشکال اول تام نیست . زیرا هر چند مفاد ابتدایی این حدیث این است که اقبال الناس علی شئ دلیل بر باطل بودن ان است ولی لازمه باطل بودن ما یقبل الناس علیه این است که اگر به روایتی برخورد کردیم که مفادش موافق با نظر عامه باشد، احراز کنیم که مفادش باطل است و قابل اخذ نیست . قاعده ای که روایت ارائه می کند این است که هر چیزی که عامه بر ان اقبال دارند باطل است و وقتی مضمون روایت موافق با نظر عامه باشد ان نظر عامه امری است که اقبل الناس علیه و باطل می شود و معلوم می شود این روایتی هم که موافق با ان مفادش مفاد باطل است . دلالت بر بطلان مفاد حدیثی می کند که موافق با عامه است .

اما اشکال دوم که حتی اگر مفاد حدیث این باشد که کل ما اقبل الناس علیه باطل است و روایت هم اگر موافق با ان باشد باطل است، این مضمون قابل التزام نیست، این اشکال صحیحی است.

ولی به نظر می رسد که اصلا مفاد روایت چیزی که صاحب حدائق برداشت کرده و در نوع کلمات هم برداشت شده است نیست بلکه چیزی است که در کلام مرحوم علامه مجلسی در ملاذ الاخیار و نیز مرحوم فیض در وافی امده است . حاصل معنایی که کرده اند این است که اگر عامه نسبت به امری حساسیت داشتند شما در ان امر وارد نشوید که شما را مواخذه می کنند . ابن بزیع بعد از اینکه این جمله را از امام علیه السلام شنید عرض کرد عامه خودشان صلات بعد العصر را می خوانند و لذا معلوم می شود که نسبت به ان حساسیت ندارند. شبهه او این بود که این از موارد حساسیت نیست . امام علیه السلام فرمودند که این از موارد حساسیت است چراکه اینها اگر کسی از خودشان این کار را انجام دهد به ان واکنش نشان نمی دهند و او را مواخذه نمی کنند اما اگر ببینند شما این کار را می کنید شما را مواخذه می کنند. مفاد "اذا رایت الناس یقبلون..." یعنی اموری را که انها حساسیت دارند شما انجام ندهید اما اینکه نسبت به چه امر حساسیت دارند و نسبت به چه امر حساسیت ندارند، در بعضی موارد اینگونه است که اگر خودشان انجام دهند حساسیت ندارند اما اگر شما که معروف به تشیع هستید انجام دهید مواخذه می شوید . مرحوم مجلسی فرمودند: یقبلون علی شئ أی علی تجسس شئ یعنی اگر دیدید عامه حساسیت دارند و تجسس می کنند انجام ندهید . مورد هم از همین قبیل است فانهم یتجسسون و یمنعون عن صلاة الطواف فی ذلک الوقت و ذلک علامة التشیع عندهم. وقتی ابن بزیع می گوید که انها خودشان انجام می دهند حضرت فرمودند: لستم مثلهم لانکم معروفون بالتشیع و اگر این کار را انجام دهید بهانه می گیرند و احتجاج به ان می کنند اما اگر ببینند بقیه مردم نماز طواف مستحبی بعد العصر می خوانند کاری به انها ندارند چون می دانند اهل مذهب خودشان هستند. به شما که می رسند حساسیت دارند. کذا خطر بالبال و الله اعلم بحقیقة الحال[[164]](#footnote-164) .

مرحوم فیض هم در معنای "یقبلون علی شئ" می فرماید : أراد علیه السلام بذلک مبالغة العامه فی انکار الصلاة بعد العصر و بعد الغداة "لستم مثلهم" یعنی به انهم یواخذونکم بما لا یواخذون به اصحابهم. یعنی انها به شما که می رسند مواخذه می کنند ولی این امری که به نظرشان غیر صحیح است را اگر از خودی ببینند کاری ندارند [[165]](#footnote-165).

بنابراین در روایات طایفه اول، روایاتی که دلالت کنند موافقت حدیث با عامه موجب سقوط روایت از حجیت می شود، من حیث السند اعتبار نداشتند و روایت معتبر، صحیحه ابن بزیع بود که ان هم دلالت بر مدعا نداشت.

اما در عین حال نسبت به مقام اول که مقام تمییز حجت از لاحجت و بیان شرایط باشد می توان به این مدعا ملتزم شد ولی با این بیان که اگر در روایتی علائم صدور عن وجه التقیه وجود داشته باشد این روایت حجت نیست چراکه در چنین روایاتی اصالة الجهه جاری نمی شود. اصاله الجهه که جاری نشد التزام به صدور روایت ممکن نیست. زیرا همانطور که شیخ در رسائل فرموده برای امکان اخذ به حدیث و حجیت ان سه مرحله باید طی شود؛ اول اصل صدور روایت از امام علیه السلام و دوم احراز مفاد روایت و سوم احراز کنیم که روایت برای بیان حکم واقعی صادر شده است نه تقیه و سایر جهات . اصلی که در مرحله سوم جاری می شود تا احراز کند امام علیه السلام در مقام بیان حکم واقعی بوده اند نه در مقام تقیه، اصاله الجهه است ولی این اصل در جایی جاری می شود که قرائن تقیه وجود نداشته باشد والا اگر وجود داشته باشد جاری نمی شود واگر جاری نشد روایت حجیت پیدا نمی کند.

ممکن است مفاد بعضی از روایات طایفه اول را هم حمل بر این معنا کنیم؛ روایاتی که داشت ما یشبه قول الناس ففیه التقیه مراد از مشابهت با قول عامه این است که علائم صدور از وجه التقیه در روایت وجود داشته باشد . حتی اگر قبول کنیم صحیحه ابن بزیع مرتبط به محل بحث است مفادش حمل بر این معنا می شود که در جایی که قرائن تقیه وجود داشته باشد به روایت نمی توانیم اخذ کنیم نه اینکه مطلقا هر روایتی که موافق با عامه باشد مجرد موافقت، موجب سقوط روایت از حجیت شود .

از جهت مصداقی هم باید خصوصیات تک تک روایاتی که وارد شده را ملاحظه کنیم؛ در بعضی روایات ممکن است قرینه خاصه بر صدور علی وجه التقیه وجود داشته باشد یا دلیل خارجی دلالت کند که روایتی به خصوص، علی وجه التقیه صادر شده است . به عنوان مثال اگر در روایتی از امام علیه السلام سوالی کرده باشند و در جواب فرموده باشد که وقتی فقیه مدینه چنین فتوایی می دهد معلوم است که درست است یا بفرماید که وقتی فقیه مدینه چنین فتوایی دهد ما دیگر چه بگوییم . اینگونه تعابیر نشان می دهد که امام در مقام تقیه است .

در موضوعات هم وقتی می پرسند امروز روز عید فطر است یا نه، امام علیه السلام در جواب بفرماید که وقتی امیر امروز را به عنوان روز عید اعلام کند ما که نمی توانیم مخالفت کنیم. خود این تعابیر متضمن این است که امام علیه السلام در مقام تقیه است .

یکی از مواردی که قرینه داخلی بر صدور علی وجه التقیه است روایتی درباره نجاست خمر است . در روایت معتبری از حسین یا حسن بن ابی ساره وارد شده است که قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْ‌ءٌ مِنَ الْخَمْرِ أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا یُسكر(یَسکر)[[166]](#footnote-166). از امام علیه السلام سوال می کند که اگر مقداری خمر به لباس برخورد کند می توان قبل از شستن در ان لباس نماز خواند؟ در جواب این سوال، امام علیه السلام می فرمایند که لا باس، ان الثوب لا یسکر . این تعبیر ان الثوب لا یسکر که به عنوان دلیل برای لا باس ذکر شده، نشان می دهد که امام علیه السلام در مقام تقیه است . اینکه خمر نجس باشد و لباس را الوده کند، چه ربطی دارد به اینکه در لباس به خاطر برخورد با خمر حالت اسکار یا سکر به وجود بیاید. معلوم است که حکم هیچ ارتباطی به این جهت ندارد.

اینگونه استدلال نشان می دهد که امام علیه السلام در مقام تقیه است و از یک طرف نمی تواند حکم واقعی را بیان کند یا به خاطر تقیه بر مومنین مصلحت نمی داند حکم واقعی را بیان کند و از طرفی برای اینکه مومنین به گمراهی نیافتند علامتی در کلامش می گذارد که اهل تامل متوجه جهت تقیه در کلام شوند.

اما اگر در روایت علائم صدور عن وجه التقیه نباشد و معارضی هم نداشته باشد مجرد موافقت با عامه دلیل بر بطلان حدیث نمی شود. چنانچه برخی از اخبار سابقه ظاهر انها نیز این معنا باشد و سند هم تمام باشد، با توجه به اینکه کسی به ان ملتزم نشده و قابل التزام هم نیست چراکه بالقطع و الیقین در کثیری از فروع، نظر عامه موافق با قول اماميه است، نمی توان مجرد موافقت با عامه را دلیل بر بطلان حدیث دانست.

طایفه دوم از اخبار عرضه احادیث بر مذهب عامه، روایاتی است که در مقام تعارض الاخبار وارد شده اند . در این طایفه دوم، روایات متعددی وجود دارد مثل مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله و روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله که دلالت می کردند که در مورد تعارض باید به روایت موافق با عامه اخذ و روایت مخالف با عامه طرح شود.

علاوه بر روایات فوق، روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر ترجیح به مخالفت با عامه می کند. مثل روایت محمد بن عبد الله دارد قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَانْظُرُوا إِلَى مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ انْظُرُوا إِلَى مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ[[167]](#footnote-167).

همچنین روایت مرسل حسین بن سری که در ان امده است قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ [[168]](#footnote-168).

نیز این روایت حسن بن جهم که قُلْتُ فَيُرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام شَيْ‌ءٌ وَ يُرْوَى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ[[169]](#footnote-169).

و نیز روایت سماعه به نقل از احتجاج که در ان دارد: ... خذ بما فیه خلاف العامة[[170]](#footnote-170).

روایات متعددی در این طایفه وجود دارد که بعضی نیز من حیث السند معتبر هستند . مفاد این روایات طایفه دوم این است که در مقام تعارض، موافقت با عامه موجب مرجوحیت و مخالفت با عامه موجب ترجیح می شود. این مطلب که در کلام اخوند وارد شده که روایات اخذ به مخالف عامه در مقام تمییز حجت از لا حجت هستند نه در مقام ترجیح احد المتعارضین، فرمایش تمامی نیست همانطور که قبلا در بحث موافقت با کتاب مطرح شد اين مطلب نسبت به يک طائفه از روايات صحيح است نه نسبت به همه روايات .

شنبه 24/3/99 جلسه 134

گفته شد که روایات عرضه اخبار بر عامه در دو طایفه مندرج می شوند. طایفه اول روایاتی بود که در تشخیص حجت از لا حجت وارد شده بودند. که بحسب نظر مختار مفادشان این بود که اگر در روایتی قرینه ای بر صدور علی وجه التقیه پیدا کردیم حجت نیست والا مجرد موافقت در جایی که معارض نداشته باشد موجب سقوط از حجیت نمی شود. طایفه دوم که در تعارض الاخبار وارد شده بود دلالت می کردند که اگر با دو خبر متعارض برخورد کردید، در صورتی که مفاد یکی از ان دو موافق با عامه باشد و دیگری مخالف با عامه، به خبر مخالف با عامه اخذ کنید و خبر موافق با عامه را طرح کنید.

اینکه در کلام مرحوم اخوند در کفایه امده که روایات عرضه بر عامه، مربوط به باب ترجیح نیست بلکه در مقام تمییز حجت از لاحجت است، فقط در مفاد طایفه اول از روایات عرض حدیث بر مذهب عامه صحيح است و الا طایفه دوم، مربوط به باب تعارض و مفادشان ترجیح می باشد. مرحوم اخوند در عبارت کفایه وجه فرمایش خود را اینطور بیان کرده اند: ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق‏ حينئذ بصدوره كذلك‏[[171]](#footnote-171). مقصود این است که اگر در متعارضین، یکی مخالف با عامه باشد و دیگری موافق، اصاله الجهه در خبر موافق با عامه جاری نمی شود. چراکه نسبت به خبر مخالف با عامه، وثوق به صدور ان برای حکم واقعی داریم و همین مقدار موجب وثوق به عدم صدور خبر موافق برای بیان حکم واقعی می شود. وقتی نسبت به خبر موافق با عامه اطمینان داشتیم که برای بیان حکم واقعی صادر نشده است بلکه به خاطر تقیه بوده، دیگر اصاله عدم التقیه در ان جاری نمی شود و این خبر موافق فی حد نفسه (و با قطع نظر از اخبار علاجیه ) هم شرط حجیت خبر واحد را ندارد نه اینکه با وجودی که حجت است، طرف دیگر به خاطر وجود مرجح بر ان مقدم می شود.

این وجه صاحب کفایه تمام نیست . مجرد وجود خبری که با عامه در مضمون مخالف است موجب وثوق به عدم صدور خبر موافق برای بیان حکم واقعی نمی شود. زیرا ان وثوق و اطمینانی که در خبر باید پیدا شود، وثوق و اطمینان نوعی است و اینگونه نیست که در هر موردی میان وثوق نوعی و وثوق شخصی ملازمه باشد. لذا با وجودی که یک خبر مخالف با عامه است ولی همچنان نسبت به خبر موافق با عامه در اصل صدور و نیز در جهت صدور ان تردید وجود دارد و هم نسبت به صدور و هم نسبت به جهت صدور مجرای اصل می باشد.

بنابراین باید مفاد طایفه دوم از روایات عرضه اخبار بر مذهب عامه را ترجیح احدی الحجتین علی الاخری قرار دهیم نه تمییز حجت از لا حجت.

در این مرجح، از سه جهت باید بحث شود .(البته جهات دیگری هم مطرح شده ولی عمده این سه جهت می باشد) . جهت اول این است که ایا ترجیح به مخالفت با عامه امری تعبدی است یا بر اساس نکته و وجه خاصی می باشد و چنانچه تعبدی نباشد وجه این ترجیح چیست؟ جهت دوم این است که ایا ملاک در این ترجیح، موافقت با جمیع عامه است یا موافقت با معظم عامه و یا اینکه موافقت با بعض العامه هم در تحقق این ترجیح کافی است؟ جهت سوم این است که ایا ملاک در این ترجیح، موافقت و مخالفت با اخبار و روایات عامه است یا موافقت و مخالفت با فتاوی عامه يا با عمل عامه؟

جهت اول : وجه ترجیح به مخالفت با عامه

اصل اینکه مخالفت احد الخبرین با عامه موجب ترجیح است، مورد قبول می باشد. لذا عدم وضوح نکته ترجیح، خللی به اصل ترجیح به مخالفت با عامه وارد نمی کند. ثمره این بحث در فرضی است که بنابر مبنای مرحوم شیخ، قائل به تعدی از مرجحات منصوصه به غیر ان شویم که این مبحث در اینده مطرح خواهد شد.

مرحوم شیخ نسبت به وجه ترجیح به مخالفت با عامه فرموده اند که در ابتدای امر چهار وجه برای این ترجیح تصویر می شود:

وجه نخست این است که ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر تعبد محض باشد. مرحوم شیخ نسبت به این وجه فرموده است: ویظهر من المحقق استظهاره من الشیخ قدس سرهما.

وجه دوم: ملاک در ترجیح به مخالفت با عامه این است که چون طبق روایات رشد در خلاف عامه است، خبر مخالف با عامه هم نسبت به خبر موافق، اقرب به واقع است.

وجه سوم : ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر اقربیت الی الواقع نیست بلکه مجرد مخالفت با عامه حسن و مطلوبیت نفسی دارد.

وجه چهارم : چون خبر موافق با عامه محکوم به تقیه ای بودن است لذا حجیت ندارد و طبعا فقط خبر مخالف حجیت خواهد داشت.

مرحوم شیخ در تقریب وجه اول فرموده اند که ظاهر کثیری از روایاتِ اخذ به خبر مخالف عامه و طرح خبر موافق، این است که نکته خاصی ندارد. شاید این ظهور به این خاطر باشد که در نوع این روایات، علتی ذکر نشده است.

وجه دوم هم به این خاطر است که در بسیاری از روایات، لزوم اخذ به خبر مخالف با عامه و طرح خبر موافق تعلیل شده است به اینکه "ان الرشد فی خلافهم" . در بعضی از روایات مثل مقبوله امده که ما خالف العامه ففیه الرشاد. در روایت علی بن اسباط نیز امده قلت للرضا علیه السلام یحدث الامر لا اجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی انا فیه احد استفتیه من موالیک قال فقال ائت فقیه البلد فاستفته من امرک فاذا افتاک بشئ فخذ بخلافهه فان الحق فیه. اصرح از این روایت، روایت ابی اسحاق ارجانی است که در ان امده بود که عامه از امیرالمومنین علیه السلام مطلبی را می پرسیدند و به خلاف ان عمل می کردند. از این روایات معلوم می شود که ترجیح به مخالفت با عامه به این جهت است که حق در مخالف آنهاست چراکه آنها حق را از ائمه علیهم السلام می پرسیدند و به خلاف ان عمل می کردند لذا اگر به رای عامه نگاه کنیم می توانیم حق را در خلاف ان پیدا کنیم.

وجه سوم هم مثل این است که کسی در دوران بین حرمت و وجوب به خاطر اینکه دفع المفسده اولی من جلب المفسده حکم حرمت را مقدم کند یا اینکه حکم اسهل را بر غیر اسهل ترجیح دهد چراکه نفس این نوع ترجیح دارای مصلحت است . در دوران امر بین مخالفت با عامه و موافقت با عامه هم، مخالفت با عامه خودش مطلوبیت نفسی دارد. شاهد بر ان، روایت داوود بن حصین است که دارد "والله ما جعل الله لاحد خیرةً فی اتباع غیرنا و ان من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فی قول او عمل فلیس منا و لا نحن منهم" [[172]](#footnote-172). یعنی نمی شود کسی حقیقتا موافق با ما باشد مگر اینکه با اعداء ما مخالفت داشته باشد والا همراهی و موافقت با ما با همراهی با اعداء ما جمع نمی شود و کسانی که با دشمنان ما همراهی دارند نه انها از ما هستند و نه ما از انها. انگار امام علیه السلام طبق این روایت، تبری می کنند از کسانی که موافقت با اعداء داشته باشند. شاهد دوم روایت حسین بن خالد است عن الرضا علیه السلام "شیعتنا المسلمون لامرنا الآخذون لقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم یکن کذلک فلیس منا" [[173]](#footnote-173).

بر اساس این روایات، نفس مخالفت با عامه موضوعیت دارد . برای همین ما با اخذ به خبر مخالف، مخالفتمان را با انها ابراز می کنیم و از موافقت با انها احتراز می کنیم.

دلیل بر وجه چهارم هم روایاتی است که در انها این تعبیر وارد شده که "ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیه و ما سمعته منی لایشبه قول الناس فلا تقیة فیه" [[174]](#footnote-174). این روایات نشان می دهد که روایت موافق با عامه از روی تقیه صادر شده است.

مرحوم شیخ می فرماید اگرچه در بدو امر این چهار احتمال وجود دارد اما با تامل در خصوصیات مساله می یابیم که احتمال اول و سوم قابل اخذ نیست و احتمال دوم و چهارم متعین می شود.

دلیل بر ابطال احتمال اول یعنی تعبد محض این است که اولا با توجه به اینکه خبر از باب کشف نوعی و بر اساس نکات عقلائیه حجت است، ترجیح احد الطرفین علی الاخر هم باید بر اساس نکته خاص عقلائی موجب کشف نوعی باشد نه مجرد تعبد. ثانیا هرچند در کثیری از اخبار اخذ به مخالف با عامه تعلیل نشده اما روایاتی هم داریم که در ان علت ترجیح ذکر شده است و با انها روایاتی که همراه تعلیل نیستند نیز توجیه می شوند.

وجه سوم هم با همین دو دلیل ابطال می شود. هرچند همانطور که از روایات هم استفاده می شود مجرد مخالفت با عامه مطلوبیت دارد اما با توجه به دلیلی که برای ابطال وجه اول گفته شد، ترجیح احد المتعارضین نمی تواند بر اساس حسن طبعی و ذاتی مخالفت با عامه باشد. علاوه براینکه روایت ابی بصیر صراحت دارد در اینکه چون احکام انها مخالفت با واقع است شما ملزم به طرح خبر مخالف با عامه هستید "فما هم من الحنیفیة علی شئ" نه اینکه چون مخالفت انها فی حد نفسه حسن دارد باید با انها مخالفت کنید.

لذا امر دایر بین وجه دوم و چهارم می شود و باید به یکی از این دو ملتزم شویم . البته نسبت به هر یک از این دو احتمال هم اشکالاتی وجود دارد که باید حل شود.

اشکال وجه دوم این است که علتی که در روایات وجه دوم برای اخذ به خبر مخالف با عامه امده این است که "ان الرشد فی خلافهم" و حال انکه ما در کثیری از احکام با عامه موافق هستیم و چون این تعلیل برای وجه دوم قابل التزام نیست نمی توانیم به ان ملتزم شویم. مرحوم شیخ در توجیه این روایت فرموده است که ان الرشد فی خلافهم به لحاظ تمام احکام نیست بلکه در فرض تعارض است و نظر به غالب موارد دارد یعنی در مورد تعارض این طور است که چون عامه قولشان بر خلاف واقع است باید به خبر مخالف با انها اخذ شود.

یک شنبه 25/3/99 جلسه 135

مرحوم شیخ فرمودند که نکته ترجیح به مخالفت با عامه متعین در احتمال دوم و چهارم است. احتمال دوم این بود که نکته ترجیح، اقربیت الی الواقع باشد. به این وجه اشکال شد که اگر بخواهیم چنانکه در بعضی از روایات امده "فان الرشد فی خلافهم" نکته ترجیح را اقربیت الی الواقع بدانیم قابل التزام نخواهد بود. زیرا بالوجدان انها در کثیری از احکام با ما موافق هستند و همه انچه گفته اند خلاف واقع و خلاف حق نیست. لذا نمی شود ترجیح به مخالفت با عامه بر این وجه حمل شود .

