

بسم الله الرحمن الرحيم

التعادل و التراجيح
للسيد محمود المددى الموسوى

فهرست:

التعادل و التراجيح للسيد محمود المددى الموسوى	۱
تعارض الأدلة	۴
المقدمة	۴
امر اول : تعريف تعارض	۴
امر دوم : تزامم و تعارض	۶
امر سوم : تقسيم بحث تعارض	۸
بخش اول : تعارض غير مستقر	۸
مورد اول : ورود	۸
مورد دوم : تزامم	۱۱
مرجحات باب تزامم	۱۲
تنبيهات تزامم	۲۱
مورد سوم : حكومت	۲۶
مورد چهارم : تقيد	۳۳
مورد پنجم : تخصيص	۳۶
تنبيهات	۳۷
امر اول : احكام عامه در جمع عرفى	۳۷
امر دوم : نتايج جمع عرفى	۴۱
امر سوم : انقلاب نسبت	۴۴
امر چهارم : تطبيقات جمع عرفى	۴۷
بخش دوم : تعارض مستقر	۵۲
مقام اول : مقتضاي دليل حجيت	۵۲
تنبيهات مقام اول	۵۹

۶۲..... تنبيه سوم

۶۴..... مقام دوم : قاعده ثانويه در متعارضين

۶۴..... اخبار طرح

۷۲..... اخبار علاجيه

۱۰۸..... تنبيهات اخبار علاجيه (اخبار تخيير و ترجيح)

تعارض الأدلة

المقدمة

در مقدمه سه امر را متعرض می شویم .

امر اول : تعریف تعارض

مشهور علماء از تعارض ادله تعریفی را ارائه دادند و ما به همان تعریف اکتفاء می کنیم . در این تعریف چنین آمده است : (التعارض هو تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض و التضاد) .

مراد از (تنافی) این است که در صدق بین این دو قضیه ممکن نیست یعنی دو قضیه با هم صادق نیستند . تنافی بر دو قسم است : تارةً بالجملة است و تارةً فی الجملة است . مراد از تنافی بالجملة تباین است مثل این که در یک دلیل آمده باشد : (تجب صلاة الجمعة) و در دلیل دیگر آمده باشد : (لا تجب صلاة الجمعة) . تنافی فی الجملة بر دو قسم است : گاهی تنافی دو دلیل اعم و اخص مطلق است مثل این که در یک دلیل بیاید : (يجب اكرام العالم) و در دلیل دیگر بیاید : (لا يجب اكرام العالم الفاسق) ، و گاهی تنافی دو دلیل عموم من وجه است مثل این که در یک دلیل بیاید : (يجب اكرام العالم) و در دلیل دیگر بیاید : (لا يجب اكرام الفاسق) .

و مراد از (مدلول) اعم از مدلول مطابقی و مدلول التزامی و مدلول مفهومی و ملازمات عرفیه است . مدلول مطابقی روشن است و مدلول التزامی قضیه ای است که در صدق با قضیه مستفاد از منطوق کلام تلازم دارد و در مدلول مفهومی نزاعی وجود دارد که آیا مفاهیم داخل در مدلول التزامی نیستند یا در مدلول مطابقی داخلند یا در هیچ یک داخل نیستند ، مثلاً مفهوم جمله (إن جاء زید فأكرمه) ، جمله (لا يجب اكرام زید إن لم یجی) است . ما از کسانی هستیم که مفهوم را نه مدلول مطابقی می دانیم و نه مدلول التزامی می دانیم . و ملازمات عرفیه مواردی است که عرف از خطاب می فهمد مثلاً اگر شارع مقدس فرمود : (لا تشرب الخمر) حرمت شرب خمر مدلول مطابقی است و حرمت تسبیب به شرب خمر از این خطاب فهمیده می شود که به آن ملازمات عرفیه گفته می شود .

مراد از (دلیلین) دو دلیل لفظی است خواه هر دو قطعی السند باشند یا هر دو ظنی السند باشند یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد . قطعی السند مثل قرآن و ظنی السند مثل خبر واحد .

(علی وجه التناقض) قید تنافی است ؛ تنافی یا به نحو تناقض است یا به نحو تضاد است . تناقض یعنی سلب و ایجاب ، مثل این که در یک دلیل آمده باشد : (تجب صلاة الجمعة) و در دلیل دیگر آمده باشد : (لا تجب صلاة الجمعة) ، معلوم است که عقلاً ممکن نیست که شارع مقدس هم صلاة جمعه را جعل کرده باشد و هم آن را جعل نکرده باشد .

تضاد در دو امری است که قابل جمع نیستند مثل این که در یک دلیل آمده باشد : (تجب صلاة الجمعة) و در دلیل دیگر آمده باشد : (تحرم صلاة الجمعة) . در بحث اجتماع امر و نهی گفته شد که بین تکالیف خمسۀ تضاد برقرار است و شارع مقدس نمی تواند دو تکلیف از تکالیف خمسۀ را برای یک فعل جعل کند ، یعنی نمی شود یک عمل هم واجب باشد و هم حرام باشد .

تعارض - یا تنافی - را به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم کرده اند . مراد از تعارض بالذات همین تعریفی است که گذشت ، و تعارض بالعرض این است که تعارض و تضادی بین دو مدلول نیست و فقط علم خارجی داریم که یکی از این دو خبر کاذب است ، مثلاً خبری می گوید : (زید در مسجد است) و خبر دیگری می گوید : (عمرو در مسجد است) و ما خارجاً می دانیم که فقط یک نفر در مسجد است ، پس قطع پیدا می کنیم که حد اقل یکی از دو خبر کاذب است و مدلول التزامی آن این است که خبر اول خبر دوم را تکذیب می کند و خبر دوم خبر اول را تکذیب می کند و این تکاذب به خاطر آن علم اجمالی است که گفته شد ، و إلا این دو خبر بالذات با هم تکاذبی ندارند .

مثال فقهی این مسأله این است که روایتی بگوید : (نماز جمعه تعییناً واجب است) و روایت دیگر بگوید : (در روز جمعه نماز ظهر تعییناً واجب است) و برای فقیه علم خارجی وجود داشته باشد که در ظهر جمعه فقط یک نماز واجب است ، با وجود این علم خارجی دو روایت یکدیگر را تکذیب می کنند . این تعارض در اصطلاح تعارض بالعرض نامیده می شود .

از تعریف تعارض معلوم شد که موارد جمع عرفی در تعریف داخل است . سه مورد از جمع عرفی مدّ نظر است که عبارتند از ورود و حکومت و تخصیص به معنای اعم آن که شامل تقیید هم می شود .

در ورود با آمدن دلیل وارد فردی حقیقتاً از دلیل مورود خارج می شود و بین این دو دلیل تنافی نیست مثل این که گفته شود : (اکرم من تجب نفقته) و در دلیل دیگر گفته شود : (نفقة الزوجة واجبة) که دلیل دوم بر دلیل اول وارد است . و بینشان تنافی وجود ندارد .

حکومت عبارت از این است که دلیل حاکم یک فرد تبعدی برای دلیل محکوم درست کند یا یک فرد دلیل محکوم را تعبداً خارج کند. در حکومت بالتوسعه تعارضی وجود ندارد مثل این که در یک دلیل گفته شود: (اکرم العالم) و در دلیل دیگر گفته شود: (کل مؤمن عالم) . اما در حکومت بالتضييق مثل (اکرم العالم) و (الفاسق ليس بعالم) حقیقتاً به تخصیص بر می گردد و ما در تخصیص قائل به تعارض هستیم .

در تخصیص مثل (اکرم العلماء) و (لایجب اکرام النحوی) تنافی به نحو عموم مطلق است و تعارض فی الجملة وجود دارد .

در مباحث آینده خواهیم گفت که تعارض شامل موارد جمع عرفی می شود ولی در موارد جمع عرفی به یک دلیل أخذ می شود و در غیر موارد جمع عرفی هر دو دلیل کنار گذاشته می شود . این تمام کلام در تعریف تعارض بود .

امر دوم : تراحم و تعارض

در این امر شبهه ای را مطرح می کنیم و به آن پاسخ می دهیم . قبل از بیان شبهه تراحم را تعریف می کنیم . تراحم عبارت از تنافی بین دو تکلیف الزامی در مقام امتثال است . با کلمه (تکلیف) حکم وضعی خارج شد و با قید (الزامی) احکام تکلیفیه غیر الزامی خارج شدند و (تنافی در مقام امتثال) یعنی قدرت بر امتثال دو تکلیف الزامی فعلی را نداریم ، مثل این که دو نفر در حال غرق شدن هستند و انقاذ هر دو واجب است و ما قدرت بر انقاذ هر دو را نداریم بلکه قدرت بر انقاذ یکی را داریم . مثال دیگر این است که زید در حال غرق شدن است و انقاذ او واجب است و برای انقاذ او باید مکان دیگری را بدون اجازه او تصرف کنیم که این عمل غصب است و غصب حرام است ، اگر بخواهیم حرمت غصب را امتثال کنیم باید وجوب انقاذ را مخالفت کنیم و اگر بخواهیم وجوب انقاذ را امتثال کنیم باید حرمت غصب را مخالفت کنیم . مثال سوم این است که در ضیق وقت می خواهیم نماز بخوانیم و مسجد نجس شده است و ازاله نجاست از مسجد واجب فوری است و وقت نماز تنگ است و اگر هر کدام را امتثال کنیم قدرت بر امتثال دیگری نداریم .

شبهه ای مطرح شده است که دائماً تراحم به تعارض بر می گردد بنابراین باید قواعد تعارض در آن جاری شود .

بیان شبهه این است که طبق تعریفی که از تراحم بیان شد باید دلیل دو تکلیف اطلاق داشته باشد تا ما نحن فیه را شامل شود مثلاً دلیل انقاذ اطلاق داشته باشد و انقاذ متوقف بر غصب را شامل شود و دلیل

حرمت غصب اطلاق داشته باشد و غصب برای انقاذ را شامل شود و در این صورت ما قدرت بر امتثال هر دو تکلیف را نداریم پس قطع پیدا می کنیم که یکی از دو تکلیف فعلی نیست و اطلاق یکی از دو دلیل خطا است . این داخل در تعارض فی الجملة و به نحو عموم من وجه است و در این جا اطلاق دلیل انقاذ و غصب با هم به نحو عموم من وجه در ماده اجتماع تعارض می کنند و باید قواعد تعارض اعمال شود و در این صورت یا باید قائل به حجیت احد الاطلاقین شویم یا قائل به تساقط هر دو شویم و یا باید قائل به تخییر شویم .

از این شبهه دو جواب داده شد و هر دو جواب درست است .

جواب اول : این طور نیست که دائما تراحم به تعارض برگردد ، زیرا گاهی تراحم بین دو فرد از یک تکلیف وجود دارد و این مورد به تعارض بر نمی گردد ، مثل این که زید و عمرو در حال غرق شدن هستند و دلیل (انقذ الغریق) شامل هر دو می شود و این مورد تعارض داخلی نامیده می شود و در این جا دو وجوب داریم و قدرت بر امتثال هر دو را نداریم ولی در تعریف تعارض وجود دو دلیل فرض شده است و در مثال یک دلیل وجود دارد پس در تعارض مصطلح داخل نیست .

جواب دوم : تراحم هیچ وقت به تعارض بر نمی گردد . ما می گوئیم در ادله تکالیف الزامی ثبوتا یک قید لبی وجود دارد و آن قید لبی این است که هر تکلیف الزامی مشروط به این است که مکلف به یک تکلیف الزامی دیگر که لایقل اهمیه است مشغول نباشد مثلا ما مکلف به نماز و ازاله نجاست از مسجد هستیم و دو خطاب مشروط داریم که عبارتند از (صلّ إن لم تشغل بالإزالة) و (أزل النجاسة إن لم تشغل بالصلاة) ، و این در فرضی است که صلاة و ازاله نجاست از مسجد در اهمیت یکسان باشند . و بین این دو خطاب تعارضی نیست ، چون اگر به صلاة مشغول شدیم وجوب ازاله فعلی نیست و اگر به ازاله مشغول شدیم وجوب صلاة فعلی نیست ، بنابراین چون در موارد تراحم ، ادله تکالیف الزامی لبا قید دارند تراحم به تعارض بر نمی گردد .

إن قلت : اگر کسی هم نماز را ترک کند و هم ازاله نجاست را ترک کند وجوب نماز و ازاله بر او فعلی است پس لازمه دو تکلیف مشروط این است که تراحم به تعارض بر نمی گردد و دو تکلیف فعلی مشروط به ترک یکدیگر معقول نیست .

قلت : ما قائل به امکان ترتب هستیم و دو تکلیف فعلی ترتبی عقلا محال نیست یعنی شارع مقدس تکلیف به صلاة را مشروط به ترک ازاله نجاست می کند و تکلیف به ازاله نجاست را مشروط به ترک صلاة می کند .

امر سوم : تقسیم بحث تعارض

بین متأخرین روال بر این شد که بحث تعارض را در دو بخش مطرح می کنند که عبارتند از تعارض غیر مستقر و تعارض مستقر . این بحث در مورد تعارض مستقر منعقد شد و مقدمات از تعارض غیر مستقر بحث می شود .

فرق بین این دو تعارض این است که در تعارض غیر مستقر تعارض به دلیل حجیت دو دلیل سرایت نمی کند و دلیل حجیت شامل دو طرف تعارض می شود ولی در تعارض مستقر تعارض به دلیل حجیت این دو سرایت می کند به نحوی که دلیل حجیت هیچ یک از دو طرف تعارض را شامل نمی شود یا یکی از دو طرف تعارض را شامل نمی شود . ما ابتداء بحث تعارض غیر مستقر را بیان می کنیم و بعد وارد بحث از تعارض مستقر می شویم .

بخش اول : تعارض غیر مستقر

متعارف شد که مواردی را به عنوان تعارض غیر مستقر ذکر می کنند مثل ورود و حکومت و تخصیص و تقیید . ما به ترتیب از این موارد بحث می کنیم .

مورد اول : ورود

علماء در بحث تعارض غیر مستقر دو مسأله را مطرح کردند که عبارتند از مسأله ورود و مسأله تراحم . این دو مسأله در هیچ یک از دو قسم تعارض داخل نیستند و ممکن است که به خاطر تناسبشان با حکومت در تعارض غیر مستقر مطرح شده باشند . توضیح این مطلب متوقف بر چند مقدمه است .

مقدمه اول این است که هر حکمی به جعل و مجعول منحل می شود . جعل عبارت از حکم کلی اعتباری است که عقیب تشریع در عالم اعتبار محقق می شود . مثلاً شارع مقدس می فرماید : (و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) این تشریع است و عقیب آن جعل یعنی وجوب حج بر مکلف مستطیع در عالم اعتبار جعل می شود . مجعول عبارت از حکم جزئی است که عقیب وجود موضوع در خارج در عالم اعتبار محقق می شود ، پس همین که زید در خارج مستطیع شد یک وجوب جزئی حج بر او در عالم اعتبار قرار داده می شود ، و این مجعول است که امثال و معصیت دارد .

مقدمه دوم این است که تنافی گاهی بین دو جعل است و گاهی بین دو مجعول است و گاهی بین دو امثال است . وجوب صلات جمعه و حرمت صلات جمعه دو جعل متنافی هستند و وجوب وضوء بر واجد الماء و

و جوب تیمم بر فاقد الماء دو مجعول متنافی هستند و با هم قابل جمع نیستند و محال است که این دو جعل برای یک مکلف به فعلیت برسند . تنافی در امثال مثل این که شارع مقدس بفرماید : (تجب الصلاة على من ترك الإزالة) و بفرماید : (تجب الإزالة على من ترك الصلاة) این دو حکم در مرحله جعل متنافی نیستند زیرا ما قائل به امکان ترتب هستیم و در مرحله مجعول هم با هم متنافی نیستند زیرا کافی است که مکلف صلات و ازاله را ترک کند ، در این حال دو تکلیف فعلی دارد ، ولی قدرت بر امثال هر دو را ندارد .

تعارض تنافی دو دلیل به لحاظ جعل است و ورود تنافی دو دلیل به لحاظ مجعول است و تراحم تنافی دو مجعول بدر مقام امثال است ، بنابراین ورود و تراحم از تعارض مستقر و غیر مستقر خارجند . مراد ما از (دلیل) دلیل بر جعل است . اگر ما دو دلیل داشته باشیم که مفاد هر یک از آنها یک جعل باشد و این دو دلیل در مقام جعل با هم تنافی داشته باشند در تعارض داخلند و فرقی نمی کند که تنافی این دو بالجمله باشد مثل وجوب نماز جمعه و حرمت آن ، یا تنافی فی الجمله باشد مثل وجوب اکرام عالم و حرمت اکرام فاسق .

در ورود مفاد دو دلیل دو جعل است که با هم تنافی ندارند ولی مجعول آن ها در مورد واحد با هم فعلی نمی شود .

در تراحم مکلف نمی تواند هر دو مجعول متنافی را امثال کند بلکه می تواند هر دو را معصیت کند مثلاً وجوب نماز بر تقدیر ترک ازاله ، و وجوب ازاله بر تقدیر ترک نماز دو وجوب مشروط است و مکلف وقتی می تواند وجوب نماز را امثال کند که ازاله را ترک کند و وقتی می تواند وجوب ازاله را امثال کند که نماز را ترک کند لذا فقط می تواند یکی از دو تکلیف را امثال کند .

در تعریف ورود گفتیم که تنافی دو دلیل به لحاظ مجعول است ولی هر تنافی دو دلیل به لحاظ مجعول ورود نامیده نمی شود بلکه تنافی دو دلیل به لحاظ مجعول در ورود ناشی از این است که یکی از دو جعل موضوع جعل دوم را حقیقتاً از بین می برد یعنی مفاد یک دلیل حکمی است که موضوع حکم دیگر را از بین می برد . دلیل حکم اول وارد و دلیل حکم دوم مورد نامیده می شود و نسبت بین این دو را ورود می گویند .

ورود بر دو قسم است : قسم اول جایی است که احد الحکمین برای حکم دوم حقیقتاً فرد درست می کند ، مثلاً در شریعت دو حکم داریم که یکی (جواز الإفتاء بحجة) است و دیگری (حجية خبر الثقة) است - هر دو حکم شرعی هستند یعنی در طول تعبد و جعل شارع مقدس محقق می شوند - اگر ما در شریعت حجیت خبر ثقة را نداشتیم إفتاء به خبر ثقة إفتاء بغير حجت بود و جایز نبود ، اما بعد از این که در شریعت

خبر ثقة حجت قرار داده شد إفتاء به آن حقیقتا إفتاء به حجت شده است ، زیرا مراد از حجت اعم از حجت ذاتی و حجت جعلی و اعتباری است ، پس دلیل حجیت خبر ثقة وارد بر دلیل جواز إفتاء به حجت است . در این قسم از ورود ، دلیل وارد برای دلیل مورود فرد درست می کند و این قسم رایج نیست بلکه قسم دوم رایج است .

قسم دوم این است که حکم ما در دلیل وارد فرد و موضوع را وجدانا و حقیقتا از دلیل مورود خارج می کند . این قسم از ورود ، ورود بالرفع در مقابل ورود بالوضع است . این قسم از ورود موارد عدیده ای دارد که ما به چهار مورد آن اشاره می کنیم .

مورد اول : مجعول احد الحکمین وقتی که فعلی شد موضوع را در حکم دوم برمی دارد و نمی گذارد که مجعول در حکم دوم به فعلیت برسد ، مثلا ما در شریعت دو حکم داریم که یکی حرمت مکث جنب در مسجد است و دیگری جواز عقد اجاره است وقتی که مجعول حکم اول فعلی شد برای حکم دوم مجعول پیدا نمی شود یعنی وقتی که زید مثلا جنب شد حکم حرمت مکث فعلی می شود و اجاره زید برای مکث در مسجد یا عملی که ملازم با مکث است (مثل کنس مسجد) باطل است ، چون جواز عقد اجاره مقید به جواز عمل مستاجر علیه است و در این جا این عمل جایز نیست پس دلیل حرمت مکث جنب در مسجد وارد بر دلیل جواز عقد اجاره است .

مورد دوم : فعلیت احد الحکمین مانع نیست بلکه وصول این حکم فعلی و مجعول مانع از فعلیت حکم دیگر است ، مثلا در شریعت حکم شرب عصیر عنبی و حکم برائت شرعی (مفاد ما لا یعلمون) را داریم و مراد از (ما لا یعلمون) ، (کل تکلیف لم یقم علیه حجة فهو مرفوع ذاتا) است ما در این جا یک عصیر عنبی را داریم که بعد از غلیان حرمت شرب آن فعلی است ولی ما خبر نداریم که این عصیر غلیان پیدا کرده است ، و در واقع غلیان پیدا کرده است در این حال برائت شرعی نسبت به ما فعلی است چون فعلیت دائر مدار وصول نیست . اگر این حرمت فعلی شرب عصیر عنبی - با وصول غلیان آن به ما - به ما واصل شود ما وجدانا و حقیقتا برائت شرعی نداریم ، زیرا تکلیفی است که حجت بر آن قائم شده است و موضوع برائت شرعی از بین رفته است لذا دلیل حرمت شرب عصیر عنبی بعد از وصول غلیان آن عصیر عنبی به ما بر دلیل برائت شرعی وارد است .

مورد سوم : فعلیت و وصول یک حکم مانع فعلیت حکم دیگر نیست بلکه تنجز یک حکم مانع از فعلیت حکم دیگر است مثلا در متزاحمین که یکی اهم و دیگری مهم است مثل وجوب انقاذا مؤمن که اهم است و

حرمت غصب که مهم است و انقاذ مؤمن متوقف بر غصب است ، کسانی که قائل به استحاله ترتب هستند می گویند که اگر حکم اهم یعنی وجوب انقاذ مؤمن منجز شد مانع انعقاد فعلیت حکم مهم یعنی حرمت غصب است و نتیجه اش این است که اگر مکلف انقاذ غریق هم نکرد حرمت غصب بر او فعلی نمی شود . بله مرحوم آخوند فرمود که این عمل غصبی مفسده ملزمه دارد و از این باب مرتکب آن مستحق عقوبت است .

مورد چهارم : امثال احد الحكمين مانع انعقاد فعلیت حکم دیگر و رافع موضوع آن می شود ، مثل این که انقاذ مؤمن واجب است و غصب حرام است و وجوب انقاذ اهم است . قائلین به امکان ترتب می گویند که وجوب انقاذ فعلی است و غصب حرمت مشروط دارد یعنی حرمت غصب مشروط به ترک امثال وجوب انقاذ است و با امثال وجوب انقاذ ، فعلیت حرمت غصب از بین می رود . پس بنا بر قول به ترتب دلیل وجوب انقاذ در صورت امثال وارد بر دلیل حرمت غصب است .

مورد دوم : تراحم

تراحم از تعارض مستقر و غیرمستقر خارج است ، زیرا تراحم تنافی بین دو مجعول به لحاظ امثال است و تعارض تنافی بین دو دلیل به لحاظ جعل است و اگر دو شرط را بپذیریم تراحم به تعارض بر نمی گردد : شرط اول امکان ترتب است و مراد از ترتب این است که فعلیت یک حکم متوقف بر ترک مامور به و یا فعل حرام باشد ، و شرط دوم این است که هر خطابی لباً مشروط به عدم اشتغال به ضد لا یقل اهمیت باشد ، اگر این دو شرط را بپذیریم تراحم به تعارض بر نمی گردد .