جواب این اشکال که مرحوم اخوند در تعلیقه بر فرائد فرموده و از کلام مرحوم شیخ هم استفاده می شود اين است که این تعلیل به نحو مطلق نیست بلکه در فرض تعارض بین احکام گفته اند که ان الرشد فی خلافهم . چراکه بنای انها بر مخالفت با امامان عليهم السلام بوده است. مرحوم شیخ این حکایت را از ابوحنیفه نقل می کند که "خالفت جعفرا في كل ما يقول إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع و السجود أو يفتحهما" . البته ملارحمه الله در حاشیه فرائد نوشته است که نقل شده در این مورد هم برای اینکه ابوحنیفه مخالفتش را محقق کند یک چشمش را در سجده می بست و دیگری را باز می گذاشت. به ملاحظه همین مخالفت عامه با مذهب ائمه علیهم السلام است که در موارد تعارض روایات فرموده اند "ان الرشد فی خلافهم". این اشکال در صورتی وارد می شود که تعلیل ذکر شده مطلق باشد و همه موارد را بگیرد نه این که صرفا مورد تعارض را بگیرد.

نسبت به وجه چهارم هم مرحوم شیخ اشکالی را عنوان می کند . مستند وجه چهارم این بود که در بعضی روایات امده است که "ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیه" . مرحوم شیخ به دلالت این روایت بر تقیه ای بودن صدور روایات موافق با عامه اشکال کرده اند که احتمال دارد مراد از شباهت روایت به قول عامه این باشد که روایت، متفرع بر قواعد باطله عامه مثل تجویز خطاء بر معصومین و انبیاء علیهم السلام و جبر و تفویض و ... باشد نه اینکه مجرد موافقت مضمونی یک روایت با عامه باعث شود که ان روایت حمل بر تقیه شود.

مرحوم شیخ در جواب این اشکال فرموده است که دلیل وجه چهارم منحصر در این روایت نیست بلکه می توانیم این وجه را مستند به قاعده ای کنیم که از نصوص و فتوا به دست می اید مبنی بر اینکه هرگاه یکی از دو خبر متعارض دارای مزیت بود و دیگری فاقد ان، به خبری که واجد مزیت است اخذ می شود و دیگری طرح. بر این اساس وقتی احد الخبرین موافق با عامه باشد و دیگری مخالف، چون در خبر مخالف با عامه احتمال تقیه وجود ندارد دارای مزیت می شود و لذا به ان اخذ می کنیم و خبر دیگر را طرح می کنیم و چون برای خبر موافق با عامه که طرح شده است محملی جز صدور تقیه ای وجود ندارد حمل بر تقیه می شود.

این توجیه مرحوم شیخ تمام نیست زیرا اصل این قاعده که در مورد تعارض می توان یکی از دو متعارض را به صرف وجود هر مزیتی ولو منصوص نباشد ترجیح داد تمام نیست کما سیاتی.

اگر این قاعده هم تمام باشد ولی با توجه به اینکه در دلیل معتبر که مقبوله باشد وجه ترجیح به مخالفت با عامه به این بیان شده است که "الرشد فی خلافهم" نمی توانیم به احتمال چهارم ملتزم شویم.

بنابراین با توجه به اینکه روایت عبید بن زراره نمی تواند شاهد احتمال چهارم قرار گیرد به خاطر احتمالی که مرحوم شیخ بیان فرمود مبنی بر اینکه ممکن است مراد از مشابهت با قول عامه در این روایت، تفرع بر قواعد باطله عامه باشد و از طرفی توجیهی هم که شیخ برای احتمال چهارم فرمود تمام نیست طبعا نکته ترجیح به مخالفت با عامه با توجه به تعليل "ان الرشد فی خلافهم" منحصر در احتمال دوم یعنی اقربیت الی الواقع می شود.

جهت دوم : ملاک در ترجیح، موافقت با همه عامه است یا موافقت با معظم عامه یا اینکه موافقت بعض العامه هم کافی است ؟

همانطور که مرحوم سید یزدی در کتاب تعارض فرموده اند از عبارات مسالک استفاده می شود که موافقت کل یا معظم لازم است؛ به نحوی باید موافقت تحقق داشته باشد که هرچند به صورت عرفی، این عنوان صادق باشد که بگویند با همه عامه موافقت دارد. مختار شیخ در رسائل هم همین قول است .

در مقابل از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده که که موافقت البعض کافی است. مرحوم سید یزدی این قول را اقوی دانسته است .

مرحوم شیخ در این بحث بنابر انچه در فرائد[[175]](#footnote-175) امده است فرموده ظاهر اخبار و روایات این است که موافقت جمیع موجودین یا معظم موجودین در زمان صدور خطاب شرط است علی وجه یصدق الاستغراق العرفی فلو وافق بعضهم بلامخالفة الباقین فالترجیح به مستند الی الکلیة المستفادة من الاخبار من الترجیح بکل مزیة یعنی اگر روایت با بعضی از عامه موافق بود و بعض دیگر نه مخالفت داشتند و نه موافقت ، نمی توانیم از راه ترجیح به مخالفت با عامه پیش رویم بله می شود از راه قاعده الترجیح بکل مزیة ترجیح را درست کنیم ولی این غیر از ترجیح به مخالفت عامه است وجه منصوص می باشد.

کسانی که قائل به کفایت بعض شده اند استدلال کرده اند به اینکه در مقبوله بعد از اینکه امام علیه السلام ترجیح به مخالفت با عامه را مطرح کرد، عمر بن حنظله سوال کرد که یا سیدی هما معا موافقان للعامة و سوال از وظیفه در این فرض را پرسید . قائلین به قول دوم گفته اند که این عبارت عمر بن حنظله نشان می دهد که فهم او از مخالفت و موافقتی که در کلام امام علیه السلام مرجح قرار داده شده است این است که ترجیح اختصاص به موافقت با جمیع ندارد بلکه موافقت با بعض را هم شامل می شود چون فرض او این است که هر دو خبر موافق می باشند و این نمی شود مگر اینکه در موافقت، موافقت بعض را کافی بدانیم . اگر موافقت با بعض کافی باشد تصویر دارد هر دو خبر موافق با عامه باشند یعنی یکی موافق با بعضی از عامه و دیگری موافق با بعض دیگر . والا اگر منظور موافقت با کل و یا معظم باشد چنین فرضی معنا نداشت .

مرحوم شیخ فرموده این مطلب تمام نیست. ربما یستفاد من قول السائل فی المقبوله ... ان المراد بما وافق العامه او خالفهم یعم ما وافق البعض او خالفه . فیرده ان ظهور الفقره الاولی فی اعتبار الکل اقوی .. . فیحمل علی اراده صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما ... چراکه ما قبول داریم این فقره و کیفیت سوال ظهور در کفایت موافقت بعض دارد اما چون صدر روایت ظاهر در اعتبار کل یا معظم است و ظهور ان اقوی از ظهور ذیل می باشد از ظهور ذیل باید رفع ید کنیم و سوال عمر بن حنظله را حمل بر معنایی کنیم که با اعتبار موافقت کل یا معظم جمع شود یعنی بگوییم که مقصود و منظور عمر بن حنظله این است که شما قبلا فرمودید موافقت با کل عامه موجب مرجوحیت و مخالفت با کل موجب ترجیح، حال اگر با دو روایت متعارض برخورد کردیم که این مرجح در هیچ کدام از دو طرف وجود نداشت وظیفه چیست. بنابراین باید حمل کنیم بر اینکه مقصود او فقدان این مرجح در هر دو طرف است نه اینکه وجود این مرجح در هر دو طرف.

پس مختار مرحوم شیخ در این بحث این شد که موافقه الجمیع لازم است استنادا الی ظهور صدر الروایه که اقتضای موافقت کل یا معظم داشت.

در مقابل بیان مرحوم شیخ در رسائل، مرحوم صاحب العروه فرموده است که اقوی کفایت موافقت بعض است. زیرا به صدر روایت هم که نگاه کنیم بیش از این استفاده نمی شود که ملاک، مخالفت و موافقت با عامه به صورت فی الجمله است نه موافقت با کل و یا موافقت با معظم. هذا هو الاقوی لانه الظاهر من قوله علیه السلام و اترک ما وافق القوم او خذ بما خالف العامه. این تعبیرات ظاهرش موافقت با عامه است به صورت فی الجمله است. لذا اگر بعضی از عامه نظری داشته باشند و بعضی نیز ساکت باشند صدق می کند که روایت موافق با انهاست . ولو این تعابیر فی حد نفسه ظاهر در جمیع باشند اما متفاهم در اخبار علاجیه، موافقت با عامه به صورت فی الجمله است .بنابراین اولا صدر روایت ظهور در اعتبار موافقت الجمیع یا معظم ندارد ثانیا با قطع نظر از صدر به ذیل مقبوله هم که نگاه کنیم دلالت دارد که راوی فهمش و برداشتش از عنوان موافقت که در فقره قبلی ذکر شده اعم از موافقت بعض و موافقت با کل است و ظهور این فقره در کفایت بعض اقوی از ظهور فقره سابقه در اعتبار موافقت کل است[[176]](#footnote-176).

بعضی از محققین هم گفته اند در این مساله که ایا موافقت کل یا معضم لازم است یا اینکه موافقت بعض هم کافی است، باید ببینیم که در احتمالات چهارگانه ای که در وجه ترجیح به موافقت با عامه بیان شده مختار ما کدام است. صاحب اوثق فرموده است: تحقیق این است که مساله مبتنی بر این است که وجه ترجیح در مخالفت با عامه کدام احتمال باشد . اگر احتمال دوم را انتخاب کردیم موافقت جمیع او ما یصدق معه الاستغراق العرفی معتبر است. چون مقتضای تعلیل "الرشد فی خلافهم" این است که رشد در مخالفت جمیع یا معظم انها است . اما اگر در بحث سابق قائل شدیم که نکته ترجیح این است که خبر مخالف، حمل بر تقیه می شود یعنی احتمال چهارم، موافقت بعض و مخالفت بعض کافی است . در جایی که روایت با بعض هم موافقت داشته باشد ظن به صدور تقیه ای روایت به وجود می اید و همین کافی است که خبر مخالف را مقدم بر خبر موافق کنیم[[177]](#footnote-177).

به نظر می رسد حتی اگر در بین احتمالات اربعه احتمال دوم را هم اختیار کرده باشیم که در بحث قبلی نیز همین احتمال را متعین قرار دادیم باز استظهار مرحوم سید یزدی از این روایت تمام است. عنوان مخالفت و موافقت با عامه حتی در جایی که بعضی از عامه قول داشته باشند و بقیه ساکت باشند هم صادق است. لذا حتی به ملاحظه صدر روایت هم موافقت با بعض هم موجب ترجیح می شود و اختصاص با موافقت با کل یا معظم ندارد. علاوه بر اینکه در ذیل، نحوه سوال عمر بن حنظله کالصریح در این مطلب است و حمل سوال او بر اینکه هیچ کدام واجد ترجیح نیستند و علی حد سواء می باشند حمل بعیدی است .

بنابراین در ترجیح به مخالفت با عامه همانطور که مرحوم وحید بهبهانی و سید یزدی اختیار کرده اند ظاهر این است که مخالفت با بعض کفایت می کند .

مرحوم شیخ بعد از اینکه بیان کرده اند که ملاک در موافقت با عامه، موافقت با بعض است یا خصوص موافقت با کل، تتمه ای فرموده اند که التفات به این فرمایش مرحوم شیخ در مقام تطبیق حمل روایات بر تقیه، لازم و ضروری است.

مرحوم شیخ فرموده اند که اگر ما موافقت با بعض را کافی بدانیم در جایی که هریک از دو خبر متعارض با قول بعضی از عامه موافق بود و با قول بعضی مخالف یعنی عامه دو قسم شده بودند نظر بعضی مطابق با خبر الف و نظر بعضی موافق با خبر ب بود، در این صورت باید ببینیم که تقیه نسبت به کدام یک از این دو نظر امکان دارد . درست است که عامه دو نظر دارند اما احتمال تقیه اگر فقط در طایفه اول باشد، خبر موافق با دسته اول عامه حمل بر تقیه می شود و کنار گذاشته می شود اما اگر احتمال تقیه در طایفه دوم باشد، باید ملاک را موافقت با طایفه دوم قرار دهیم.

اما از جهت مصداقی چطور بدست بیاویم که تقیه از کدام یک از این دو دسته است، یکی از جهات موثر، زمان صدور روایت و معاصرت ان با یکی از دو طایفه عامه. یکی دیگر از جهات موثر، اشهریت فتوا در زمان صدور روایت است؛ مثلا در بحث نجاست و طهارت خمر، اگر روایات ما دو دسته بودند و عامه هم دو دسته اما فتوای عامه که در زمان صدور روایت یعنی زمان امام صادق علیه السلام مشهور است فتوا به طهارت باشد، به روایات دال بر نجاست اخذ می کنیم و روایات دال بر طهارت را کنار می گذاریم و حمل بر تقیه می کنیم . راه دیگر برای تشخیص تقیه ای بودن روایت، وجود بیان خاصی از امام علیه السلام است که نشان دهد حضرت از یک قول خاص تقیه می کرده اند. مرحوم شیخ فرموده است مثل قول الصادق علیه السلام حین حکی له فتوی ابن ابی لیلی فی بعض مسائل الوصیة "اما قول ابن ابی لیلی فلا استطیع رده" . گاهی نیز می توانیم با مراجعه با روایاتی که عامه در کتاب هایشان ذکر کرده اند نظری که باعث صدور تقیه ای روایت شده است را پیدا کنیم[[178]](#footnote-178).

دوشنبه 26/3/99 جلسه 136

جهت سوم: ملاک در موافقت و مخالفت با عامه، فتوای عامه است یا روایات عامه و یا عمل انها؟

همانطور که مرحوم شیخ در رسائل فرموده اند، در اخبار علاجیه، تعبیرات مختلفی بکار رفته است که هر کدام اقتضای وجهی دارد . در بعضی از اخبار علاجیه عنوان موافقت و مخالفت با عامه ذکر شده است که ظاهر این عنوان عند الاطلاق، موافقت با فتوا و آرای عامه است. وقتی عند الاطلاق می گویند به انچه مخالف با عامه است اخذ کنید و خبر موافق با عامه را طرح کنید، چنانکه در مقبوله عمر بن حنظله امده است، ظاهرش موافقت و مخالفت با فتوای عامه است. از طرفی در بعضی از روایات، عنوان موافقت با اخبار عامه ذکر شده است؛ مثل روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله منقول از رساله قطب راوندی که دارد "اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان ... فاعرضوهما علی اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروهم و ما خالف اخبارهم فخذوه". نیز در روایت محمد بن عبد الله است که "اذا ورد علکیم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامة فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه"[[179]](#footnote-179) . در این دو روایت عنوان موافقت با اخبار امده است . عنوان سومی هم در اخبار علاجیه داریم که متفاهم از ان این است که ملاک، موافقت با عمل عامه است . در ذیل مقبوله بعد از اینکه راوی فرض کرد که هر دو روایت متعارض موافق با عامه می باشند، امام علیه السلام فرمودند: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یوخذ بالاخر. این ذیل نشان می دهد که از نظر عملی اگر عامه موافق با یکی از دو متعارض بودند ان روایت کنار گذاشته می شود و به دیگری اخذ می شود . بنابراین اگر بر اساس روایات معتبر هم بخواهیم حساب کنیم باز این سه عنوان وجود دارد .

ایا این عناوین، عناوین متعددی هستند یا همه انها به یک جهت بر می گردد؟

به نظر می رسد این عناوین سه گانه به یک امر اشاره داشته باشند. زیرا بر اساس مباحث قبل، نکته ترجیح به مخالفت با عامه این بود که خبر مخالف با عامه اقرب به واقع است چراکه عامه می امدند حق را از ائمه علیهم السلام سوال می کردند و بعد از تشخیص ان، مخالفت می کردند. لذا اخبار و فتوای اینها در نقطه مقابل با حق قرار گرفته است و برای همین روایت موافق با انها حمل بر تقیه می شود. بنابراین اگر در بعضی از روایات ملاک را موافقت با اخبار عامه بیان کرده است، ظاهرش این است که چون انها در مقام فتوی به این روایات اخذ می کردند و طبق فتوا هم عمل می کردند. نکته اصلی که موثر است مخالفت با انها از حیث عمل است منتها اگر عنوان موافقت با اخبار یا اراء عامه ذکر شده به این خاطر است که نوعا در موارد وجود اخبار، فتوای انها هم مستند به این اخبار و عمل انان نیز بر اساس همین فتوا خواهد بود.

حتی اگر ملاک ترجیح به مخالفت با عامه را صدور تقیه ای روایت بدانیم، این عناوین سه گانه به همان عنوان اصلی یعنی موافقت عملی و مخالفت عملی با عامه بر می گردد. بلکه بنابراین وجه، واضحتر است که در این عناوین ثلاثه انچه موضوعیت دارد، موافقت با عمل انهاست که موجب حمل بر تقیه می شود و اگر موافقت با اخبار و فتوی ذکر شده به این خاطر است که نوعا فتوای بر طبق اخبار و عمل بر طبق فتوا می باشد.

اما اگر در یک مورد این عناوین افتراق پیدا کردند یعنی اگر در تعارض هم خبر الف موافق با اخبار عامه بود و هم خبر ب اما از جهت فتوا دیدیم انچه رایج در بین عامه است فتوا بر طبق روایت الف است، در اینجا طبعا خبر موافق با فتوای عامه مرجوح حساب می شود . اگر در این مرحله دوم هم هر دو متعارض علی حد سواء بودند یعنی عامه دو فتوا داشتند و یکی از متعارضین موافق با فتوای طایفه اول بود و خبر دیگر موافق با طایفه دوم عامه، باید دید عمل انها بر طبق کدام یک از دو فتوا و یا دو صنف اخبار است .

بنابراین در مجموع اینطور نیست که بین این عناوین اختلاف ماهوی وجود داشته باشد . بلکه ان عنوان اصلی و موضوع اصلی دخیل در ترجیح احد المتعارضین علی الاخر، این است که از جهت عملی، عامه کدام طرف باشند و موافقت با اخبار و موافقت با فتوی نیز نشان می دهد که با عمل عامه هم موافقت دارد .

## تنبیه دوم : جواز تعدی از مرجحات منصوصه

مرحوم شیخ قائل به تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه است و در مقابل، مرحوم اخوند ، محقق نایینی و محقق عراقی و عده دیگری از محققین مثل مرحوم اقای خویی قائل به عدم تعدی می باشند. البته همانطور که در کلام مرحوم شیخ امده، ایشان متفرد در تعدی نیست بلکه در این مساله ادعای اجماع شده است. در کلام مرحوم علامه و همچنین در کلام مرحوم محقق نراقی این ادعای اجماع مطرح شده است. بلکه همانطور که در تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام امده است، گفته شده رای رایج میان علماء از قدماء گرفته تا متاخرین، تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه بوده است تا زمان مرحوم امین استرابادی که قائل به اقتصار بر مرجحات منصوصه می شود و بعد از ایشان، جماعتی از اخباریین مثل صاحب حدائق همین رای را قائل می شوند والا بقیه علماء از سابق، نظرشان این بود که مطلق مزیت برای ترجیح کافی است. مثلا مرحوم شیخ طوسی در مقدمه استبصار فرموده است که اگر تعارض بین دو طرف به این نحو باشد که یکی به جهت عددی ترجیح داشته باشد یا یکی منقول به لفظ باشد و دیگری منقول به معنا یا یکی از دو روایت تلقی به سماع شده باشد و دیگری تلقی به اجازه، همین موجب ترجیح خواهد شد. با وجودی که این مرجحات در هیچ روایتی ذکر نشده اند.

همانطور که در تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام هم امده است در مقابل علمایی که ظاهرشان ترجیح بکل مزیة است، به مقدمه کافی که نگاه کنیم از عبارت مرحوم کلینی اکتفاء به مرجحات منصوصه استفاده می شود. لذا در میان قدماء اصحاب، مرحوم کلینی را باید جزء کسانی بدانیم که قائل به عدم تعدی است . ایشان در مقدمه کافی بیان کرده اند: فاعلم يا أخي أرشدك اللّه أنّه لا يسع‏ أحدا تمييز شي‏ء ممّا اختلف الرّواية فيه عن العلماء عليهم السّلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السّلام «اعرضوها على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه عزّ و جلّ فخذوه و ما خالف كتاب اللّه فردّوه» و قوله عليه السّلام «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم» و قوله عليه السّلام «خذوا بالمجمع‏ عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه‏... . طبق این بیان، در موارد تعارض اخبار، وظیفه ما فقط اخذ به ملاکاتی است که در روایات بیان شده است و نه غیر. گرچه بعضی از محققین من جمله بعض الاعلام در تقریرات تعارض الادله در صدد توجیه این فرمایش بر امدند اما به نظر می رسد که اين عبارت به وضوح دلالت می کند که نمی توانیم از این مرجحات منصوصه به سایر مرجحات تعدی کنیم .

بنابراین مرحوم شیخ اولین کسی نیست که قائل به تعدی باشد بلکه قول به تعدی سابقه دارد البته نه به نحوی که اجماعی بین علماء باشد بلکه در حدی است که می شود گفت مشهور از متقدمین و متاخرین قائل به این نظر هستند. در مقابل، متاخرینی مثل مرحوم اخوند و مرحوم نایینی و عده ای دیگر از محققین قائل به لزوم اقتصار بر مرجحات منصوصه شده اند.

با قطع نظر از اینکه قائلین به تعدی و عدم تعدی چه کسانی هستند باید سراغ دلیل و وجه تعدی برویم . مجموعا از کلام مرحوم شیخ چهار وجه برای تعدی استفاده می شود.

وجه اول : مقتضای اصل عملی؛ به این تقریب که اگر احد المتعارضین واجد مزیتی باشد که متعارض اخر ان را ندارد، در این موارد امر دایر بین تعیین و تخییر در حجیت می شود و معلوم است که در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت، مقتضای اصل تعیین است.

اما اینکه مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است به این جهت می باشد که اگر مزیت موجود از نظر شارع معتبر باشد، خصوص روایت دارای مزیت حجت است و اگر ان مزیت، معتبر عند الشارع نباشد این دو متعارض علی حد سواء هستند و حجت در بین، احدهمای تخییری است . بنابراین، امر مردد است که خصوص ذی المزیه حجت باشد یا احدهمای تخییری که هم منطبق بر ذی المزیه می شود و هم می توان بر فاقد المزیه منطبق کرد.

اما اینکه مقتضای اصل در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، تعیین است نه تخییر، همانطور که در مباحث قبل ذکر شده این است که در این موارد نسبت به محتمل التعیین یقین به حجیت وجود دارد و نسبت به دیگری شک؛ واجد المزیه حجیت مسلم دارد اما فاقد المزیه حجیتش مشکوک است. نسبت به طرفی که حجیتش معلوم است امکان اخذ وجود دارد اما در طرف دیگر، شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است و امکان اخذ در ان وجود ندارد.

تمامیت این دلیل اول همانطور که در کلام مرحوم شیخ هم به ان اشاره شده متوقف بر این است که ما در مورد خبرین متعارضین، دلیل داشته باشیم که اخذ به احدهما لازم است و اینطور نیست که هر دو خبر متعارض کنار گذاشته شود . اگر چنین دلیلی در مورد تعارض داشته باشیم که به عنوان دلیل ثانوی دلالت کند که عمل به احدهما لازم است دوران امر بین تعیین و تخییر می شود اما اگر کسی قائل شد که همانطور که مقتضای قاعده اولیه تساقط است، به حسب قاعده ثانویه هم دلیل نداریم که باید به یکی اخذ شود بلکه مقتضای دلیل ثانوی را هم تساقط در فرض تکافؤ دانست، دیگر امر دایر بین تعیین و تخییر در حجیت نمی شود . چون اگر این مزیت در نظر شارع معتبر باشد که باید تعیینا به روایت دارای مزیت اخذ کنیم اما اگر معتبر نباشد دیگر هیچ کدام حجیت ندارند. لذا مرحوم شیخ هم فرموده اند که بنابراین نظر که مقتضای قاعده عام در خبرین متعارضین توقف و احتیاط است، ترجیح احتیاج به دلیل دارد و اگر دلیل بر ترجیح پیدا نکردیم حکم به عدم حجیت هر دو خبر می شود . بنابراین، این وجه اول مبتنی بر این است که مقتضای اصل ثانوی تخییر عند التکافؤ یا ترجیح عند وجود المرجح فی احد الطرفین باشد .

سه شنبه 27/3/99 جلسه 137

مرحوم شیخ غیر از مقتضای اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، سه وجه برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه بیان کرده اند. همانطور که در کلام ایشان هم امده، در حقیقت این وجوه استفاده ای از فقرات روایات است .

وجه اول: ترجیح به اصدقیت در مقبوله و ترجیح به اوثقیت در مرفوعه نشان می دهد که می توان به سایر مرجحات تعدی کرد. زیرا ترجیح به اصدقیت و اوثقیت وجهی ندارد مگر اینکه روایتی که راوی آن اصدق یا اوثق است اقرب الی مطابقه الواقع می باشد. بنابراین می توان تعدی کرد به هر مزیتی که موجب این اقربیت شود . مرحوم شیخ مثال زده اند که اگر احد الراویین اضبط یا اعرف در نقل به معنا باشد، موجب می شود که روایتش اقرب الی الواقع گردد و طبعا حکم به ترجیح آن شود . ایشان فرموده اند که موید اینکه ترجیح به اصدقیت و اوثقیت از جهت اقربیت الی الواقع است و لذا می توانیم بر هر مزیتی تعدی کنیم این است که راوی بعد از اینکه ترجیح به صفات را از امام علیه السلام شنیده با اینکه صفات مختلفی به عنوان مرجح ذکر شده اما سوال نمی کند که اگر بعضی از این صفات باشد و بعضی نباشد وظیفه چیست، بلکه سوال از صورتی می کند که راوی روایتین از حیث صفات مساوی باشند و لا یفضل احدهما علی صاحبه. این تعبیر معنایش این است که لا یفضل احدهما علی صاحبه بمزیة من المزایا یعنی هیچ گونه ترجیحی نسبت به یکدیگر ندارند که نشان می دهد عمر بن حنظله اینطور فهمیده است که هر امری که موجب مزیت در احد الخبرین است باعث ترجیح می شود ولی سوال می کند که اگر دو راوی به گونه ای بودند که هیچ صفت موجب مزیت نداشتند وظیفه چیست.

نسبت به این وجه در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اخوند در متن کفایه و همینطور در حاشیه رسائل و نیز در کلمات مرحوم اقای خویی اشکال شده است. یکی از اشکالات این است که این دو روایاتی که به انها استدلال شده است من حیث السند معتبر نیستند و طبعا استدلال و استظهار از فقرات انها مشکلی را حل نمی کند . مرفوعه که اعتبار سندی ندارد و مقبوله هم من حیث السند ضعیف است چراکه عمر بن حنظله توثیق ندارد .

اما بر اساس مباحث گذشته معلوم شد که این اشکال به ملاحظه مرفوعه تمام است ولی مقبوله با وجوهی که قبلا ذکر شد از جهت سندی اعتبار دارد.

اشکال دیگری که نسبت به استدلال به این فقره ذکر شده این است که استدلال اگر به لحاظ مرفوعه باشد که ضعیف السند است و نمی تواند موجب تعدی شود و اگر به لحاظ مقبوله باشد در مقبوله هم ترجیح به اصدقیت مربوط به ترجیح احد الخبرین در مقام افتاء نیست بلکه مربوط به احد الحکمین الصادرین من الحاکمین است.

بر اساس مباحث قبل روشن شد که این اشکال، اشکال واردی است . زیرا مرفوعه که ضعف سندی داشت و مقبوله هم با توجه به خصوصیاتی که قبلا مطرح شد مربوط به ترجیح احد الحکمین است.

اشکال دیگر این است که مرحوم اخوند فرموده ولو طبق مقبوله، اصدقیت مرجح باشد و بپذیریم خبری که راوی ان اصدق است نسبت به خبر دیگر که راوی اصدق ندارد، اقرب الی الواقع می باشد اما مجرد اینکه صفتی که موجب اقربیت است مرجح قرار داده شود دلیل نمی شود که ترجیح به خاطر اقربیت الی الواقع باشد . بله اصدقیت این خصوصیت را دارد که باعث اقربیت می شود ولی انچه مرجح قرار داده شده صفت اصدقیت است اما اینکه این اصدقیت خصوصیت نداشته باشد و اقربیت الی الواقع ملاک باشد، اين را نمی توانیم از روایت به دست اوریم . عبارت مرحوم اخوند این است: فإن جعل خصوص شي‏ء فيه جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك‏ فيه‏ بتمامه‏ جهة إراءته بل لا إشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته[[180]](#footnote-180). در کلام مرحوم اقای تبریزی به عنوان شاهد مثال زده شده که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است و در ان کشف نوعی از واقع وجود دارد ولی نمی توان گفت ملاک حجیت خبر ثقه، ان درجه خاص از کشف واقع است و لذا تعدی کنیم به هر اماره ای که این درجه کشف در ان وجود دارد و لو مصداق خبر نباشد مثل شهرت فتوائیه . همانطور که در خبر ثقه نمی توانیم تعدی کنیم به هر اماره ای که به میزان خبر ثقه کشف از واقع دارد، در محل بحث هم ولو صفت اصدقیت موجب اقربیت می شود ولی جعل مرجحیت برای این صفت هیچ دلالت و حتی اشعاری ندارد که ملاک ترجیح به اصدقیت، اقربیت الی الواقع است و چون احتمال می دهیم که این صفت خصوصیت داشته و شارع اقربیت خاصی که از راه اصدقیت تامین می شود را ملاک قرار داده باشد، نمی توانیم به غیر ان مثل اضبطیت و اعرفیت تعدی کنیم.

اشکال چهارم که در متن کفایه به اجمال ذکر شده اما در حاشیه رسائل با توضیح بیشتری امده این است که هرچند در اصدقیت، اقربیت الی واقع وجود دارد اما در صفات دیگر که به عنوان مرجح امده است مثل اعدلیت و افقهیت، نمی تواند ملاک ترجیح اقربیت باشد چراکه افقهیت راوی و یا عدالت او فی حد نفسه و با قطع نظر از اخبار قولی، نمی تواند نقل حدیث را اقرب به واقع قرار دهد. پس همانطور که ملاحظه اصدقیت نشان می دهد که ترجیح به امور مذکوره به خاطر اقربیت است، ترجیح به اعدلیت و افقهیت هم نشان می دهد که صفاتی که ملاک ترجیح قرار داده شده اند در انها اقربیت اخذ نشده است بلکه به خاطر خصوصیت خود این صفات بوده و ترجیح به انها تعبدی است. اخوند در کفایه فرموده : لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا[[181]](#footnote-181). ایشان در حاشیه رسائل هم فرموده است مع انّه لا اعتبار به في نفسه، حيث انّه على نحو الإشعار لا الدّلالة، معارض‏ بما هو أقوى‏، و ذلك لأنّ التّرجيح بهما يصلح لأن يكون من حيث الخصوصيّة تعبّدا و إن كان الأظهر انّ منشأ التّرجيح بهما كونهما موجبتين لأقربيّة الرّواية إلى الواقع، لكنّ التّرجيح بالأورعيّة و الأعدليّة، بل الأفقهيّة أيضا لا يصلح لأن يكون من أجل كونها موجبة للأقربيّة[[182]](#footnote-182). بنابراین اگر نگوییم ظهور در ترجیح تعبدی اقوی است لا اقل با ظهور اصدقیت در ملاک بودن اقربیت الی الواقع معارضه می کند ودر مجموع نمی توان ازروایت چیزی استفاده کرد .

مرحوم اخوند موید مرحوم شیخ را هم در حاشیه رسائل جواب می دهد که اگر عمر بن حنظله می گوید لایفضل احدهما علی صاحبه شاید به خاطر آن نبوده که تفضیل به ایّ مزیت را فهمیده باشد بلکه ممکن است به اين خاطر بوده که از بیان قبلی امام علیه السلام فهمیده بود که ما هو المرجح مجموع صفات بما هی مجموع است و لذا دیگر جا نداشت سوال کند که اگر بعضی صفات در یک خبر بود و بعضی در خبر دیگر وظیفه چیست. عبارت اخوند این است: قد ذکرنا ان عدم سواله عن هذه الصوره لعله من اجل انه فهم ان المجموع مرجح واحد و علیه معنی قوله "لا یفضل احدهما علی صاحبه" لا یفضل احدهما علی الاخر بهذه المزیة ( یعنی مجموعه صفات ) لا بمزیة اخری ایضا[[183]](#footnote-183).

اما همانطور که قبلا در بررسی مفاد مقبوله بیان شد، ممکن است اینطور جواب دهیم که حتی اگر راوی مرجحیت هر یک از صفات را به صورت مستقل هم می فهمید ولی با توجه به اینکه امام علیه السلام پیش از ان چند صفت را به عنوان مرجح بیان کرده اند، این عبارت که لا یفضل احدهما علی صاحبه به این معنا می شود لا یفضل در این صفاتی که شما فرمودید نه اینکه لا یفضل فی ای مزیة من المزایا حتی ان مزایایی که شما نیز نفرموده اید. بنابراین موید مرحوم شیخ هم دلالت بر این جهت ندارد .

وجه دوم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوصه:

در مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب اخذ به روایت مجمع علیه و مشهور، امام علیه السلام تعلیل کرده اند که "فان المجمع علیه لاریب فیه" . این تعلیل دلالت می کند که هر مزیتی که در احد الخبرین المتعارضین باشد و باعث اقربیت الی واقع شود موجب ترجیح می شود و طبعا تعدی ممکن خواهد شد . زیرا مراد از لا ریب فیه در این عبارت، لا ریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه اضافی است یعنی خبر مشهور نسبت به خبر دیگر لا ریب فیه است نه به صورت مطلق. زیرا اگر مراد از لاریب فیه در خبر مشهور، لاریب فیه مطلق بود خبر معارض با ان می شد خبری که لاریب فی کذبه و بطلانه وحال انکه امام علیه السلام خبر شاذ را داخل در لا ریب فی بطلانه قرار نداده اند بلکه ان را مصداق مشتبه و ما فیه الریب دانسته اند. این نشان می دهد که مقصود، لا ریب فیه مطلق نیست بلکه اضافی است . البته این قرینه در کلام مرحوم شیخ ذکر نشده اما مرحوم اقای خویی ان را به عنوان شاهد ذکر کرده اند.

شاهد دیگر که در کلام مرحوم شیخ امده این است که اگر لا ریب فیه مطلق و من جمیع الجهات بود معنا نداشت سائل فرض کند که هر دو خبر معارض، مشهور و لا ریب فیه می باشند.

شاهد سوم این است که اگر مقصود از لا ریب فیه مطلق باشد معنا ندارد ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت قرار بگیرد. چون لازمه اش این است که اگر یکی از دو خبر واجد مزيت صفات راوی باشد مقدم بر خبر دیگر است ولو خبر واجد صفات مرجحه، شاذ باشد و خبر دیگر که فاقد صفات مرجحه است مشهور باشد . اگر مراد لا ریب فیه مطلق بود چطور خبری که راوی ان واجد صفات است ولی شاذ است بتواند بر ان مقدم باشد؟

شاهد چهارم این است که اگر مقصود لا ریب فیه مطلق بود معنا نداشت در فرضی که هر دو مشهور هستند، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به عنوان مرجح ذکر شود.

با این چهار شاهد معلوم می شود که مراد از لا ریب فیه در خبر مشهور و مجمع علیه، نفی ریب در مقایسه با خبر شاذ است و و معناه: أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالا لا يوجد في المشهور، و مقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالا لمخالفة الواقع[[184]](#footnote-184). بنابراین با توجه به اینکه تعلیل موجب تعمیم است می شود تعدی کرد به هر مزیتی که موجب شود احد الخبرین نسبت به واقع اقرب شود و احتمال مخالفتش کمتر.

شنبه 31/3/99 جلسه 138

وجه دوم مرحوم شیخ برای تعدی از مرجحات منصوصه، تمسک به تعلیل فان المجمع علیه لاریب فیه بود. باتوجه به اینکه مراد از لاریب فیه، لاریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه نسبی و در قیاس با خبر شاذ است، مقتضایش این می شود که هر خبری که در ان نسبت به خبر دیگر ریبی نباشد اخذ به ان لازم است . بنابراین اگر به دو خبر متعارض برخورد کردیم که یکی منقول به لفظ است و دیگری منقول به معنا، خبری که منقول به لفظ است لاریب فیه حساب می شود بالنسبه به خبر منقول به معنا و باید به ان اخذ کرد.

این وجه از دو مقدمه تشکیل می شود . اول اینکه مراد از لاریب فیه،لا ريب فيه مطلق نیست بلکه لا ريب فيه اضافی است و مقدمه دوم اينکه مقتضای تعليل تعدی به هر موردی است که این علت را دارا باشد. مقدمه دوم جای اشکال نیست اما مقدمه اول که لاریب فیه، مطلق نیست بلکه نسبی است در مجموع چهار قرینه برای ان ذکر شده است.

نسبت به قرائن چهارگانه ای که بر اساس انها لاریب فیه، به لاریب فیه نسبی معنا شده است، در کلام مرحوم اخوند و نیز در کلام مرحوم اقای خویی مناقشه شده است .

در کلام مرحوم اخوند در جواب این وجه دوم، بیانی ذکر شده است که از ان، مناقشه در مقدمه اول بر اساس هر چهار قرینه استفاده می شود. بیان مرحوم اخوند این است که وجه ثانی متوقف بر این است که حمل روایت مشهور در مقابل شاذ، بر لاریب فیه مطلق ممکن نباشد . اما اگر گفتیم که لاریب فیه امکان حمل بر لاریب مطلق را دارد، مقتضای ظهور این است که بر لا ریب فیه مطلق حمل شود و دیگر استدلال شما مخدوش خواهد شد. تمامیت وجه ثانی به این بود که روایت مشهور در مقابل شاذ ، فی نفسه مما لاریب فیه نباشد و حال انکه روایت مشهور فی نفسه لاریب فیه است یعنی لاریب فیه مطلق در اینجا قابل تحقق است چون شهرت روايت در بین اصحاب ائمه علیهم السلام باعث می شد که اطمینان و وثوق به صدور پیدا کنند و وقتی اطمینان به صدور پیدا شد صحیح است که عرفا بگوییم لا ریب فیه است. باتوجه به اين نکته ولو تعلیل اقتضای تعدی دارد اما به واسطه ان، تعدی می شود به جایی که مثل مورد تعلیل باشد یعنی به هر موردی که اطمینان به صدور پیدا شود. این مقدار از تعدی مشکلی ندارد اما نمی توان به واسطه این تعلیل به هر موردی که دارای مزیت موجب اقربیت بود تعدی کرد ولو اطمینان به صدور ایجاد نکند[[185]](#footnote-185).

حاصل مناقشه این شد که لاریب فیه، مطلق است چون روایت مشهور در مقابل خبر شاذ اطمینان به صدورش پیدا می شود. مرحوم اخوند تعبیر به اطمینان به صدور کرده است ولی در کلام مرحوم اقای خویی تعبیر به قطع به صدور شده است. ایشان فرموده اند اگر حمل بر لاریب فیه مطلق ممکن است به این خاطر است که در روایت مشهور قطع به صدور پیدا می شود .

با توجه به این مناقشه اخوند، جواب از آن شواهد چهارگانه واضح می شود . اما قرینه اول که در کلام اقای خویی ذکر شده بود، خود مرحوم اقای خویی اینطور جواب داده که ما می گوییم مراد لاریب فیه مطلق است اما من جهت الصدور یعنی روایت مشهور مقطوع الصدور است. شاهد اول می گفت وقتی لا ریب فیه مطلق باشد باید خبر شاذ هم داخل در لاریب فی بطلانه و کذبه شود و بین الغیّ باشد. اما اگر مقصود از لاریب فیه، قطعی الصدور بود دیگر قطعی الصدور بودن خبر مشهور یا به تعبیر مرحوم اخوند مطمئن به بودن من حیث الصدور اقتضا ندارد که خبر شاذ داخل در بین الغیّ باشد بلکه همچنان داخل در عنوان مشتبه باقی خواهد ماند. با این بیان قرینه اول جواب داده می شود.

شاهد دوم که در کلام مرحوم شیخ ذکر شده این بود که در روایت فرض شده هر دو خبر معا مشهور هستند و این با لاریب فیه مطلق سازگاری ندارد و کاشف از نسبی بودن لاریب فیه است . جواب این است که وقتی خبر مشهور لاریب فیه من جمیع الجهات نبود بلکه لاریب فیه من حیث الصدور بود این امکان وجود دارد که دو خبر داشته باشیم که با هم متعارض و متعاند باشند ولی هر دو من حیث الصدور مقطوع به یا مطمئن به باشند. چون هر چند این دو خبر متعارض، من حیث الصدور هر دو قطعی یا مطمئن به هستند اما ممکن است که یکی برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد و دیگری برای جهت دیگری مثل تقیه و غیره صادر شده باشد .

قرینه سوم و چهارم هم با همین بیان از بین می رود . ذکر ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت و یا ترجیح به مخالفت با کتاب و موافقت با عامه، بعد از ترجیح به شهرت دلالت بر نسبی بودن لا ریب فیه ندارد. زیرا اگر لا ریب فیه را مطلق گرفتیم اما مطلق من حیث الصدور، این امکان وجود دارد که قبل از ملاحظه ترجیح به شهرت، ترجیح به صفات ذکر شود و یا بعد از ترجیح به شهرت، ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه اعتبار گردد.

بنابراین وجه دوم تعدی با استناد به فقرات روایات، جواب داده می شود.

در کلام مرحوم شیخ فقره چهارمی هم مطرح شده که ایشان با استشهاد به ان تعدی به سایر مزایا را ممکن دانسته اند. فرموده اند که یکی از فقرات دال بر تعدی، عبارت "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" است. ولی با توجه به اینکه کیفیت استشهاد به این فقره و نیز مناقشه در ان، همانند فقره ثانی می باشد، در کلمات به صورت جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته است. علاوه بر اینکه من حیث السند دلیل معتبری بر ان وجود ندارد . چون این تعبیر را مرحوم صاحب وسائل از مرحوم طبرسی به صورت روایت مرسل نقل کرده است [[186]](#footnote-186).

وجه سوم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوصه:

در مقبوله عمر بن حنظله اخذ به خبر مخالف عامه تعلیل شده که الرشد فی خلافهم . مرحوم شیخ فرموده بودند که این تعلیل دلالت بر این می کند که هر دو خبری که در یکی غالبا رشد باشد یجب الاخذ به . چون مقصود از اینکه الرشد فی خلافهم این نیست که دائما رشد در مخالفت با عامه باشد. زیرا در کثیری از احکام، فریقین با هم اتفاق دارند بلکه مقصود این است که غالبا رشد در خلاف انها است و وقتی غالبا اینطور بود، خبر مخالف با عامه نسبت به خبر موافق با عامه اقرب الی الواقع می شود. این تعلیل اقتضا می کند هر خبرین متعارضینی که احدهما اقرب الی الواقع بود باید به ان اقرب اخذ کنیم نه خبر دیگر.