اما شرط اول یعنی امکان ترتب در بحث ضد از مبحث نواهی ذکر می شود . مرحوم آخوند ترتب را محال دانسته است و بعد از ایشان ترتب را ممکن دانسته اند و این نظریه رایج است و ما تابع همین نظریه هستیم ، و متعارف است که تراحم را در بحث ضد مطرح می کنند . مرحوم آقای صدر در کتاب بحوث ، بحث تراحم را در باب تعارض ادله بیان کرده است لذا ما هم بحث تراحم را در این جا مطرح می کنیم .

اما شرط دوم این است که هر خطابی لباً مشروط به این است که مکلف به تکلیف اهم یا مساوی اشتغال نداشته باشد . تراحم داخلی مثل این که زید و عمرو در حال غرق شدن هستند و ما فقط قدرت بر انقاذ یکی از این دو را داریم ، وجوب انقاذ مؤمن شامل هر یک از این دو نفر می شود . در شرط اول ترتب را ممکن دانستیم و بنا بر آن وجوب انقاذ زید مشروط به عدم اشتغال به انقاذ عمرو است و وجوب انقاذ عمرو مشروط به عدم اشتغال به انقاذ زید است و وقتی زید را انقاذ کردیم خطاب (انقاذ الغریق) شامل انقاذ عمرو نمی شود

و نسبت به او اطلاقی ندارد ، زیرا وجوب انقاذ عمرو مشروط به عدم اشتغال به انقاذ زید بود و این شرط فعلی نشد پس این تکلیف فعلی نشد اما شرط وجوب انقاذ زید که عدم اشتغال به انقاذ عمرو بود فعلی شد و وجوب انقاذ زید هم فعلی شد .

مثال معروف تراحم خارجی تراحم خطاب (صلّ) و خطاب (ازل النجاسة عن المسجد) است . اگر ترتب را ممکن دانستیم و هر خطابی را لبّا مشروط به عدم اشتغال به اهم و مساوی دانستیم ، در این مثال دو واجب داریم که یکی وجوب صلاة مشروط به عدم اشتغال به ازاله است و دیگری وجوب ازاله مشروط به عدم اشتغال به صلاة است ، پس دو تکلیف داریم که بین آن ها هیچ تعارضی نیست ، اگر مشغول به نماز شدیم وجوب ازاله فعلی نیست زیرا موضوعش که ترک صلاة است فعلی نشده است .

بیان عدیده ای در اثبات شرط دوم ذکر شده است و بهترین بیان از مرحوم بیانی است که مرحوم آقای صدر^۱ در بحوث مطرح کرده است . ایشان فرمود که فرض کنید شخصی که مشغول اتیان اهم یا مساوی - مثل نماز - شده است اگر خطاب (ازل النجاسة عن المسجد) شامل این شخص شود و غرض از این شمول این باشد که این شخص علاوه بر صلات ازاله را هم اتیان کند فرض این است که او قدرت بر اتیان این دو را با هم ندارد ، و اگر غرض این است که که از صلات رفع ید کند و به ازاله مشغول شود این خلف فرض است زیرا فرض این است که صلات در اهمیت کمتر از ازاله نیست ، حال یا اهم از ازاله است یا با آن مساوی است ، بنابراین خطاب (ازل النجاسة عن المسجد) نسبت به این شخص اطلاق ندارد و شاملش نمی شود . پس هر تکلیفی در نظر عقل لبّا - و لو این که در خطاب چنین نیامده باشد - مشروط و مقید به جایی است که که مکلف مشغول به امثال تکلیف اهم یا مساوی نباشد . پس تراحم از بحث تعارض خارج است و شارع مقدس در مورد این شخص دو جعل دارد که هر یک مشروط به عدم اشتغال به مجعول دیگری است .

مرجحات باب تراحم

با توجه به این که تعارض از تراحم خارج است مرجحاتی را در باب تراحم ذکر کرده اند و در پایان بیان آن ها به این نتیجه خواهیم رسید که تمام این مرجحات به ورود بر می گردد و دلیلی که دارای ترجیح است وارد بر دلیل دیگر است ، لذا تراحم را در بحث ورود مطرح کرده اند .

^۱ البحوث / ج ۷ / ص ۶۴

مرجع اول : تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی

مرحوم میرزای نایینی فرمودند که اگر دو واجب داشته باشیم و احد الوجوبین مشروط به قدرت عقلی و وجوب دیگر مشروط به قدرت شرعی باشد واجب مشروط به قدرت عقلی مقدم است .

در شرایط عامه تکلیف سه نظریه وجود دارد : نظریه اول این است که شرایط عامه تکلیف عبارت از بلوغ و عقل است و نظریه دوم این است که آن شرایط عبارت از بلوغ و عقل و قدرت است و نظریه سوم این است که آن شرایط عبارت از بلوغ و عقل و قدرت و التفات است . رایج ترین نظریه نظریه سوم است و بعد از آن نظریه دوم رایج است و نظریه سوم غیر رایج است . ما تابع نظریه دوم هستیم . بنابراین در نظریه رایج قدرت از شرایط عامه تکلیف است و کسی که عاجز از اتیان واجب یا ترک حرام است تکلیف نسبت به او فعلی نیست .

مرحوم میرزا قدرت را بر دو قسم تقسیم کرد و یک قسم را قدرت عقلی و قسم دیگر را قدرت شرعی نامید و فرمود : گاهی قدرت در ملاک اثر ندارد بلکه در استیفاء ملاک اثر دارد لذا بر فرض محال اگر واجب از عاجز صادر شود ملاک در آن تام است ، مثلاً اگر من قدرت بر انقاذ مؤمن نداشته باشم وجوب انقاذ مؤمن بر من فعلی نیست و این قدرت در استیفاء ملاک دخیل است زیرا من که عاجز از انقاذ غریق هستم بر فرض محال اگر از من انقاذ صادر شود این انقاذ ملاک دارد و بین انقاذ من و انقاذ قادر فرقی نیست ، به این قدرت که در استیفاء ملاک دخیل است قدرت عقلی گفته می شود .

گاهی قدرت در خود ملاک دخیل است یعنی در فرض عجز اصلاً این عمل ملاکی ندارد و بر فرض محال اگر این عمل از عاجز صادر شود فاقد ملاک است ، مثلاً در نظر بگیریم شخصی که پا ندارد قادر بر پوشیدن کفش نیست و کفش پوشیدن این شخص ملاک ندارد و بر فرض محال اگر این شخص کفش بپوشد اثری (یعنی حفظ پا) ندارد ، در این فرض قدرت در ملاک دخیل است . اما اگر شخصی پا داشته باشد ولی پول خرید کفش را نداشته باشد در این جا قدرت بر خرید کفش در استیفاء ملاک دخیل است لذا اگر بر فرض محال عاجز از خرید کفش بتواند کفش بخرد و به پا کند پوشیدن کفش دارای ملاک است . مرحوم میرزا قدرت دخیل در ملاک را قدرت شرعی نامید .

مرحوم میرزا فرمود که واجب مشروط به قدرت عقلی بر واجب مشروط به قدرت شرعی مقدم است ، مثلاً اگر در بیابان باشیم و مقداری آب داشته باشیم که اگر با آن وضوء بگیریم نفس محترمه هلاک می شود و اگر آن را به نفس محترمه دهیم نمی توانیم وضوء بگیریم ، یعنی قدرت بر انجام یکی از این دو را داریم ،

قدرت نسبت به وجوب حفظ نفس محترمه ، عقلی است زیرا اگر عاجز از حفظ نفس محترمه ، بتواند نفس محترمه را حفظ کند این عمل ملاک دارد ، ولی قدرت نسبت به وجوب وضوء ، شرعی است و وضوء برای شخص فاقد الماء ملاک ندارد .

وجه تقدیم واجب مشروط به قدرت عقلی این است که اگر این واجب را اتیان کنیم ملاکی تفویت نمی شود ، زیرا - در مثال - ملاک حفظ نفس محترمه حاصل شده است و وضوء نسبت به فاقد الماء ملاک ندارد تا تفویت شود ، اما اگر واجب مشروط به قدرت شرعی - مثل وضوء - را انجام دهیم ملاک واجب دیگر - مثل وجوب حفظ نفس محترمه - تفویت می شود و عقل حاکم است که انسان باید کاری انجام دهد که ملاک تفویت نشود .

این فرمایش درست نیست ، زیرا یا مراد مرحوم میرزا از قدرت شرعیه ، قدرت تکوینیه است یعنی این شخص تکوینا قدرت بر وضوء ندارد . این احتمال درست نیست ، زیرا در فرض مثال شخص تکوینا می تواند وضوء بگیرد پس وضوء هم ملاک دارد ، و یا مراد ایشان از قدرت شرعیه قدرت تشریعیه است به این معنا که ذمه مکلف به تکلیف دیگری که ضد است مشغول نباشد اگر این احتمال باشد در این جا ذمه مکلف به حفظ نفس محترمه مشغول است و این از باب تراحم خارج می شود ، زیرا در این جا یک تکلیف متوجه مکلف است و آن هم حفظ نفس محترمه است ، زیرا در نزد مرحوم میرزا وجوب حفظ نفس محترمه مشروط به عدم اشتغال ذمه مکلف بر تکلیف فعلی دیگری نیست ، یعنی وجوبش مطلق است به خلاف وجوب وضوء که مشروط به عدم اشتغال ذمه به تکلیف دیگر است و این شرط محقق نیست پس وجوب وضوء فعلیت ندارد ، بنابراین فقط یک تکلیف وجود دارد که همان وجوب حفظ نفس محترمه است و با اشتغال ذمه مکلف به این واجب ، وجوب وضوء فعلیت پیدا نمی کند و تیمم بر او واجب است ، بله اگر مکلف حفظ نفس محترمه نکند و نفس محترمه هلاک شود این وجوب از او ساقط می شود و فقط تکلیف به وضوء خواهد داشت . بعد از مرحوم میرزا ، بر او اشکال شد که اشتراط به قدرت عقلی نمی تواند از مرجحات باب تراحم باشد .

مرجح دوم: تقدیم واجب بدون بدل بر واجب دارای بدل

این مرجح منسوب به مرحوم میرزای نایینی است ، ایشان فرمود : واجبی که بدل دارد بر واجبی که دارای بدل است مقدم است .

واجبات بر دو قسمند : یک قسم از واجبات بدل ندارند مانند امر به معروف و نهی از منکر و صوم شهر رمضان که هر روز دارای تکلیف مستقلی است و بدل ندارد ، و قضاء به امر جدیدی است .

بدل بر دو قسم است : بدل عرضی و بدل طولی . بدل عرضی آن است که مکلف در عرض واحد مخیر بین ابدال است . واجب موسع مانند نماز ظهر دارای بدل عرضی است یعنی نماز ظهر در ساعت اول و دوم و سوم تا آخرین ساعت از افراد این واجب و در عرض واحد هستند و ما از اول مخیر بین این افراد هستیم . واجب تخییری مثل کفاره افطار عمدی صوم ماه رمضان که مخیر بین صیام و اطعام است دارای بدل عرضی است . بدل طولی در جایی است وقتی متمکن از مبدل نباشیم به این بدل منتقل می شویم مثل نماز با تیمم که بدل طولی نماز با وضوء است و در فرض عدم تمکن نماز با وضوء بر ما واجب است و فرقی نیست که عدم تمکن به اختیار ما باشد یا نباشد .

به مرحوم میرزا نسبت داده شده است که واجب بدون بدل از واجب ذا بدل ترجیح دارد و بر آن مقدم است . مثلاً در بدل عرضی ، اگر نماز در اول وقت که بدل عرضی دارد با انقاذ غریق تراحم کند ، چون انقاذ غریق بدل ندارد بر نماز اول وقت که بدل عرضی دارد ، مقدم است . در بدل طولی اگر امر دایر شد بین این که با آب موجود وضوء بگیریم و با بدن متنجس نماز بخوانیم یا با آن بدن را تطهیر کنیم و با تیمم نماز بخوانیم در این مثال تطهیر بدن از خبث که بدل ندارد بر طهارت از حدث با وضوء که بدل دارد - و آن هم تیمم است - مقدم است .

نکته تقدیم مذکور این است که اگر واجب ذا بدل را مقدم کنیم ملاک واجب بدون بدل از ما فوت می شود ، ولی اگر واجب بدون بدل را مقدم کنیم و آن را انجام دهیم و بدل واجب دارای بدل را انجام دهیم ملاکی از ما فوت نمی شود .

اشکال : بدل عرضی از باب تراحم خارج است زیرا فرض این است که در ما نحن فیه مکلف قدرت بر امتثال هر دو تکلیف را دارد و می تواند هم انقاذ غریق کند و هم تکلیف به ظهیرین را امتثال کند ولی در باب تراحم ما فقط می توانیم یک تکلیف را امتثال کنیم . و در مثال بدل طولی مغالطه ای صورت گرفته است ، در نماز هم طهارت از حدث شرط است و هم طهارت از خبث شرط است و وقتی که بدن با آب تطهیر می شود ما فاقد آب می شویم و نماز با وضوء واجب نخواهد بود ، بلکه نماز با تیمم واجب خواهد بود و هیچ ملاکی فوت نشده است ، مغالطه این است که درست است که بعد از تطهیر بدن فاقد آب می شویم ، ولی قبل از تطهیر بدن واجد آب هستیم و اگر با آن آب وضوء بگیریم وظیفه ما نماز با وضوء با بدن متنجس است ،

منتهی در ما نحن فیه اگر با آب بدن را تطهیر کنیم ملاک وضوء را از دست می دهیم و اگر با آن وضوء بگیریم ملاک نماز با طهارت بدن را از دست می دهیم ، و ممکن است که ملاک واجب در حالت دوم اقوی از حالت اول باشد ، پس مرجح ذکر شده درست نیست .

مسالهی دیگری مطرح شده است که مثال بدل طولی از باب تزاحم خارج است و در تعارض داخل است ، و همیشه در واجبات مرکب که بین اجزاء و شرایط تنافی واقع می شود از باب تزاحم خارج است و در باب تعارض داخل است و قواعد باب تعارض در آن جاری می شود و توضیح آن بعدا خواهد آمد .

مرجح سوم : ترجیح به اهمیت

اگر احد الواجبین اهم ملاکا از واجب دیگر بود بر آن واجب مقدم است چون استیفای مصلحت واجب اهم برای شارع اهمیت بیش تری از استیفای مصلحت واجب دیگر دارد . و دو مورد در این مرجح ذکر شده است که عبارتند از : ترجیح به معلوم الأهمیه و ترجیح به محتمل الأهمیه

اما مورد اول : اگر یقین داشته باشیم که ملاک احد الواجبین اهم از واجب دیگر است آن واجب مقدم است ، مثل این که مال مولی و فرزند مولی در حال تلف شدن است و ما قدرت بر حفظ یکی از این دو را داریم ، مسلما حفظ فرزند مولی از اهمیت بیش تری برخوردار است پس قدرت را در حفظ آن صرف می کنیم .

بعضی از علماء تقدیم معلوم الأهمیه را ضروری و بی نیاز از دلیل دانستند . اما به نظر مشهور دلیل تقدیم آن این است که اطلاق دلیل هر دو واجب لبا مقید به عدم اشتغال به واجب مساوی یا اهم است و اگر به جای اشتغال به اهم واجب دیگر را انجام دهیم این از موارد تقیید لبی نیست زیرا مشغول به ما یقل اهمیه شدیم نه ما لا یقل اهمیه ، و حال این که قید عدم اشتغال به ما لا یقل اهمیه است نه عدم اشتغال به ما یقل اهمیه .

مورد دوم محتمل الأهمیه است ، مثل این که دو مؤمن در حال غرق شدن هستند که یکی طبیب و دیگری نجار است و ما احتمال می دهیم که انقاذ طبیب اهم ملاکا باشد . مشهور در این مورد قائلند که ما باید به محتمل الأهمیه أخذ کنیم و نکته اش از دلیل لبی مقید استفاده می شود به این بیان که مقید لبی این بود که هر تکلیفی مقید به عدم اشتغال به واجب ما لا یقل اهمیه است و نکته اش این است که در جایی که خطاب واجبی که مشغول انجام آن نیستیم اطلاق داشته باشد و شامل ما شود معنایش از دو حال خارج نیست ؛ یا معنایش این است که ای مکلف به همراه واجب لا یقل اهمیه این واجب را هم انجام بده ، که این

تکلیف به غیر مقدور است ، و یا معنایش این است که ای مکلف آن واجب لا یقل اهمیت را ترک کن و این واجب را انجام بده ، و این ترجیح بلا مرجح و قبیح است ، به این دلیل است که هر خطایی اطلاقش لبا قید می خورد . اما در ما نحن فیه این نکته نمی آید ، فرض کنیم که انقاذ طیب را ترک کردیم و مشغول انقاذ نجار شدیم ، معنای اطلاق دلیل این است که قدرت خود را صرف در انقاذ محتمل الأهمية کنیم و عقل ما نیز همین حکم را می کند ، لذا دلیل لبی بیش تر از این اندازه نیست که ما مشغول ما لا یقل اهمیت شویم . اما در جایی که ما می خواهیم محتمل الأهمية یا معلوم الأهمية را ترک کنیم مقید لبی وجود ندارد ، لذا به اطلاق دلیل تمسک می کنیم و معنای اطلاق دلیل این است که ای مکلف به جای این که قدرت را در این واجب صرف کنی آن را در محتمل الأهمية صرف کن ، و این قبیح نیست .

مورد سومی هم مطرح شد که گاهی احتمال سه طرف دارد یعنی احتمال تساوی و احتمال اهمیت طرف اول و احتمال اهمیت طرف دوم را می دهیم مثل این که دو نفر یکی عالم و دیگری متقی در حال غرق شدن هستند و ما نمی دانیم که ملاک حفظ در این ها مساوی است یا ملاک حفظ عالم اهم است یا ملاک حفظ متقی اهم است . گاهی احتمال اهمیت در هر دو مساوی است مثلا احتمال اهمیت حفظ هر یک از این دو ۳۰ درصد است و احتمال تساوی این دو ۴۰ درصد است و گاهی احتمال اهمیت ملاک یکی از این دو بیش تر از دیگری است مثلا احتمال اهمیت ملاک حفظ عالم ۴۰ درصد و احتمال اهمیت حفظ متقی ۳۰ درصد است در این موارد باید قدرت را صرف در طرفی کنیم که ملاکش اقوی احتمالا است و اگر احتمال در هر دو مساوی بود مخیر هستیم .

طرق اثبات اهم بودن ملاک

در ذیل مرجح سوم وارد بحث طرق اثبات اهم بودن ملاک در احد الواجبین می شویم . علمای ما طرقی را در این جهت ذکر کرده اند .

طریق اول این است که اگر دلیل یک واجب لفظی باشد و دلیل واجب دیگر لبی (مثل اجماع) باشد واجبی که دلیل لفظی دارد ملاکش اهم از واجبی است که دلیلش لبی است ، به این بیان که دلیل لفظی اطلاق دارد و شامل من می شود حتی در صورتی که مشغول واجب دیگر باشم و از این اطلاق استفاده می کنیم که ملاک این واجب در نزد شارع مقدس اهم است . اما دلیل لبی نسبت به من اطلاق ندارد تا چنین امری را بخواهیم استفاده کنیم .

اشکال : این رجوع به عامّ در شبهه مصداقیه است . اگر عامّی مثل (اکرم العلماء) داشته باشیم و دلیل خاص بگوئید : (لا تکرم النحوی) و بدانیم که زید عالم است و در نحوی بودن او شک داشته باشیم ، مشهور گفتند که نمی توانیم در مورد زید به عامّ رجوع کنیم ، و بعضی تفصیل دادند که اگر دلیل خاص لفظی باشد نمی توانیم به عامّ رجوع کنیم و اگر دلیل خاص لبی (مثل اجماع) باشد می توانیم به عامّ رجوع کنیم . ما تابع نظر مشهور شدیم و گفتیم که در شبهه مصدقیه نمی توان به عامّ رجوع کرد چه مخصص لفظی باشد و چه لبی باشد . ما نحن فیه از همین باب است و اطلاق دلیل لفظی دارای مقید لبی - عدم اشتغال به واجب لایقل اهمیت - است و دلیل واجب دوم لبی (مثل اجماع) است و ما نمی دانیم که واجب دوم ما لایقل اهمیت است یا ما یقل اهمیت است ، پس تمسک به اطلاق خطاب اول یعنی خطاب لفظی رجوع به عامّ در شبهه مصداقیه مخصص لبی - عدم اشتغال به ضد لا یقل اهمیت - است و نمی توان به عامّ تمسک کرد .

طریق دوم کشف اهم بودن یک تکلیف رجوع به دلیل آن تکلیف است ، گاهی لسان دلیل به گونه ای است که کاشف از اهم بودن یک تکلیف در نزد مولی است . مثلاً در روایات عدیده ای وارد شد که اسلام بر پنج امر بنا نهاده شده است که عبارتند از : صلات و صوم و زکات و حج و ولایت - و در منابع اهل سنت به جای ولایت ، شهادت ذکر شده است و مراد از آن شهادت به توحید و رسالت است . - به این روایات دلیل تکلیف گفته می شود ، چون از آن استفاده می شود که این امور واجب بوده و دارای اهمیت زیادی هستند زیرا پایه و اساس دین اسلام شمرده شده اند ، لذا اگر بین صلات و واجب دیگر غیر از این امور تزام واقع شود و نکات دیگری که در طرق دیگر گفته می شود وجود نداشته باشد صلات مقدم است .

طریق دیگر رجوع به ادله ناظر به ترک و مخالفت یک تکلیف است . در آیات و روایات عدیده نسبت به ترک بعضی از تکالیف ، مذمت و وعید بسیاری وارد شده است ، مثلاً در قرآن کریم تارک حج را کافر خوانده است و فرمود : **(و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فإن الله غني عن العالمين)**^۱ ، و یا در روایات آمده است که تارک حجه الاسلام مخیر است که به دین یهود بمیرد یا به دین نصرانی بمیرد ، این تعبیر به لسان مبالغه در مذمت ترک حج وارد شده است که گویا تارک حج به دین اسلام نمرده است .

^۱ سوره آل عمران : ۹۷

طریق چهارم روایاتی است که در مورد اضطرار و عناوین ثانویه وارد شده است که اهمیت بعضی از تکالیف از آن استفاده می شود ، مثلاً درباره نماز از روایات استفاده می شود که (الصلاة لا تترك بحال) یعنی در حال اضطرار و وجود مانع برای هر یک از اجزاء و شرایط نماز ، نماز ترک نمی شود و فقط در یک مورد گفته شد که نماز ساقط است و آن مورد فاقد طهورین است ، و درباره فاقد سائر گفته شد که باید دو نماز بخواند ؛ (یکی را عریانا و دیگری را ایماء) .

طریق پنجم که مهم ترین طریق است این است که برای متشرعه به قرینه مناسبت حکم و موضوع ، ارتکازی شکل بگیرد که یک تکلیف دارای اهمیت زیادی است مثل حفظ نفس محترمه که فقهاء فتوا به وجوبش داده اند و بر آن دلیل لفظی نداریم . در مورد حرمت غصب و تصرف بدون اذن در مال دیگران نیز روایات زیادی وارد شده است و اگر امر دایر بین حفظ نفس محترمه با انجام غصب ، و ترک غصب مستلزم هلاک شدن نفس محترمه باشد مسلماً حفظ نفس محترمه مقدم است و حرمت غصب از فعلیت می افتد و باید این غصب مقدمه تحقق پیدا کند تا نفس محترمه نجات پیدا کند .