این وجه هم دو مقدمه دارد. اول اینکه مستفاد از این فقره این است که وجه ترجیح خبر مخالف با عامه اقربیت ان به واقع نسبت به خبر موافق است و مقدمه دوم این است که مقتضای تعلیل، تعدی از مورد تعلیل به هر مزیتی است که این خصوصیت را دارد یعنی موجب اقربیت احد الخبرین الی الواقع می شود.

مرحوم اخوند نسبت به مقدمه اول مرحوم شیخ در این وجه اشکال کرده اند ولی اقای خویی در مقدمه دوم هم اشکال می کنند.

مرحوم اخوند در مقدمه اول اشکال کرده اند که اولا مستفاد از این فقره این نیست که ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر این است که خبر مخالف اقرب به واقع است و معلوم نیست که تعبیر الرشد فی خلافهم به معنای غلبه وجود حق در طرف خبر مخالف باشد بلکه ممکن است وجه ترجیح این باشد که خود مخالفت با عامه فی نفسه حُسن و مطلوبیت دارد . بنابراین در ترجیح به مخالفت با عامه، نکته اقربیت الی واقع مورد لحاظ قرار نگرفته تا با تمسک به عموم تعلیل، این حکم را به سایر مزایا هم سرایت دهیم .

ثانیا اگر از اشکال اول هم غمض عین کنیم و بپذیریم وجه ترجیح به مخالفت با عامه، غلبه حق در طرف خبر مخالف باشد، در عین حال نمی توانیم به سایر مزایا تعدی کنیم، زیرا ما در موردی که در مقابل خبر مخالف با عامه، خبر معارضی موافق با عامه وجود دارد وثوق پیدا می کنیم که این خبر موافق لا یخلو من خلل اما صدورا او جهة . اگر مفاد تعلیل این باشد باید تعدی به جایی کنیم که مثل مورد تعلیل باشد یعنی اگر موردی پیدا کردید که نسبت به یکی از دو خبر اطمینان به وجود خلل بود و نسبت به خبر دیگر خیر، باید به ان خبر اخذ کنید . ولی این ربطی به مدعای شما ندارد که تعدی الی کل مزیة موجبة للاقربیة الی الواقع باشد.

به نظر می رسد که هیچ یک از این دو وجه مرحوم اخوند تمام نباشد. اشکال اول مرحوم اخوند که فرمود ممکن است ترجیح به خاطر حسن و مطلوبیت ذاتی مخالفت با عامه باشد، جوابش این است که خلاف ظاهر دلیل است زیرا متفاهم عرفی از اینکه فرموده اند به خبر مخالف عامه اخذ کنید چون رشد در خلاف انهاست، این است که چون حق و صواب در نقطه مخالف انهاست به خبر مخالف با انها اخذ کنید . تعبیر مقبوله این است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" یعنی ان خبری که مخالف با عامه است در ان خبر رشاد است یعنی اقرب الی الحق است نه اینکه نفس مخالفت رشد باشد.

وجه دوم ایشان هم تمام نیست. زیرا با توجه به بیانی که قبلا ذکر شد، مخالفت یک خبر با رای عامه در مقابل خبری که معارض با ان است مستلزم حصول وثوق و اطمینان شخصی به وجود خلل در خبر موافق نمی شود.

بنابراین اشکال اخوند به مرحوم شیخ در وجه سوم تمام نیست.

اقای خویی نیز مقدمه دوم مرحوم شیخ را قبول ندارند. ایشان فرموده اند که در هیچ روایت نداریم که ترجیح به مخالفت با عامه تعلیل شده باشد به "فان الرشد فی خلافهم" بلکه این تعبیر در عبارت مرحوم کلینی در دیباچه کافی امده است. بله در مرفوعه زراره مرادف این تعبیر وارد شده است که "فان الحق فیما خالفهم" ولی مرفوعه من حیث السند ضعیف است . در مقبوله هم ولو تعبیر رشد امده ولی "ففیه الرشاد" به عنوان تعلیل نیامده است بلکه به عنوان حکم بیان شده است . بعد از اینکه در مقبوله فرض شد هر دو خبر موافق با کتاب هستند امام علیه السلام در جواب فرمودند "ما خالف العامه ففیه الرشاد" یعنی یجب الاخذ بما خالف العامه . تعلیلی ذکر نشده که بخواهید با تمسک به ان تعدی کنید.

یک شنبه 1/4/99 جلسه 139

مرحوم اقای خویی نسبت به وجه سوم مرحوم شیخ اشکال کردند که تعلیل "فان الرشد فی خلافهم" دلیل معتبری ندارد. اگرچه در مقبوله امده است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" ولی این عبارت تعلیل نیست بلکه بیان حکم است .

اشکال دوم مرحوم اقای خویی این است که اگر هم قبول کردیم که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" به عنوان علت امده است نهایتا به مقتضای تعلیل، تعدی به جایی می شود که مثل مورد روایت باشد . در جایی که احد الخبرین مخالف با عامه باشد لا اشکال که رشد به صورت غالبی در خبر مخالف با عامه وجود دارد . زیرا عامه در استنباطاتشان به قیاس و استحسان تمسک می کنند و خود را بی نیاز از مراجعه به ائمه علیهم السلام می بینند لذا در کثیری از موارد به خلاف واقع می افتند . وقتی علت "ما خالف العامه ففیه الرشاد" غالبی شد نهایتا تعدی می کنیم به هر مزیتی که در احد المتعارضین باشد و موجب رشاد غالبی شود. ما به این تعدی ملتزم می شویم ولی صغری برای این کبری محقق نیست. زیرا در مزایای غیر منصوصه ای که برای احد المتعارضین گفته می شود، چیزی وجود ندارد که موجب غلبه مطابقت با واقع باشد . این مزایای غیر منصوصه مثل اضبط بودن احد الراویین یا نقل به لفظ در یکی و نقل به معنا در دیگری و سایر مزایای غیر منصوصه، مزیتی نیست که این خصوصیت در ان وجود داشته باشد . لذا از این تعبیر نمی توانیم برای اثبات ترجیح به مزایای غیر منصوصه استفاده کنیم.

به نظر اشکال اول مرحوم اقای خویی تمام نیست . اما اشکال دوم مورد قبول و اشکال تامی است .

اشکال اول که فرمودند که تعلیل به "ان الرشد فی خلافهم" در روایت معتبره وجود ندارد تمام نیست. زیرا خود ایشان فرموده اند که در مقبوله این عبارت امده است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد"و وقتی به این عبارت نگاه کنیم تعلیل به دست می اید . این عبارت هرچند بیان حکم برای مورد سوال است یعنی تعیین وظیفه در صورتی که هر دو خبر موافق با کتاب و سنت باشند، ولی چون در ان وصف و خصوصیتی اخذ شده و حکم روی وصف خاص رفته است، با توجه به تعلیق حکم بر وصف خاص، ظاهر در این می شود که علت ثبوت حکم همان وصف خاص است. تعبیر به ما خالف العامه ففیه الرشاد یعنی یجب الاخذ بالخبر المخالف للعامه لانه فیه الرشد و الصواب. علت اینکه حکم شده است که به خبر مخالف اخذ شود این است که در ان رشاد وجود دارد به همان معنای وجود غالبی رشاد که خود ایشان قبول کرده اند. البته توضیح غالبی بودن ممکن است طبق تقریب اقای خویی باشد که به خاطر اعتماد انها به استحسانات و اقیسه بود یا به خاطر همان چیزی که قبلا گفته شد و از روایات هم به دست می اید که انها به ائمه علیهم السلام مراجعه می کردند و بعد از اینکه می فهمیدند حق چیست جهت مخالف را طی می کردند.

علاوه بر این چهار وجه که یکی مقتضای اصل عملی بود و سه وجه دیگر استناد به روایات، دو وجه دیگر هم در کلام مرحوم سید یزدی در کتاب تعارض بیان شده است ؛ یکی ادعای اجماع و دیگر اینکه طریقه و بنای عقلاء بر این است که در موارد تعارض طرق، به ان طریقی که اقرب الی الواقع است اخذ می کنند.

اشکال استدلال به اجماع واضح است . هم از جهت صغروی که معلوم نیست با توجه به مخالفت علماء مثل مرحوم کلينی اتفاق و اجماعی در کار باشد و هم از جهت کبروی که یا این اجماع مدرکی است یا حداقل محتمل المدرک . لذا استدلال به اجماع تمام نیست.

اما تمسک به طریقه عقلاء که در کلام سید یزدی امده و بعض الاعلام هم طبق انچه در تقریرات تعارض الادله [[187]](#footnote-187)ایشان امده است فرموده اند که بر اساس این وجه ملتزم به تعدی به مرجحات غیر منصوصه می شویم، توضیحی که در کلام ایشان وجود دارد این است که عقلاء اگر مواجه با دو طریق و دو حجت متعارض شوند، اینطور نیست که هر دو طریق را رها کنند یا به صورت گزاف به یکی اخذ کنند بلکه نگاه می کنند که کدام دارای مزیت است و به ان اخذ می کنند و برای مزیت نیز، ادنی وجه ترجیح را کافی نمی دانند بلکه می ببینند که در یکی از این دو طریق، ایا مزیتی وجود دارد که ریب را از ان برطرف کند در مقابل طریق دیگر یا نه . این طریقه عقلاء در تعارض گفته دو پزشک نسبت به تشخیص بیماری و یا کیفیت درمان بیماری و نیز تعارض قول اهل خبره در قیمت گذاری ها مشهود است؛ در اینگونه موارد، عقلاء اخذ به طریقی می کنند که دارای مزیت است و همانطور که سید یزدی در رساله تعارض فرموده اند، بناء عقلاء بر این روش مستقر است و شارع هم ردعی نکرده است . در نتیجه کشف از امضای شارع می شود.

اما به نظر می رسد که این وجه هم تمام نیست. زیرا همانطور که در بیان مقتضای قاعده اولیه در تعارض الخبرین گفته شد، در این موارد حکم به توقف و تساقط می شود. اینطور نیست که بنای عقلاء در موارد تعارض این باشد که به یکی اخذ کنند تخییرا یا تعیینا و در صورت اخذ تعیینی سراغ خبر و طریقی روند که ذات ترجیح است . بنای عقلاء در موارد تعارض الخبرین و تعارض الطریقین این است که به هیچ یک اخذ نمی کنند . مگر اینکه ناچار باشند و از باب لابدیت و اضطرار چنین کنند که این مساله دیگری است. حتی در مثال تعارض گفته دو پزشک هم چنانچه ناچار نشوند، اینطور نیست که بنای عقلاء بر اخذ به طرف ذات مزیت باشد . بنابراین در صورتی می توان برای تعدی به مرجحات غیر منصوصه، به بنای عقلاء تمسک کرد که مقتضای قاعده اولیه در تعارض الطریقین، لزوم الاخذ باحدهما باشد اما بر اساس انچه قبلا گفته شد که مقتضای قاعده اولیه تساقط است، نتیجه این می شود که خود عقلاء که این طرق پیش انها حجت است، بر حسب قاعده اولیه، عند التعارض به هیچ طرف اخذ نمی کنند بلکه حکم به تساقط می کنند.

بنابراین وجوهی که برای تعدی از مرجحات منصوصه به سایر مزایا ارائه شد، تمام نبودند و نتیجه بحث این شد که دلیلی برای تعدی نداریم.

مرحوم اخوند در کفایه بعد از مناقشه به وجوهی که مرحوم شیخ برای تعدی ذکر کرده بودند دو وجه برای عدم تعدی بیان کرده اند.

وجه اول این است که فرموده اند اگر ترجیح بکل مزیة ثابت بود چرا امام علیه السلام در جواب سوال سائل از ابتدا قاعده کلیه ترجیح بکل مزیة را بیان نفرمودند تا احتیاج به سوال های مکرر پیدا نشود . با اینکه در مقبوله وقتی راوی پرسید اگر با روایات مختلف مواجه شدیم چه کنیم امام علیه السلام فرمودند در این موارد از راه صفات، ترجیح داده می شوند و وقتی سوال کرد که اگر از این جهت مساوی بودند چه، فرمودند بر اساس شهرت ترجیح بده و زمانی که سوال کرد اگر هر دو مشهور بودند چه، فرمودند با موافقت با کتاب و سنت ترجیح بده و چون پرسید اگر هر دو موافق با کتاب بودند چه، فرمودند با مخالفت با عامه ترجیح بده . اگر هر مزیتی موجب ترجیح بود و تعدی از مرجحات منصوصه صحیح بود چرا امام علیه السلام مانند موارد دیگر که به صورت قاعده عام جواب می دادند در اینجا به صورت قاعده جواب ندادند بلکه مرجحات را موردی و مصداقی بیان کردند. این نشان می دهد که ما قاعده ای کلی نداریم که عبارت باشد از ترجیح بکل مزیة.

وجه دوم: فرموده اند در مقبوله عمر بن حنظله بعد از اینکه راوی سوال کرده است که اگر دو خبر در مزایای منصوصه متساوی بودند چه کنیم، امام علیه السلام امر به ارجاء واقعه کرده اند و فرموده اند که "اذا کان ذلک فارجه حتی تلقی امامک" . اگر ترجیح بکل مزیه ثابت بود حضرت می فرمود که ببین کدام یک از دو حدیث یک نحوه مزیتی بر دیگری دارد و به ان اخذ کن نه اینکه حکم به ارجاء واقعه شود[[188]](#footnote-188).

به نظر می رسد این دو وجه تمام نیست و نمی توانند دلیل بر نفی تعدی باشند.

نسبت به وجه اول ممکن است جواب داده شود که اولا از انجا که مصادیق متعارف مزیت که در دسترس همه می باشد، همین مرجحات منصوصه بوده است، امام علیه السلام همین ها را بیان فرموده اند تا به ملاحظه نوع موارد ابتلاء، معیار سنجش در دست مردم باشد . سایر مزایا به گونه ای نیستند که همه مردم بتوانند تشخیص بدهند . ثانیا اگر وجوه مذکوره در کلام مرحوم شیخ را قبول کردیم یعنی پذیرفتیم که فقراتی از روایات دلالت بر تعدی دارد معنایش این است که امام علیه السلام قاعده کلی را در دیگر فقرات بیان کرده اند البته نه به صراحت بلکه به لسان بیان علت چراکه طبق بیان مرحوم شیخ، از این گفته امام علیه اسلام که "فان المجمع علیه لا ریب فیه" قاعده کلی استفاده می شود. بنابراین اگر ان وجوه قبول شود نمی توان از راه عدم تصریح به قاعده کلی در مقبوله ، تعدی را نفی کرد.

نسبت به وجه دوم نیز می توان گفت که امر به ارجاء در فرضی است که هیچ یک بر دیگری مزیت و مرجحی نداشته باشد . اگردر بحث گذشته، وجوه مرحوم شیخ را قبول کردیم که استناد به تعلیل در فقرات بود، این ذیل که امر به ارجاء است حمل بر جایی می شود که هیچ یک از مرجحاتی که در عبارات قبلی بیان شده وجود نداشته باشد؛ هم مرجحاتی که به صراحت بیان شده اند و هم انهایی که با ذکر علت، بیان شده اند.

نتیجه بحث این شد که وجوه مذکور در کلمات برای تعدی از مرجحات منصوصه تمام نبود، همانطور که دو وجه مرحوم اخوند برای عدم تعدی تمام نبود . لذا با توجه به مقتضای قاعده اولیه در تعارض الادله که تساقط بود نه تخییر، در مواردی که بخواهیم به احد المتعارضین اخذ کنیم به نحو تعیینی یا تخییری، احتیاج به دلیل داریم و چون در فرض فقد مرجحات منصوصه، دلیلی بر اخذ به احد الخبرین معینا یا مخیرا وارد نشده است، حکم به تساقط و رجوع به عام فوقانی می شود و در نبود عام فوقانی، مرجع اصل عملی است .

## تنبیه سوم : ترتیب بین مرجحات

با توجه به اینکه مرجحات باب تعارض را به سه قسم مرجح صدوری مثل ترجیح به صفات راوی یا شهرت روایی و مرجح جهت صدوری مثل مخالفت با عامه و مرجح مضمونی مثل موافقت با کتاب و سنت، تقسيم کرده اند، بین اعلام نسبت به ترتیب بین انها اختلاف نظر وجود دارد.

مرحوم اخوند قائل است که ترتیبی وجود ندارد بلکه همه مرجحات در عرض هم هستند و در هر موردی باید بررسی شود که کدام یک از این مرجحات قوی تر می باشد. چه اقتصار به مرجحات منصوصه کنیم و چه قائل به تعدی شویم. مخصوصا اگر قول دوم یعنی تعدی را قائل شویم که عدم وجود ترتیب بین مرجحات واضح است.

در مقابل عده ای از محققین قائل به ترتیب شده ند که بین خود این قائلین هم اختلاف وجود دارد؛ از یک طرف مرحوم شیخ ومرحوم نایینی قائل شده اند که مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی است و در مقابل، مرحوم وحید بهبهانی و میرزا حبیب الله رشتی قائل هستند که مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدوری است. لذا اگر احد الخبرین موافق با عامه و دیگری مخالف بود ولی ان خبر موافق با عامه، مشهور باشد، باید خبر مخالف با عامه را مقدم کنیم.

در بررسی این مساله که ایا ترتیب وجود دارد یا نه و بر فرض وجود ترتیب، این ترتیب به چه نحو است باید در دو فرض بحث شود . یکی بنابر اقتصار بر مرجحات منصوصه و عدم تعدی و فرض دیگر بنابر تعدی .

دوشنبه 2/4/99 جلسه140

فرض اول در بررسی ترتیب بین مرجحات، فرض اقتصار بر مرجحات منصوصه وعدم تعدی از آنها است. بر اساس انچه در مباحث قبلی گفته شد ، از خود روایات ترجیح ترتیب بین مرجحات استفاده می شود . زیرا ما هو المعتبر از اخبار ، سه روایتِ مقبوله و روایت میثمی و روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بود. از روایت اخیر ترتیب بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه استفاده می شود و از مقبوله هم استفاده می شود که ترجیح به شهرت مقدم بر موافقت با کتاب و مخالفت با عامه است. روایت میثمی هم دلالت بر ترتیب بین موافقت با کتاب و موافقت با سنت داشت.

اگر ترجیح به صفات راوی در صدر مقبوله را مربوط به تعارض الخبرین بدانیم، مقبوله دلالت بر تقدیم ترجیح به صفات بر ترجیح به شهرت و ترجیح به موافقت با کتاب می کند.

استفاده ترتیب از روایت راوندی که واضح است چون ابتدا ترجیح به موافقت با کتاب بیان شده و در فرض تساوی در این جهت، ترجیح به موافقت با عامه و نیز از جهت موافقت با کتاب و موافقت با سنت هم روايت ميثمی دلالت واضح و صریح در ترتيب داشت .

ترتیب بین شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه هم به این تقریب است که با توجه به اینکه در مقبوله ابتدا ترجیح به شهرت بیان شد و بعد، ترجیح به موافقت با کتاب، مقتضای بیان مرجحیت شهرت در ابتداء امر این است که واجد این ترجیح یعنی خبر مشهور مقدم است بر خبر اخر هرچند خبر اخر موافق با کتاب باشد و خبر مشهور مخالف یعنی ولو خبر اخر مرجح دوم را داشته باشد . این به این معنا است که مرجح دوم نه در عرض مرجح اول است و نه مقدم بر ان . زیرا اگر در عرض یا مقدم بود، ترجیح به مرجح اول به نحو مطلق نبود و حال انکه مستفاد از روایت مقبوله این است که ترجیح به شهرت مطلق است یعنی چه خبر اخر واجد ترجیح ثانی باشد و چه نباشد . اگر مرجح ثانی هم عرض یا مقدم بر مرجح اول بود، ترجیح به شهرت باید مقید می شد به اینکه لم یوجد در خبر معارض مرجح اخر. مقبوله با اطلاق خود هم عرض بودن یا مقدم بودن مرجح دوم را نفی می کند.

بنابراین، در فرض اقتصار بر مرجحات منصوصه ترتیب واضح است . اینکه در کلام مرحوم اخوند امده است که اگر قائل به اقتصار شویم هرچند برای ترتیب وجهی وجود دارد اما در عین حال ممکن است بگوییم ظاهر عدم وجود ترتیب است زیرا ظاهر این روایاتی که مرجحات را بیان کرده این است که در صدد بیان اصل مرجحیت این امور هستند نه ترتیب میان انها. و الا اگر نگوییم که اینها در صدد بیان اصل ترجیح هستند لازمه اش این است که روایات کثیره ای که فقط بیان یک مرجح کرده اند را حمل بر مقبوله کنیم و همه انها را با مقبوله تقیید بزنیم و این بعید است جدا[[189]](#footnote-189).

این فرمایش تمام نیست . با تقریبی که گفته شد مقتضای اطلاق ترجیح به شهرت در مقبوله این است که حتی اگر خبر اخر موافق با کتاب باشد جای اعمال ترجیح به شهرت است و به این مفاد اطلاقی مقبوله باید ملتزم شویم . لازمه ای که مرحوم اخوند به عنوان لازمه باطل بیان کرده و ان را بعید دانسته است، هیچ بعدی ندارد . روایات اصل ترجیح را بیان کرده اند اما اینکه مرتبه ترجیح به موافقت با کتاب مثلا کجا است، به انچه در مقبوله امده مقید می شود. اینطور نیست که تقیید سایر اخبار به مفاد مقبوله قابل التزام نباشد.

اما بنابر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و حمل روایاتِ بیان مرجحات بر بیان اصل ترجیح نه ترتیب، ایا بر اساس مقتضای قاعده و صرف نظر از نصوص، باید ملتزم به ترتیب بین مرجحات شویم؟

در این بحث مرحوم اخوند قائل هستند که ترتیبی بین مرجحات نیست و همه مرجحات در عرض هم می باشند و لذا اگر در خبر الف مرجح صدوری باشد و در خبر ب مرجح جهتی ، باید با توجه به خصوصیت مورد، در مجموع نگاه شود که ایا یکی از انها اقرب الی الواقع است یا خیر. اگر اقرب از میان انها تشخیص داده شد که به ان اخذ می شود و اگر هر دو از این جهت متساوی بودند حکم متساوی جاری می شود. مرحوم اخوند که در تساوی قائل به تخییر بود در اینجا هم قائل به تخییر شده اما بنابر نظر مختار در فرض تساوی به هیچ یک از این دو خبر ذات ترجیح نمی شود اخذ کرد و باید به عام فوقانی رجوع شود و در فرض عدم وجود عام فوقانی نوبت به اصل عملی می رسد.

در مقابل، عده ای از محققین قائل به ترتیب هستند ولی در نحوه این ترتیب اختلاف است. مرحوم شیخ و مرحوم نایینی قائل به تقدم مرجح صدوری بر جهتی می باشند و مرحوم وحید بهبهانی و میرزای رشتی قائل به تقدم مرجح جهتی بر صدوری.

مرحوم اخوند که قائل به عدم ترتیب است همانطور که در خود کلام ایشان تصریح شده است می فرماید همه مرجحات چه صدوری و چه جهتی و چه مضمونی، به ترجیح من حیث الصدور و السند بر می گردند . به تعبیر ایشان هر چند مزایای موجب ترجیح احد المتعارضین علی الاخر به انحاء مختلفه است یعنی مورد بعضی راوی خبر است و مورد بعضی خود خبر و بعضی جهت صدور خبر و بعضی نیز متن و مضمون خبر، الا اینکه در همه مرجحات انچه ترجیح داده می شود حیث صدور احد المتعارضین نسبت به معارض اخر است . حتی در مرجح جهتی مثل مخالفت با عامه هم دلیل ترجیح اقتضا می کند به خبری که مخالف با عامه است اخذ کنیم یعنی ما را متعبد به صدور خبر مخالف با عامه می کنند به خلاف خبر موافق.

اشکالی نسبت به ارجاع همه مرجحات به ترجیح سند وجود دارد که از کلام شیخ استفاده می شود و مرحوم اخوند در صدد جواب ان است . اشکال این است که مرجح جهتی در خبرین متعارضینی که قطعی الصدور می باشند هم جریان دارد و موجب ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری می شود با اینکه ترجیح جهتی در دو خبر مقطوع الصدور به ترجیح من حیث الصدور بر نمی گردد چراکه به صدور هر دو خبر قطع داریم . پس این قاعده که همه مرجحات حتی مرجح جهتی به ترجیح من حیث الصدور بر می گردد تمام نیست .

مرحوم اخوند از این اشکال جواب می دهد که هرچند در این مورد که هر دو مقطوع الصدور می باشند ترجیح جهتی به صدوری بر نمی گردد ولی این باعث نمی شود که در خبرین ظنیین من حیث الصدور، مرجح جهتی را به صدوری بر نگردانیم . زیرا وجه ارجاع جهتی به صدوری این است که اگر در خبرین ظنی الصدور ترجیح جهتی به صدوری بر نگردد معنایش این خواهد شد که شارع ما را متعبد به صدور هر دو خبر کند اما از نظر جهت صدور فقط تعبد به جهت صدور در خبر مخالف کند و نسبت به خبر موافق با عامه تعبد به جهت صدور نشود . در حالی که معنا ندارد شارع ما را به صدور روایتی متعبد کند که باید حمل بر تقیه شود. در نیجه باید مرجح جهتی نیز به مرجح صدوری برگردد. اما در خبرین قطعی الصدور چون اصلا تعبدی در ناحيه صدور کار نیست اگر هم ترجیح به ترجیح صدوری بر نگردد این مشکل پیش نمی اید.

بنابراین مرحوم اخوند همه مرجحات را به مرجح صدوری بر گرداند و وقتی همه مرجحات به مرجح صدوری برگشت و از طرفی نیز بنا بر تعدی گذاشتیم و ملاک را اقربیت دانستیم، دیگر دلیلی وجود ندارد که بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر مقدم شود. زیرا تمام ملاک برای ترجیح، موجبیت برای اقربیت الی الواقع و الظن بالواقع است و در این جهت همه این مرجحات هم در عرض هم هستند.

وجه مختار مرحوم شیخ و مرحوم نایینی مبنی بر تقدم مرجح جهتی بر مرجح صدوری که به صورت تفصیلی در کلام مرحوم نایینی[[190]](#footnote-190) ذکر شده این است که استنباط احکام شرعی از خبر واحد متوقف بر چهار امر است؛ اول اینکه خبر، صادر از امام علیه السلام شده باشد که ادله حجیت خبر واحد متکفل اثبات این جهت است. دوم اینکه احراز شود این خبر با الفاظی که دارد ظاهر در معنایی خاص است و متکفل ان عرف و لغت است. سوم اینکه خبر صادر برای بیان حکم واقعی باشد و نه جهت دیگری مثل تقیه و... که متکفل اثبات این جهت بنای عقلاء بر حمل کلام متکلم بر صدور برای بیان افاده مراد نفس الامری است . این یک اصل عقلایی است که عند الشک به ان رجوع می کنند. چهارم اینکه مضمون این خبر تمام المراد متکلم است نه اینکه جزء مراد او باشد . متکفل اثبات این امر چهارم هم اصاله عدم التقیید که همان اصاله الاطلاق و اصاله العموم و اصاله عدم المجاز است که بنای عقلاء عند الشک فی التخصیص و التقیید و الحقیقه بر ان است. این مراحل چهارگانه باید طی شود تا حکم شرعی استنباط شود .

اگر تامل در این مراحل کنیم می بینیم که تعبد به جهت صدور فرع بر تعبد به اصل صدور و تشخیص ظهور ان است . اول باید احراز شود که روایت صادر شده از امام علیه السلام است و احراز شود که مضمون روایت چیست تا مجال پیدا شود برای اینکه انچه از این روایت استفاده می شود برای بیان حکم واقعی است نه تقیه . کما اینکه تعبد به اینکه مضمون روایت تمام المراد است نیز فرع تعبد به جهت صدور است . زیرا اول باید فرض شود که خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده تا تعبد شود که مضون خبر تمام المراد است. بله بین تعبد به صدور و تعبد به ظهور ترتب و طولیت وجود ندارد . بنابراین چون تعبد به جهت صدور فرع تعبد به اصل صدور می باشد لازمه اش این است که مرجح صدوری بر مرجح جهتی عند التعارض مقدم باشد؛ همانطور که از مقبوله این معنا استفاده می شود .

این مقدار از بیان، اشکالی که دارد و در کلام اقای خویی هم امده این است که مجرد استحسان است و دلیل از ان به دست نمی اید. ولی ممکن است کلام مرحوم نایینی و مختار مرحوم شیخ به بیانی دیگر توجیه شود که دلیلیت داشته باشد و مجرد استحسان نباشد . توجیه این تفرع به حسب انچه از کلام محقق عراقی و اقای صدر استفاده می شود این است که مرجح جهتی که می گفت عند التعارض به خبر مخالف با عامه اخذ کن، موضوعش فرض صدور خبر از امام علیه السلام یا علم به صدور خبر از امام علیه السلام است . زیرا بعد از فرض صدور خبر از امام علیه السلام یا علم به ان است که می شود گفت این خبر برای بیان مراد واقعی صادر شده است یا نه والا اگر فرض صدور خبر نباشد این تقسیم که این خبر صدر بداعی الجد او التقیه معنا ندارد . بر این اساس که فرض صدور در موضوع مرجح جهتی اخذ شده، اگر ما در خبرین متعارضین مرجح صدوری هم داشتیم یعنی خبر مخالف با عامه خبر شاذ بود و خبر موافق با عامه خبر مشهور، جریان مرجح صدوری در ناحیه خبر موافق با عامه، موجب تعبد به صدور خبر موافق می شود و وقتی تعبد به صدور خبر موافق شد، در کنار ان مجالی برای تعبد به صدور خبر مخالف با عامه باقی نمی ماند. وقتی تعبد به صدور خبر مخالف معنا نداشت موضوع مرجح جهتی احراز نمی شود تا این مرجح تطبیق شود. بنابراین وجه تقدم این است که موضوع مرجح جهتی، فرض صدور خبر از امام علیه السلام است و با وجود مرجح صدوری در خبر معارض، این موضوع برای مرجح جهتی محقق نمی شود.

مناقشه ای که در این تقریب و توجیه وجود دارد که از کلمات مرحوم اقای صدر و همینطور از کلمات مرحوم محقق عراقی هم می توان استفاده کرد این است که اینکه شما ادعا کردید در موضوع مرجح حهتی، فرض صدور خبر اخذ شده، ادعایی بی دلیل است. در موضوع مرجح جهتی همین مقدار اخذ شده است که مقتضی حجیت وجود داشته باشد یعنی خبر، خبر ثقه باشد . بیش از این دلیل بر تقیید موضوع مرجح جهتی نداریم . اینکه خبر، خبری باشد که قطعا یا تعبدا از امام علیه اسلام صادر شده باشد دلیل ندارد . وقتی دلیل نداشت، خطاب مرجح جهتی به ما می گوید در موارد تعارض الخبرین به خبر مخالف با عامه اخذ کن و به خبر موافق اخذ نکن . از ان طرف نیز دلیل مرجح صدوری می گوید شما به خبر مشهور اخذ کن نه خبر شاذ. بنابراین نمی شود میان انها ترتیبی اعتبار کرد.

سه شنبه 3/4/99 جلسه 141

گفته شد که بنابر تعدی از مرجحات منصوصه مقتضای قاعده، عدم وجود ترتیب است که مختار مرحوم اخوند بود. اما مرحوم شیخ و مرحوم محقق نایینی قائل به تقدیم مرجح صدوری بر جهتی شدند. در مقابل، مرحوم وحید بهبهانی و میرزای رشتی مرجح جهتی را مقدم بر صدوری دانستند.

وجه تقدیم مرجح جهتی بر صدوری که از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده این است که هرگاه یکی از متعارضین مخالف با عامه باشد یعنی در فرضی که مرجح جهتی در یکی از متعارضین وجود داشته باشد، در این موارد قطع به خلل در خبر موافق با عامه پیدا می کنیم که یا اصلا صادر نشده است یا صدر عن تقیة؛ یعنی اصلا واجد شرایط حجیت نمی شود تا بتواند معارضه با خبر مخالف عامه کند. بر این اساس فرموده اند که مرجح جهتی همیشه مقدم بر مرجح صدوری است .

در کلام مرحوم اخوند و نیز محققین دیگر نسبت به این وجه مناقشه شده است . مرحوم اخوند فرموده اند که وجود مرجح جهتی برای احد المتعارضین و مخالفت ان با عامه، باعث قطع به عدم صدور خبر موافق با عامه بداعی بیان حکم واقعی نمی شود بلکه حتی در فرض اینکه احد الخبرین مخالف با عامه است، باز هم ما احتمال صدور خبر موافق برای بیان حکم الله واقعی را می دهیم . زیرا احکام بسیاری متفق علیه بین الفریقین است و با توجه به کثرت موارد اشتراک فریقین در احکام، در همین موردی که یک خبر موافق و دیگری مخالف با عامه شده و هر دو هم ظنی هستند نه قطعی الصدور، یکی از احتمالات موجود در بین این است که خبر موافق برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد و خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد . وقتی این احتمال وجدانا وجود داشت که خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد و ان خبر موافق برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد، کافی است برای اینکه حجیت فی نفسه دو خبر را درست کند . همین مقدار که احتمال صدور خبر برای حکم الله واقعی داده شود حجیت فی نفسه را درست می کند.

البته در کلام اخوند همین مقدار امده است که احتمال می دهیم این خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد ولی در کلام اقای خویی امده است که احتمال می دهیم این خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد و یا برای جهت و مصلحت دیگری غیر بیان حکم واقعی صادر شده باشد.

نتیجه بحث این شد که اگر بنابر تعدی از مرجحات منصوصه گذاشتیم، به مقتضای قواعد عامه وجهی برای تقدیم بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر وجود ندارد. بلکه در مواردی که در یکی از متعارضین، یک سنخ از مرجح وجود دارد و در دیگری، سنخ دیگر، اگر با توجه به خصوصیات مورد، اقربیت الی الواقع یا ظن به صدق در احد الطرفین پیدا شود، باید به ان طرف اخذ کنیم والا مورد از موارد تساوی خبرین می شود و حکم ان تساقط است کما هو المختار یا تخییر است بناءا علی مبنی الاخوند .

## تنبیه چهارم: خصوصیات تخییر علی القول بالتخییر فی تعارض الخبرین

اگر در تعارض الخبرین به صورت مطلق، قائل به تخییر شدیم کما اینکه اخوند قائل به تخییر شده است یا در فرض فقد مرجحات، قائل به تخییر شدیم، این تخییر چه خصوصیاتی دارد؟

این بحث سه جهت دارد: جهت اول این است که مراد از تخییر عند التعارض ایا تخییر در مساله اصولیه است یا تخییر در مساله فقهیه . جهت دوم این است که اگر مراد از تخییر، تخییر در مساله اصولیه شد ایا تخییر، مختص به مجتهد است و مقلد حظی در آن ندارد یا اینکه مجتهد می تواند با توجه به موضوع تعارض الخبرین، برای عامی فتوا به اخذ به احد الخبرین بدهد. به عبارت دیگر در موارد تعارض الخبرین، بنابر قول به تخییر در تعارض، مجتهد چگونه فتوا بدهد ایا فتوا به تخییر در مساله فقهیه بدهد یا فتوی به تخییر در مساله اصولیه و یا خودش احد الخبرین را اخذ کند و به همان فتوا بدهد . جهت سوم این است که تخییر در تعارض الخبرین بدوی است یا استمراری است .

### جهت اول : تخییر اصولی یا فقهی

مراد از تخییر در مساله فقهیه این است که در مقام عمل، مکلف مخیر باشد بین مفاد دو خبر متعارض . همانطور که در خصال کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان، مکلف مخیر است که یا عتق کند یا اطعام ستین مسکینا و یا صوم ستین یوما، در مورد تعارض الخبرین هم مکلف مخیر بین مفاد این دو خبر باشد. مثلا اگر یک خبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد و یک خبر دلالت بر وجوب نماز ظهر، مکلف مخیر باشد یکی از این دو عمل را انجام دهد و یا در جایی که احد الخبرین دلالت بر حرمت یک عمل داشت و خبر دیگر دلالت بر وجوب آن، مکلف در مقام عمل مخیر بین ترک این عمل یا انجام ان باشد.

تخییر در مساله اصولیه هم این است که با توجه به اینکه برای رسیدن به حکم واقعی، بین دو طریق، تعارض شده است، مکلف مخیر در اخذ به هر یک از این دو خبر است و هر کدام را که اخذ کرد، در حق او حجت می شود . در حقیقت در این موارد، تخییر در حجیت می شود.

برای اینکه در تعارض الخبرین، طبق مبنای تخییر، فقهی بودن تخییر یا اصولی بودن ان را تعیین کنیم، باید به روایاتی نگاه کنیم که از انها تخییر استفاده شده است. با توجه به اینکه در بعضی از روایات تخییر، عنوان اخذ ذکر شده است مثل مرفوعه زراره و در بعضی از روایات هم ذکر شده به هر یک از دو خبر عمل کنید دارای سعه هستی، استفاده می شود که مورد تخییر، انتخاب و اخذ خبر به عنوان حجت بر حکم واقعی است که همان تخییر در مساله اصولیه می شود. در بعضی از روایات هم با وجود اینکه مورد شبهه و اشکال این بوده است که ما با دو خبر متعارض مواجه شده ایم وظیفه چیست یعنی اگر یک خبر در مساله بود به ان اخذ می کردیم اما با دو خبر روبرو شده ایم که هر دو حجت فی نفسه هستند در این صورت باید چه کنیم، وقتی در جواب چنین سوالی بفرمایند شما مخیر هستید یعنی مخیر در اخذ به یک خبر بما انه حجه هستید نه اینکه تخییر در مساله فقهیه باشد. بنابراین واضح است که ما هو الظاهر من اخبار التخییر، تخییر در مساله اصولیه است نه تخییر در مساله فقهیه.

### جهت دوم: اختصاص یا عدم اختصاص تخییر اصولی به مجتهد

مجتهدی که با روایات متعارضی مواجه شده، چگونه برای مقلد فتوا بدهد؟ در جواب گفته می شود که اگر در جهت اول، تخییر را تخییر در مساله فقهیه گرفتیم که معلوم است به تخییر در مساله فقهیه فتوا می دهد یعنی فتوا می دهد که مکلفین مثلا بین وجوب نماز جمعه و وجوب نماز ظهر مخیر هستند.

اما بنابر اینکه تخییر مستفاد از روایاتِ تخییر، تخییر در مساله اصولیه باشد نه فقهیه، ایا مجتهد فتوا به تخییر در مساله اصولیه بدهد یعنی فتوا بدهد که مقلدین می توانند به هر یک از این دو خبر اخذ کنند یا باید مجتهد به یکی از دو خبر اخذ کند و به مفاد ان فتوا دهد و عامی هم به همانی که مجتهدش فتوا داده باید ملتزم شود؟

در کلام مرحوم شیخ در رسائل در ابتدای امر امده است که مجتهد در این موارد می تواند به هر یک از این دو نحو عمل کند؛ یعنی هم می تواند فتوا به تخییر در مساله اصولیه بدهد و هم می تواند خودش به احد الخبرین اخذ کند و طبق مفادش فتوا بدهد . اما ایشان در نهایت فرموده است که در اینجا احتمال دارد بگوییم که مجتهد باید به یکی از دو خبر اخذ کند و مفاد اخذ شده را به عنوان فتوا به عامی ارائه دهد. وجه اينکه بتواند به تخيير در مسأله اصوليه فتوی بدهد این است که شارع وقتی طریقی برای رسیدن به احکام واقعی قرار می دهد این طریق اختصاص به مجتهد ندارد و شامل مجتهد و مقلد هر دو می شود . خبر ثقه حجت است هم برای مجتهد و هم برای عامی . انجایی هم که معارض داشته باشد، احدهما حجت است و باز هم این حجیت اختصاص ندارد به مجتهد بلکه عامی را هم شامل می شود. بله در تعیین مصداق حجت و طریق معتبر، در بسیاری از موارد عامی عاجز است خودش مصداق را تشخیص دهد ولی بعد از اینکه مجتهد، مصداق را تشخیص دارد و برای عامی مصداق معلوم شد و حکم تعارض الخبرین که تخییر باشد هم مشخص شد، بعد از معلوم شدن کبری و صغری برای عامی، دیگر مشکلی برای اخذ به حجت و طریق وجود ندارد.

اما مرحوم شیخ در نهایت فرموده است که ممکن است گفته شود که تخییر در مساله اصولیه اختصاص به مجتهد دارد. زیرا تخییری که در تعارض الخبرین گفته شده حکم مکلف بما انه متحیر است و کسی که در مورد خبرین و اختلاف الاخبار متحیر است مجتهد است نه عامی . چون عامی کاری به اخبار ثقات ندارد و طریق مناسب برای عامی برای تشخیص حکم شرعی، فتوای مجتهد است نه اخبار ثقات . این تخییر مثل استصحاب نیست که موضوعش شک باشد که هم ممکن است برای مجتهد پیدا شود و هم ممکن است برای عامی. در مواردی هم که برای مجتهد شک پیدا می شود اگر منتقل به عامی کند عامی هم می تواند استصحاب کند. اما موضوع خبرین متعارضین با شکی که موضوعی استصحاب است فرق می کند. چون در استصحاب شک در حکم شرعی ای است که مشترک بین مجتهد و عامی می باشد اما در تعارض الاخبار، موضوع تحیر است و تحیر در طریق به حکم و علاج ان ، مختص به کسی است که متصدی اخذ به طریق می باشد و مراجعه به طریق مربوط به او می شود که این شخص مجتهد است نه عامی. بنابراین چون تخییر در تعارض الخبرین حکم متحیر است که بر مجتهد صادق می باشد نه عامی، کیفیت فتوا نیز منحصر در این می شود که خودش یکی از دو خبر متعارض را انتخاب کند و نتیجه اش را به عامی اعلام کند[[191]](#footnote-191).

در کلام مرحوم شیخ این به عنوان احتمال ذکر شده اما مرحوم میرزای شیرازی به حسب انچه در تقریرات بحث ایشان وجود دارد، این احتمال را اختیار کرده و فرموده اند که تخییر لزوما اختصاص به مجتهد دارد و عامی حظی در ان ندارد.

چهارشنبه4/4/99 جلسه 142

مرحوم میرزای شیرازی به حسب انچه در تقریرات ایشان وجود دارد[[192]](#footnote-192) فرموده اند که موضوع تخییر، شخص متحیر است و متحیر، مطلق جاهل به مساله نیست بلکه جاهلی است که مبتلا به مساله شده است و باید عمل را انجام دهد و راهی هم ندارد. این عنوان مختص مجتهد است . زیرا مقلدی که اشنایی با روایات ندارد و قدرت بر تمسک به انها ندارد، کسی نیست که صدق کند مبتلای به روایات است و ناچار است به یکی از متعارضین به عنوان طریق اخذ کند .

در تعلیقه تقریرات به عنوان توضیح بیشتر امده است که متحیر به کسی می گویند که درمانده باشد یعنی باید کاری را انجام دهد و حال انکه نمی داند که چه کند. مثلا کسی که را طریق بغداد را نمی داند ولی اصلا نمی خواهد به بغداد برود به او متحیر نمی گویند بلکه به او گفته می شود جاهل به راه بغداد ، به خلاف کسی که می خواهد به بغداد برود ولی طریق ان را نمی داند.