مرجع چهارم : ترجیح اسبق زمانا

اگر زمان احد الواجبین اسبق بر زمان دیگری باشد مقدم است ، این نظر مشهور بین علماء است . مثال اول این است که که با رؤیت هلال ماه رمضان به عدد ایام این ماه تکلیف به صوم داریم اگر شخص قدرت بر صیام متوالی را ندارد و اگر روز اول روزه بگیرد قدرت بر صوم روز دوم را ندارد ، صیام روز اول و صیام روز دوم با هم تزامم دارند . بعضی قائل شدند که صیام روز اول مقدم است چون اسبق زمانا است . مثال دوم قیام در رکعت اول و قیام در رکعت دوم است برای شخصی که فقط قدرت بر قیام یک رکعت را دارد ، گفته شد که او باید رکعت اول را قائماً و رکعت دوم را جالساً بخواند ، زیرا قیام در رکعت اول اسبق زمانا است .

وجه ترجیح مذکور این است که اگر مکلف اسبق زمانا را عمل کند هیچ تکلیفی را مخالفت نکرده است زیرا تکلیف اول با داشتن قدرت بر انجام آن فعلی شده است و او آن را امتثال کرده است و تکلیف دوم به خاطر عجز از آن فعلی نیست . اما اگر اسبق زمانا را ترک کند معصیت کرده است زیرا با وجود قدرت بر انجام آن این تکلیف فعلی است و مکلف با تکلیف فعلی مخالفت کرده است .

تحقیق : این مساله دو فرض دارد : فرض اول این است که تکلیف دوم در زمان تکلیف اول فعلی نیست ، بلکه در زمان خودش فعلی می شود ، مثل این که شخص نذر کرد که در روز پنجشنبه روزه بگیرد و بعد نذر کرد که روز جمعه هم روزه بگیرد و امروز چهارشنبه است و می بیند که فقط قدرت بر روزه یک روز را دارد ،

وجوب صوم روز جمعه بر او فعلی نیست و این وجوب با آمدن صبح روز جمعه فعلی می شود و در صبح روز پنجشنبه فقط صوم این روز بر او فعلی است. ما نحن فيه اگر از این قبیل باشد از بحث تراحم خارج است، چون روز پنجشنبه یک وجوب فعلیت دارد و باید آن را انجام دهد و صبح روز جمعه قدرت بر انجام صوم را ندارد تا تکلیف بر او فعلی باشد.

در وجوب وفاء به نذر اختلاف است که آیا این وجوب به نحو مشروط است یا به نحو معلق است، مثلاً وقتی روز چهارشنبه نذر کردیم که در روز جمعه یک درهم صدقه بدهیم، آیا از روز چهارشنبه وجوب تصدق فعلی است و واجب معلق بر آمدن روز جمعه است، یا این که وجوب وفاء به نذر مشروط است به این معنا که الان تصدق در روز جمعه وجوب فعلی ندارد بلکه وقتی که روز جمعه آمد وجوب تصدق فعلی می شود؟ یکی از ثمرات بحث مذکور این است که اگر وجوب وفاء به نذر مشروط شد از باب تراحم خارج است، و اگر وجوب آن معلق باشد داخل باب تراحم است، زیرا در دو نذر ی که به دو روز پیاپی تعلق گرفته است و مکلف قدرت بر وفای نذر یک روز را دارد از همین امروز که نذر می کند دو وجوب فعلی دارد. مشهور در مثال وجوب وفاء به نذر قائل به مشروط بودن وجوب آن شدند پس این مثال از بحث تراحم خارج است.

فرض دوم این است که تکلیف زمان دوم در زمان سابق فعلی است، مثل صوم ایام ماه رمضان. ظاهر (**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**)^۱ این است که با حلول این ماه به عدد ایام آن تکلیف فعلی داریم، این صورت داخل در بحث تراحم است و ما دو وجوب فعلی - وجوب صیام روز اول و وجوب صیام روز دوم - داریم و فقط قدرت بر صیام یکی از این دو روز را داریم، در این جا گفته شد که صیام روز اول مقدم است زیرا وقتی که تکلیف اول را امتثال کردیم لا محاله وجوب دوم معصیت نمی شود زیرا با امتثال وجوب اول، نسبت به تکلیف دوم عاجز می شویم و این تکلیف فعلی نیست.

اشکال: در تکالیف فعلی حفظ موضوع واجب است، یکی از این موارد که حفظش واجب است قدرت است، یعنی اگر تکلیف فعلی شد و قدرت بر امتثال تکلیف در ظرف خودش را داشتیم باید آن را حفظ کنیم تا در ظرف خودش آن را انجام دهیم، لذا اگر قبل از رسیدن ماه رمضان که تکلیف فعلی نیست اگر بتوانیم کاری کنیم که عاجز از گرفتن روزه شویم اشکالی ندارد و تکلیف ساقط می شود، اما اگر ماه رمضان وارد شود و ما قدرت بر روزه را داشته باشیم تکلیف فعلی می شود و نمی توانیم خود را عاجز کنیم، پس در روز اول ماه رمضان هم وجوب روزه روز اول این ماه فعلی است و هم وجوب روزه روز دوم این ماه فعلی است و همان

^۱ سوره بقره: ۱۸۵

طور که عقلا وجوب روزه روز اول باید امتثال شود عقلا حفظ قدرت برای امتثال تکلیف روز دوم نیز واجب است و نباید بعد از فعلیت وجوب تکلیف، ملاک آن را تفویت کنیم. پس به لحاظ فنی وجهی برای تقدیم اسبق زمانا نیست. منتهی یک نکته عرفی در این تقدیم وجود دارد و آن نکته این است که در دو تکلیف متزاحم، ما باید به اسبق زمانا عمل کنیم، حال یا عرف تکلیف لاحق را فعلی نمی بیند و یا آن را فعلی می بیند ولی آن را مرجوح می داند و شاید نکته این تقدیم این باشد که آینده را در معرض حوادث می بیند، لذا اگر ما امروز تکلیف را امتثال نکنیم معلوم نیست که بتوانیم فردا تکلیف آن را امتثال کنیم، و اگر مکلف تکلیف اسبق زمانا را انجام ندهد عند العرف مستحق مؤاخذه است.

در مثال نماز، قیام در رکعات واجب ضمنی است به خلاف صیام ماه رمضان که صوم هر روز واجب استقلالی است و در واجبات ضمنیه این بحث خواهد آمد که آیا در این واجبات تزاحم راه دارد یا ندارد؟

تنبیهات تزاحم

تنبیه اول: حکم تزاحم با عدم مرجح

اگر در بین متزاحمین مرجحی وجود نداشته باشد ما مخیر هستیم که یکی را اخذ کنیم. کلام در این است که آیا این تخییر عقلی است یا شرعی است؟

در تخییر عقلی دو تکلیف شرعی مشروط داریم، مثلاً تکلیف شرعی به حفظ زید مشروط به عدم اقدام برای نجات عمرو داریم و تکلیف شرعی به حفظ عمرو مشروط به عدم اقدام برای نجات زید داریم و فقط قدرت بر نجات یکی از این دو را داریم و در این جا عقل می گوید که فرقی در انقاذ هر یک از این دو نفر نیست و اگر هر یک را انقاذ کردی مستحق عقوبت نیستی.

در تخییر شرعی یک تکلیف بیش تر نداریم و آن تکلیف وجوب حفظ احدهما - انقاذ احدهما - است و عقلا در انتخاب هر یک از این دو نفر مخیر هستیم و این تخییر شرعی است زیرا خود شارع مقدس فرمود که یکی از این دو را انقاذ کن.

ثمره بین این دو تخییر این است که اگر تخییر عقلی باشد و هیچ یک از دو نفر را انقاذ نکنیم دو معصیت کرده ایم، زیرا دو تکلیف فعلی مشروط داشتیم که هر دو را ترک کردیم و شرط هر دو تکلیف محقق شده است و دو معصیت را مرتکب شدیم، اما اگر تخییر شرعی باشد یک معصیت بیش تر مرتکب نشدیم زیرا یک تکلیف فعلی را مخالفت کردیم.

ما در متزاحمین مساوی قائل به تخییر عقلی شدیم زیرا ترتب را ممکن می دانیم بنابراین دو تکلیف داریم که هر یک لُباً مشروط به ترک دیگری است .

در ضابطه صحت و عدم قبح عقوبت سه نظریه وجود دارد و ثبوت ثمره بین تخییر عقلی و شرعی در این سه نظریه متفاوت است .

نظریه اول این است که این عقوبت وقتی درست است که مکلف قدرت بر امتثال تکلیف را داشته باشد .
نظریه دوم این است که این عقوبت وقتی صحیح است که مکلف قدرت بر عدم مخالفت را داشته باشد و
نظریه سوم این است که ضابطه صحت عقوبت نه وجود قدرت بر امتثال است و نه وجود قدرت بر عدم مخالفت است بلکه صحت عقوبت دایر مدار تفویت غرض لزومی و ملاک ملزومه مولی است ، خواه قدرت بر امتثال و قدرت بر عدم مخالفت وجود داشته باشد یا نداشته باشد .

بنا بر نظریه اول فرقی بین تخییر عقلی و تخییر شرعی نیست ، زیرا در هر دو مکلف قدرت بر امتثال را دارد و با ترک امتثال یک استحقاق عقوبت بیش تر ندارد ، زیرا قدرت بر یک امتثال را دارد .

بنا بر نظریه دوم در تخییر عقلی دو استحقاق عقوبت وجود دارد ، زیرا مکلف قدرت بر عدم مخالفت هر دو تکلیف را دارد به این نحو که یکی از دو تکلیف را امتثال کند تا تکلیف دیگر به خاطر عدم وجود شرطش - که ترک تکلیف اول است - به فعلیت نرسد ، ولی در تخییر شرعی یک استحقاق عقوبت وجود دارد زیرا یک تکلیف فعلی است و یک معصیت وجود دارد . پس بنا بر این نظریه ثمره درست است .

بنا بر نظریه سوم فرقی بین تخییر عقلی و تخییر شرعی نیست ، زیرا در تخییر شرعی یک ملاک فوت شده است و در تخییر عقلی که معیار تفویت غرض و ملاک لزومی است تفویت در یک ملاک صورت گرفته است ، زیرا مکلف قدرت بر تحصیل یک ملاک یعنی یک انقاذ را دارد ، بنابراین یک عقوبت دارد .

ما در ابتداء تابع نظریه دوم بودیم ولی بعد به نظریه سوم عدول کردیم . ما در بعضی از موارد تکلیف نداریم ولی ملاک تکلیف را داریم ، مثل این که ولد مولی در حال غرق شدن است و مولی حاضر نیست یا غافل از این است که امر به انقاذ کند ، اگر ما ولد مولی را انقاذ نکنیم عند العقل مستحق عقوبت هستیم به همان صورتی که اگر مولی امر به انقاذ می کرد و ما معصیت می کردیم مستحق عقوبت بودیم . منبه دیگر بر اختیار نظریه سوم این است که اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و ما قدرت بر انقاذ یک نفر را داشته باشیم ولی این کار را ترک کنیم بالوجدان مستحق یک عقوبت هستیم اگر چه تعداد افرادی که در حال غرق

شدن باشند زیاد شوند ولی ما قدرت بر انقاد یکی را داشته باشیم و این کار را ترک کنیم باز یک استحقاق عقوبت داریم . پس بین تخییر عقلی و تخییر شرعی فرقی نیست و در هر دو صورت یک استحقاق عقوبت ثابت است .

تنبیه دوم : تراحم بین واجبات ضمنیه

فقهاء واجب را به واجب استقلالی و واجب ضمنی تقسیم کردند . در واجب استقلالی خود فعل متعلق وجوب است و در واجب ضمنی فعلی متعلق وجوب قرار گرفته است که دارای اجزاء است و به تحلیل عقلی می گوئیم که این اجزاء واجب هستند و الا هیچ وجوبی به اجزاء تعلق نگرفته است . واجب استقلالی مثل نماز و روزه و حج و زکات ، و واجب ضمنی مثل اجزاء نماز و اجزاء حج . مثلاً وجوب به نماز ظهر تعلق گرفته است و یکی از اجزایش تکبیر الاحرام است و جزء دیگرش فاتحه الکتاب است و تقید صلات به طهارت و به تستر از اجزاء عقلی نماز است .

در واجبات استقلالی تراحم راه دارد ، بحث در این است که آیا در واجبات ضمنی نیز تراحم راه دارد ؟ و این در جایی است که ما قدرت بر جمع انجام دو جزء از یک واجب مرکب را نداریم ، مثل این که در نماز دو رکعتی فقط قدرت بر انجام قیام در یک رکعت را داریم یا فقط قدرت داریم که در میان رکوع و سجود یکی از این دو را انجام دهیم .

به مرحوم میرزای نایینی نسبت داده شد که فرمود : در تراحم فرقی بین واجب استقلالی و واجب ضمنی نیست ، و بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای خویی^۱ و مرحوم آقای صدر^۲ قائل شدند که در واجبات ضمنیه تراحم راه ندارد و تضاد در اجزاء مرکب به تعارض بر می گردد .

ما در این مسأله قائل به تفصیل شدیم . مقدمتا می گوئیم که اگر مولایی به مرکبی امر کرد و عبد قدرت بر انجام بعضی از اجزاء این مرکب را نداشت ، مثلاً اگر مولا امر کرد که این صد عالم را - به نحو عام مجموعی - اکرام کن ، و عبد قدرت بر دعوت بعضی از آنان - مثل زید - را نداشت ، در این جا تکلیف که به صورت عام مجموعی است ساقط می شود ، زیرا قدرت از شرایط عامه تکلیف است و با عدم قدرت بر جزیی از عام مجموعی تکلیف منتفی می شود . بلکه اگر مولا بگوید که اگر جزیی را نتوانستی انجام دهی

^۱ المصباح / ج ۳ / ص ۴۳۴

^۲ البحوث / ج ۷ / ص ۱۲۶

بقیه اجزاء را انجام بده . در این جا یک تکلیف نسبت به بقیه اجزاء - که بدل تمام اجزاء است - ثابت است ، مثل صلات که اگر مکلف قدرت بر اتیان جزئی از آن را نداشت باید بقیه اجزاء را انجام دهد .

در موارد عدم قدرت بر انجام بعضی از اجزاء واجب مثل دوران آمر بین صرف آب موجود در وضوء و نجس ماندن بدن ، و بین صرف آن در تطهیر بدن و تیمم برای نماز ، مرحوم میرزای نایینی این مورد را در باب تراحم داخل دانست و فرمود که طهارت بدن مشروط به قدرت عقلی است و مقدم بر وضوء است که مشروط به قدرت شرعی است . اما مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر این مورد را در باب تعارض داخل دانستند و فرمودند که اطلاق دلیل اعتبار وضوء در نماز با اطلاق دلیل اعتبار طهارت بدن در نماز تعارض دارند و اطلاق دلیل اعتبار وضوء در نماز می گوید که وظیفه مکلف در این حال نماز با وضوء با بدن نجس است ، و اطلاق دلیل اعتبار طهارت بدن در نماز می گوید که وظیفه مکلف در این حال تطهیر بدن و نماز با تیمم است و این دو اطلاق با هم تعارض دارند و باید به قواعد باب تعارض عمل شود یعنی با وجود مرجح به دلیل راجح أخذ می شود و اگر مرجح نبود دو دلیل تسقط می کنند و به اصل عملی رجوع می شود . و در اصل عملی سه احتمال وجود دارد : احتمال اول این است که مکلف باید نماز با وضوء و با بدن نجس بخواند و احتمال دوم این است که مکلف باید نماز با بدن طاهر و با تیمم بخواند و احتمال سوم این است که مکلف مخیر بین این دو است . در این حال دو برائت شرعی جاری می شود ، یعنی مکلف از وجوب نماز با وضوء برائت را جاری می کند و هم چنین از وجوب نماز با طهارت بدن برائت را جاری می کند ، ولی نمی تواند از تخیر شرعی بین این دو ، برائت را جاری کند ، پس باید احتیاط کند و یک نماز را در خارج یا با وضوء و نجس بودن بدن ، یا نماز را با طهارت بدن و با تیمم بخواند .

مختار ما در مسأله این است که گاهی دو واجب متراحم از یک سنخ نیستند مثل قیام و استقبال ، اگر ما بخواهیم نماز با قیام بخوانیم نمی توانیم استقبال را انجام دهیم و اگر بخواهیم نماز با استقبال بخوانیم نمی توانیم نماز با قیام بخوانیم . و گاهی واجبات ضمنیه از یک سنخند مثلاً با قیام در رکعت اول قادر بر قیام در رکعت دوم نیستیم و در صورتی قادر بر قیام در رکعت دوم هستیم که در رکعت اول قیام نکنیم . در این قسم نظر مرحوم آقای خویی این است که ما باید به دلیل اعتبار آن جزء رجوع کنیم ، اگر یکی از دو دلیل اطلاق داشت به همان أخذ می کنیم و اگر هر دو دلیل اطلاق داشت یا هیچ یک اطلاق نداشت به اصل عملی رجوع کنیم که برائت از تعیین هر یک از دو طرف جاری است و نتیجه اش تخیر بین دو متراحم است ، تعلیقه ما بر کلام مذکور این است که عند العرف اگر مولا به مرکبی آمر کند و بگوید که در صورت عدم قدرت بر اتیان بعضی از اجزاء بقیه اجزاء را اتیان کنید مکلف باید در دوران بین اُهم و مهم ، آن جزئی

که اهم است را اتيان کند و در مثال دوران بين قيام و استقبال در نماز ، چون استقبال در نزد متشرعه اهم است نماز با استقبال در حال نشسته را اتيان می کند . اين ارتكاز عرف در دايره بين موالی و عبید در ما نحن فيه عبد را مخیر بين دو جزء نمی بیند ، بلکه بعضی از اجزاء را اهم می بیند و ارتكاز متشرعه نیز همین طور است .

اما واجبات ضمنيہ متزاحم که از سنخند - مثل قيام در رکعت اول و قيام در رکعت دوم - به باب تعارض بر نمی گردند . ، زیرا دليل قيام در هر دو رکعت یک دليل است و قواعد باب تعارض در جایی است که دو دليل در کار باشد . در اين موارد که متقدم و متأخر داریم در نزد عرف اسبق زمانا مقدم است ، پس عرف مکلف را در رکعت اول قادر بر قيام می بیند و با آن وقتی که به رکعت دوم رسید مکلف عاجز از قيام می شود . منتهی تقدیم اسبق زمانا کلیت ندارد ، مثلاً شخصی اگر در رکعت اول نماز قيام کند قادر بر قيام در سه رکعت بعد نباشد و در صورت عدم قيام در رکعت اول بتواند در سه رکعت بعد قيام کند ، در اين مورد درست است که قيام در رکعت اول اسبق زمانا است ولی در اهمیت آن نسبت به قيام در سه رکعت بعد تردید وجود دارد ، بلکه ارتكاز عرفی قيام در سه رکعت بعد را اهم می بیند ، در اين موارد اگر تردید در اهمیت هر یک از متقدم و متأخر داشته باشیم برائت از تعیین هر یک از دو طرف جاری می شود و نتیجه اش تخییر است .

تنبيه سوم : تزاحم بين مستحبات

گاهی ما نمی توانیم دو مستحب را با هم انجام دهیم و انجام یکی موجب ترک دیگری می شود ، مثلاً اگر بخواهیم نماز را در اول وقت بخوانیم نماز جماعت را از دست می دهیم و اگر بخواهیم نماز جماعت را بخوانیم نماز در اول وقت را از دست می دهیم . عده ای مثل مرحوم آقای خویی قائل است که تزاحم در مستحبات راه ندارد و در مثال ما مخیریم که یکی از دو مستحب را انجام دهیم و با انجام آن مستحب دیگر را از دست داده ایم . ولی عدهای دیگر مثل مرحوم آقای صدر قائلند که قواعد تزاحم در مستحبات می آید و اگر هر کدام را انجام دهیم فعل دیگر مستحب نیست ، زیرا استحباب هر کدام متوقف بر ترک اشتغال به دیگری است و با ترک هر دو ، دو مستحب را مخالفت کرده ایم .

دليل مرحوم آقای خویی اين است که در بين واجبات ، دو تکليف فعلی متنافی معقول نیست ، زیرا مکلف قادر بر انجام آن دو با هم نیست اما در ترک مستحبات معصیتی در کار نیست و قدرت شرط تکليف (یعنی وجوب و حرمت) است نه استحباب ، لذا اگر یک درهم داشته باشیم و هزار فقیر وجود داشته باشند به تعداد فقراء استحباب تصدق داریم گرچه قادر بر انجام یکی از آن ها هستیم و همه آن ها را نمی توانیم انجام

دهیم ، پس می توانیم به یک مستحب عمل کنیم و بقیه مستحبات را ترک کنیم چنان چه می توانیم همه مستحبات را ترک کنیم .

ولی در نزد مرحوم آقای صدر با دادن یک درهم به یک فقیر تصدق نسبت به بقیه فقراء مستحب نیست ، دلیل مرحوم آقای صدر این است که یک آمر ظهور در دعوت و باعثیت دارد و همان طور که در موارد عدم قدرت ، طلب وجوبی عقلا قبیح است بعث و تحریک ندبی به دو عملی که قدرت بر انجام هر دو را با هم نداریم عقلا قبیح است و فرق بین وجوب و ندب در شدت و ضعف طلب است . پس تمام خطابات مستحبی متضاد مشروط به عدم اشتغال به ما لا یقل اهمیت هستند و در آن ها تراحم وجود دارد و قواعد تراحم جاری می شود .

ما با مرحوم آقای صدر در فرقی برای طلب وجوبی و طلب ندبی فرمود موافق نیستیم ، علاوه بر این که عقلا قبیح است که مکلف به عملی ترغیب شود که قدرت بر انجام آن را ندارد ، ولی اگر مکلف قدرت بر انجام هر یک از اعمال به طور جداگانه را داشته باشد و مولی در حکم به استحباب همه آن ها بخواهد دست ما را در اتیان هر یک از آنها باز بگذارد که به هر کدام که خواستیم عمل کنیم این گونه آمر نه تنها قبیح نیست ، بلکه حسن نیز است . لذا برای بعضی از ایام مستحباتی ذکر شده است که امکان انجام همه آن ها با هم وجود ندارد ، مثلا گفته شد که در روز عرفه زیارت امام حسین علیه السلام و خواندن دعای عرفه در آن جا ثواب دارد و نیز مستحب است که در روز عرفه انسان در عرفات باشد و دعای عرفه بخواند ، و یا در بعضی از ایام زیارت چند امام علیه السلام که مرقدشان فاصله زیادی از هم دارد وارد شده است که جمع بین آن ها ممکن نیست ، در این موارد ما مخیریم که یکی از این ها را اختیار کنیم و عقل ما می گوید که به مستحبی عمل کنیم که ثواب بیش تری دارد . پس ما در این مسأله تابع مرحوم آقای خویی هستیم .

مورد سوم : حکومت

حکومت از موارد تعارض غیر مستقر است . در حکومت ما دو دلیل متعارض داریم که یکی بر دیگری حاکم است مثل این که در دلیل اول آمده است که ربا حرام است و در دلیل دوم آمده است که بین والد و ولد ربا نیست ، در این فرع فقهاء دلیل دوم را حاکم بر دلیل اول و مقدم بر آن دانستند .

در علت تقدیم دلیل حاکم دو نظریه وجود دارد: نظریه اول از مرحوم میرزای نایینی^۱ است. ایشان فرمود که در واقع بین دلیل حاکم و محکوم تعارضی نیست و اگر به دلیل حاکم عمل می کنیم به این خاطر است که دلیل اول موضوع دارد ولی دلیل دوم موضوع ندارد. توضیح این که تمام قضایای شرعی قضایای حقیقیه هستند نه خارجی. قضیه خارجی به افراد خاصی در خارج اشاره دارد و قضیه حقیقیه به افراد خاصی در خارج اشاره ندارد بلکه هر فردی که در خارج موجود شد این قضیه صادق است مثل: (الخمیر حرام). قضیه حقیقیه به یک قضیه شرطیه بر می گردد که به صیغت قضیه حملیه در آمده است. پس (الخمیر حرام) به معنای (إن وجد خمیر فالخمیر حرام) است و در جای خودش گفته شد که قضیه شرطیه فقط ناظر به ثبوت نسبت بین شرط و جزاء است و ناظر به وجود شرط یا وجود جزاء نیست، مثلاً (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود) ناظر به وجود شمس یا وجود نهار نیست، بلکه ناظر به وجود نهار عند طلوع الشمس است، به همین خاطر گفته می شود که قضیه (إن کان زید حماراً کان ناهقاً) صادق است یعنی ملازمه مذکور درست است نه این که زید در خارج حمار باشد.

در ما نحن فیه شارع مقدس فرمود که ربا حرام است و این یک قضیه حقیقیه است که به قضیه شرطیه (إن وجد ربا فهو حرام) بر می گردد و این قضیه شرطیه ناظر به این نیست که در چه جایی ربا است و در چه جایی ربا نیست، و این دلیل محکوم است و دلیل حاکم می گوید: لا ربا بین الوالد و الولد) یعنی شارع مقدس خبر داده است که بین والد و ولد ربا نیست. بین این دلیل حاکم و دلیل محکوم تنافی وجود ندارد و باید به دلیل حاکم أخذ کنیم زیرا دلیل حاکم چیزی را نفی می کند که دلیل محکوم مثبت آن نیست، پس أخذ دلیل حاکم به معنای کنار گذاشتن دلیل محکوم نیست.

اشکال: ما مفاد قضیه حملیه را قضیه شرطیه نمی دانیم بلکه در هر قضیه حملیه قضیه شرطیه را صادق می دانیم و اگر قضیه (الربا حرام) به قضیه (إن وجد ربا فهو حرام) برگردد مراد وجود حقیقی و واقعی ربا است و معلوم است که بین والد و ولد ربا وجود پیدا می کند و لو این که مولی بفرماید: (لا ربا بین الوالد و الولد) شاهدش این است که اگر دلیل دوم نبود ربای بین والد و ولد در (الربا حرام) داخل بود، پس شارع مقدس با (لا ربا بین الوالد و الولد) نمی خواهد وجود حقیقی ربا را در این عمل انکار کند، بلکه می خواهد بفرماید که ادعاء بین والد و ولد ربا نیست یعنی این ربا حرام نیست.

^۱ الفوائد / ج ۴ / ص ۷۱۰

نظریه دوم نظریه قرینیت است . وقتی متکلم کلامی را می گوید و جمله ای را به نحو متصل یا منفصل به آن ضمیمه می کند که ناظر به آن است این جمله قرینه است . مثلاً در (رأیت اسدا فی المدرسه) ، (فی المدرسه) قرینه بر معنای (اسد) است . گفته شد که دائماً دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و این امر باعث می شود که دلیل حاکم قرینه باشد و در محاورات سیره بر این است که اگر برای کلام قرینه ذکر شود به قرینه اخذ می شود نه ذو القرینه ، مثلاً اگر گفته شود : (رأیت اسدا فی المدرسه) و در آن این دو احتمال وجود داشته باشد که یا در (المدرسه) تصرف کنیم و معنای آن را (الغابه) بگیریم ، و یا در (اسد) تصرف کنیم و معنای آن را (رجل شجاع) بگیریم ، در این مورد عرف در لفظ اسد تصرف می کند و مدرسه را به معنای غابه نمی گیرد و سرش این است که (فی المدرسه را ناظر به معنای اسد می داند و اسد را ناظر به معنای المدرسه نمی داند .

فرق بین قرینه متصله و قرینه منفصله این است که با وجود قرینه متصل ، برای ذو القرینه ظهوری منعقد نمی شود ولی با وجود قرینه منفصله برای ذو القرینه ظهور منعقد می شود ولی بعد از آمدن این قرینه ، ظهور از حجیت می افتد . و ضابطه در حجیت قرینه منفصله احراز این قرینه است نه صرف وجودش ، و این احراز قرینیت بعد از وصول دلیل محکوم است .

ما گرچه با این فرمایش موافقیم اما بر آن تعلیقه ای داریم . خطاب بر دو قسم است : خطاب تشریع و خطاب تبلیغ . خطاب تشریع خطابی است که أولاً از مولا صادر شود و ثانیاً مولا به نفس همین خطاب حکم را جعل کند ، مثلاً مولا به عبدش - یعنی زید - می فرماید : (أكرم العالم) و به نفس همین خطاب حکم را جعل می کند .

در مقابل خطاب تشریع خطاب تبلیغ است و آن خطابی است که می تواند از مولا صادر شود و می تواند از غیر مولا نیز صادر شود ، منتهی قبل از آن باید جعل و تشریع محقق شده باشد ، و این خطاب ابلاغ آن جعل سابق است .

فقیه دائماً با خطاب تبلیغ سر و کار دارد ، چون او با روایات ائمه معصومین علیهم السلام سر و کار دارد و ائمه معصومین علیهم السلام شارع نیستند بلکه مبلّغ و مبین شریعتند . خطابات قرآن احتمال دارد که خطاب تبلیغ باشد یا خطاب تشریع باشد . پس عمده خطابات تبلیغ است .

در خطابات تبلیغ تصویر دلیل حاکم و دلیل محکوم معنا دارد و چون حکومت نسبت بین دو خطاب تبلیغ است و از خطاب تبلیغ تعبیر به دلیل می شود پس در حکومت تعبیر به دو دلیل می شود به خلاف ورود که

نسبت بین دو خطاب تشریع است و در خطاب تشریع تعبیر به دلیل نمی شود لذا در ورود تعبیر به دو خطاب می شود .

دلیل و حاکم تارة در خطاب تشریع است و تارة در خطاب تبلیغ است . اگر خطاب تشریع باشد و مولا جمله ای را در مقام تشریع بفرماید و بعد کلام دیگری بیاورد ، خطاب اول یا مجمل است یا ظاهر است . اگر خطاب اول مجمل باشد تفسیر را می پذیرد . مثلاً اگر مولا فرمود : (اُکرم زیدا) و زید مجمل باشد و ما ندانیم که مراد ابن عمرو است یا ابن بکر است ، و بعد مولا بفرماید : (اُعنی ابن عمرو) ، این جمله دوم تفسیر است و حکومت نیست ، زیرا شرط حکومت آن است که خطاب اول ظهور داشته باشد و در مثال مذکور خطاب اول مجمل است .

گاهی خطاب اول ظهور دارد ، مثل (اکرم العلماء) که ظهور در اطلاق یا عموم دارد ، و بعد در خطاب دوم مولا بفرماید : (الفاسق لیس بعالم) یا بفرماید : (اُعنی من العالم الفقیه) ، خطاب دوم تفسیر نیست ، بلکه تصحیح خطاب اول است و تصحیح از افراد نسخ است و حکومت نیست . خطاب اول ظهور در اطلاق داشت و خطاب دوم این اطلاق را برمی دارد . پس ما در خطابات تشریع ، حکومت را نمی پذیریم ، کما این که در این خطابات تخصیص و تقیید را نیز نمی پذیریم .

اگر خطاب تبلیغ باشد ، مثلاً امام معصوم علیه السلام بفرماید : (اُکرم العالم) و (العالم) شامل زید هم شود و بعد بفرماید : (زید لیس بعالم) و این خطاب در واقع انکار علم زید نیست بلکه مراد عدم وجوب اکرام او است ، در اینجا کلام اول ظهور در اطلاق دارد و در عرف رایج است که در مقام تبلیغ حکم مطلق ذکر می شود و بعد برای آن قیدی می آید و نتیجه اش این است که ظهور (اُکرم العلماء) در اطلاق بر مکلف حجت است تا وقتی که خطاب دوم بیاید و بعد از آمدن آن باید به خطاب دوم أخذ شود . در اینجا حکومت و تخصیص و تقیید معنا دارد .

نکته ای که از بیان مذکور روشن می شود این است که علماء قائلند در حکومت ، دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و بر اساس همین نظارت ، دلیل حاکم قرینه و مفسر دلیل محکوم است . به نظر ما دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم نیست ، بلکه ناظر به مضمون دلیل محکوم است که در اذهان مخاطبین شکل گرفته است ، یعنی متکلم - در مثال مذکور - وجوب اکرام علماء را در نظر می گیرد که اطلاقش توهم و ذهنیت مخاطبین است و بعد با دلیل حاکم آن توهم و ذهنیت را بر می دارد ، و اگر متکلم نظر به مضمون دلیل محکوم نداشته باشد دلیل دوم لغو خواهد بود .

در تخصیص و تقیید متکلم ناظر به خود دلیل عام و مطلق است ، ولی در حکومت متکلم ناظر به مضمون دلیل محکوم است .

درذیل بحث حکومت سه امر تنبیه داده می شود .

امر اول : نظارتی که دلیل حاکم بر دلیل محکوم یا مضمون دلیل محکوم دارد بر سه قسم است . قسم اول این است که خود متکلم با الفاظ تفسیر آن را تفسیر کند ، مثلاً در خطاب اول بگوید : (أكرم العالم) و بعد در خطاب دوم بگوید : (أعني من العالم من كان له علم و عمل) . قسم دوم این است که متکلم امری را سلب می کند که خودش به آن اعتقاد ندارد و این نشان می دهد که سلب ناظر به حکم است مثلاً در خطاب دوم می گوید : (زيد ليس بعالم) و مراد نفی علم او حقیقه نیست ، بلکه به حکم عالم اشاره دارد ، یعنی زید حکم عالم را - که وجوب اکرام است - ندارد . قسم سوم این است که مضمون دلیل حاکم مضمونی است که مخاطب نظارت متکلم را نسبت به دلیل محکوم یا مضمون آن متوجه می شود ، مثل خطاب (لا ضرر و لا ضرار) که در معنایش احتمالاتی داده شده است و یکی از معانی محتمل آن (لا تکلیف ضرری و لا تکلیف ضراری) است و این جمله ناظر به تکالیف در شریعت است که مضمون ادله احکام اولیه است . مراد از تکلیف ضرری تکلیفی است که عبد با انجامش دچار ضرر می شود .

امر دوم : حکومت یا بالتوسعه است و یا بالتضييق است . در حکومت بالتوسعه دلیل متصرف یعنی دلیل حاکم برای موضوع دلیل محکوم تعبداً فرد درست می کند ، مثل دلیل (زيد عالم) نسبت به دلیل (أكرم العلماء) ، که متکلم زید را که عالم نیست تعبداً از افراد عالم قرار می دهد و مثل (لا صلاة إلا بطهور) و (الطواف بالبيت صلاة) ، که طواف از افراد صلاة نیست و متکلم آن را فرد تعبدی صلاة قرار می دهد و در نتیجه در طواف نیز طهارت شرط می شود .

در حکومت بالتضييق دلیل حاکم فردی را از تحت موضوع دلیل محکوم خارج می کند مانند خطاب (زيد ليس بعالم) نسبت به خطاب (أكرم العلماء) که زید از افراد عالم است و متکلم با دلیل حاکم زید را از تحت موضوع وجوب اکرام خارج می کند و مانند دلیل (لا ربا بين الوالد و الولد) نسبت به (حرم الربا) که ربای بین والد و ولد یکی از افراد ربا است و موضوع (حرم الربا) مکلف است و والد و ولد یکی از افراد مکلفین است و متکلم با دلیل حاکم فرد والد و ولد را از موضوع دلیل محکوم خارج می کند .

ما این تقسیم را برای حکومت قبول نکردیم و گفتیم که این تعبیر درست نیست و حکومت بالتوسعه حقیقه حکومت و از موارد تنافی نیست ، زیرا مجموع دلیل حاکم و محکوم و عام و خاص و مطلق و مقید حاکی از

یک تشریع و جعل هستند و تصرفشان اثباتی است و ثبوتی نیست ، مثلاً در حکومت بالتضییق وقتی دلیل حاکم و محکوم را کنار هم می گذاریم می فهمیم که در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام (عالم غیر زید) است یا موضوع حرمت (ربای غیر والد و ولد) است . اما در حکومت بالتوسعة از دلیل اول یعنی (اکرم العلماء) یک تشریع وجوبی را استفاده می کنیم که موضوعش (علماء) است و یا از دلیل (لا صلاة الا بطهور) استفاده می کنیم که طهارت شرط صحت صلاة است و از دلیل دوم یعنی (الطواف بالبيت صلاة) می فهمیم که در طواف نیز طهارت شرط صحت آن است و این که شرطیت طهارت برای صلاة و طواف در دو دلیل آمده است به این خاطر است که امکان ندارد مولا در یک تشریع ، طهارت را شرط هر دو قرار دهد زیرا طهارت امر است نه واقعی و نه حکم شرعی ، و ما آن را از دلیل (لا صلاة الا بطهور) انتزاع می کنیم و از مسلمات است که در باب صلاة و طواف دو تکلیف داریم لذا اگر کسی به حج رفت و نماز نخواند حجتش درست است و اگر نماز بخواند و به حج نرود نمازش درست است .

در تشریع واحد باید موضوع واحد باشد و با موضوع متعدد یک تشریع محال است . بلکه اگر از موضوع جامع به چند عنوان مختلف تعبیر شود یک تشریع ممکن است ، زیرا انشاء باید موضوع داشته باشد و وقتی یک موضوع تمام شد انشاء و تشریع آن تمام می شود ، وقتی متکلم می گوید : (اکرم العالم) تشریعش تمام می شود و وقتی می گوید : (و المؤمن) این یک تشریع دیگر است ، چون موضوع دیگری است .

بنابراین حکومت بالتوسعة حقیقه حکومت نیست ، چون حکومت تصرف در یکی از دو دلیل متنافی است و در حکومت بالتوسعة به هر دو دلیل أخذ می شود .

در حکومت گاهی دلیل حاکم ناظر به عقد الوضع یعنی موضوع است و گاهی ناظر به عقد الحمل یعنی محمول است . مراد از موضوع موضوع حکم نیست بلکه موضوع در قضیه ای است که دلیل محکوم با آن قضیه بیان شده است یا می توان به آن قضیه بیان کرد (در جایی که جمله انشائییه باشد) مثل این که در دلیل محکوم بیاید : (حرم الربا) و در دلیل حاکم بیاید : (لا ربا بین الوالد و الولد) . اگر جمله (حرم الربا) را به صورت قضیه حملیه در آوریم مفادش (الربا محرم) می شود که موضوع آن (الربا) است و محمول آن (محرم) است و مفاد دلیل حاکم ، (الربا بین الوالد و الولد لیس ربا) است . یا مثلاً شارع مقدس می فرماید : (و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ، و روایت می گوید : (لا ضرر و لا ضرار) و این جمله دارای چند معنا است و یکی از معانی آن عبارت از تکلیف ضرری است یعنی هر تکلیفی که ضرری باشد نفی شده است . مفاد قضیه اول (الحج واجب) است و محمول در این قضیه واجب است که ریشه

مصدری آن وجوب است (لا ضرر) ناظر به وجوب و حرمت است . در این جا دلیل حاکم ناظر به عقد الحمل است لذا علماء گفتند : دلیل (لا ضرر) حاکم و ناظر به عقد الحمل ادله احکام اولیه است .

در این جا دو نکته باید تذکر داده شود .

نکته اول : مرحوم میرزا قائل است که بین دلیل حاکم و دلیل محکوم تنافی وجود ندارد . دلیل محکوم قضیه شرطیه است و دلیل حاکم بیان شرط است . کلام مرحوم میرزا در قسم اول یعنی ناظر به عقد الوضع می آید نه قسم دوم . (لا ضرر) ناظر به تحقق شرط (یعنی مکلف مستطیع) نیست تا کلام مرحوم میرزا در آن بیاید . بلکه بر اساس یک توجیه کلام ایشان در مورد ناظر به عقد الحمل نیز می آید و این توجیه را در نکته دوم ذکر می کنیم .

نکته دوم : ما در حکومت بالتضییق گفتیم که فردی را از تحت موضوع بالتعبد خارج می کنیم . در حکومتی که ناظر به عقد الحمل است فردی را خارج نمی کنیم ، در دلیل اول می گوید : (الحج واجب) و در دلیل دوم می گوید : (الوجوب الضرری لیس مشروعاً) و این دلیل ناظر به موضوع حکم یعنی حج ضرری نیست ، مراد ما از عقد الوضع موضوع قضیه است و در تعریف که گفتیم فردی را از تحت موضوع خارج می کنیم مراد موضوع حکم است و این دو بیان با هم تنافی ندارند . بعد از آمدن دلیل حاکم موضوع وجوب حج (المكلف المستطیع الذی لایتضرر بالحج) می شود و قبل از آمدن دلیل حاکم موضوع وجوب حج (المكلف المستطیع) وقتی دلیل حاکم ناظر به عقد الحمل باشد مرحوم میرزا فرمود که دلیل حاکم در شرط تصرف می کند و مراد موضوع حکم است نه موضوع قضیه . (المكلف المستطیع) موضوع حکم است و دلیل حاکم ناظر به محمول است که نتیجه اش تصرف در موضوع حکم است .

پس در تعریف موضوع حکم مراد است و در تقسیم موضوع قضیه مراد است که در این موضوع تصرف نمی شود و با این بیان کلام مرحوم میرزا در دلیل حاکم ناظر بر عقد الحمل توجیه می شود ، چون (لا ضرر) ناظر به محمول است نه موضوع قضیه (یعنی حج) ، و با این حال در موضوع حکم (یعنی المكلف المستطیع) تصرف می کند و موضوع آن به (المكلف المستطیع الذی لا یتضرر بالحج) تبدیل می شود . این تمام کلام در حکومت بود .

مورد چهارم : تقیید

مورد چهارم از موارد تعارض غیر مستقر تقیید است . تقیید عبارت از اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت مطلق است . این تعریف رایج تقیید است . مثلاً امام علیه السلام می فرماید : (أكرم العالم) و بعد می فرماید ک (لا يجب إكرام زيد) ، خطاب اول مطلق است و خطاب دوم مقید است و انشاء خطاب دوم تقیید نامیده می شود .

در (أكرم العالم) کلمه (العالم) مطلق است . به کلام حاوی (العالم) هم مطلق گفته می شود ، ولی اصطلاح رایج همان اصطلاح اول است .

اخراج در مقید اخراج حقیقی است یعنی عالم بما هو عالم شامل زید می شود و عالم بما هو واجب الإكرام هم شامل زید می شود ، ولی بعد از آمدن مقید ، عالم بما هم واجب الإكرام شامل زید نمی شود و این معنای اخراج حکمی است پس قبل از آمدن مقید العالم به اطلاقی شامل زید می شود و این ظهور حجت است و با آمدن مقید ظهور و حجت آن حدوثاً از بین نمی رود بلکه حجت آن از لحظه وصول مقید ساقط می شود . بنابراین مراد از اخراج ، اخراج ظهور از حجت است و از این تعریف روشن می شود که قید متصل مثل (إكرام العالم الا زيدا) داخل در تعریف نیست زیرا (العالم) در این کلام زید را شامل نشده است تا بخواهیم اخراج او را تقیید بنامیم .

در تقیید بین خطاب مطلق و خطاب مقید تنافی وجود دارد ، مثلاً از خطاب (أكرم العالم) وجوب اكرام زید عالم استفاده می شود ، و از خطاب (لا يجب إكرام زيد) عدم وجوب اكرام زید استفاده می شود و در مورد زید ما به خطاب مقید أخذ می کنیم .

در علت أخذ به خطاب مقید وجوهی ذکر شده است . یکی از وجوه ذکر شده این است که شمول خطاب دوم نسبت به زید به نص است و شمول خطاب اول نسبت به زید به ظهور است و در سیره عقلاء در دوران بین نص و ظاهر به نص عمل می شود .

متأخرین نکته اخذ به خطاب مقید را قرینیت می دانند و در سیره عقلاء به قرینه اخذ می کنند .

وقتی متکلم کلامی را القاء می کند یا در کلامش اجمال وجود دارد یا اجمال وجود ندارد . اگر در کلامش اجمال باشد خواه همه اجزاء کلامش مجمل باشد مثل (زید فاسق) که زید مردد بین ابن عمرو و ابن بکر باشد و فاسق مردد بین خصوص مرتکب کبیره و اعم از آن و مرتکب صغیره باشد ، و خواه بعضی از اجزاء

کلامش مجمل باشد مثل (زید عالم) که زید مجمل است ولی عالم مجمل نیست . . وقتی متکلم بعد از این کلام مجمل ، آن را تفسیر کرد عند العقلاء تفسیر متکلم مسموع است و به تفسیر او اخذ می شود ، مثلاً اگر گفت : (أعنی من زید ابن عمرو) یا گفت : (أعنی من الفاسق مرتكب الكبيرة) ، این تفسیر پذیرفته می شود .

اما کلامی که ظهور دارد و مشتمل بر مجمل نیست متکلم نسبت به این کلام چه مقدار می تواند تصرف کند ؟

در مورد تصحیح این حق ثابت است . مثلاً اگر متکلم گفت : (أكرم زيدا) ، و بعد از آن گفت که اشتباه کردم و می خواستم بگویم : (أكرم عمرا) ، در بعضی از موارد تصحیح متکلم پذیرفته می شود و در بعضی از موارد پذیرفته نمی شود ، مثلاً در باب اقرار تصحیح کلامش اگر اقرار جدیدی بر علیه او نباشد پذیرفته نمی شود ، اما در باب اخبار تصحیح او پذیرفته است .

پس در مورد اول که تفسیر است همیشه پذیرفته می شود و در مورد دوم که تصحیح است فی الجمله پذیرفته می شود .

قسم دیگری داریم که نه تصحیح است چون متکلم از ظهور کلامش رفع ید نمی کند ، و نه تفسیر است چون کلام مجمل نیست ، متکلم در ظهور کلامش تصرف می کند تا بخشی از آن را از اعتبار ساقط کند . مثلاً معلمی در ابتداء می گوید : (سؤالات امتحان از این کتاب است) و این کلامش مطلق است و ظهور در همه کتاب دارد و بعد از چند روز می گوید : (از نیمه دوم این کتاب سؤال طرح نمی شود) ، این خطاب دوم نه تفسیر است و نه تصحیح است ، بلکه متکلم به خاطر یک نکته ای مصلحت دید که در ابتداء کلام را مطلق بیاورد و در خطاب دوم از بخشی از ظهور خطاب اول رفع ید کند .

علماء در محاورات عقلائیة سیره ای را کشف کردند که آن را تخصیص یا تقیید یا حکومت نامیدند و جامع همه این ها (تضییق) است و تصرف به تضییق را قرینه نوعیه و عرفیه نام نهادند . در سیره عقلاء این حق تضییق کلام را برای متکلم ثابت می دانند به این معنا که در ابتداء متکلم کلام شاملی را القاء می کند که این شمول قصد کلامی او است و قصد نفسانی او نیست و بعد آن را تضییق می کند .