بنابراین، وجه اختصاص تخییر اصولی عند التعارض به مجتهد، این است که موضوع اخبار تخییر، عنوان متحیر است که بر غیر مجتهد صدق نمی کند.

اما مرحوم اخوند در کفایه فرموده اند که مجتهد هم می تواند به احد الخبرین اخذ کند و طبق مفادش فتوا دهد و هم می تواند به عامی بگوید در مساله دو خبر متعارض وجود دارد و حکم عند التعارض تخییر است و او می تواند به خبری خلاف خبری که مفتی تمسک کرده اخذ کند .

مرحوم اخوند در تعلیقه بر رسائل فرموده است که مقصود از متحیری که در موضوع حکم تخییر امده چیست؟ اگر مراد از ان "من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان" باشد یا می توان اضافه کرد که مقصود از ان "من جاءه خبران متعارضان" باشد که بر مقلد هم صادق است زیرا مقلد ولو ابتداءا این را نمی داند اما وقتی مجتهد برای او روشن کند که در مساله نماز جمعه، دو خبر متعارض وجود دارد، عامی هم می شود من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان و این عنوان شامل او هم می شود. اگرچه عامی نمی دانسته است و فقط مجتهد می دانسته اما مجرد اینکه خود عامی خبر نداشته که باعث اختصاص حکم به مفتی نمی شود کما اینکه در بقیه مواردی که خود مقلد موضوع مساله است ولی نمی داند و مجتهد او می داند، حکم برای عامی هم ثابت است مثل حکم ابقاء ما کان که موضوع ان کسی است که یقین به امری و شک در بقاء ان دارد. عامی چون ملتفت به مساله نیست، شک و علم برایش حاصل نمی شود اما مجتهد می داند که اگر خصوصیات مساله را برای او تبیین کند کسی می شود که هم یقین دارد و هم شک در بقاء . همین مقدار کافی است که مشمول دلیل استصحاب باشد و اجراء ان اختصاص به مجتهد نداشته باشد .

اما اگر مقصود از متحیر غیر از "من جاءه خبران متعارضان" و "من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان" باشد یعنی مقصود کسی باشد که مبتلا به مساله باشد و لا بد له من العمل تا عنوان متحیر بر او صدق کند، هرچند این عنوان شامل مقلد نمی شود اما اینکه موضوع اخبار تخییر، متحیر به معنای دوم باشد را قبول نمی کنیم . به اخبار تخییر که مراجعه کنیم می بینیم که موضوع تخییر، من جاءه خبران متعارضان است و متحیر به معنای خاص در ان اخذ نشده تا مختص به مجتهد باشد[[193]](#footnote-193).

### جهت سوم: بدوی بودن یا استمراری بودن تخییر

اگر قائل به تخییر در تعارض الخبرین شدیم، ایا این تخییر بدوی است یعنی اگر در واقعه اول به احد الخبرین اخذ شود تا اخر باید به همان ملتزم بود یا استمراری است و همانطور که در واقعه اول مخیر است در وقایع بعدی نیز تخییر دارد و می تواند به خبری غیر از خبر اول اخذ کند.

مرحوم شیخ قائل به تخییر بدوی است و مرحوم اقای خویی و اقای تبریزی و عده ای از محققین همین قول را اختیار کرده اند. در مقابل، مرحوم اخوند قائل به تخییر استمراری شده است.

دلیل مرحوم شیخ بر بدوی بودن تخيير اين است که فرموده است : انچه از ادله استفاده می شود تخییر در بدو امر است و استمرار تخییر دلیل ندارد. ممکن است به دو دلیل برای اثبات تخییر استمراری استدلال شود، یکی اطلاق روایات تخییر و دیگری استصحاب تخییر ثابت در بدو امر، اما هیچ کدام از این دو دلیل تمام نیستند.

اما اطلاق روایات تخییر، مدعی تخییر استمراری باید چنین تقریب کند که این عنوانی که در روایات تخییر اخذ شده است یعنی بایهما اخذت من باب التسلیم وسعت، هم شامل زمان اول و واقعه اولی می شود و هم زمان دوم. زیرا موضوع اخبار تخییر "من جاءه خبران متعارضان" است و همانطور که در واقعه اولی شخص مصداق این عنوان است، در واقعه ثانیه هم مصداق است. لذا او مستمرا تخییر دارد.

این تقریب تمام نیست . زیرا ظاهر این است که روایات تخییر در صدد بیان وظیفه متحیر فی ابتداء الامر هستند و برای چنین کسی حکم تخییر را اعتبار می کنند اما نسبت به کسی که الان جاهل به مساله است ولی قبلا ملتزم به احد الطریقین شده، حکم شامل او نمی شود[[194]](#footnote-194).

توضیح این عبارت و تقریب مناسب تر برای این مناقشه، همانطور که در کلام مرحوم اخوند در تعلیقه رسائل امده، این است که اخبار تخییر برای بیان حکم متحیر در مساله وارد شده اند و او شخصی است که حجت و طریقی برای وصول به مقصد ندارد و ملزم است با اخذ به احد الخبرین، طریق و حجت پیدا کند اما کسی که چون در واقعه اول مخیر بوده است خبر الف را اخذ کرده، الان دیگر در این مساله متحیر و من لیس له الحجه نیست. بنابراین، مناقشه در اطلاق، این می شود که موضوع اخبار تخییر، مطلق جاهل و من جاءه خبران متعاضان نیست بلکه موضوع متحیر است و او کسی است که حجت ندارد و این عنوان فقط بر متحیر قبل از اخذ، صادق است.

دلیل دوم که استصحاب بقاء تخییر ثابت در واقعه اول بود، هم تمام نیست . زیرا مورد از موارد تبدل موضوع است . ان تخییری که در واقعه اولی ثابت بود تخییر برای شخصی بود که متحیر بود و لم یتخیر احد الخبرین، اما انچه مشکوک است تخییر برای شخصی است که قبلا یک طریق را انتخاب کرده است. با توجه به اینکه موضوع متبدل شده است، شرط جریان استصحاب که بقاء موضوع باشد وجود ندارد.

بنابراین طبق بیان مرحوم شیخ هیچ کدام از دو دلیلی که ممکن بود برای اثبات تخییر استمراری اقامه شود تمام نیستند.

مرحوم اخوند در مقابل ادعا کرده است که تخییر بالاستمرار ثابت است و مستند ان نیز، هم استصحاب است و هم اطلاق روایات . ایشان با استناد به همان مطلبی که در جهت قبلی بیان شد فرموده است که اگر هم در اینجا موضوع اخبار تخییر متحیر باشد، مقصود از ان من "جاءه خبران متعارضان" است و این موضوع همانطور که در واقعه اولی ثابت است در واقعه ثانیه هم ثابت می باشد و با استصحاب می توان این حکم را به ظرف شک کشاند چراکه موضوع عوض نشده است[[195]](#footnote-195).

مناقشه و اشکالی که به این بیان مرحوم اخوند وارد می شود و در کلام مرحوم اقای خویی و اقای تبریزی امده، این است که ما قبول داریم در اخبار تخییر، عنوان متحیر به معنای خاص، موضوع اخذ نشده است بلکه من جاءه خبران مختلفان است ولی با توجه به اینکه در اخبار، برای این موضوع حکم شده است که او مخیر در اخذ به احد الخبرین است بایهما اخذ موسع علیه، از این حکم معلوم می شود که موضوع تخییر کسی است که لم یاخذ بواحد من الخبرین و به چنین کسی می گویند به هرخبر که خواستی اخذ کن اما کسی که در واقعه سابقه اخذ به احدهما کرده است مخاطب به اخذ نیست . به عبارت دیگر تخییر در مورد تعارض الخبرین، تخییر در تعیین حجت است یعنی شما می توانید با اخذ به یکی از دو خبر، ان را به عنوان حجت تعیین کنی. این تخییر اختصاص به کسی دارد که هنوز به احد الخبرین اخذ نکرده است اما کسی که در واقعه اول اخذ به احد الخبرین کرده است، با اخذ، ان خبر بر او حجت شده است و اگر الان به این شخص در واقعه ثانیه نگاه کنیم شخصی نیست که دارای حجت نباشد و تازه بخواهد حجت را تعیین کند بلکه به تعبیر مرحوم اقای تبریزی اگر تخییر در حق این شخص ثابت باشد به این معناخواهد بود که تو می توانی ان خبری که سابقا اخذ کردی را از حجیت ساقط کنی و معارضش را حجت قرار دهی. لذا در حقیقت تخییر در تغییر و تعویض حجت است نه تخییر در جعل احدهما حجه و حال انکه مفاد اخبار تخییر، تخییر در جعل احدهما حجه است نه تخییر در سلب حجیت از حجت سابقه و اعطای حجیت به حجت لاحقه .

با همین بیان، جریان استصحاب هم مورد مناقشه قرار می گیرد. چون تخییر ثابت قبل از اخذ به احدهما به این معنا بود که شارع امر حجیت را به مکلف تفویض کرده است و ان حکمی که در سابق ثابت بود تخییر به معنای جعل حجت است اما ان حکمی که مشکوک است و شما می خواهید ثابت کنید، تخییر در تعویض حجت است به معنای امکان سلب حجیت از حجت سابق و حجت قرار دادن خبر دیگر . این تخییر در تعویض که حالت سابقه ندارد تا ان را با استصحاب به ظرف شک بکشانید . انچه حالت سابقه دارد یقین به انتفاء ان داریم و انچه مشکوک است حالت سابقه ندارد.

علاوه بر اینکه استصحاب در این مورد از قبیل استصحاب در شبهات حکمیه است و بناءا برانچه در بحث استصحاب گذشت، استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود یا به خاطر تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل به نحو وسیع، یا به خاطر حکومت استصحاب عدم جعل به نحو وسیع بر استصحاب بقاء مجعول .

شنبه 7/4/99 جلسه 143

## تنبیه پنجم: اختلاف نسخ روایات

ایا اختلاف نسخه های مختلف از یک روایت، حکم تعارض روایات را دارد و حکم ترجیح و تخییر در ان جاری است یا داخل در باب اشتباه حجت به لا حجت است ؟

قدر متیقن از اخبار علاجیه موردی است که دو خبر با دو سلسله سند مختلف از یک امام یا چند امام نقل شود و با هم تنافی داشته باشند . اما موارد دیگری از اختلاف روایات وجود دارد و مورد ابتلاء نیز هست که باید بررسی شود که ایا حکم تعارض الخبرین در انها جاری است یا خیر.

در کلام مرحوم نایینی به این موارد اشاره شده است . بعضی از این موارد به طور واضح از باب تعارض الخبرین خارج و بعضی نیز محل بحث است .

یکی از مواردی که واضح است که داخل در باب تعارض الخبرین نمی باشد جایی است که اقوال رجالیین در توثیق و تعدیل روات مختلف باشد. در این مورد همانطور که مرحوم نایینی فرموده اند روشن است که موضوع "اذا جاء ک الحدیثان المختلفان" صادق نیست . زیرا این تعبیر "جاءک الحدیثان المختلفان" در جایی صادق است که تعارض در روایات مروی از ائمه علیهم السلام باشد اما در مورد اختلاف رجالیین، در مورد روایات مروی از ائمه علیهم السلام تعارض نیست بلکه تعارض در اخبار رجالیین است .

مورد دوم جایی است که اقوال اهل لغت یا شُراح حدیث در مدالیل الفاظ با هم تعارض داشته باشد . در این صورت نیز فرموده اند که عنوان "جاءک الحدیثان المختلفان" صدق نمی کند. تعارض جایی است که تعدد در حدیث مروی از ائمه علیهم السلام باشد و در اینجا تعدد در تفسیر الفاظ منقول از ائمه علهیم السلام است نه در خود حدیث.

مورد سوم که محل بحث واقع شده است این است که اختلاف در نسخه های یک روایت باشد، به عنوان مثال مرحوم کلینی روایت را به نحوی نقل کرده باشد و شیخ طوسی ان را به شکلی دیگر. مثلا در کافی امده یعید و در تهذیب امده لا یعید . در این موارد که اختلاف در نسخه های یک حدیث است ایا حکم تعارض الخبرین پیاده می شود یا از موارد اشتباه حجت به لا حجت است؟

از مرحوم محقق همدانی در کتاب الصلاة نقل شده است که فرموده اند این موارد از باب اشتباه حجت به لاحجت است. زیرا در این موارد اختلاف نسخ، علم داریم که یکی از این دو روایت صادر نشده و شک ما در این است که کدام یک صادر شده است .

مرحوم نایینی به حسب انچه در فوائد است فرموده اند که موارد اختلاف نسخ از اخبار علاجیه خارج هستند. زیرا اختلاف در خود حدیث وجود ندارد و اختلاف از ناحیه نویسندگان روایت پیدا شده در نتیجه مشمول "یاتی منکم الخبران المختلفان" نمی شود.

ایشان از این ترقی می کنند که حتی در جایی که نسبت به کتاب واحد مثل کافی دو نفر به عنوان تلمیذ مولف، ان را نقل کنند و اختلاف در نقل ان دو وجود داشته باشد، این صورت هم از باب تعارض خارج است و داخل در اشتباه حجت به لا حجت می شود. اگرچه از بعضی از اعلام نقل شده است که این صورت را داخل در باب تعارض دانسته اند با این ادعا که تعارض در نقل از کلینی به تعارض دو خبر منتهی می شود و باعث می شود که در این صورت دو خبر پیدا شود[[196]](#footnote-196).

اما مرحوم شیخ حسین حلی در کتاب اصول فقه فرموده اند در نوشته ای که من از درس استاد دارم این چنین فرموده اند : الامر الثانی هل التخییر المذکور یشمل اختلاف النسخ فی روایة واحدة ام لا؟ ببالی ان صاحب الجواهر اختار الاول فی بعض تحقیقاته و لا یبعد ان یکون تعرضه لذلک فی ذکر سحدتی السهو . مرحوم نایینی فرموده است که نهایت چیزی که می توان برای تقریب شمول ادله تخییر بر صورت اختلاف نُسخ گفت این است که گفته شود وقتی دو نفر از شاگردان کلینی کتاب کافی را نقل کنند اگر اختلاف در نسخه پیدا شود، این دو نسخه مختلف داخل در عموم قوله یاتینا عنکم الخبران المتعارضان" می شوند ودر نتيجه مشمول ادله تخییر می شوند. اما این تقریب تمام نیست . زیرا اولا اختلاف نسخ منحصر در این فرض نیست که یک کتاب کافی را دو شاگرد ثقه نقل کنند بلکه این یکی از موارد است و موارد بسیار دیگر داریم که داخل در عنوان "یاتینا عنکم الخبران..." نمی شود و ان مواردی است که اختلاف از ناحیه نویسندگان باشد مثل اختلافی که در نسخه های تهذیب وجود دارد. اشکال دوم هم این است که حتی اگر اختلاف نسخ از قبیل اول باشد که دو شاگرد کلینی در نقل و روایت با هم اختلاف داشتند باز هم موضوع اخبار علاجیه شاملش نمی شود . زیرا در این فرض یک روایت بیشتر نداریم و ان همانی است که کلینی در کافی اش نوشته است و اختلاف و تعارض در نقل همین روایت واحده است.

اینجا مرحوم نایینی در ضمن لایقال و یقال مناقشه ای را مطرح می کند و ان را جواب می دهد . مناقشه این است که در این مورد اول از اختلاف نسخ که اختلاف از دو شاگرد کلینی است صدق می کند که اختلاف در روایت است . زیرا اگر فرض کنیم امام علیه السلام در یک مجلسی مطلبی را فرموده باشند و دو نفر از ایشان ان را روایت کنند، یک راوی نقل کرده باشد که امام علیه السلام امروز فرمودند یجوز و یکی دیگر نقل کند که فرمودند لایجوز . چطور در این فرض که اختلاف در ابتدای سند در طرف امام علیه السلام است، صدق می کند جاءکم الحدیثان المختلفان، همینطور هم اگر در انتهای سند روایت، دو شاگرد کلینی دو نقل متفاوت داشته باشند، اختلاف در روایت صدق می کند.

ایشان جواب داده است که بین دو مقام فرق است. در ان مورد اول که دو نفر از امام علیه السلام نقل مختلف کنند صدق می کند دو حدیث مختلف رسیده است اما در فرض اخیر صدق نمی کند. در این فرض، تعارض خبرین از کلینی است نه تعارض خبرین از معصوم علیه السلام و حال انکه موضوع اخبار علاجیه تعارض خبرین از معصوم علیه السلام.

طبق این فرمایش مرحوم نایینی اختلاف نسخ چه از قبیل اختلاف دو تلمیذ از یک نویسنده باشد یا از قبیل اختلاف نویسندگان، در هر دو صورت حکم تعارض پیاده نمی شود بلکه از موارد اشتباه حجت به لا حجت است.

اما ایشان بر می گردد و بین این دو صورت تفصیل می دهد. مرحوم نایینی می فرماید در فرض اول که اختلاف از دو شاگرد مولف است، بالاخره صدق می کند که احادیث ائمه علیهم السلام به دو صورت برای ما نقل شده است. زیرا نقل از کلینی به این خاطر است که کلینی در سلسله سند واقع شده است و در حقیقت حدیثی را که از امام علیه السلام در طبقات قبل نقل شده است، یک تلمیذ به یک نحو نقل می کند و یک تلمیذ به نحو دیگر. در نتیجه اگر در نقل کلینی تردید پیدا شود موجب تردید در نقل محکوم الصدور از معصوم علیه السلام می شود ولو منشا این اختلاف، اختلاف این دو تلمیذ در نقل باشد. به خلاف موارد اختلاف نسخه ای که ناشی از اختلاف ناسخین است. کما اینکه اجازاتِ کتب هم از این قبیل است؛ کسی که کتاب اصحاب را به عنوان شیخ اجازه نقل می کند، به دیگری اجازه در نقل می دهد و او هم از شیخ اجازه نقل می کند. در این موارد هم اختلاف در نسخه پیدا می شود که به خاطر اشتباه ناسخین و کاتبین است[[197]](#footnote-197).

در کلام مرحوم اقای خویی بعد از اینکه موضوع بحث را اختلاف نسخه به نحو عام گرفته اند مثال به جایی زده اند که کلینی خبر را به نحوی روایت کرده است و شیخ ان را به نحو دیگر. مثال دیگر زده اند به جایی که در کتاب واحد مثل تهذیب بین نسخ مختلف آن اختلاف وجود داشته باشد. بعد از اینکه موضوع بحث را هر دو گرفته اند، فرموده اند باید تفصیل بدهیم بین جایی که اختلاف در دو کتاب باشد مثل اختلاف کافی و تهذیب در یک روایت، در این صورت داخل در تعارض است بلااشکال و بین جایی که اختلاف در نسخ مختلف از یک کتاب باشد، در این صورت اخیر اگر وثاقت را در هر یک از نُساخ احراز کنیم همان حکم اختلاف در نسخه دو کتاب را دارد اما اگر اختلاف در نسخ یک کتاب باشد و وثاقت نساخ را هم احراز نکنیم از موارد اشتباه حجت به لاحجت خواهد بود نه تعارض الخبرین .

در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب باشد داخل در باب تعارض است زیرا به حسب نقل شیخ یک خبر است و به حسب نقل کلینی یک خبرديگر . مجرد علم به عدم صدور هر دو، مضر به تعدد خبر نیست بلکه عنوان خبرین در اینجا صادق است . از باب تنظیر فرموده اند که موردی که عبارت کافی با عبارت تهذیب مختلف است نظیر موردی است که امام علیه السلام حکم به حکمی در مجلس واحد کند و دو نفر از ان مجلس خارج شوند و با هم در ان حکم اختلاف کنند. همانطور که اگر اختلاف در نقل در قسمت ابتدای سند در طرف امام علیه السلام پیدا شود از موارد اختلاف الخبرین است در انتهای سند هم اگر اختلاف در نقل به وجود اید از موارد اختلاف الخبرین خواهد بود. اما اگر اختلاف در نسخه های یک کتاب باشد، همان اشتباه حجت به لا حجت است . زیرا خبری که در بین است خبر شیخ است و این خبر مردد بین این دو نسخه می باشد در نتیجه از موارد اشتباه حجت به لاحجت می شود. بله اگر وثاقت نساخ احراز شود بعید نیست که مثل قسم اول شود .

در حقیقت ایشان اختلاف در نقل از دو کتاب را از باب تعارض الخبرین دانسته اند اما در اختلاف در استنساخ از یک کتاب تفصیل داده اند بین صورت احراز وثاقت ناسخین و عدم ان.

اما به نظر می رسد که باید تفصیل بین اختلاف نسخه در دو کتاب و اختلاف نسخه های یک کتاب باشد. در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب است صدق می کند جاءنا الخبران المختلفان اما اگر اختلاف در یک کتاب باشد و معلوم است که صاحب کتاب یک نحو بیشتر ننوشته اما ناسخین این کتاب مختلف نقل کرده اند در اینجا چه فرض کنیم ناسخین ثقه هستند و چه فرض کنیم ثقه نیستند و تردید در دسترسی به کتاب وجود داشته باشد، صدق نمی کند احادیث ائمه علیهم السلام مختلف شده است . زیرا در این مورد حدیثی که از امام علیه السلام نقل می شود همانی است که در تهذیب نقل شده و مرحوم شیخ ان را نوشته اما اینکه کاتب اول به یک نحو نوشته و کاتب دوم به نحو دیگر، موجب نمی شود صدق کند عرفا دو حدیث منقول از ائمه علیهم السلام مختلف شده است. بله به دقت عقلی هر ناسخی که می نویسد نوشتن او یک نقل حساب می شود و لذا عقلا دو نقل از امام علیه السلام داریم اما به حسب فهم عرفی نمی گویند دو حدیث مختلف نقل شده است. به خلاف صورتی که اختلاف در دو کتاب باشد.