این تضییق به لحاظ انقساماتی که طرفین آن دارند به سه نام شناخته می شود که عبارتند از : حکومت و تخصیص و تقیید . شامل اگر عام باشد مضیق را خاص گویند و ذکر خاص را تخصیص گویند ، و شامل اگر

مطلق باشد مضیق آن را مقید گویند و ذکر مقید را تقیید گویند و شامل اگر عام یا مطلق باشد که مضیق آن به لسان ادعایی باشد - مثل الفاسق لیس بعالم - در اصطلاح به آن حکومت گویند .

اگر امام علیه السلام کلامی را که ظهور دارد القاء کند مثلاً بفرماید : (اُکرم العالم) و بعد از مدتی بفرماید : (لا یجب اکرام زید) ، خطاب دوم نه تصحیح است - زیرا امام علیه السلام خطا نمی کند تا کلامش را تصحیح کند - و نه نسخ است - زیرا امام علیه السلام شارع نیست بلکه مبلغ است - پس حتماً خطاب دوم تقیید است .

تنبیه : تقیید به (اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت مطلق) تعریف شده است ، و این تعریف تسامحی است . تقیید بر سه نحو است زیرا اطلاق بر سه نحو است که عبارتند از : اطلاق در هیئت و اطلاق در ماده و اطلاق در موضوع . به تبع این سه اطلاق ، سه تقیید وجود دارد که عبارتند از : تقیید در اطلاق هیئت و تقیید در اطلاق ماده و تقیید در اطلاق موضوع .

اطلاق در هیئت مثل این که امام علیه السلام بفرماید : (اُکرم زیدا) که هیئت (اُکرم) بر طلب یا طلب وجوبی دلالت دارد . این هیئت اطلاق دارد یعنی طلب - یا طلب وجوبی - که مفاد هیئت است اطلاق دارد و مشروط به شرطی نیست ، و معنایش این است که اکرام مطلقاً واجب است . گاهی امام علیه السلام این جمله را ابتداء می فرماید و بعد در جمله منفصل این اطلاق را قید می زند و می فرماید : (لا یجب اکرام زید إن لم یجئک) از این مقید می فهمیم که مطلوبیت اکرام زید - یا وجوب آن - مشروط به مجیی او است . این قسم اول از تقیید است که بر اطلاق هیئت وارد است .

قسم دوم در جایی است که اطلاق در ماده وجود دارد ، مثلاً امام علیه السلام می فرماید : (اُکرم زیدا) ، ماده وجوب (اکرام) است و اکرام دو فرد دارد : تعظیم و اطعام . ماده (اکرام) در خطاب اطلاق دارد و هر دو فرد را شامل می شود و در مقام عمل هر کدام که انجام شد وجوب اکرام امتثال می شود . اما اگر امام علیه السلام بعد از آن بفرماید : (لا یجب اطعام زید) یا (لا تطعم زیدا) فهمیده می شود که وجوب اکرام زید مقید به تعظیم است .

قسم سوم اطلاق در موضوع است ، مثلاً امام علیه السلام می فرماید : (اُکرم العالم) ، (العالم) اطلاق دارد و هم زید را شامل می شود و هم غیر زید را شامل می شود . اطلاق در (العالم) اطلاق در موضوع است و

بعد از آن اگر امام علیه السلام بفرماید : (لا یجب اکرام زید) یا (لا تکرّم زیدا) با این بیان اطلاق در موضوع قید می خورد و معنای خطاب اول (اُکرم العالم غیر زید) می شود .

مراد از موضوع در این بحث متعلق المتعلق است و تعریف تقیید - یعنی اخراج فرد یا افرادی از تحت مطلق - بر تقیید در اطلاق هیئت صدق نمی کند ، زیرا این اطلاق ، اطلاق افرادی نیست بلکه اطلاق احوالی است و تقیید آن به نحو اشتراط است . تعریف تقیید بر تقیید در اطلاق ماده و تقیید بر اطلاق موضوع صدق می کند .

مورد پنجم : تخصیص

تخصیص اخراج یک فرد یا افرادی از تحت عام است ، مثلاً در کلام اول آمده است : (اُکرم کل عالم) و در کلام دوم آمده است : (لا تکرّم النحوی) ، خطاب اول عام است و خطاب دوم خاص است ، (عالم) در خطاب اول شامل نحوی می شود و در خطاب دوم نحوی از تحت عام خارج شده است . خطاب اول را عام گویند ، زیرا مشتمل بر عنوان عام است و (کل) از ادات عموم است و در خطاب دوم (نحوی) خاص است و خطاب مشتمل بر آن را خاص گویند .

هر چه در تقیید گفتیم بعینه در تخصیص می آید . فرق بین تخصیص و تقیید در خطاب خاص و مقید نیست بلکه در عام و مطلق است ، در عام عموم بالوضع فهمیده می شود و در مطلق اطلاق به مقدمات حکمت فهمیده می شود ، مثلاً در (اُکرم العالم) عموم (العالم) از مقدمات حکمت فهمیده می شود . ولی خطاب خاص و مقید یک خطاب بیش تر نیست .

در مورد تعارض به خطاب خاص أخذ می کنیم نه خطاب عام ، زیرا خطاب خاص قرینه عرفیه در تصرف خطاب عام است .

تخصیص به تقیید یک فرق دارد . سابقاً گفتیم که اطلاق بر سه نحو است : اطلاق در هیئت و ماده و موضوع . اما عموم یا در ماده است یا در موضوع است و عموم در هیئت نداریم و اشتراط و تعلیق در هیئت از مقدمات حکمت استفاده می شود نه از ادات عموم ، یعنی در هیئت اطلاق معنا دارد نه عموم .

جمع بندی : در تعارض غیر مستقر پنج مورد را ذکر کردیم : ورود و تزامم و حکومت و تقیید و تخصیص . دو مورد اول از تعارض خارج است و سه مورد دیگر در موارد تعارض غیر مستقر و موارد جمع عرفی داخل

است . در این موارد تعارض به دلیل حجیت نمی کشد ، یعنی دلیل حجیت هر دو را شامل می شود ، منتهی ظهور احد الدلیلین فی الجملة - یعنی در بخشی از مدلولش - از حجیت می افتد .

قبل از ورود به بحث تعارض مستقر اموری را به عنوان تنبیه بحث تعارض غیر مستقر ذکر می کنیم .

تنبیهات

امر اول : احکام عامه در جمع عرفی

در این امر احکامی ذکر می شود که اختصاص به یک مورد خاص ندارد بلکه در تمام موارد جمع عرفی می آید ، و ما به سه مورد اشاره می کنیم .

اول : جمع عرفی دائما در تعارض بین دو ظهور واقع می شود و برای علاج تعارض دلالتی ضورت می گیرد و بین دلیل لفظی و دلیل لبی جمع عرفی واقع نمی شود . و این دو ظهور باید از یک متکلم صادر شوند و یا یک جهت صادر شوند . متکلم واحد مثل این که امام صادق علیه السلام یک مطلق و یک مقید ، یا یک عام و یک خاص را ذکر کند . از جهت واحده مثل این که ائمه معصومین علیه السلام در مجموع جهت واحد امامت را دارند و مبلغ و مبین دین هستند ، لذا اگر در کلام امام صادق علیه السلام عامی وارد شود و در کلام امام رضا علیه السلام خاص وارد شود چون من جهة واحده است کلام امام رضا علیه السلام نسبت به کلام امام صادق علیه السلام قرینه می شود .

اگر مولا فرمود : (أكرم العالم) و قرینه لبیه (لا تكرم العالم الفاسق) داشت نه قرینه لفظیه ، گاهی لبیه دارای ارتکاز واضح است که از همان اول برای خطاب اطلاق تشکیل نمی شود و گاهی وضوح ندارد و با تفکر باید به آن رسید که در این صورت برای خطاب اطلاق حاصل می شود و بعد از تفکر و رسیدن به قرینه لبیه این اطلاق از حجیت می افتد ، زیرا امارات وقتی حجتند که علم و اطمینان بر خلاف آن نداشته باشیم .

از مطالب بیان شده استفاده می شود که بین دو دلیل قطعی ، جمع عرفی ممکن نیست ، زیرا دلالت قطعی قابل تصرف نیست و دلیل قطعی الدلالة و ظنی السند امکان تعارض دارند ولی قابل جمع عرفی نیستند .

در جمع عرفی یک قرینه داریم و یک ذو القرینه داریم . دلالت قرینه می تواند قطعی باشد یا ظنی باشد ، اما دلالت ذو القرینه باید ظنی باشد نه قطعی ، زیرا دلالت قطعی قابل تصرف نیست .

دوم : اگر دو خبر ثقه داشته باشیم و علم اجمالی به کذب احدهما داشته باشیم ، مثلا دلیل اول بگوید : (اُکرم العلماء) و دلیل دوم بگوید : (لا یجب إکرام زید) بین این دو دلیل جمع عرفی ممکن نیست ، زیرا مشکل در ناحیه سند این دو دلیل است و دلیل حجیت خبر ثقه نمی تواند هر دو خبر را معا شامل شود ، زیرا علم اجمالی به کذب احدهما داریم و در ناحیه سند جمع عرفی واقع نمی شود ، جمع عرفی جمع دلالی است و در جایی ممکن است که سند دو دلیل تمام باشد .

سوم : جمع عرفی جمع دلالی بین دو ظهور متنافی است . هر ظهوری سندی هم دارد که به قطعی و ظنی تقسیم می شود و به لحاظ سند چهار صورت بین دو متنافی پیش می آید ؛ گاهی هم سند قرینه و هم سند ذو القرینه قطعی است و گاهی سند هر دو ظنی است و گاهی سند ذو القرینه قطعی است و سند قرینه ظنی است و گاهی سند قرینه قطعی و سند ذو القرینه ظنی است .

فقیه بما هو فقیه با احکام و تکالیف سر و کار دارد و در این باب فقط دو کلام حجت است : کلام خداوند متعال و کلام معصومین علیهم السلام . هیچ انسانی با کلام خداوند مباشر نیست . کلام خداوند را حضرت جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسانده است و ایشان به مردم ابلاغ کرده است و با واسطه های عدیده به دست ما رسیده است و ما یقین داریم که همین الفاظ از خداوند است و نقلش به تواتر به ما رسیده است .

معنای قطعی بودن کلام خداوند این است که قطعا این الفاظ قرآن کلام خداوند متعال است و به این معنا نیست که قطعا قرآن صادق است مگر این که از راه قبح صدور کذب از خداوند آن را ثابت کنیم .

وقتی می گوییم سند ظنی است یعنی صدور این کلام از خداوند متعال و معصوم علیه السلام ظنی است و ما به آن قطع نداریم مثل احادیث قدسی ، و در سخنان معصومین و روایات آنان سند ظنی زیاد است . در عصر حضور بسیاری از افراد با کلام معصوم مباشر بودند ، اما در عصر ما کسی با کلام معصوم علیه السلام مباشر نیست و همه کلمات آنان برای ما نقل شده است و ما به صدور آن ها قطع نداریم و در میان احادیث آنان نمی دانیم که خبری وجود دارد که تمام الفاظ معصومین را برای ما نقل کند و سند آن قطعی باشد . مراد داشتن مضمون یقینی نیست زیرا چه بسا ممکن است خبر واحدی باشد که دارای مضمون یقینی باشد ، مثل این که خبر دهد صیام در ماه رمضان بر مکلفین واجب است .

دلالت هم به دلالت قطعی و ظنی تقسیم شده است . دلالت عبارت از انتقال ذهنی ما از یک شیء (یعنی دال) به شیء دیگر (یعنی مدلول) است . اصولیون مدلول را به تصویری و تصدیقی تقسیم کردند . اگر

مدلول تصویری باشد دلالت تصویری است و اگر مدلول تصدیقی باشد دلالت تصدیقی است . تصدیق یا قطعی است یا ظنی است و اطمینان داخل در ظن است . مدلول تصدیقی اگر ظنی باشد دلالت ظنیه است و نامش ظهور است و اگر مدلول تصدیقی قطعی باشد دلالت قطعی است و نامش نص است و نص هم اسم برای دلالت است و هم اسم برای دال است به خلاف ظهور که فقط است برای دلالت است ، و اسم دال آن ظاهر است .

ظهوری که در تعارض مطرح است ظهور تصدیقی و ظهور استعمالی نیست بلکه ظهور تصدیقی جدی است و ظهور استعمالی دائماً دلالت تصدیقی دارد و فقط ظهور جدی است که به دلالت قطعی و ظنی تقسیم می شود .

جمع عرفی علاج دلالتی بین دو ظهور است و احد الظهورین که ظهور قرینه است می تواند قطعی باشد ، اما ظهور ذی القرینه باید ظنی باشد . این در دلالت بود .

گفته شد که به لحاظ سند ، قرینه و ذی القرینه چهار صورت دارند . سند قرینه قطعی باشد مثل این که خاص از کتاب باشد ، و سند قرینه ظنی باشد مثل این که خاص از سنت باشد ، و سند ذی القرینه قطعی باشد مثل این که ذی القرینه و عام از کتاب باشد ، و سند ذی القرینه ظنی باشد مثل این که عام از سنت باشد ، پس تمام آیاتی که مخصصات آن ها در روایات آمده است سند ذو القرینه قطعی است و سند قرینه ظنی است .

صورت اول این است که سند قرینه و ذی القرینه قطعی باشد مثل این که عام و خاص هر دو از کتاب باشد . تطبیق جمع عرفی بر این صورت واضح است ، زیرا دو سند با هم تعارضی ندارند و در ناحیه دلالت هر دو ظنی هستند و دلیل حجیت ظهور در این مورد با هم تعارضی ندارند ، زیرا در موارد جمع عرفی در احد الظهورین تصرف می شود و تنافی از بین می رود . پس دلیل حجیت ظهور ، ظهور عام را بعد از تعدیل آن و ظهور خاص را شامل می شود و تعارضی در بین نیست .

صورت دوم این است که سند هر دو ظنی باشد و دلالت هر دو نیز ظنی باشد ، مثل این که عام و خاص هر دو در خبر واحد آمده باشند ، مانند خطاب (اکرم کل فقیر) و (لاتکرم فساق الفقراء) ، در این صورت بین دو دلیل حجیت ظهور تعارضی نیست ، زیرا فرض این است که جمع عرفی وجود دارد و در سیره عقلاء ظهور ذی القرینه به ظهور قرینه تعدیل می شود و دلیل حجیت سند دو خبر هم تعارض ندارد ، زیرا دلیل حجیت سند نمی گوید که مضمون چیست ، مضمون هر چه که می خواهد باشد و فرض این است که

مضمون ذی القرینه تعدیل شده است و بعد از تعدیل تنافی بین دو خبر نیست و دلیل حجیت سند بعد از تعدیل ذی القرینه است .

صورت سوم این است که سند ذی القرینه قطعی و سند قرینه ظنی باشد مثل این که عام در کتاب باشد و خاص در خبر واحد باشد ، مثلاً در کتاب آمده است : (حرم الربا) و در خبر آمده است : (لا ربا بین الوالد و الولد) . وقتی سند قطعی شد از طرف معارضه بیرون می رود و در طرف ذی القرینه فقط فقط دلالت ظنی آن می ماند . در قرینه سند ظنی و دلالت ظنی داریم و در طرف معارضه با دلالت ظنی آیه ، چهار احتمال وجود دارد : اول سند ظنی روایت است و دوم دلالت ظنی روایت است و سوم مجموع سند ظنی و دلالت ظنی است و چهارم هر یک از سند ظنی و دلالت ظنی است یعنی در واقع دو معارض وجود دارد . در ما نحن فیه احتمال سوم متعین است .

در ما نحن فیه تعارضی داریم که یک طرف آن دلیل حجیت ظهور (در مورد عام قرآنی) است و در مقابل آن یک دلیل حجیت ظهور و یک دلیل حجیت سند (در خاص روایی) است و در سیره عقلاء با بودن قرینه ، از ظهور ذی القرینه رفع ید می شود ، ولی در ما نحن فیه بین قرینه و ذی القرینه تعارضی نیست بلکه تعرض بین ظهور ذی القرینه از یک طرف و مجموع ظهور و سند قرینه از طرف دیگر است و اگر ما دلیل قرینه را مقدم کنیم دو دلیل - یعنی دلیل حجیت ظهور و دلیل حجیت سند - را بر یک دلیل - یعنی دلیل حجیت ظهور - مقدم داشتیم و حال این که بین دلیل اعتبار سند در قرینه و دلیل اعتبار ظهور در ذی القرینه ، قرینیتی وجود ندارد ، بلکه ظهور خبر واحد قرینه است و در این صورت دو دلیل با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند . بنابراین هیچ عام قرآنی را نمی توانیم با خبر واحد تخصیص یا تقیید بزنیم ، زیرا در مقابل ظهور کتاب دو معارض وجود دارد و در سیره عقلاء فقط از ذی القرینه به ظهور قرینه رفع ید می کنیم نه این که به سند قرینه از ظهور ذی القرینه رفع ید کنیم . پس در ما نحن فیه جمع عرفی راه ندارد .

بله ، یک قاعده ثانوی وجود دارد که اگر یک ظهور قطعی السند با ظهور ظنی السند تعارض کرد ظهور قطعی السند مقدم است .

اما ما نحن فیه از باب تعارض نیست بلکه از باب ورود است ، دلیل اعتبار ظهور با مجموع دلیل اعتبار سند و ظهور تعارض نمی کند ، زیرا شرط دلیل اعتبار ظهور این است که هر ظهوری حجت است مشروط به این که قرینه ای بر خلافتش واصل نشود و اصول اعم از وصول وجدانی و تبعیدی است . دلیل حجیت سند در خبر ، وصول قرینه بر خلاف را ایجاد می کند و با دلیل اعتبار سند در خبر واحد ، ما به ظهور آیه عمل نمی

کنیم زیرا دلیل اعتبار سند در خبر واحد وارد بر دلیل اعتبار ظهور در آیه است و شرط حجیت ظهور یعنی عدم وصول قرینه بر خلاف ظهور را بالوجدان از بین می برد و عدم وصول را به وصول تبدیل می کند .

صورت چهارم این است که سند ذو القرینه ظنی است و سند قرینه قطعی است مثل این که عام در خبر واحد و خاص در آیه یا خبر متواتر یا خبر واحد همراه با قراین قطعی باشد . در ذو القرینه که سندش ظنی است موجب تعارض نمی شود ، زیرا سند مدلول را بعد از تعدیل اثبات می کند . مثلاً ذو القرینه (اُکرم الفقراء) و قرینه (لا تکرّم فساق الفقراء) است . دلیل اعتبار سند مدلول را بعد از تعدیل ثابت می کند ، پس مفاد (اُکرم الفقراء) وجوب اکرام تمام فقراء است و بعد از تعدیل ، مدلول نهایی آن وجوب اکرام فقیر غیر فاسق می شود و این مدلول با مدلول خطاب دیگر که عدم وجوب فقیر فاسق است تعارض ندارد .

تعارض بدوی در این دو دلیل این است که (اُکرم الفقراء) می گوید : فقیر فاسق اکرامش واجب است و دلیل دیگر می گوید که اکرام فقیر فاسق واجب نیست - یا حرام است - و این مدلول قبل از تعدیل است ، و بعد از تعدیل همان معنا است که بیان شد . بنابراین در این مورد جایی برای اجرای این قاعده نیست که اگر دو دلیلی که دلالتشان ظنی است یکی از آن دو دارای سند قطعی و دیگری دارای سند ظنی باشد و با هم تعارض کنند دلیلی که سند قطعی دارد مقدم است .

امر دوم : نتایج جمع عرفی

در هر جمع عرفی یک دلیل غالب و دلیل دیگر مغلوب است . مراد از دلیل غالب آن دلیلی است که در موارد تعارض بدوی به آن أخذ می شود و مراد از دلیل مغلوب آن دلیلی است که در موارد تعارض بدوی به آن أخذ نمی شود ، مثلاً دلیل (اُکرم الفقراء) دلیل مغلوب است و دلیل (لا تکرّم فساق الفقراء) دلیل غالب است و در مورد زید که فقیر و فاسق است به دلیل دوم أخذ می شود .

سؤال این است که اگر فردی داشته باشیم که از افراد خطاب ذی القرینه باشد و فردیت آن نسبت به خطاب قرینه - یا دلیل غالب - مشکوک باشد آیا مرجع در این مورد خطاب مغلوب است یا مرجع اصل عملی است ؟ مثلاً مولا فرمود : (اُکرم الفقراء) و بعد فرمود : (لا تکرّم فساق الفقراء) و زید قطعاً فقیر است ولی فسق او مشکوک است ، آیا مرجع اصالة العموم است یا مرجع اصل عملی است .

این مسأله دو قسم دارد : گاهی منشأ اشتباه امور خارجی و شبهه موضوعیه است یعنی ما احوال زید را مطلع نیستیم . در این مسأله دو نظریه مطرح شده است . نظریه اول از مرحوم نایینی و نظریه دوم مشهور است .

نظریه اول مرجع را عموم و خطاب ذو القرینه قرار می دهد و ظهور این خطاب نسبت به وجوب اکرام زید حجت است . موضوع حجت ظهور عدم وصول قرینه بر خلاف است و مراد از وصول قرینه ، مجموع وصول کبرا و وصول صغرا است . کبرا خطاب (لا تکرّم فساق الفقراء) است و صغرا (زید فاسق) است و موضوع حجیت ظهور عام ، عدم وصول یک از این دو است . در ما نحن فیه کبرا واصل شد ولی صغرا یعنی فسق زید به ما واصل نشده است پس ظهور خطاب قرینه بر ما حجت نیست .

نظریه دوم این است که ظهور عام مثل (أکرّم الفقراء) نسبت به زید که فقرش قطعی و فسقش مشکوک است ثابت است ولی این ظهور حجت نیست . دلیل (أکرّم الفقراء) فقیر فاسق را شامل می شود و بعد از وصول قرینه به ما ، ظهور این دلیل نسبت به فقیر فاسق حجت نیست و نسبت به فقیر غیر فاسق حجت است پس بعد از وصول قرینه ، در ذی القرینه ظهور حجت و ظهور لا حجت داریم و وقتی سراغ زید می آییم می بینیم که ظهور عنوان (الفقراء) زید را شامل می شود ولی نمی دانیم که این ظهور از قسم ظهور حجت است یا از قسم ظهور لا حجت است و شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است . پس این ظهور نسبت به زید قطعاً حجت نیست .

مختار ما نظریه دوم است . تمام احکام به انقساماتش وقتی فعلی می شود که موضوعش در خارج فعلی شود و از این جهت فرقی بین حکم واقعی و ظاهری نیست . در موضوع حکم واقعی وصول أخذ نشده است ، ولی در موضوع حکم ظاهری وصول أخذ شده است . مثلاً مایعی در این جا هست و من نمی دانم که آیا این مایع خمر است یا غیر خمر است ، و فی علم الله این مایع خمر است . حرمت شرب این مایع فعلی است منتهی این حرمت بر من منجز نیست و من بر شرب آن مستحق عقوبت نیستم ، زیرا جهل مانع تنجز تکلیف است . یا مثلاً خبر ثقه عند الشارع حجت است و ثقه ای به من خبر داده است که این مایع نجس است و فی علم الله نیز این مخبر ثقه است ولی من نمی دانم که او ثقه است یا نیست ، این خبر واقعاً بر من حجت نیست . پس حجیت که حکم ظاهری است وصول کبرا و صغرا در موضوع آن أخذ شده است و در فعلیت آن دخیل است .

در ما نحن فیه خبر اول گفت : (أکرّم کل فقیر) ، و ظهور این عام نسبت به وجوب اکرام زید فقیر حجت است ، بعد خطاب دوم گفت : (لا تکرّم فساق الفقراء) . ما گفتیم که هر ظهور مادامی که قرینه بر خلاف آن واصل نشود حجت است . خطاب دوم که قرینه است به ما واصل شد و بعد از آن بدوا ظهور خطاب عام دو ظهور - یعنی ظهور حجت و ظهور لا حجت - پیدا کرد . ظهور (کل فقیر) نسبت به غیر فاسق بر حجیت خود باقی است و فقیر بودن زید قطعی است و فسق او مشکوک است پس نسبت به زید شک داریم که

ظهور عام نسبت به او حجت است یا نیست ، و شک در حجت مساوق با قطع به عدم حجت است و این در همه احکام ظاهری که وصول کبرا و وصول موضوع در فعلیت آن أخذ شده است می آید .

در وجه نظریه اول مغالطه ای صورت گرفته است و آن اضافه کردن صغرا است . هر ظهوری حجت است مادامی که خود قرینه - کبرویا - به مکلف واصل نشود و همین که قرینه کبرویا واصل شد مانع حجت ظهور است و لازم نیست که صغرا به مکلف واصل شود ، زیرا حجت حکم ظاهری است و وصول موضوع حجت یعنی موضوع خود حکم ظاهری شرط است ، بعد از تخصیص موضوع خجیت ظهور عام مرکب از (فقر و عدم فسق) می شود و در مثال ، فقر زید به من رسیده است ولی عدم فسق او را احراز نکرده ام ، پس موضوع حجت ظهور عام به من واصل نشده است .

حجت امر انحلالی است و با آمدن خطاب عام ۱۰۰ فقیر داریم و ۱۰۰ حجت داریم و در میان این مقدار ، ۷۰ نفر عادل ، و ۲۰ نفر فاسق ، و ۱۰ نفر مشکوک الفسق داریم ، بعد از آمدن خاص ، عام نسبت به ۲۰ نفر فاسق از حجت ساقط می شود و نسبت به ۱۰ نفر مشکوک الفسق ملحق به ۲۰ نفر فاسق است ، زیرا موضوع تکلیف که (فقر و عدم فسق) است به ما واصل نشده است و اگر در واقع و فی علم الله این ۱۰ نفر فاسق نباشند اکرام آنان واجب است ولی بر من منجز نیست ، بلکه به برکت حکم واقعی ، حسن احتیاط شامل آن می شود .

بنابراین در شبهه مصداقیه به منقح موضوع مراجعه می کنیم ، مثلاً نمی دانیم زید فاسق است یا نیست اگر حالت سابقه او عدالت بود عدم فسق او را استصحاب می کنیم و این جزء موضوع را با استصحاب بالتعبد احراز می کنیم و فقر او هم بالوجدان احراز شده بود و ظهور عام نسبت به او حجت است و اگر فسق و عدالت او در گذشته مشخص نباشد بنابر جریان استصحاب عدم اُزلی ، این استصحاب جاری می شود و می گوئیم زمانی که زید وجود نداشت فاسق نبود و الآن عدم فسقش را استصحاب می کنیم ، و بنابر عدم جریان استصحاب عدم اُزلی ، مرجع اصالة البرائة است یعنی نمی دانم که بر من اکرام زید واجب است یا نیست ، برائت از وجوب را جاری می کنم . این بیان در شبهه مصداقیه بود .

گاهی شبهه مفهومیه است یعنی شک داریم که این فرد در قرینه داخل است یا نیست و منشأ این شک اجمال قرینه است . مثلاً در خطاب اول آمده است : (اُکرم الفقراء) و در خطاب دوم آمده است : (لا تکرّم فساق الفقراء) و مفهوم فاسق مجمل است و ما نمی دانیم که به معنای مطلق عاصی است یا به معنای فاجر یعنی مرتکب کبائر است ، و زید فقیر است و مرتکب صغیره است نه کبیره ، اگر معنای فاسق اعم باشد

شامل زید می شود و اکرام او واجب نیست و اگر معنای فاسق اخص باشد شامل زید نمی شود و اکرام او واجب می شود .

اگر گفتیم مرجع خطاب عام است رجوع به عام در شبهه مفهومی می شود و اگر گفتیم که به عام رجوع نمی شود مرجع اصل عملی است .

نظریه مشهور رجوع به عام است و باید زید اکرام شود زیرا ظهور خطاب عام نسبت به او حجت است . وجه این نظریه این است که حجیت ظهور عام مشروط به عدم وصول قرینه بر خلاف است و خطاب (لا تکریم فساق الفقراء) اجمال دارد و قدر متیقن از فاسق ، فاجر است ، زیرا در هر صورت فاسق فاجر را شامل می شود و شمول مجمل نسبت به قدر متیقن به ظهور است و هر ظهوری حجت است مادامی که قرینه ای بر خلاف آن واصل نشود و نسبت به فاجر قرینه بر خلاف آن واصل شده است ، اما نسبت به عاصی غیر فاجر قرینه بر خلاف آن واصل نشده است پس در مورد آن به عام تمسک می شود . ما این نظریه را قبول کردیم .

امر سوم : انقلاب نسبت

اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی اعم و دیگری اخص باشد قرینه عرفیه است و عرف در موارد تنافی این دو خطاب به خطاب اخص أخذ می کند . سؤال این است که مراد از اعم و اخص ، اعم و اخص در دایره دلالت و مدلول است یا مراد اعم و اخص در دایره حجیت است ؟

گاهی اعم و اخص در ناحیه مدلول است مثل این که در خطاب اول گفته شود : (اکرم الفقراء) و در خطاب دوم گفته شود : (لا تکریم فساق الفقراء) ، که موضوع خطاب عام فقیر ، و موضوع خطاب خاص فقیر فاسق است و فقیر فاسق اخص مدلولی است . و گاهی اخص و اعم در دایره حجیت مراد است مثل این که در خطاب اول آمده باشد : (یجب اکرام الفقراء) و در خطاب دوم آمده باشد : (لا یجب اکرام الفقراء) ، این دو خطاب با هم تباین دارند و خطاب سومی هم وارد شود و بگوید : (لا یجب اکرام الفقیر الفاسق) خطاب دوم و سوم با هم تنافی ندارند ، چون متوافقین هستند ، ولی خطاب سوم نسبت به خطاب اول اخص مطلق است و آن را تخصیص می زند و خطاب اول بعد از تخصیص ، (یجب اکرام الفقیر غیر الفاسق) می شود و اگر چه این خطاب بعد از تخصیص نسبت به خطاب دوم به لحاظ مدلول عام و خاص نمی شود ولی به لحاظ مدلولی که حجت است - یعنی حجیت آن نسبت به فقرای غیر فاسق - اخص مطلق می شود و کسانی که می گویند باید دو خطاب را در دایره حجیت بسنجیم در نزد این اشخاص انقلاب نسبت به وجود می آید ،

یعنی نسبت خطاب اول با خطاب دوم فی نفسه اعم و اخص نیست ولی بعد از تخصیص خطاب اول ، نسبت بین این دو منقلب به اعم و اخص می شود .

نظریه دوم این است که انقلاب نسبت به وجود نمی آید و باید خطاب اول را در دایره دلالت و مدلول خودش بسنجیم نه در دایره حجیتش ، و به این لحاظ بین خطاب اول و خطاب دوم تباین باقی است .

وقتی قائل به انقلاب نسبت شدیم خطاب سوم خطاب اول را تخصیص می زند و خطاب اول مخصص خطاب دوم می شود و از مجموع این خطاب ها نتیجه گرفته می شود که اکرام فقیر غیر فاسق واجب است . اما اگر منکر انقلاب نسبت شدیم خطاب اول و خطاب دوم با هم تعارض می کنند و تساقط می کنند و در مورد فقیر فاسق به خطاب سوم أخذ می شود و در مورد فقیر غیر فاسق باید به اصل عملی مراجعه شود .

مرحوم آخوند^۱ انقلاب نسبت را نپذیرفت و مرحوم میرزای نایینی^۲ آن را پذیرفت و مرحوم آقای خویی^۳ تابع مرحوم میرزای نایینی شد و مرحوم آقای صدر^۴ تابع مرحوم آخوند شد و ما نیز نظریه انقلاب نسبت را نپذیرفتیم .

مرحوم آقای خویی فرمودند : تعارض فرع بر حجیت است و اگر دو ظهور بخواهند با هم تعارض داشته باشند باید هر دو حجت باشند . در مثال سابق خطاب اول نسبت به فقیر فاسق حجت نیست ، زیرا خطاب سوم آن را تخصیص زده است و ظهور خطاب اول نسبت به فقیر غیر فاسق حجت است و خطاب اول در همین ظهور می خواهد با خطاب دوم تعارض کند زیرا تعارض بین دو حجت واقع می شود . نسبت بین فقیر غیر فاسق و فقیر ، اعم و اخص مطلق است و جمع بین این دو ممکن است ، بنابراین خطاب اول که اخص مطلق است خطاب دوم را تخصیص می زند و بر وجوب اکرام فقیر غیر فاسق دلیل وجود دارد و این مطلب از بدیهیات است .

ما دو وجه بر عدم انقلاب ذکر می کنیم ؛ وجه اول از مرحوم آقای صدر است و وجه دوم از خودمان است و در وجه دوم مناقشه بر کلام مرحوم آقای خویی روشن می شود .

^۱ الکفایه : ۴۵۱

^۲ الفوائد / ج ۴ / ص ۷۴۷

^۳ المصباح / ج ۳ / ص ۴۶۶

^۴ الحلقات / الحلقة الثالثة / ص ۶۸۰

وجه اول : مرحوم آقای صدر فرمودند : این که گفته شد تعارض فرع بر حجیت است این مطلب درستی است . خطاب اخص بر خطاب اعم مقدم می شود و وجه تقدم آن قرینیت است و این قرینیت در اخص دلالتی وجود دارد ، زیرا اخص دلالتی اقوی ظهورا از اعم دلالتی است . مثلاً خطاب (لا تکرّم الفقراء) قرینه خطاب (اُکرم کل فقیر) است ، زیرا دلالتش اخص است . در مورد انقلاب نسبت ظهور دلالت و مدلول خطاب اول عوض نمی شود بلکه حجیت آن عوض می شود ، و با توجه به عدم تغییر ظهور و ملول خطاب اول بعد از تخصیص ، این خطاب نمی تواند مخصص خطاب دوم - یعنی (لا تکرّم الفقراء) - باشد ، چون نسبت به آن قرینیت عرفیه ندارد . بنابراین خطاب اول و خطاب دوم تعارض می کنند و تساقط می کنند و خطاب سوم باقی می ماند و در مدلول خودش حجت است .

کلام مرحوم آقای صدر فی نفسه درست است ، ولی دلیل مرحوم آقای خویی را پاسخ نداده است . مرحوم آقای خویی فرمود : مدلول خطاب اول چگونه می تواند در تمام مدلول خود با خطاب دوم تعارض کند در حالی که در مقداری از مدلولش حجت نیست و تعارض فرع حجیت است .

وجه دوم : اگر خبر بخواهد حجت باشد هم سند آن باید حجت باشد و هم ظهورش باید حجت باشد و در مرحله فعلیت حجیت سند و حجیت ظهور با هم هستند و نمی شود که سند خبر حجیت فعلی داشته باشد ولی ظهورش حجیت فعلی نداشته باشد ، وقتی مخبر ثقه نباشد ظهور خبر حجت فعلی نیست و عکس آن هم صادق است مثلاً اگر ثقه ای خبر دهد : (اُکرم الفقراء) و بعد دلیل خاص بگوید : (لایجب إکرام الفقیر الفاسق) بعد از وصول دلیل خاص ، ظهور خطاب اول در عموم حجت فعلی نیست بنابراین سند این خطاب هم حجت فعلی نیست و چون ظهور خطاب اول نسبت به فقیر غیر فاسق حجت فعلی است سند این خطاب هم به همین مقدار حجت فعلی است . و چون حجیت انحلالی است در سیره عقلاء اشکالی ندارد که ظهور در بعضی از افراد حجت نباشد و نسبت به افراد باقی مانده حجت باشد .

با توجه به این نکته شرایط حجیت ظهور به حجیت سند و شرایط حجیت سند به حجیت ظهور سرایت می کند . حجیت ظهور خطاب اول - یعنی (یجب إکرام الفقراء) - مشروط به عدم وصول قرینه است و حجیت سند یک خبر عدم وصول معارض است و این شرط ، شرط حجیت ظهور هم می شود . بنابراین در حجیت هر ظهور عدم وصول قرینه و عدم وصول معارض شرط است . در ما نحن فیه خطاب اول (یجب إکرام الفقراء) است و معارضش خطاب (لا یجب إکرام الفقراء) است و قرینه خطاب اول ، خطاب (لا یجب إکرام الفقیر الفاسق) است و با وصول خطاب دوم که معارض است و وصول خطاب سوم که قرینه است حجیت ظهور خطاب دوم در عموم از کار می افتد و این دو - یعنی وصول معارض و وصول قرینه - در

عرض هم هستند و طولیتی در کار نیست - و اگر طولیتی هم باشد و بنا باشد که یکی از دو شرط مقدم داشته شود عدم وصول معارض مقدم است ، زیرا در نظر عرف سند مقدم بر ظهور است - بنابراین این طور نیست که اول خطاب عام را تخصیص بزنییم و بعد سراغ معارض برویم . وقتی قرینه واصل شد ظهور خطاب اول در وجوب اکرام فقیر فاسق از حجیت می افتد و خطاب دوم که معارض است تمام ظهور خطاب اول را از حجیت می اندازد و این دو در عرض هم هستند و متوافقند و با هم تنافی ندارند و طولیتی در کار نیست . پس انقلاب نسبت پیش نمی آید ، بلکه خطاب اول و خطاب دوم به خاطر تعارض تساقط می کنند و خطاب سوم باقی می ماند که ظهور در عدم وجوب اکرام فقیر فاسق دارد و در مورد وجوب اکرام فقیر غیر فاسق به اصل عملی مراجعه می کنیم .

امر چهارم : تطبیقات جمع عرفی

در جمع عرفی حکومت و تخصیص و تقیید را ذکر کردیم که اشتراکشان در این بود که در آن ها دو خطاب - یکی اعم و دیگری اخص - وجود دارد و اخص به حکومت یا تخصیص یا تقیید مقدم می شود .

گاهی رابطه دو خطاب عموم و خصوص من وجه است ولی علماء أحد الخطابین را از باب جمع عرفی بر خطاب دیگر مقدم کرده اند . ما سه مورد را ذکر می کنیم .

مورد اول : یکی از دو خطاب متضمن الزام و دیگری متضمن ترخیص است . علماء خطاب الزامی را از باب جمع عرفی بر خطاب ترخیصی مقدم داشتند مثلاً در خطاب اول (یجب إکرام الفقیر) و در خطاب دوم (لا یجب إکرام الفاسق) آمده است و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است خطاب اول الزامی و خطاب دوم ترخیصی است . زید هم فقیر است و هم فاسق است و به مقتضای خطاب اول ، اکرامش واجب است و به مقتضای خطاب دوم اکرامش واجب نیست . علمای خطاب اول را مقدم داشتند ، چون الزامی است و نتیجه این می شود که اکرام زید واجب است .

تقریب جمع عرفی این است که عرفاً مفاد خطاب اول این است که فقر مقتضی وجوب اکرام است و از خطاب دوم استفاده می شود که فسق مقتضی وجوب اکرام نیست ، نه این که فسق مقتضی برای عدم اکرام باشد ، زیرا در خطاب دوم نیامده است : (لا تکرّم الفاسق) بلکه آمده است : (لا یجب إکرام الفاسق) . بنابراین مضمون خطاب اول و خطاب دوم با هم تنافی ندارند - زیرا یکی اقتضاء و دیگری لا اقتضاء است . -

این کلام درست است که خطاب الزامی بر خطاب ترخیصی مقدم است ولی به لحاظ فنی درست نیست ، زیرا از موارد جمع عرفی نیست . در جمع عرفی ابتداء بین دو خطاب تنافی وجود دارد و عرف بین آن دو تعدیل می کند . مثل خطاب (اُکرم الفقراء) و خطاب (لا تکرّم فساق الفقراء) که در زید فقیر و فاسق با هم تنافی دارند و عرف بین آن دو تعدیل می کند و ظهور خطاب اول را نسبت به زید از کار می اندازد . ولی در ما نحن فیه از همان اول ، دو خطاب با هم تنافی ندارند تا نیاز به تعدیل باشد .

مورد دوم : دو خطاب الزامی داریم و عموم در أحدهما بالوضع است و در دیگری به مقدمات حکمت است . مثل این که در خطاب اول آمده است : (اُکرم کل فقیر) و (الفقیر) عام است ، و در خطاب دوم آمده است : (لا تکرّم الفاسق) و این خطاب مطلق است . دلالت عام بر عموم به مقدمات حکمت است و نسبت بین فقیر و فاسق عموم و خصوص من وجه است و زید هم فقیر و هم فاسق است . خطاب اول اکرام او را واجب می داند و خطاب دوم آن را حرام می داند ، پس دو خطاب در مورد زید با هم تعارض دارند . در این مسأله دو نظریه مطرح شده است .

نظریه اول مشهور است و بیانش این است که باید در مورد زید به خطاب عام عمل کنیم و اکرام او واجب است ، و نظریه دوم این است که دو خطاب در مورد اجتماع تعارض و تساقط می کنند و مرجع اصل عملی است و اصل براءت جاری می شود و در عمل مخیر بین اکرام و عدم اکرام هستیم .

وجه نظریه اول این است که عام در شمولش نسبت به زید ، اظهر از شمول مطلق نسبت به زید است و وجدان عرفی به این اظهریت حکم می کند و وقتی عام اظهر شد قرینه می شود و قرینه بر ذی القرینه مقدم است و حجیت هر ظهور مشروط به عدم وصول قرینه است .

در نظریه دوم قرینیت اظهریت انکار شده است و قرینیت دائر مدار اخصیت دانسته شده است و در ما نحن فیه عام اظهر است ولی اخص نیست ، پس عام قرینه عرفیه بر خطاب مطلق نیست و دو خطاب تعارض و تساقط می کنند .

ما تابع نظریه دوم شدیم و اظهریت عام را قبول کردیم ولی اخصیت آن را قبول نکردیم و نکته قرینیت این است که عام را لحکمۀ یا لغفلۀ می گویند و بعد اخص را می آورند و در نزد عرف ، اخص قرینه اعم است . بنابراین در مورد اجتماع ، دو خطاب تعارض و تساقط می کنند و مرجع اصل عملی است و در غیر موارد اجتماع به مدلول هر یک از دو خطاب عمل می شود چون مدلول آن ها در ماده افتراق با هم تنافی ندارد . پس در اینجا تعارض مستقر وجود دارد و از موارد جمع عرفی نیست .

مورد سوم : اطلاق در یک خطاب شمولی و در دیگری بدلی است و هر دو خطاب از یک سنخ هستند یعنی یا بالوضع اند و یا به مقدمات حکمت اند . ، مثل این که در یک خطاب بیاید : (اُکرم فقیرا) و در خطاب دیگر بیاید : (لا تکرّم الفاسق) . عنوان (فقیر) در خطاب اول اطلاق بدلی دارد و عنوان (الفاسق) در خطاب دوم اطلاق شمولی دارد و حرمت این خطاب انحلالی است . نسبت بین فقیر و فاسق عموم و خصوص من وجه است و زید هم فقیر و هم فاسق است . اگر بگوییم که اطلاق هر دو خطاب زید را شامل می شود و او را اکرام کنیم خطاب اول را امتثال و خطاب دوم را معصیت کردیم .

و اگر هر دو خطاب شامل زید نشود دو قول وجود دارد : یک قول این است که هیچ خطابی شامل زید نمی شود ، که در این صورت برائت از حرمت را جاری می کنیم و احتمال وجوب اکرام در زید نیست تا از آن برائت را جاری کنیم ، زیرا وجوب اکرام در خطاب اول بدلی است و با اکرام فقیر دیگر این خطاب امتثال می شود ولی احتمال حرمت اکرام او را می دهیم ، چون خطاب انحلالی است و برائت از حرمت را جاری می کنیم . و قول دیگر این است که فقط دلیل مطلق شمولی ، زید را شامل می شود پس اکرامش حرام می شود . بنابراین در این مسأله سه قول وجود دارد و ما دلیل قول سوم را بررسی می کنیم ، زیرا این قول جمع عرفی دارد و مقتضای جمع عرفی تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی است .

ابتداء نظر قائلین به جمع عرفی را توضیح می دهیم و وجهی را که ذکر کردند مورد نقد قرار می دهیم .

بنابر این قول خطاب (اکرم فقیرا) شامل زید می شود ، زیرا زید به حسب فرض فاسق است ، و ظهور خطاب دوم نسبت به زید اظهر است ، زیرا مطلق شمولی در شمولش نسبت به افرادش اظهر از شمول مطلق بدلی نسبت به افرادش است و همیشه در تعارض بین ظاهر و اظهر ، اظهر مقدم است ، پس خطاب دوم مقدم شده و به قرینیت عرفیه شامل زید می شود . در اظهریت مطلق شمولی نسبت به مطلق بدلی به ارتکازیت عرفیه آن اکتفاء شده است .

مرحوم آقای صدر تنها کسی بود که سعی کرد وجه اظهریت را بیان کند . نکته اظهریت آن به نظر ما این است که اطلاق در خطاب (اُکرم العالم) شمولی است و هر یک از افراد عالم موضوع مستقلاً برای وجوب اکرامند و عنوان مأخوذ در جعل (یعنی حکم کلی) و تشریع (عملیة الجعل) ، (العالم) است و این عنوان بر فرد فرد عالم منطبق است ، و اطلاق در (اُکرم عالما) بدلی است و در تشریع و جعل عنوان (عالما) أخذ شده است و زید از افراد (عالما) نیست به خلاف (اُکرم العالم) که زید عالم از افراد (العالم) بوده و واجب الإکرام است . و هیچ یک از افراد (عالما) واجب الإکرام نیستند ما قائل شدیم که موضوع در خطاب (اُکرم

عالم) فرد مردد و غیر معین است و زید و عمرو و بکر و بقیه افراد عالم فرد معین هستند. فرد مردد وجود فرضی دارد نه وجود معین، و با اکرام زید فرد مردد اکرام نشده است. بله، زید مصداق فرد مردد است و رابطه زید و فرد مردد رابطه مصداق و مفهوم است و آن چه که واجب است فرد مردد است نه مصداقش. منتهی وقتی زید را اکرام می کنیم مصداق فرد مردد اکرام شده است و با آن خطاب (اکرم عالم) امتثال می شود. پس در فرد مردد حکم قبل از تطبیق به خارج سرایت نمی کند، مثل این که ده کیسه برنج داریم و زید یکی از این ها را لا علی التعین از ما می خرد، او مالک یکی از آن کیسه ها لا علی التعین است یعنی مالک کیسه یازدهم است. مالک ده کیسه ما هستیم و واسطه کیسه یازدهم لا علی التعین نسبت به کیسه خارجی رابطه مفهوم به مصداق است و هر کیسه خارجی مصداق آن فرد مردد است و وقتی که یک کیسه را به زید تحویل دادیم حکم از فرد مردد به فرد معین منتقل می شود و در این حال زید مالک فرد مردد نیست. این نکته را در اطلاق بدلی هم قائل هستیم، در نتیجه (العالم) در خطاب اول بر زید منطبق نیست بلکه بر فرد مردد منطبق است و این فرد مردد بر زید قابل انطباق است.