## تنبیه ششم: اختصاص اخبار علاجیه به تعارض مستقر

ایا اخبار علاجیه که حکم به ترجیح یا تخییر می کنند موارد جمع عرفی را هم شامل می شوند یا اختصاص به موارد تعارض مستقر دارند.

همانطور که مرحوم اخوند فرموده اند مشهور در این مساله قائل هستند که مفاد اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نمی شود. در مقابل مرحوم اخوند ابتداءا در این نظر مشهور مناقشه می فرمایند ولی در نهایت از این مناقشه بر می گردند . اما مرحوم حائری بزرگ همین مناقشه را اختیار می کنند .

مناقشه مرحوم اخوند به قول مشهور این است که اگر نگوییم که همه عناوین ماخوذ در روایات لا اقل اکثر انها مطلق هستند و هم موارد جمع عرفی را شامل می شوند و هم غیر ان را . نهایت چیزی که ممکن است در وجه اختصاص گفته شود این است که ظاهر اخبار علاجیه چه در سوال و چه در جواب، تخییر یا ترجیح در موارد تحیر است یعنی در جایی که از نظر عرفی استفاده مراد از کلام ممکن نباشد، اما جایی را که استفاده مراد از کلام ممکن است را شامل نمی شود . ولی اشکالی که به این وجه وارد است این است که ولو در بعضی از موارد، عرف مساعدت بر جمع و توفیق بین الکلامین می کند و ارتکاز عرفی بر این است که بین دو کلام جمع می شود اما این مساعدت بر جمع و توفیق ولو به وجه وثیق هم باشد موجب اختصاص اطلاقات به غیر موارد جمع عرفی نمی شود . زیرا حتی در موارد جمع عرفی هم صحیح است که سوال از حکم مورد پرسیده شود . جهتش هم ممکن است این باشد که ولو در موارد جمع عرفی، در نهایت تحیر با تامل مرتفع می شود اما چون در نظر بدوی تحیر وجود دارد به ملاحظه همین تحیر بدوی سوال می شود که حکم این مورد چیست. همین تحیر فی بدو الامر مصحح سوال است . جهت دیگر نیز ممکن است این باشد که ولو به حسب وظیفه ظاهریه تحیر نهایتا استقرار ندارد اما نسبت به حکم واقعی تحیر وجود دارد حتی بالمآل . جهت سوم سوال هم شاید این باشد که ولو به حسب نظر عرفی جمع ممکن است ولی چون سائلین احتمال می دهند شارع از این طریقه متداول بین ابناء المحاوره ردع کرده باشد، سوال می کرده اند. با توجه به اینکه عنوان ماخوذ در اخبار علاجیه عام است و سوال کردن از مورد جمع عرفی هم جا دارد و اختصاص به غیر مورد جمع عرفی ندارد، ما نمی توانیم بگوییم که این اخبار علاجیه سوالا و جوابا ناظر به موارد تحیر و غیر موارد جمع عرفی است. در نتیجه بالاطلاق موارد جمع عرفی را هم می گیرد.

این اشکال در وجه اول اختصاص به موارد تعارض مستقر است. ادعای دیگری ممکن است برای اختصاص مطرح شود که مرحوم اخوند جواب می دهد و ان اینکه قدر متیقن از حکم در اخبار علاجیه غیر مورد جمع عرفی است و با وجود قدر متیقن اطلاق منعقد نمی شود . مرحوم اخوند جواب می دهند که ادعای اینکه قدر متیقن وجود دارد و مانع از تمسک به اطلاق می شود تمام نیست. چون اگرچه قدر متیقن در خارج همین است اما قدر متیقن در مقام تخاطب وجود ندارد و انچه مانع از تمسک به اطلاق است قدر متیقن در مقام تخاطب است نه قدر متيقن در خارج[[198]](#footnote-198).

دوشنبه 9/4/99 جلسه 145

## تنبیه هفتم : ایا اخبار علاجیه تعارض بالعموم من وجه را شامل می شوند یا به موارد تعارض به تباین کلی اختصاص دارند؟

اقوال مختلفی وجود دارد . مرحوم محقق عراقی قائل هستند که مطلقا شامل تعارض بالعموم من وجه نمی شود و این قول را به مشهور نسبت داده و فرموده اند: وفاقا للمشهور بل المعظم . از طرفی مرحوم نایینی قائل به تفصیل در مرجحات شده اند و در مرجح صدوری قائل به عدم جریان شده اند اما در مرجح جهتی و مرجح مضمونی یعنی ترجیح به مخالفت با عامه و ترجیح به موافقت با کتاب پذیرفته اند .

مرحوم اقای خویی هم بین مواردی که دلالت عامین بالوجه بالوضع باشد و جایی که بالوضع نباشد تفصیل داده اند که اگر بالوضع دلالت بر عموم کنند مرجحات مطلقا جاری می شوند چه صدوری و چه جهتی و چه مضمونی اما اگر عموم مستفاد از خبرین بالوضع نبود، چنانچه در احدهما بالوضع بود و در دیگری بالاطلاق، اخذ به عام من وجهی می کنیم که دلالت بالوضع دارد و اگر هر دو بالاطلاق بود، مورد از موارد اعمال ترجیح نیست و حکم اخبار علاجیه پیاده نمی شود .

وجه شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد تعارض بالعموم من وجه این است که عنوان مذکور در ادله، عنوان "جاءه الخبران المختلفان" و امثاله است و اطلاق این عنوان شامل تعارض بالعموم من وجه می شود همانطور که شامل موارد تعارض الخبرین بالتباین الکلی می شود .

وجه عدم جریان اخبار علاجیه نسبت به تعارض عموم من وجه که در کلام محقق عراقی ذکر شده، دو وجه است:

وجه اول این است که موارد تعارض بالعموم من وجه مثل موارد جمع عرفی از مصب تعارض خارج هستند . چون مصب تعارض و انچه موضوع اخبار علاجیه را تشکیل می دهد تکاذب دلیلین از جهت سند یا از نظر جهت صدور است و این تکاذب من حیث السند او الجهه نه در موارد جمع عرفی وجود دارد نه در عامین من وجه . لذا همانطور که اگر احد الدلیلین ظاهر باشد و دیگری نص، جای اعمال مرجح نیست چراکه در ظاهر تصرف می شود و حمل بر نص می شود و در نتیجه از تکاذب سندی یا جهتی خارج می شود و تکاذبشان منحصر به تکاذب در دلالت می شود، در عامین من وجه هم تکاذب من حیث السند او الجهه نیست بلکه در حیث دلالت است و چون من حیث الدلاله با هم تنافی دارند طبعا هر دو ساقط می شوند. و لذا کان دیدنهم فی مثلها علی الحکم بالتساقط و الرجوع الی الاصل.

اینکه چرا در عامین من وجه تکاذب من حیث السند او الجهه نیست ایشان فرموده اند که چون در عامین من وجه ماده افتراق در طرفین وجود دارد و مجرد افتراق عامین من وجه، برای تصحیح تعبد به سند هر دو و جهت صدور هر دو کافی است. لذا من حیث السند و من حیث الجهه تکاذبی پیدا نمی شود و امر منتهی به تکاذب در دلالت می گردد و چون در اینجا ترجیحی در احدی الدلالتین نسبت به دیگری وجود ندارد حکم به اجمال می شود . [[199]](#footnote-199)

به نظر می رسد این وجه تمام نیست زیرا برای پيدا کردن مورد تنافی در عامین من وجه بايد تمام مدلول آنها را در نظر بگيريم . با ملاحظه تمام مدلول در عام اول و تمام مدلول در عام دوم تنافی پیدا می شود و اگر تمام مدلول را در نظر بگیریم، تعبد به سند و جهت در هر دو عام ممکن نیست. بنابراین تکاذبی که شما به عنوان موضوع اخبار علاجیه قرار دادید و ملاک را تکاذب من حیث السند و الجهه قرار دادید در عامین من وجه هم وجود دارد. بله در موارد جمع عرفی موضوع اخبار علاجیه که تکاذب دلیلین باشد ثابت نیست چراکه با قرینیت خاص بر عام، تکاذب از بین می رود . اما در عامین من وجه با توجه به اینکه مدلول عموم است و به ملاحظه تمام مدلول که نگاه شود قابل التیام نیست و تمام مدلول این عام با تمام مدلول ان عام قابل جمع نمی باشد، تکاذب به سند هم کشیده می شود . اینکه شما فرمودید وجود ماده افتراق کافی است برای تصحیح تعبد بسندهما، جوابش این است که ولو با حمل عام من وجه بر ماده افتراق تنافی برداشته می شود اما اینکه با حمل برداشته شود کافی نیست که تکاذب بین دو دلیل انکار شود و گفته شود که بین دو دلیل تکاذب به حسب سند و جهت نیست. با در نظر گرفتن تمام مدلول در عامین من وجه تکاذب من حیث السند هم وجود دارد.

وجه دوم این است که اخبار ترجیح و تخییر انصراف به جایی دارد که تعارض و تنافی دو خبر با تمام مدلولشان باشد نه تنافی و تباین در بعض . چراکه در روایات امده اگر دو حدیث مختلف به شما رسید به یکی از دو حدیث که واجد ترجیح است اخذ کنید و دیگری را طرح کنید . ظاهر امر به اخذ به احد الحدیثین المختلفین این است که دیگری کلا طرح شود نه اینکه در بعض از مدلولش که ماده اجتماع است باید طرح شود و در بخشی دیگر از مدلولش اخذ شود[[200]](#footnote-200).

مناقشه در این وجه این است که ولو در اخبار علاجیه امر شده به اخذ به احد الحدیثین و طرح اخر، ولی ما هو المامور به در طرح، طرح خبر اخر بما هو معارض للخبر الاول است. در تباین کلی چون تمام مفاد خبر اخر معارض است، رأسا طرح می شود اما در عامین من وجه ما هو المخالف للخبر الاول ماده اجتماع ان خبر است لذا اخبار ترجیح می گوید خبر اخر را در همان ماده اجتماع طرح کنید نه اینکه مطلقا طرح شود. مستفاد از اخبار علاجیه طرح خبر فاقد ترجیح در مورد تعارض است و این طرح خبر فاقد ترجیح در مورد تعارض، هم در متباینین صادق است و هم بر عامین من وجه نسبت به ماده اجتماع منطبق می شود.

بنابراین، این دو وجهی که برای عدم جریان اخبار علاجیه در عامین من وجه گفته شد تمام نیستند.

وجه تفصیل محقق نایینی همانطور که در فوائد امده این است که با توجه به اینکه عامین من وجه، در بعض مدلول تعارض دارند، رجوع به مرجحات صدوریه معنا ندارد. چون اگر مقصود از طرح خبر اخر، طرح خبر فاقد مرجحات راسا باشد به گونه ای معامله خبر کاذب با ان شود، التزام به ان ممکن نیست زیرا در ماده افتراق که با خبر اول معارضه ندارد و فرض هم این است که هر کدام فی حد نفسه مشمول ادله حجیت می شوند و لذا اگر بخواهید در ماده افتراق خبر فاقد مرجح را طرح کنید، طرح حجت بدون معارض است. اما اگر مقصود از طرح، طرح در خصوص ماده اجتماع باشد که مورد تعارض است، اين هم غیر ممکن است زیرا تبعیض در مدلول من حیث الصدور پیدا نمی شود به گونه ای که یک خبر در بعضی از مدلولش صادر شده باشد و در بعضی دیگر صادر نشده باشد . لذا مرجح صدوری در عامین من وجه قابل جریان نیست. اما مرجح جهتی و مرجح مضمونی قابل جریان است چون تفکیک به جهت مضمون یا از حیث جهت صدور ممکن است. یعنی می شود گفت که یک خبر نسبت به بعضی از مدلول در مقام بیان حکم واقعی است و در بعضی دیگر در مقام تقیه . مرجح مضمونی هم همینطور یعنی می شود گفت که بعضی از مدلول مراد جدی است و بعضی دیگر مراد جدی نیست .

در کلام مرحوم محقق عراقی در تعلیقه فوائد و نهایه و در کلام مرحوم اقای خویی نیز با تقصیل و توضیح بیشتر نسبت به این وجه مناقشه شده است که هرچند تفکیک در صدور یک خبر ثبوتا ممکن و معقول نیست اما تعبدا و به ملاحظه حجیت تفکیک معنا دارد . لذا در عامین من وجه گفته می شود که نسبت به ماده افتراق تعبد به صدور هر دو خبر می شود چون معارض ندارد اما نسبت به ماده اجتماع خبر ثانی با خبر اول، تعبد به صدور خبر فاقد ترجیح نمی شود، تعبد نمی شود نه اینکه صادر نشده باشد واقعا .

طبق انچه در مصباح امده است مرحوم اقای خویی در توضیح فرموده اند که حکم شرعی ای که متعلق به کلام است، گاهی با تعدد دال متعدد می شود بدون اینکه مدلول تاثیری در وحدت و تعدد ان داشته باشد کما فی حرمت الکذب که عنوان کذب به تعدد مدلول متعدد نمی شود بلکه تعدد ان به تعدد دال است و حکم هم به تعدد دال متعدد می شود مثلا اگر زید خبر داد که عندی درهم و عمرو هم خبر داد که عندی عشره دراهم و در واقع هم پیش هیچ کدام درهمی نبود، در این فرض زید که گفت عندی درهم یک دروغ گفته و عمرو هم که گفت عندی عشره دراهم یک دروغ گفته است. ولو مدلول کلام عمرو متعدد است چون گفته بود عندی عشره دراهم، ولی چون کلام او مثل کلام زید واحد است حکم حرمت نیز واحد می شود . سرّش این است که کذب، کلامی خبری است که مطابق با واقع نباشد در نتیجه ملاک وحدت، نفس کلام است. اما در بعضی از موارد، حکم به تعدد مدلول متعدد می شود ولو دال متعدد نباشد . مثلا اگر زید گفت که عمرو فاسق است با این عبارت فقط مرتکب یک غیبت شده ولی اگر بگوید ان عمروا و خالدا فاسق ولو یک کلام صادر شده اما دو غیبت از او سر زده است چون غیبت عبارت است از کشف ما ستره الله من عیوب المومنین و با این کلام کشف عیب دو مومن را کرده است و مصداق غیبت برای دو نفر محقق شده است.

اثر این دو قسم این است که در قسم دوم، تبعیض به لحاظ مدلول ممکن است اما در قسم اول ممکن نیست. در ان جایی که گفته بود عندی عشره دراهم اگر در واقع پیش او 5 درهم باشد نمی شود گفت کلام او در یک قسمت کذب است و در یک قسمت صدق. چون کلام او واحد است و کذب نیز عنوان برای دال است و لذا انچه از او صادر شده کلام کذب است اما در قسم ثانی، تبعیض به لحاظ مدلول، ممکن است لذا در همان فرض که گفته بود عمرو و خالد فاسق هستند، اگر در واقع خالد فاسق باشد اما متجاهر به فسق باشد، کشف عیب عمرو غیبت محرم محسوب می شود اما کشف عیب خالد با توجه به اینکه متجاهر به فسق است غیبت محرم نیست . همین کلام واحد به لحاظ مدلول، تبعیض پذیر است .

حجیت کلام نیز از احکام مدلول است نه احکام دال. لذا طبعا به تعدد مدلول متعدد می شود ولو دال واحد باشد . برای همین اگر بینه قائم شود که ده درهمی که در دست زید است به عمرو تعلق دارد و سپس بینه دیگری قائم شود که پنج درهم از انها متعلق به بکر است. بینه اول در پنج درهم معارض پیدا کرد و از حجیت افتاد ولی در پنج درهم دیگر معارض ندارد و به ان اخذ می شود. یا اگر بینه قائم شود که مال الف وب، مال زید است اما خود زید بگوید این مال الف متعلق به من نیست. نسبت به مال الف چون اقرار وجود دارد به گفته بینه اخذ نمی شود اما نسبت به مال ب که بینه بلامعارض است به ان اخذ می شود . وجهی ندارد که بیش از مقداری که معارض دارد، رفع ید شود .

در عامین من وجه هم در ماده افتراق، دو دلیل با هم تعارضی ندارند و خبر فاقد ترجیح در ماده افتراق معارض ندارد و به ان اخذ می کنیم . لذا در خبر دیگر که فاقد ترجیح است در حجیتش بین ماده افتراق و ماده اجتماع تفکیک می کنیم .[[201]](#footnote-201) البته در کلام اقای خویی امده است که این تفکیک در صدور نیست بلکه تفکیک در حجیت است به اعتبار مدلول یعنی تعبد به صدور خبر اخر می شود اما تعبد به عموم ان نمی شود . اما همانطور که در کلام محقق عراقی امده صحیح در تعبیر تفکیک در صدور است اما نه تفکیک در صدور ثبوتا بلکه تفکیک در صدور تعبدا و در مقام حجیت . تفکیک واقعا پیدا نشده بلکه تفکیک در مقام تعبد و حجیت پیدا شده است یعنی نسبت به یک قسمت تعبد به صدور شده و در قسمت دیگر خیر. بسیاری از اموری که به حسب واقع تفکیک پذیر نیستند در مقام تعبد و تنزیل تفکیک می شوند.

بنابراین وجهی که مرحوم نایینی برای تفصیل بین مرجح صدوری و مرجح جهتی بیان فرموده است تمام نیست. زیرا در جواب گفته می شود اعمال مرجح صدوری در عامین من وجه به این معناست که در ماده اجتماع ، دلیل اخر یعنی عام فاقد ترجیح، کنار گذاشته می شود اما در ماده افتراق به خبر اخر اخذ می شود. این مطلب نیز محذوری ندارد چون تفکیک در اینجا تفکیک در تعبد به صدور است نه تفکیک در صدور واقعا.

وجه تفصیل مرحوم اقای خویی هم که فرموده بودند اگر عموم عامین بالوضع باشد مرجحات اعمال می شوند اما اگر یکی بالوضع و دیگر بالاطلاق باشد، به عامی اخذ می شود که عمومش بالوضع باشد و اگر هر دو بالاطلاق باشند اساسا از موارد ترجیح و اخبار علاجیه خارج است .

نسبت به فرضی که عموم در هر دو عام مستفاد از وضع باشد ایشان اعمال ترجیح را قبول کرده اند که فرمایش متینی است. در فرضی هم که یکی بالوضع باشد طبق نظر ایشان مامور به اخذ به عام وضعی هستیم و دیگری را هم طرح می کنیم که این قسمت هم جای اشکال نیست چون این مورد از موارد جمع عرفی حساب می شود و همانطور که قبلا گذشت اگر عام وضعی با اطلاق مستفاد از مقدمات حکمت تعارض پیدا کند عام وضعی مقدم بر اطلاق خواهد شد. عمده فرض سوم است که عمومِ مستفاد از هر دو دلیل، مستند به اطلاق و مقدمات حکمت باشد. ایشان در وجه خروج این فرض از تعارض الخبرین فرموده اند که اطلاق در مقابل تقیید داخل در مدلول لفظ نیست . چون لفظ در موارد اطلاق، برای ماهیت مهمله یعنی ماهیت لابشرط مقسمی وضع شده است . یعنی راوی در فرض اطلاق کلام امام علیه السلام همان ماهیت مهمله را نقل می کند و این اطلاق خارج از لفظ بوده و مدلول کلام متکلم نیست بلکه حکم عقل است . بر این اساس وقتی با دو عام من وجه برخورد کردیم که دلالت هریک به مقدمات حکمت است، به اعتبار نفس مدلول انها که تعارضی نیست زیرا یکی می گوید اکرم العالم و دیگری می گوید لا تکرم الفاسق مفاد یکی وجوب اکرام عالم است به نحوی که حکم به ماهیت مهمله تعلق گرفته است و مفاد دیگری نیز حرمت اکرام فاسق است به نحوی که حکم به ماهیت مهمله تعلق گرفته است . بین این دو و به لحاظ نفس مدلول که تعارضی پیدا نمی شود بلکه تنافی به ملاحظه حکم عقل در اولی با حکم عقلی در دومی است و چون در اینجا این دو در مقابل هم قرار گرفته اساسا دیگر عقل هم حکمی ندارد . در نتیجه این مورد از موضوع اختلاف الحدیثین خارج می شود .[[202]](#footnote-202)

مناقشه نسبت به این وجه این است که همانطور که در مباحث گذشته هم اشاره شد اینطور نیست که اطلاق فقط حکم عقل یا حکم عقلاء باشد به اینکه مکلف مرخص در تطبیق عنوان طبیعت بر افراد باشد، بلکه در موارد جریان مقدمات حکمت، مقدمات موجب ظهور کلام در اطلاق می شود به طوری که می توان مفاد اطلاق را به متکلم نسبت داد. در اکرم العالم به مولی نسبت داده می شود که او خود گفته است هر عالمی را که پیدا کردی اکرام کن. در نتیجه در مواردی که عموم هر دو بالاطلاق باشد این دو خبر به لحاظ مدلول با هم تنافی پیدا می کنند چراکه مدلول این دو خبر، مجرد ثبوت الحکم للطبیعه به نحو اهمال نیست بلکه مدلول انها، ثبوت حکم برای طبیعت به نحو اطلاق است. وقتی اطلاق داخل در مدلول کلام شد تنافی صادق است و عنوان جاءنا الخبران المختلفان صادق خواهد بود .

بنابراین همانطور که در موارد تباین کلی مرجحات به صورت مطلق و بدون فرق میان مرجح صدوری و مرجح مضمونی جاری می شوند، در عامین من وجه هم جریان می یابند و مقصود از اعمال ترجیح در عامین من وجه هم این است که در ماده اجتماع، اعمال ترجیح می شود اما در ماده افتراق چون معارضی وجود ندارد، به عام فاقد ترجیح اخذ می شود.