پس فرد مردد قابل تطبیق بر زید است یعنی اگر زید را اکرام کنیم مصداقی از فرد مردد را اکرام کردیم. صمره این بیان این است که حکم از فرد مردد به زید سرایت نمی کند و زید واجب الإکرام نیست گرچه فرد مردد قابل تطبیق بر زید است، اما وجوب فعلی فقط به فرد مردد تعلق گرفته است به خلاف خطاب (اکرم العالم) که حکم (العالم) به زید سرایت می کند. پس شمول (عالم) نسبت به زید واسطه می خورد به خلاف شمول (العالم) نسبت به زید که بدون واسطه است و با این بیان اظهاریت مطلق شمولی روشن می شود.

کسانی که قائل به جمع عرفی شدند خطاب (لا تکرّم الفاسق) را نسبت به زید به خاطر مطلق شمولی بودن اظهر می دانند.

اشکال: مقدمه اول در بیان مذکور این است که مطلق شمولی نسبت به مطلق بدلی اظهر است و ما این مقدمه را قبول داریم و مقدمه سوم این بود که قرینه بر ذی القرینه در سیره عقلاء مقدم است و ما این مقدمه را هم قبول داریم، ولی مقدمه دوم را که اظهر بر ظاهر مقدم است قبول نداریم و گفتیم که اخص مطلق فی الجملة بر اعم مطلق مقدم است، مثلاً اگر اخص مطلق در خطاب تشریع باشد قرینه نیست، بلکه تنافی وجود دارد و اخص مطلق باید در خطاب تبلیغ باشد تا قرینه باشد. بنابراین وجه مذکور برای قول سوم باطل است.

اختیار ما در این مسأله با مسأله اجتماع امر و نهی گره خورده است و چون ما در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم در این جا قول اول را اختیار می کنیم و کسانی که در مسأله اجتماع قائل به امتناع شدند در این مسأله قول سوم را اختیار کردند .

محل نزاع در مسأله اجتماع امر و نهی این است که آیا عمل محرم می تواند مصداق واجب باشد یا نه ؟ مشهور قائل به امتناع شدند و آن را محال دانستند و قائلین به جواز آن را فی نفسه - در غیر واجب عبادی - بدون اشکال دانستند .

ما قائل به جواز شدیم و گفتیم که اگر دو خطاب داشته باشیم که در یکی آمده باشد : (اُکرم فقیرا) و در دیگری آمده باشد : (لا تکرّم الفاسق) و زید هم فقیر و هم فاسق باشد اکرام زید عمل حرامی است که مصداق واجب قرار گرفته است . بله عقل ما می گوید که اگر می خواهی امر مولی را امتثال کنی آن را در غیر حرام بجا بیاور .

اما بنا بر قول امتناع باید بگوییم که اکرام زید فقط حرام است و مصداق واجب نیست ، یعنی اطلاق (اُکرم فقیرا) را قید می زنیم . ما فرض کردیم که قرینه عقلیه امتناع اجتماع امر و نهی در مصداق حکم وجود دارد و از این قرینه برای تقیید خطاب (اُکرم فقیرا) استفاده می کنیم ، زیرا قرینه مذکور فقط با این اطلاق تنافی دارد . حکم در خطاب (لا تکرّم الفاسق) انحلالی است یعنی اکرام زید فاسق حرام است و اکرام عمرو فاسق حرام است و هکذا ، ولی حکم در خطاب (اُکرم فقیرا) انحلالی نیست و نمی گوید که اکرام زید فقیر واجب است و اکرام عمرو فقیر واجب است ، بلکه می گوید که اکرام یک فقیر واجب است . اگر ما خطاب (اُکرم فقیرا) را بر زید منطبق کنیم امکان امتثال آن وجود ندارد زیرا فرض این است که ما قائل به امتناع باشیم و این اکرام یا فقط حرام است و یا فقط واجب است ، و عمل حرام نمی تواند مصداق واجب باشد، پس یا باید از اطلاق خطاب اول رفع ید کنیم و یا باید از اطلاق خطاب دوم رفع ید کنیم و یا باید از هر دو اطلاق رفع ید کنیم . اگر رفع ید از یک اطلاق مرجّح نداشته باشد باید از اطلاق هر دو خطاب رفع ید کنیم . عرف در این موارد از اطلاق بدلی در مورد اجتماع رفع ید می کند ، زیرا در امتثال آن کافی است که (فقیرا) منطبق بر فقیر غیر فاسق شود و فقط یک فقیر غیر فاسق اکرام شود و همه فقرای فاسق اکرام نشوند ، و این جمع عرفی نیست ، زیرا احد الخطابین در نزد عرف ، قرینه بر خطاب دیگر نیست و تضییقی صورت نگرفته است ، بنابراین با تقیید مطلق بدلی ، هر دو خطاب قابل امتثال است .

گفته نشود که ممکن است واجب مطلق شمولی باشد ، مثل خطاب (أكرم الفقير) ، زیرا گفته می شود که در این صورت ، مثال از مسأله اجتماع امر ونهی خارج می شود و در مسأله تعارض داخل می شود ، زرا شرط مسأله اجتماع امر ونهی این است که امتثال دو تکلیف باید ممکن باشد . این تمام کلام در تعارض غیر مستقر بود .

بخش دوم : تعارض مستقر

تعارض غیر مستقر تعارض بدوی است و عرف در احد الخطابین تعدیل می کند و ادله حجیت شامل هر دو خطاب می شود . اما در تعارض مستقر دلیل دو خطاب با هم تعارض می کنند و تعدیل عرفی وجود ندارد و دلیل حجیت نمی تواند هر دو خطاب را شامل شود .

ما در دو مقام بحث می کنیم . مقام اول در این مسأله است که آیا مقتضای دلیل حجیت ، حجیت هر دو خطاب است یا حجیت احدهما است یا عدم حجیت هیچ یک از این دو است ؟ و مقام دوم در باره استفادهاز روایات خاصه ای است که در مورد خبرین متعارضین وارد شده است و بیان می کند که کدام خطاب حجت است و کدام حجت نیست . اگر این روایات تمام باشد وظیفه ما اخذ به روایات است خواه مقتضای این روایات با مقتضای قاعده اولیه در دلیل حجیت موافق باشد یا نباشد . و این روایات بر دو دسته اند : روایات طرح و روایات علاجیه .

مقام اول : مقتضای دلیل حجیت

قبل از ورود در این بحث دو امر را به عنوان مقدمه بیان می کنیم .

امر اول : وقتی دو دلیل با هم تعارض می کنند مرکز این تعارض کجاست ؟ هر یک از دو خبر متعارض یک سند دارد و یک دلالت دارد . به لحاظ قطعی بودن و ظنی بودن سند و دلالت در خبرین متعارضین سه فرض وجود دارد : الف - سند هر دو قطعی و دلالت هر دو ظنی است . ب - سند هر دو ظنی و دلالت هر دو قطعی است . ج - سند یکی قطعی و دلالتش ظنی ، و سند یکی ظنی و دلالتش قطعی است .

در این بین قطعی طرف معارضه واقع نمی شود و باید در هر یک از طرف معارضه امر ظنی داشته باشیم . مرکز تعارض در فرض اول دو ظهور است و تعارض به دلیل حجیت ظهور سرایت می کند . مرکز تعارض در فرض دوم ، دو سند است و تعارض به دلیل سند سرایت می کند و در دودلالت قطعی تعارضی نیست . کلام

در جایی است که سند در یکی ظنی و در دیگری قطعی باشد و سند قطعی از تعارض خارج است . آیا سند ظنی در تعارض نقشی دارد ؟

فرض دوم دو صورت دارد ، بیان صورت اول گذشت . صورت دوم این است که دلالت هر دو خبر ظنی و سند هر دو خبر نیز ظنی باشد . در این صورت بلا اشکال دو ظهور با هم تعارض می کنند ، و اگر تعارض به سند سرایت کند دلیل حجیت سند نیز در مرکز تعارض داخل است و اگر تعارض به دلیل حجیت سند سرایت نکند دلیل حجیت سند هر دو خبر را شامل می شود و مرکز تعارض دلیل حجیت سند خواهد بود .

به نظر ما در این صورت تعارض به دلیل حجیت سند هم سرایت می کند و نکته اش این است که مجموع سند و دلالت در خبر واحد یک اماره را شکل می دهد نه این که در مورد خبر واحد دو اماره داشته باشیم ، لذا اگر خبر دال بر وجوب نماز جمعه سند معتبری نداشته باشد یا فاقد ظهور باشد اماره بر وجوب نماز جمعه نخواهیم داشت .

فرض سوم جایی است که یکی از دو سند ظنی و سند دیگری قطعی است و خبری که سندش ظنی است دلالتش ظنی است ، چون اگر دلالت قطعی داشته باشد از طرف معارضه خارج است . خبری که سندش ظنی است اگر دلالتش قطعی باشد طرف تعارض دلیل حجیت دلالت در خبر اول و دلیل حجیت سند در خبر دوم است و اگر خبری که سندش ظنی است دلالتش هم ظنی باشد طرف تعارض در دلیل دوم سند ظنی و دلالت ظنی خواهد بود .

امر دوم : کلام ما در دو دلیل متعارض در موارد شبهه حکمیه است و ادله شبهه حکمیه منحصر به کتاب و سنت و اجماع و عقل است . در بین متاخرین اجماع و عقل طرف معارضه واقع نمی شوند ، زیرا این دو دلیل از ادله قطعی هستند و بنا بر قول به حجیت این دو ، این دو از طرف معارضه خارجند ، بنابراین فقط کتاب (یعنی آیه) و سنت (یعنی خبر) باقی می ماند .

آیه و خبر یک سند دارند و یک دلالت دارند ، سند آیه قطعی است و دلالتش غالباً ظنی است و سند خبر غالباً ظنی و دلالتش نیز نوعاً ظنی است . طرف تعارض یا دلالت ظنی (یعنی ظهور) است و یا سند ظنی است . تعارض مستقر تعارضی است که در هر طرف آن دلیل حجیت ظهور یا دلیل حجیت سند یا دلیل حجیت دو باشد .

دلیل حجیت ظهور دلیل لفظی نیست بلکه دلیل آن سیره عقلاء و سیره متشرعه است و این سیره از ادله قطعی است بدین معنا که ما باید وجود سیره را احراز وجدانی کنیم و احراز کنیم که شارع مقدس این سیره را امضاء کرده است و با توجه به قطعی بودن سیره معنا ندارد که سیره طرف معارضه قرار بگیرد ، پس دلیل حجیت ظهور نه طرف معارضه با دلیل حجیت ظهور در خبر معارض است و نه طرف معارضه با دلیل حجیت سند در آن طرف است .

در دلیل حجیت سند دو قول وجود دارد : قول اول این است که دلیل حجیت سند فقط سیره است و دلیل لفظی بر آن وجود ندارد ، بنابراین دلیل حجیت سند طرف معارضه واقع نمی شود و بحث از مقتضای اطلاق دلیل حجیت بحث فرضی خواهد بود . ما تابع این قول هستیم .

قول دوم این است که دلیل لفظی بر حجیت سند وجود دارد و آن اطلاق مفهوم آیه نبأ است . ما گفتیم که این آیه به مفهومی بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد و بر فرض قبول دلالتش ، این آیه اطلاق ندارد و سعه و ضیق دلالتش به سعه و ضیق سیره بستگی دارد و اگر گفتیم که آیه اطلاق دارد بحث از مقام اول درست است . بعضی قائل شدند که مدلول مفهومی آیه نبأ حجیت خبر عادل است و بعضی قائل شدند که مدلول مفهومی آن حجیت خبر ثقه است ، و بر فرض پذیرش این مفهوم ، آیه دلالت بر حجیت خبر ثقه می کند ، بنابراین بحث از این مقام متوقف بر تسلّم بر دو امر است که عبارتند از : حجیت خبر ثقه و اطلاق این حجیت . پس مراد از مقتضای دلیل حجیت ، اطلاق دلیل حجیت سند است و ما می خواهیم ببینیم که آیا اطلاق این دلیل شامل هر دو خبر متعارض است یا شامل یکی از این دو است یا هیچ یک را شامل نمی شود .

در فروزی که بیان شد تعارض از مجموع سند و دلالت وقتی به دلیل حجیت هر یک از این دو سرایت می کند که سند ظنی باشد یا دلالت ظنی باشد و اگر سند قطعی باشد تعارض به دلیل حجیت آن سرایت نمی کند کما این که اگر دلالت قطعی باشد تعارض به دلیل حجیت آن سرایت نمی کند زیرا قطع فی نفسه حجت است و دلیل حجیت نمی خواهد .

مشهور این است که دلیل حجیت خبر واحد مثل آیه نبأ دو خبر متعارض را شامل نمی شود . مشهور پنج احتمال را ذکر کردند و چهار احتمال را باطل کردند و احتمال پنجم را که عدم شمول دلیل حجیت نسبت به دو خبر متعارض و تساقط آن دو است را اثبات کردند . ما پنج احتمال را به ترتیب ذکر می کنیم .

احتمال اول : دلیل حجیت هر دو خبر را شامل می شود و سخن از صدق و کذب نیست بلکه سخن از حجیت است . مثلاً یک خبر می گوید : (نماز جمعه واجب است) و خبر دیگر می گوید : (نماز جمعه واجب نیست) و هر دو خبر حجتند و من مخیرم که به یکی از این دو عمل کنم .

این صورت عقلاً محال است . قبل از بیان وجه استحاله دو امر را به عنوان مقدمه بیان می کنیم .

امر اول : حجیت در اصول به معنای منجزیت و معذرت است ، مثلاً اگر بگوییم : خبری که می گوید : (نماز جمعه واجب است) ، حجت است ، معنایش این است ، یعنی این خبر منجز است ، و خبری که می گوید : نماز جمعه واجب نیست) معنای حجیت این خبر معذرت است .

وقتی خبری متصف به منجز یا معذر می شود بدین معنا نیست که تکلیف فعلی را منجز یا معذر می کند ، چون ممکن است که اصلاً تکلیف فعلی وجود نداشته باشد مثل این که نماز جمعه وجوبی نداشته باشد تا بخواهد منجز یا معذر باشد ، بلکه مراد این است که در در منجز و معذر یک قضیه شرطیه صادق است نه قضیه حملیه . مثلاً وقتی گفته می شود : خبری که می گوید : * نماز جمعه واجب است) منجز است ، یعنی صادق است گفته شود : (لو كانت الجمعة واجبة لكان وجوبها منجزاً) ، و در معذر صادق است گفته شود : (لو كان هنا وجوب لكان معذراً) ، و صدق هر قضیه به درستی نسبت کلامیه بین جزاء و شرط است .

امر دوم : محال است دو دلیل لفظی با هم تعارض کنند مگر این که یکی منجز و دیگری معذر باشد و دو منجز - یا دو معذر - هیچ وقت با هم تعارض نمی کنند . مثلاً خبری می گوید : (نماز جمعه واجب است) و خبر دیگر می گوید : (نماز جمعه واجب نیست) خبر اول نسبت به وجوب نماز جمعه منجز است و خبر دوم نسبت به آن معذر است . مثال دوم این است که خبر اول می گوید : (نماز جمعه واجب است) و خبر دوم می گوید : (نماز جمعه حرام است) ، خبر اول نسبت به وجوب منجز است و به دلالت التزامی نسبت به حرمت معذر است و خبر دوم نسبت به حرمت منجز است و به دلالت التزامی نسبت به وجوب معذر است ، و هر یک از این دو خبر در مدلول مطابقی خود با مدلول التزامی خبر دیگر تعارض دارد . پس نسبت به وجوب و حرمت هم منجز داریم و هم معذر داریم و فرض این است که قدرت بر ترک معصیت موجود است زیرا مکلف می تواند به مسافرت برود . مثال سوم این است که خبری می گوید : (نماز جمعه واجب نیست) و خبر دوم می گوید : (نماز ظهر واجب نیست) ، خبر اول نسبت به وجوب نماز جمعه معذر است و خبر دوم نسبت به وجوب نماز ظهر معذر است ، ولی ما علم خارجی داریم که احدی الصلاتین واجب است لذا مدلول التزامی برای هر یک از دو خبر شکل می گیرد . بر طبق این علم خارجی مدلول التزامی خبر اول وجوب نماز

ظاهر است و مدلول التزامی خبر دوم وجوب نماز جمعه است و هر دو خبر به این لحاظ منجزند . بنابراین نسبت به وجوب نماز جمعه خطاب اول معذر است و مدلول التزامی خطاب دوم نسبت به آن منجز است .

با توجه به این سه مثال روشن می شود که یکی از طرفین تعارض باید منجز باشد و طرف دیگر تعارض باید معذر باشد و یک تکلیف - مثل وجوب نماز جمعه - محال عقلی است که هم منجز داشته باشد و هم معذر داشته باشد ، چون قضیه شرطیه در منجز با قضیه شرطیه در معذر با هم تناقض دارند ، زیرا قضیه شرطیه در منجز ، (لو كان هنا وجوب لكان منجزا) است و قضیه شرطیه در خبر معذر ، (لو كان هنا وجوب لم يكن منجزا) است و این دو با هم تناقض دارند .

احتمال دوم : دلیل حجیت شامل احد الخبرين المتعارضين على نحو التعيين می شود . مشهور این صورت را محال دانستند چون موجب ترجیح بلا مرجح است .

شمول دلیل حجیت بر احدهمای معین سه نحوه تصویر دارد . تصویر اول این است که اختیار احد معین از ناحیه مکلف است . این تصویر به احتمال چهارم بر می گردد که بیانش خواهد آمد . تصویر دوم این است که دلیل حجیت خبری را که دارای مزیت است شامل می شود مثل این که مخبر آن اوثق یا اعدل باشد . این تصویر خروج از فرض است زیرا فرض این است که مزیتی در کار نیست و ما غیر از دلیل حجیت چیز دیگری نداریم . تصویر سوم این است که مزیتی در کار نیست و دلیل حجیت از باب اتفاق یکی از دو خبر را شامل می شود . مراد مشهور همین تصویر است و آن را محال می دانند زیرا ترجیح بلا مرجح است .

به نظر ما محال بودن این تصویر درست است ولی نه از این باب که ترجیح بلا مرجح است بلکه از این باب که ترجیح بلا مرجح است .

فرق ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلا مرجح این است که در حکمت گفته می شود که فاعل یا فاعل بالإرادة است و یا فاعل بالإضطرار (یا بالضرورة) است فعل در فاعل بالإرادة از فاعل دارای اراده مثل انسان صادر می شود و در فاعل بالإضطرار از فاعل بدون اراده صادر می شود مثل احراق برای نار . اگر فاعل بالإرادة در مقابل دو فعل قرار بگیرد و هیچیک مرجحی نداشته باشد محال است که یکی از این دو فعل انجام شود مثلا اگر انسانی تشنه باشد و در پیش روی او دو لیوان آب وجود داشته باشد که علی حد سواء باشند و شرب هیچ یک ترجیحی بر دیگری نداشته باشد در حکمت محال دانسته شد که شرب یکی از این دو از انسان صادر شود زیرا به ترجیح بلا مرجح بر می گردد که محال است زیرا وجود معلول بدون علت محال است .

اصولیون ترجیح بلا مرجح را محال نمی دانند چون قانون علیت - یعنی الشیء ما لم یجب لم یوجد - را در مورد فاعل بالإرادة قبول ندارند ولی ترجیح بدون مرجح را محال می دانند . ترجیح بلا مرجح در فاعل بالإرادة است و ترجیح بلا مرجح در فاعل بالإضطرار است . مثلاً اگر توپی را در مکان شیب دار قرار دهیم به طرف سرازیری حرکت می کند چون طبع این جسم این گونه است و طبع فاعل بالإضطرار است . اما اگر توپ را در مکان مسطحی قرار دهیم که هیچ طرف آن سراسیمه نداشته باشد محال است که توپ به یک طرف حرکت کند ، زیرا این ترجیح بلا مرجح است . در ما نحن فیه اگر دلیل حجیت احد الخبرین متعارضین را شامل شود ترجیح بلا مرجح می شود و اصولیون هم استحاله ترجیح بلا مرجح را قبول دارند .

احتمال سوم : دلیل حجیت هر دو خطاب را به نحو مشروط می گیرد نه به نحو مطلق که در صورت اول بود . بنابراین صورت ، خبر اول به این شرط حجت است که به خبر دوم أخذ نشود و خبر دوم وقتی حجت است که به خبر اول أخذ نشود .

مراد از أخذ ، عمل مستند به خبر است یعنی خبری که می گوید : (نماز جمعه واجب است) وقتی حجت است که عمل مستند به خبر دوم را ترک کنیم خواه اصلاً عمل نکنیم یا عمل انجام شده را مستنداً به خبر دوم انجام ندهیم ، و خبر دوم نیز وقتی حجت است که عمل مستند به خبر اول را ترک کنیم . بنابراین دو حجت مشروط داریم به این نحو که حجیت هر یک از دو خبر مشروط به عدم أخذ به خبر دیگر است .

اشکال صورت مذکور این است که اگر مکلفی به هیچ یک از دو خبر أخذ نکرد یعنی عمل مستند به هیچ یک را انجام نداد - گرچه آن عمل را انجام دهد یا آن را ترک کند اما انجام یا ترک آن عمل مستند به خبر نباشد - شرط حجیت هر دو خبر فعلی می شود و هر دو خبر حجت فعلی می شوند مثلاً نسبت به نماز جمعه هم منجز وجود دارد و هم معذر وجود دارد و این بیان به صورت اول بر می گردد که محال دانسته شده است .

احتمال چهارم : برای این که محذور احتمال سوم برداشته شود شرط را عوض می کنیم و می گوئیم که حجیت هر یک از دو خبر مشروط به أخذ به خودش است ، بنابراین خبری که می گوید : (نماز جمعه واجب است) وقتی حجت است که عمل مستند به آن انجام شود . و این صورت محذور سابق را ندارد ، زیرا مکلف یا به یک خبر عمل می کند یا به هر دو خبر عمل می کند و یا به هیچ یک عمل نمی کند . اگر مکلف به یک خبر عمل کرد همان خبر حجت است و اگر بخواهد به دو خبر عمل کند ممکن نیست زیرا فرض ما در تعارض است ، و اگر عمل مستند به هیچ یک را انجام ندهد هیچ یک حجت نیستند ، آن چه که محذور

عقلی دارد حجیت هر دو است نه عدم حجیت آن ها ، از عدم حجیت هر دو ارتفاع نقیضین لازم نمی آید ، این نظیر آن است که در یک خبر ضعیف بیاید : (نماز جمعه واجب است) ، و در خبر ضعیف دیگر بیاید : (نماز جمعه واجب نیست) و ما هر دو خبر را به خاطر ضعفشان حجت ندانیم ، این محذوری ندارد .