1. - مستمسک ج 6 ص 131 [↑](#footnote-ref-1)
2. - البته همین قاعده نیز در فاقد الطهورین نقض می شود چون در صورتی که شخص فاقد الطهورین است نماز در وقت از او برداشته می شود . [↑](#footnote-ref-2)
3. - وسائل الشيعة، ج‌6، ص: 87‌ [↑](#footnote-ref-3)
4. - وسائل الشیعة ج 5 ص 488 . [↑](#footnote-ref-4)
5. -سؤال وجواب بعد ازدرس [↑](#footnote-ref-5)
6. -محاضرات ج3ص 292 به بعد [↑](#footnote-ref-6)
7. -وسائل الشيعة ج5 ص495 الباب6 من ابواب القيام ح3 [↑](#footnote-ref-7)
8. -وسائل الشيعة ج6ص310 الباب 9من ابواب الرکوع ح1 [↑](#footnote-ref-8)
9. - 1 ص 331 [↑](#footnote-ref-9)
10. -سؤال وجواب خارج از درس [↑](#footnote-ref-10)
11. - فرائد الأصول، ج‏4، ص: 14 [↑](#footnote-ref-11)
12. - جواهر الاصول : 2 / 342. [↑](#footnote-ref-12)
13. - بحوث : 7 / 171 . [↑](#footnote-ref-13)
14. - المغني في الاصول (التعادل والتراجيح) ص355-363 [↑](#footnote-ref-14)
15. - وسائل :6 / 363 . [↑](#footnote-ref-15)
16. - نساء : 82 . [↑](#footnote-ref-16)
17. - وسائل : 13/ 123 باب10 از ابواب کفارات استمتاع ح2. [↑](#footnote-ref-17)
18. - وسائل : 13 / 125 ح5. [↑](#footnote-ref-18)
19. - وسائل : 13 / 123 ح1. [↑](#footnote-ref-19)
20. - وسائل 4 / 88. باب22 از ابواب اعداد الفرائض ح1 [↑](#footnote-ref-20)
21. - کفایه : 251 . [↑](#footnote-ref-21)
22. - کفایه: 437 . [↑](#footnote-ref-22)
23. - الحدائق الناظرة : 1/ 109 . [↑](#footnote-ref-23)
24. - البته مرحوم اقای خویی در مصباح در ادامه می فرمایند که این بدان معنا نیست که بگوییم از حین ورود عام دیگر مطلق مراد نیست بلکه با امدن عام کشف می کنیم از همان اول مراد جدی نبوده است اما در ناحیه حجیت کشف از عدم حجیت از حین ورود عام است لا من اول الامر . مصباح الاصول : 3 / 377 . [↑](#footnote-ref-24)
25. - بحوث : 7 / 182 . [↑](#footnote-ref-25)
26. -دروس فی مسائل علم الاصول :6 / 187 . [↑](#footnote-ref-26)
27. - حقائق الاصول : 2 / 585 . [↑](#footnote-ref-27)
28. -کفایه :453 . [↑](#footnote-ref-28)
29. - 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-29)
30. - وسائل الشیعه : 19 / 93. [↑](#footnote-ref-30)
31. - همان : 19 / 91 . [↑](#footnote-ref-31)
32. - همان : 19 / 97 . [↑](#footnote-ref-32)
33. - همان : 19 / 96 [↑](#footnote-ref-33)
34. - همان : 19 / 96 . [↑](#footnote-ref-34)
35. - وسائل الشیعه : 26 / 210 . [↑](#footnote-ref-35)
36. - همان : 26 / 212 . [↑](#footnote-ref-36)
37. - همان : 26 / 213 . [↑](#footnote-ref-37)
38. - موسوعة الإمام الخوئي، ج‌25، ص: 141-143 . [↑](#footnote-ref-38)
39. - وسائل : 27 / 121. [↑](#footnote-ref-39)
40. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-40)
41. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-41)
42. - وسائل : 6 / 362 و 27 / 131 . [↑](#footnote-ref-42)
43. - کتاب الغیبة : 373 . [↑](#footnote-ref-43)
44. - المغنی فی الاصول / التعادل والتراجیح : 276. [↑](#footnote-ref-44)
45. - بحوث : 7 / 339 ، المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 274. [↑](#footnote-ref-45)
46. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 275. [↑](#footnote-ref-46)
47. - وسائل : 27 / 106 . [↑](#footnote-ref-47)
48. - وسائل : 27 / 146 . [↑](#footnote-ref-48)
49. - وسائل : 3/ 496 . [↑](#footnote-ref-49)
50. - کافی : 1/ 66 . [↑](#footnote-ref-50)
51. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-51)
52. - کافی : 1/ 9 ، وسائل : 27 / 112. [↑](#footnote-ref-52)
53. - المغنی فی الاصول / التعادل والتراجیح : 280 . [↑](#footnote-ref-53)
54. - عوالی : 4/ 133 . [↑](#footnote-ref-54)
55. - فقه الرضا : 191 . [↑](#footnote-ref-55)
56. - وسائل : 27 / 106 و 136 . [↑](#footnote-ref-56)
57. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 144 . [↑](#footnote-ref-57)
58. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-58)
59. - وسائل : 27 / 113 . [↑](#footnote-ref-59)
60. - عیون اخبار الرضا علیه السلام : 2/ 21. [↑](#footnote-ref-60)
61. - وسائل : 27 / 120 . [↑](#footnote-ref-61)
62. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 112 . [↑](#footnote-ref-62)
63. - وسائل : 27 / 110 . [↑](#footnote-ref-63)
64. - وسائل : 27 / 121 . [↑](#footnote-ref-64)
65. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-65)
66. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-66)
67. - وسائل : 27 /118 . [↑](#footnote-ref-67)
68. - وسائل : 27 / 118 . [↑](#footnote-ref-68)
69. - وسائل : 27 / 118 . [↑](#footnote-ref-69)
70. - بحوث : 7 / 352 . [↑](#footnote-ref-70)
71. - امل الآمل : 2 / 287 . [↑](#footnote-ref-71)
72. امل الآمل : 2/ 194 . [↑](#footnote-ref-72)
73. - امل الآمل: 2/ 179 . [↑](#footnote-ref-73)
74. - نهاية الدراية(طبع قديم) ج3ص374 [↑](#footnote-ref-74)
75. - معارج الاصول : 225 . [↑](#footnote-ref-75)
76. - مهج الدعوات : 36 . [↑](#footnote-ref-76)
77. - مهج الدعوات : 18 . [↑](#footnote-ref-77)
78. - یتیمة الدهر : 5/181 . [↑](#footnote-ref-78)
79. - وسائل : 27 / 112. [↑](#footnote-ref-79)
80. - وسائل :27 / 109 . [↑](#footnote-ref-80)
81. - وسائل : 27 / 109 . [↑](#footnote-ref-81)
82. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-82)
83. - بحوث : 7 / 363 . [↑](#footnote-ref-83)
84. - وسائل : 27 / 109 . [↑](#footnote-ref-84)
85. - عوالی اللئالی : 4/ 133 ، مستدرک الوسائل : 17 / 303. [↑](#footnote-ref-85)
86. - وسائل : 27 / 13 و106 . [↑](#footnote-ref-86)
87. - کافی : 1/ 8. [↑](#footnote-ref-87)
88. - فرائد: 4/ 74 . [↑](#footnote-ref-88)
89. - وسائل : 27/113. [↑](#footnote-ref-89)
90. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-90)
91. - فوائد : 4/ 784. [↑](#footnote-ref-91)
92. - فوائد : 4/ 784. تعلیقه 1 . [↑](#footnote-ref-92)
93. - فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة و المرفوعة مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جدا و الاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة كما هو موردهما و لا وجه معه للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى. و لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح‏ . کفایة الاصول : 443. [↑](#footnote-ref-93)
94. - استاد معزز حفظه الله با توجه به ابتلای عمومی جامعه به این بلیّه عظیمه با بیان توصیه هایی فرمودند : گرچه ممکن است ملاحظه شرایط طبیعی در این ایام موهِم این مساله باشد که وضعیت موجود مساعدت وجود له تلای عمومی به این بلیه عظیمه توصیه هایی فرموندبا شروع درس ها و پرداختن به مسائل علمی و مباحث طلبگی ندارد ولی از انجایی که بر اساس سیره سلف صالح ، بناء بر این شده است که به عنوان تکلیف شرعی و انجام وظیفه سربازی حضرت بقیه الله صلوات الله علیه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و خدمت به فقه اهل بیت علیهم السلام تمام اوقات خود را صرف در تامل و تدبر و تعلم و تعلیم فقه اهل بیت علیهم السلام بنماییم ، طبیعی است که باید از هر فرصتی برای انجام این وظیفه استفاده کنیم و در تمام شرایط اهتمام به انجام این امر مهم داشته باشیم ، برای توضيح بيشترنسبت به اين مطلب جا دارد به کلام مرحوم ميرزای قمی در مقدمه کتاب غنائم الايام مراجعه کنيم .

    در میان نوشته های فقهای ما گاهی نصایح و مواعظی به چشم می خورد که جا دارد انسان هر از گاهی به انها مراجعه کند و در زندگی علمی و عملی اش انها را نصب العین خود قرار دهد ؛ مثل توصیه های مرحوم علامه در اخر کتاب قواعد به فرزندش فخر المحققین و نیز فرمایش مرحوم میرزای قمی در مقدمه کتاب غنائم که از عمق وجدان یک فقیه متظلع و متدین و فقیه و محققی بر امده که در کنار تحقیق و تاملات فقهی و علمی اش ، در بُعد عبادی و رعایت تقوی و ورع هم در درجات بالا بوده است . مرحوم میرزای قمی با توجه به ابتلائات و مصایب بسیاری که در زندگی متحمل بوده ، در مقدمه کتاب غنائم چنین می نویسد : فإنّي منذُ تعارفتُ مع الزّمان فقد أخذني على طرف الخصام لدوداً و صيّرني في بَوادي العطلة و الحيرة هائماً كئوداً ؛ از وقتی که خودم را شناختم و یا شناخته شدم زندگی بر من سخت و همراه با مصائب بود . خود ایشان زندگی اش را چنین توصیف می کند : و كلّما صافيته بوجه الإقبال أدبر عنّي بتخييب الآمال و مهما وافيته بعرضِ المطالب في معرض النّوال فجبّهني بالردّ و ناقضني ببلبال‌ البال ... ؛ یعنی خلاصه زندگی نسبت به من اقبالی نداشت و حوادث یکی پس از دیگری به سراغم می امد . در ادامه دارد که چه حوادث مهم و فجایعی در زندگی برای ایشان پیدا شد . فربّ فجيعة تدهش منها مشاعر الخواطر و ربّ نزيلة ينهش قذى سمومها أناسيّ النّواظر و كم من ضَنَكٍ في العيش و ضيق في المعيشة و كم من بائقة لا ترضى بصُحبتها العيشة .

    این مهمات و بلاها نه تنها مانع کار و تلاش ایشان نبوده بلکه می فرماید : و مع ذلك فقد كنتُ أختلس من آناتِ غفلاته فُرَصاً مع ما كنت أتجرّع من مشارب الإحَنِ و كؤوس المحنِ غُصصاً ؛ یعنی با تمام این مسائل اما باز هم از فرصت هایی که پیش می امد استفاده می کردم (ایشان تعبیر اختلاس را در اینجا بکار می برد) و در حالی که از جام حوادث و بلاها جرعه جرعه می نوشیدم سعی می کردم از فرصت ها به بهترین شکل استفاده نمایم .

    مرحوم میرزای قمی در ادامه می فرماید : در جوانی بنا گذاشتم کتابی در فقه به نام مناهج الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام تالیف کنم که مشتمل بر مهمات مطالب باشد و مبانی و ادله را در این کتاب به تفصیل بیان کنم اما این حوادث مانع می شد که ان را به اتمام برسانم وقد جاوزت الان من الأربعين و لم نكتب منه بالظنّ و التّخمين إلّا مثل العشرة بالنّسبة إلى الستّين ؛ و اکنون از چهل سال گذشته ام در حالی که تقریبا یک ششم این کتاب را هم تمام نکرده ام (این تعبیر نشان دهنده این است که انتظار کسی مثل مرحوم میرزای قمی این بوده است که در همان سنین جوانی کارهایش را انجام دهد) و اگر بخواهم به این کیفیت ادامه دهم معلوم نیست که چه وقت می توانم ان را تمام کنم. برای همین تصمیم گرفتم که کتابی دیگر تالیف کنم که در حد متوسط باشد تا زودتر به نتیجه برسم .

    مهم تر از مطالب گذشته این فرمایش محقق قمی است : ثمّ اعلم يا أخي: إنّي لم أقصد من شكواي إلّا النّصح لك في عدم الاغترار ؛ اینکه نوشتم مصایب و حوادث و ابتلائات پشت سر هم به سراغ من می امد فقط به جهت نصیحت شما بود که یک وقت فریب نخورید که چنانچه به مصیبت و بلایی گرفتار شدید بگویید الان کار را تعطیل می کنیم و یک فرصت دیگر که به وجود امد کار را دنبال می کنیم . و إيّاك و أن تسوّف في طلب حصول الفراغ و تيسّر القرار ؛ مبادا در انجام وظیفه علمی ات امروز و فردا کنی و دنبال فراغت و اسایش و راحتی باشی که فإنّ الرّاحة لم تُخلق إلّا في الجنّة و الفراغ و الاطمئنان لم يودعا في دار البلاء و المحنة و اغتنم نَفَساً بعد نفس و إن كنت في غاية اضطراب و وَجس ؛ به اندازه یک نفس هم اگر فرصت باشد باید غنیمت بشماری حتی اگر وضعیتی که بر تو حاکم است ترس و اضطراب و نگرانی باشد . سيّما في مثل هذا الزّمان الّذي غلبت عليه أحزاب الشّيطان و رُفعت فيه أعلام الجهل و الطغيان و ولّت عنه آيات العلم و العرفان واستمرّت به تلك الشّيمة و السجيّة حتّى كاد أن تكون أيّام الجاهليّة .( غنائم الایام : ا/57)

    ان شاء الله این توصیه ها مورد توجه و التفات ما قرار بگیرد و در زندگی علمی و عملی ما نصب العین باشد. [↑](#footnote-ref-94)
95. -وسائل : 27 / 114 . [↑](#footnote-ref-95)
96. - وسائل : 27 / 118 . [↑](#footnote-ref-96)
97. - فرائد الاصول : 4/ 69. [↑](#footnote-ref-97)
98. - مباحث الاصول : 5/724. [↑](#footnote-ref-98)
99. - بحوث : 7/378 . [↑](#footnote-ref-99)
100. - نهایة الدرایة (طبع قدیم) : 3/368. [↑](#footnote-ref-100)
101. - بحوث : 7/384. [↑](#footnote-ref-101)
102. - مباحث الاصول : 5/730. [↑](#footnote-ref-102)
103. - کفایه : 444. [↑](#footnote-ref-103)
104. - حدائق : 1/ 100 . [↑](#footnote-ref-104)
105. - حدائق : 1/100 . [↑](#footnote-ref-105)
106. - وسائل :27 /121 . [↑](#footnote-ref-106)
107. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-107)
108. - حدائق : 1/ 101 . [↑](#footnote-ref-108)
109. - حدائق : 1/102 . [↑](#footnote-ref-109)
110. - وسائل : 27/122. [↑](#footnote-ref-110)
111. - حدائق : 1/ 109 . [↑](#footnote-ref-111)
112. - حدائق : 1/ 102 . [↑](#footnote-ref-112)
113. - المحکم ج6ص238 [↑](#footnote-ref-113)
114. - حدائق : 1/102. [↑](#footnote-ref-114)
115. - درر الفوائد (چاپ جدید): 656-657 . [↑](#footnote-ref-115)
116. - شرح اصول کافی : 2/ 403 . [↑](#footnote-ref-116)
117. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-117)
118. - وسائل : 27 /115. [↑](#footnote-ref-118)
119. - وسائل : 27 /121. [↑](#footnote-ref-119)
120. - وسائل : 27 / 122. [↑](#footnote-ref-120)
121. - المغني في الاصول(التعادل والتراجيح) ص116-117 [↑](#footnote-ref-121)
122. - نهایه الافکار : 4/ 183. [↑](#footnote-ref-122)
123. - وسائل : 27/122. [↑](#footnote-ref-123)
124. - فرائد : 4/77 . [↑](#footnote-ref-124)
125. -فرائد :4/61 [↑](#footnote-ref-125)
126. - وسائل : 27/159-160 [↑](#footnote-ref-126)
127. - رساله عددیه :25 . [↑](#footnote-ref-127)
128. - وسائل /27/119 . [↑](#footnote-ref-128)
129. - وسائل/27/111. [↑](#footnote-ref-129)
130. - وسائل/27/110. [↑](#footnote-ref-130)
131. - مستدرک الوسائل /17/304. [↑](#footnote-ref-131)
132. - الاصول فی علم الاصول /2/261. [↑](#footnote-ref-132)
133. - أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه‏ قوة احتمال‏ أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في أنه زخرف و باطل و ليس بشي‏ء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك و كذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم‏ [↑](#footnote-ref-133)
134. - وسائل/27/112. [↑](#footnote-ref-134)
135. - بحوث/7/333-334. [↑](#footnote-ref-135)
136. - محاسن/1/221. [↑](#footnote-ref-136)
137. - شرح النهج الحدیدی/1/205. [↑](#footnote-ref-137)
138. - تقریرات التعارض/481. [↑](#footnote-ref-138)
139. - مباحث الاصول/2/356.. [↑](#footnote-ref-139)
140. - وسائل/27/121. [↑](#footnote-ref-140)
141. - وسائل/27/124. [↑](#footnote-ref-141)
142. - بحوث/7/335. [↑](#footnote-ref-142)
143. - وسائل/27/119. [↑](#footnote-ref-143)
144. -وسائل 27/110 ح10 [↑](#footnote-ref-144)
145. - همان ح12 [↑](#footnote-ref-145)
146. - همان ص111 ح14 [↑](#footnote-ref-146)
147. - همان ح15 [↑](#footnote-ref-147)
148. - همان ص119 ح35 [↑](#footnote-ref-148)
149. - همان ص120 ح37 [↑](#footnote-ref-149)
150. -همان ص123 ح47 [↑](#footnote-ref-150)
151. - وسائل/27/110. [↑](#footnote-ref-151)
152. - وسائل/27/119. [↑](#footnote-ref-152)
153. - الوافی/1/295. [↑](#footnote-ref-153)
154. - بحار/2/242. [↑](#footnote-ref-154)
155. - بحوث في علم الاصول ج7ص331 [↑](#footnote-ref-155)
156. -دروس في مسائل علم الاصول ج6ص219-220 [↑](#footnote-ref-156)
157. - موسوعه / 4/453، 2/358 ، 15/227و احکام الرضاع /111 و 126. [↑](#footnote-ref-157)
158. - بحوث/7/332. [↑](#footnote-ref-158)
159. - وسائل /27/123 ح46. [↑](#footnote-ref-159)
160. - وسائل/27/ 116 ح24. [↑](#footnote-ref-160)
161. - وسائل/27/116 ح23. [↑](#footnote-ref-161)
162. - وسائل /27/119 ح32. [↑](#footnote-ref-162)
163. - وسائل/13/436 ح10. [↑](#footnote-ref-163)
164. - ملاذ الاخیار/7/452. [↑](#footnote-ref-164)
165. - وافی/13/911. [↑](#footnote-ref-165)
166. - وسائل/3/471 ح10. [↑](#footnote-ref-166)
167. - وسائل/27/119 ح34. [↑](#footnote-ref-167)
168. - وسائل/27/118 ح30. [↑](#footnote-ref-168)
169. - وسائل/27/ 118 ح31. [↑](#footnote-ref-169)
170. - وسائل/27/122 ح42. [↑](#footnote-ref-170)
171. - کفایه/444. [↑](#footnote-ref-171)
172. - وسائل27/119 ح33. [↑](#footnote-ref-172)
173. - وسائل/27/117 ح26. [↑](#footnote-ref-173)
174. -وسائل27/123 ح46 [↑](#footnote-ref-174)
175. - فرائد الاصول/4/134. [↑](#footnote-ref-175)
176. - کتاب التعارض/521-522. [↑](#footnote-ref-176)
177. -فرائد با حواشی اوثق/6/427-428. [↑](#footnote-ref-177)
178. -فرائد/4/136. [↑](#footnote-ref-178)
179. - وسائل/27/ 119 ح34. [↑](#footnote-ref-179)
180. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-180)
181. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-181)
182. - درر الفوائد/456. [↑](#footnote-ref-182)
183. - درر الوائد:456. [↑](#footnote-ref-183)
184. - فرائد/4/77. [↑](#footnote-ref-184)
185. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-185)
186. - وسائل/ 27/167. [↑](#footnote-ref-186)
187. - تعارض الادلة ص586 و565 [↑](#footnote-ref-187)
188. - کفایه /448. [↑](#footnote-ref-188)
189. - کفایه/454. [↑](#footnote-ref-189)
190. - فوائد/4/779-780. [↑](#footnote-ref-190)
191. - فرائد/ 4/ 41. [↑](#footnote-ref-191)
192. - تقریرات مجدد شیرزای/4/242. [↑](#footnote-ref-192)
193. - درر الفوائد /448. [↑](#footnote-ref-193)
194. - رسائل/4/403. [↑](#footnote-ref-194)
195. - کفایه/446. [↑](#footnote-ref-195)
196. - فوائد /4/766. [↑](#footnote-ref-196)
197. - اصول الفقه/12/ 166-168. [↑](#footnote-ref-197)
198. - کفایه/449. [↑](#footnote-ref-198)
199. -تعليقه فوائد 4/793 ، نهاية الافکارج4ق2 ص208 [↑](#footnote-ref-199)
200. -نهاية الافکار ج4 ق2 ص208. [↑](#footnote-ref-200)
201. - مصباح الاصول 3/427-429 [↑](#footnote-ref-201)
202. - مصباح الاصول 3/429-430 [↑](#footnote-ref-202)