اشکال صورت مذکور این است که اگر به هیچ یک أخذ نشود لازمه اش عدم فعلیت حجیت است و غرض ما در ما نحن فیه این است که یک حجت فعلیه را درست کنیم ، پس صورت چهارم کالمحال یعنی لغو است

مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند : این صورت محذور عقلایی و عرفی ندارد و از اشکال سالم است . خبر اگر معارض نداشته باشد حجیتش مطلق است - یعنی مشروط به أخذ نیست - و اگر معارض داشته باشد حجیت آن مشروط به أخذ است . تفکیک حجیت بین این دو حالت یا عرفی است یا عرفی نیست . اگر عرفی باشد محذور عرفی منتفی است ، و اگر این تفکیک غیر عرفی باشد آیه نبأ بالمطابقة بر حجیت خبر واحد دلالت دارد و هم چنین بر حجیت مشروط هر یک از دو خبر بر أخذ خودش در صورت تعارض دلالت دارد و بالملازمه العرفیه دلالت دارد بر این که بر مکلف أخذ به یکی از دو خبر واجب است ، و این وجوب طریقی است نه نفسی ، و شارع مقدس می خواهد می خواهد کاری کند که مکلف در ترک هر دو آزاد نباشد . با توجه به مدلول التزامی ذکر شده تفکیک مذکور از غیر عرفی بودن خارج می شود و آن وجوب مشروط با این وجوب طریقی ملازمه عرفیه دارد . پس اگر ما به هر دو خبر أخذ نکنیم با مدلول آیه نبأ مخالفت کرده ایم ، زیرا واجب بود که به یکی أخذ کنیم .

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم ، زیرا اولاً تعارض در حجیت مربوط به جایی است که إحدى الحجّتين منجز و حجت دیگر معذّر باشد و إلا تعارض در حجیت معنا ندارد . بر اساس این بیان ایجاب احتیاط - به نحو وجوب طریقی که عمل به خبر موضوعیت ندارد و نظر به واقع است و برای تنجیز واقع است - و ایجاب أخذ ، در منجز معنا ندارد نه معذّر . مثلاً شارع مقدس ممکن نیست که در ظرف جهل ، برائت را جعل کند و بر ما أخذ به آن را واجب کند ، زیرا اثر برائت تعذّر است و اثر احتیاط و ایجاب أخذ تنجز است و این دو با هم قابل جمع نیست . در ما نحن فیه نسبت به وجوب نماز جمعه خبر منجز و خبر معذّر وجود دارد و اگر شارع مقدس ما را به أخذ إحدى الحجّتين ملزم کند و فرض این است که إحدى الحجّتين معذّر است ، این ایجاب أخذ با معذرت إحدى الحجّتين قابل جمع نیست .

ثانیا ظاهر کلام مرحوم آقای صدر این است که بیانشان در صورتی می آید که دو منجز با هم تعارض در حجیت داشته باشند و در جایی که دو مؤمن ، یا یک مؤمن و یک منجز با هم تعارض دارند بیانشان نمی آید .

صورت پنجم : دلیل حجیت هیچ یک از دو خبر متعارض را شامل نمی شود . این احتمال متعین است زیرا مسأله پنج صورت داشت و چهار صورت آن را باطل دانستیم .

در ذیل این مسأله دو نکته را توضیح می دهیم .

نکته اول این است که احتمالات دیگری هم در مسأله وجود دارد مثل احتمال حجیت فرد مردد یا فرد لا علی التعیین . و این احتمالات را در بحث روایات مطرح می کنیم .

نکته دوم این است که اگر یک احتمال را هم درست بدانیم مسأله دارای خصوصیتی است که باید قائل به تساقط دو خبر متعارض بشویم ، زیرا دلیل حجیت خبر واحد آیه نبأ است که یک سند قطعی دارد و یک دلالت ظنی دارد که ظاهر است و دلیل حجیت ظاهر سیره عقلاء است و ما ناچاریم که به سیره عقلاء رجوع کنیم و لو این که دلیل حجیت را آیه قرار دهیم و در سیره عقلاء هیچ یک از دو خبر متعارض حجت نیستند .

تقریب دیگر این است که در سیره عقلاء دو ظهور متعارض حجت نیستند و این سیره ارتکازی را شکل می دهد که مانع انعقاد اطلاق در آیه نبأ نسبت به خبرین متعارضین می شود .

فرق این دو تقریب این است که در تقریب اول اصل ظهور پذیرفته شد ولی این ظهور حجیت نداشت اما در این تقریب اصل ظهور برداشته می شود .

تنبيهات مقام اول

تنبيه اول

این که گفتیم دلیل حجیت شامل هیچ یک از دو خبر متعارض نمی شود فرقی ندارد که در تعارض ، تنافی دو خبر به تباین باشد مثل (یجب اکرام الفقیر) و (لا یجب اکرام الفقیر) یا به عموم و خصوص من وجه باشد مثل : (یجب اکرام الفقیر) و (لا یجب اکرام الفاسق) . در مورد تباین آیه نبأ شامل هر دو خبر نمی شود و نسبت به اکرام فقیر باید به اصول عملیه رجوع شود ، ولی در عموم و خصوص من وجه آیه نبأ دو خبر

را در مورد افتراقشان شامل می شود ، زیرا حجیت یک دلیل انحلالی است مثلاً اگر ۱۰۰ فقیر داشته باشیم و ۲۰ نفر آنان فاسق باشند ، و ۱۰۰ فاسق داشته باشیم که ۲۰ نفر آنان فقیر باشند دلیل اول و دلیل دوم دارای ۱۰۰ حجیت هستند و ماده اجتماع دو دلیل ۲۰ نفر فقیر فاسق اند و آیه نبأ دلیل اول را در ۸۰ مورد افتراقش شامل می شود کما این که دلیل دوم را نیز در ۸۰ مورد افتراقش شامل می شود ، و این دو دلیل را در مورد اجتماعشان شامل نمی شود .

تنبیه دوم

گفتیم که خبرین متعارضین حجت نیستند ، آیا می توانیم به خبرین متعارضین در مدلول التزامی مشترکشان أخذ کنیم ؟

مثلاً خبری که می گوید : (نماز جمعه واجب است) مدلول التزامی آن این است که نماز جمعه مستحب نیست ، و مدلول التزامی خبری که می گوید : (نماز جمعه حرام است) عدم استحباب نماز جمعه است ، پس عدم استحباب نماز جمعه مدلول التزامی مشترک هر دو خبر است . گفتیم که دو خبر مدلول مطابقی خود را ثابت نمی کنند زیرا حجت نیستند ، سؤال این است که آیا دو خبر متعارض مدلول التزامی خود را ثابت می کنند تا با خبری که نماز جمعه را مستحب می داند در تعارض باشد ؟

مشهور قائل به عدم حجیت دو خبر متعارض در مدلول التزامی مشترک خودشان شدند . و کسانی که قائل به حجیت آن شدند به وجوهی استدلال کردند و عمده این وجوه سه وجه است .

وجه اول : گفته شد که این دو خبر در مدلول مطابقی با هم تکاذب دارند ولی در مدلول التزامی با هم تنافی ندارند ، مثلاً یک خبر می گوید : (نماز جمعه تعیناً واجب است) و خبر دیگر می گوید : (نماز ظهر تعیناً واجب است) و مدلول التزامی این دو خبر عدم وجوب تخییری نماز جمعه است و در این مدلول با هم تکاذبی ندارند تا از آن رفع ید شود ، پس به آن أخذ می شود .

اشکال : این وجه مبتنی بر قبول تفکیک مدلول مطابقی و مدلول التزامی در حجیت است ، یعنی قبول این که یک خبر در مدلول مطابقی حجت نباشد و در مدلول التزامی حجت باشد . ما از کسانی هستیم که این تفکیک را نپذیرفتیم . تفکیک دو مدلول در حجیت محذور عقلی ندارد ، منتهی این تفکیک در سیره عقلاء ثابت نیست ، حجیت مدلول مطابقی و حجیت مدلول التزامی به سیره عقلاء ثابت است و در سیره عقلاء اگر کلامی در مدلول مطابقی خود حجت نبود در مدلول التزامی حجت نیست .

وجه دوم : در دو خبر متعارض چهار عنوان وجود دارد که عبارتند از : (هذا الخبر) و (ذلک الخبر) که تعارضشان بر این اساس است که ما یقین به کذب احدهما داریم ، و عنوان سوم (أحد الخبرین معلوم الکذب) است و عنوان چهارم (احد الخبرین غیر معلوم الکذب) است - چون ممکن است که هر دو خبر کاذب باشند - عنوان سوم و چهارم عنوان مشیر هستند . دلیل حجیت عنوان (هذا الخبر) و (ذلک الخبر) را به خاطر تعارض شامل نمی شود ، زیرا با هم تعارض دارند ، و هم چنین شامل عنوان (احد الخبرین معلوم الکذب) هم نمی شود زیرا معلوم الکذب یقیناً حجت نیست ، پس عنوان (احد الخبرین غیر معلوم الکذب) می ماند که دلیل حجیت آن را شامل می شود و مدلول التزامی آن - در فرضی که دو خبر متعارض (نماز جمعه واجب است) و (نماز ظهر واجب است) باشند - نفی وجوب تخییری نماز جمعه است .

اشکال : عنوان (الخبر الذی لا یعلم کذبه) دو صورت دارد : یک صورت این است که یقین به صدق احد الخبرین داریم پس یقین به وجوب تعیینی احدی الصلاتین داریم و در این صورت برای نفی ثالث نیازی به دلیل نداریم ، چون با یقین به وجوب تعیینی احدی الصلاتین ، علم به کذب ثالث (یعنی وجوب تخییری آن) داریم . صورت دوم این است که احتمال صدق و کذب آن را می دهیم یعنی به کذب یکی از دو خبر یقین داریم و به کذب دومی یقین نداریم . بله ، احتمال کذب آن را می دهیم . اگر فی علم الله دومی هم کاذب باشد و در لوح محفوظ نماز جمعه وجوب تخییری داشته باشد در این صورت هم هیچ یک از دو خبر علی التعیین حجت نیست ، چون شرط حجیت وصول است و این شرط محقق نشده است ، حتی اگر فی علم الله احد الخبرین صادق باشد به ما واصل نشده است و من نمی دانم که آیا احد الخبرین صادق است یا هر دو خبر کاذب است .

وجه سوم (از مرحوم آقای صدر) : هر یک از دو خبر حجت هستند مشروط بر این که خبر دیگر کاذب باشد ، یعنی خبر وجوب تعیینی نماز جمعه حجت است در صورتی که خبر وجوب ظهر کاذب باشد و خبر وجوب تعیینی نماز ظهر حجت است در صورتی که خبر وجوب نماز جمعه کاذب باشد ، پس دو حجیت مشروط وجود دارد . اگر فی علم الله یکی صادق و دیگری کاذب باشد همان خبری که صادق است حجت است و اگر فی علم الله هر دو خبر کاذب باشند هر دو حجتند ، چون شرط حجیت هر دو محقق است و فائده این حجیت نفی قول ثالث است .

این که خبر وجوب نماز جمعه حجت است یا نه ، آن را نمی دانم زیرا به کذب خبر وجوب ظهر علم ندارم ، پس نمی توانم به مدلول مطابقی خبر وجوب نماز جمعه اخذ کنم چون در حجیتش شک دارم . عین این کلام در خبر وجوب نماز ظهر می آید . در این حال من یقین به حجیت احدهما دارم ، زیرا یقیناً شرط

حجیت یکی از این دو خبر فعلی شده است زیرا یقیناً یکی از این دو خبر کاذب است . وقتی که احد الخبرین یقیناً حجت بود مدلول التزامی آن عدم وجوب تخییری نماز جمعه و نماز ظهر است بنابراین بر نفی قول ثالث حجت داریم .

اما این که مرحوم آقای صدر در فقه به این کلام عمل نکرد به این خاطر است که دلیل لفظی بر حجیت خبر واحد وجود ندارد و این وجه بیان شده در جایی می آید که دلیل لفظی وجود داشته باشد . دلیل بر حجیت خبر واحد سیره عقلاء است و در سیره عقلاء وقتی که مدلول مطابقی حجت نبود مدلول التزامی هم حجت نیست .

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم و از ایشان می پرسیم که اگر هر دو خبر فی علم الله کاذب باشد کدام خبر حجت است ؟ دو صورت می توان فرض کرد : یا یکی از دو خبر حجت است و یا هر دو خبر حجت هستند .

اگر فرض کنیم یکی از دو خبر حجت است محذورش ترجیح بلا مرجح است ، و اگر فرض کنیم که هر دو خبر حجت است دو محذور دارد : محذور اول این است که جمع بین دو حجت در دو خبر متعارض محال است ، زیرا به صدق دو قضیه شرطیه متناقض و اجتماع نقیضین بر می گردد و توضیح این مطلب در سابق ذکر شد . و محذور دوم این است که در فعلیت حجت وصول معتبر است و ما فقط نسبت به یک حجت وصول داریم زیرا شرط حجیت یکی محقق شده است ، چون ما علم به کذب یکی از دو خبر داریم و نسبت به خبر دیگر هم احتمال صدق و هم احتمال کذب می دهیم و با این احتمال شرط به ما واصل نشده است ، بنابراین راهی برای نفی قول ثالث نداریم . این در موردی است که ما قائل به وجود دلیل لفظی بر حجیت شویم و اطلاق آن را قبول کنیم ، اما اگر دلیل حجیت را سیره بدانیم ، نمی توانیم با خبرین متعارضین قول سوم را نفی کنیم ، زیرا در سیره عقلاء وقتی مدلول مطابقی حجت نبود مدلول التزامی هم حجت نیست .

تنبیه سوم

مباحثی که در مقام اول (مقتضای قاعده اولیه در دلیل حجیت) مطرح شد بحث های فرضی بود ، زیرا ما از کسانی هستیم که قائلیم اطلاقی در دلیل حجیت خبر وجود ندارد ، زیرا دلیل لفظی بر حجیت خبر واحد نداریم و در بحث حجیت خبر واحد گفته شد که آیه نبأ بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد و دلیل حجیت خبر واحد ، سیره عقلاء و سیره متشرعه است و این دلیل لبی است و بحث اطلاق در آن راه ندارد و باید ببینیم

در سیره عقلاء با دو دلیل متعارض چگونه برخورد می کنند . در این تنبیه می خواهیم ببینیم موقف عقلاء در دو دلیل متعارض چیست .

هر دلیل لفظی یک سند دارد و یک دلالت دارد و این دو یا قطعی هستند یا ظنی هستند . دلیلی که هم سند قطعی و هم دلالت قطعی داشته باشد اصلاً طرف معارضه قرار نمی گیرد زیرا چیزی با مقطوع الصدور و الدلالة معارضه نمی کند ، و دلیل لفظی که طرف معارضه واقع می شود حد اقل سند یا دلالتش (یکی از این دو) باید ظنی باشد ، خواه هر دو ظنی باشند یا سند قطعی و دلالت ظنی باشد یا سند ظنی و دلالت قطعی باشد . دلیل لفظی که طرف معارضه واقع می شود یکی از این سه صورت را دارد .

مسأله تعارض دو خبر صور عدیده ای - ۹ صورت - دارد و مجموع سیره عقلاء در این صور عدیده به دو سیره بر می گردد .

سیره اول این است که اگر سند احد المتعارضین قطعی باشد و سند دیگری ظنی باشد - چه دلالت ظنی السند قطعی باشد یا دلالتش هم ظنی باشد - دلیل قطعی السند بر دلیل ظنی السند در هر دو صورت مقدم است ، مثلاً اگر یک آیه یا خبر متواتر با خبر واحد با هم تعارض کردند سند آیه و خبر متواتر قطعی است و سند خبر واحد ظنی است و در این مورد ، آیه و خبر متواتر قطعاً بر خبر واحد مقدمند ، و لو این که دلالت خبر واحد قطعی باشد ، زیرا در ارتکاز عرف بین سند و دلالت طولیت بر قرار است و عرف اول به سند نگاه می کند و بعد از آن به دلالت نگاه می کند و دلالت وقتی معتبر است که قبل از آن سند معتبر باشد .

سیره دوم این است که غیر از مورد قبل که دو صورت داشت ، در موارد دیگری که بین دو دلیل لفظی تعارض می شود (۷ مورد باقی مانده) حکمش تساقط دو دلیل است . پس مقتضای قاعده اولیه در دو خبر متعارض دو قاعده است ؛ اگر أحد المتعارضین قطعی السند باشد و خبر دیگر ظنی السند باشد مقتضای قاعده اولیه و سیره أخذ به ترجیح خبر قطعی السند است و در غیر این صورت ، مقتضای قاعده اولیه و سیره عدم حجیت دو دلیل متعارض و تساقط هر دو است .

مقام دوم : قاعده ثانویه در متعارضین

مراد از قاعده ثانویه این است که روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده است که ناظر به متعارضین است و ما در این مقام می خواهیم بحث کنیم که آیا این روایات از نظر سند و دلالت تمامند و از آن ها مطلبی بر خلاف قاعده اولیه استفاده می شود .

این روایات بر دو دسته اند : الف . روایاتی که ناظر به تعارض کتاب و خبر است و وظیفه مکلف را در این مورد مشخص می کند ، به این روایات در اصطلاح ، اخبار طرح گفته می شود ، چون از آن ها استفاده می شود که خبر معارض با کتاب باید طرح شود . گاهی به این روایات ، اخبار عرض بر کتاب گفته می شود ، زیرا در پاره ای از این روایات آمده است که باید اخبار را بر کتاب عرضه کرد و مخالف کتاب را اخذ نکرد .

ب. روایاتی که ناظر به تعارض دو خبر است و وظیفه مکلف را در این مورد مشخص می کند . نام این دسته روایات ، اخبار علاجیه است ، زیرا امام علیه السلام در مقام بیان راه علاج تعارض بین دو خبر متعارض است . ما اول اخبار طرح را مطرح می کنیم .

اخبار طرح

اخبار طرح به لحاظ مضمون به سه طائفه تقسیم شده است .

طائفه اول : روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده است که آنان انکار کردند که خبر مخالف کتاب از آنان صادر شده باشد ، یعنی فرمودند : این گونه احادیث از ما نیست . ما به سه روایت از این طائفه اشاره می کنیم .

روایت اول از ایوب بن راشد است و در آن چنین آمده است : عن أبي عبد الله عليه السلام قال : " ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف " ^۱ .

(من) بیانیه است و (ما لم یوافق) را بیان می کند . (زخرف) به معنای باطل است . در مورد (ما لم یوافق) گفته شده است که گاهی عدم موافقت ، سلب محمولی است و گاهی سلب موضوعی است ، و در این جا عدم موافقت سلب محمولی است . گاهی مراد از عدم موافقت این است که طرف مقابل سخنی دارد

^۱ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۱۱۰ / ح ۱۲ / ابواب صفات قاضی / باب ۹

که ما با آن مخالفیم ، در این صورت عدم موافقت ما سلب محمولی است . و گاهی او اصلاً سخنی ندارد و ما می‌گوییم موافق او نیستیم ، در این صورت عدم موافقت سلب موضوعی است زیرا او در این مورد اصلاً نظری ندارد . این که در روایت آمده است : (ما لم یوافق) یعنی خبری که موافق با کتاب نیست ، ظهور در سلب محمولی دارد یعنی در کتاب مطلبی آمده است و محتوای خبر با آن موافق نیست . بنابراین (ما لم یوافق القرآن) به معنای (ما یخالف القرآن) است . و امام علیه السلام فرمود که این خبر مخالف قرآن از ما نیست و باطل است .

سند حدیث به خاطر ایوب بن راشد ضعیف است .

روایت دوم از ایوب بن حرّ است . قال : سمعت أبا عبد الله يقول : " كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة — مراد حدیث نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است — و كل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف " ۱

سند این حدیث صحیح است و دلالت آن عین دلالت روایت اول است .

روایت سوم روایت هشام بن حکم است . عن هشام بن حکم و غیره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خطب النبي صلى الله عليه و آله وسلم بمنى فقال : " ايها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته ، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله " ۲

مکن است (فلم أقله) اخبار باشد و ممکن است انشاء باشد به این معنا که آن خبر حجت نیست . ولی ظاهر (فلم أقله) اخبار است بدین معنا که خبر می‌دهد که هرگز من خلاف قرآن سخن نگفتم .

کلام در سند این روایت است . مرحوم کلینی بسیاری از روایات خود در کافی _ که متجاوز از ۷۰۰ روایت است - را از محمد بن اسماعیل شروع می‌کند و در همه این احادیث محمد بن اسماعیل بین کلینی و فضل بن شاذان فاصله شده است . علماء اختلاف کردند که مراد از محمد بن اسماعیل چه کسی است ، چون مشترک بین چند نفر است . در بین متأخرین پذیرفته شده است که مراد از این شخص ، محمد بن اسماعیل نيسابوری است و کسی از متقدمین توثیقى برای او ذکر نکرده است ، ولی چون کثیر الروایه است

۱ همان / ح ۱۴

۲ همان / ح ۱۵

فقهاء سعی کردند تا روایات او را تصحیح کنند از قبیل این که او از مشایخ کلینی است و یا این که او از معاریف است .

ما نمی توانیم اطمینان به وثاقت یا عدم وثاقت او پیدا کنیم ، ولی چون روایت دوم به لحاظ سند صحیح است ، نیازی نیست که به دنبال وثاقت او باشیم .

از این روایات استفاده می شود که هر خبری که مخالف قرآن باشد حجت نیست و اگر اطلاقی داشته باشیم که بگوید هر خبر ثقه ای حجت است ، این طائفه از روایات مقید آن است .

بر این استظهار دو اشکال وارد شده است .

اشکال اول : امام علیه السلام فرمود : هر حدیثی مخالف کتاب الله باشد از ما صادر نشده است . این طائفه از اخبار اطلاق آیه نبأ در حجیت خبر ثقه را قید نمی زند ، زیرا امام علیه السلام نفرمود که خبر مخالف با کتاب الله حجت نیست ، بلکه فرمود که از ما نیست ، پس بین خبر مخالف با قرآن و این طائفه از اخبار تعارض وجود دارد ، مثلاً روایت زراره که می گوید : (لا ربا بین الوالد و الولد) و آیه شریفه که می فرماید : (حرّم الربا) ؛ یعنی هر ربایی حرام است ، در این گونه موارد بین روایت و طائفه اول اخبار تعارض وجود دارد و باید قواعد تعارض جاری شود ، و این طائفه از اخبار نمی تواند اطلاق ادله حجیت خبر ثقه را قید بزند .
جواب : وقتی امام علیه السلام به لسان استنکار و تحاشی خبر مخالف با کتاب الله را انکار می کند ، طائفه اول به دلالت التزامیه عرفی بر عدم حجیت خبر مخالف با کتاب الله دلالت دارد .

اشکال دوم : ما یقین داریم که مفاد این طائفه از اخبار مخالف واقع است ، زیرا بسیاری از اطلاقات کتاب به اخبار قید خورده است ، مثلاً قرآن می فرماید : (حرّم الربا) و در خبر واحد آمده است : (لا ربا بین الوالد و الولد) . و اطلاقات آیات دیگر در مورد وجوب صلاة و صوم و زکات و حج و وفای به عقود و تجارت با تراضی نیز توسط خبر واحد قید خورده است و نمی توانیم مفاد طائفه اول را در این موارد تخصیص بزنیم زیرا اخبار این طائفه آبی از تخصیص هستند ، پس مضمون این طائفه خلاف واقع است و نمی توان به آن اخذ کرد ، چون اخبار زیادی از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده است که مخالف اطلاقات قرآن هستند .

مرحوم آقای صدر^۱ از این اشکال جواب دادند و فرمودند: تعبیری که در این روایات به کار رفته است، مثل (زخرف) نشان می دهد که لسان روایات لسان استنکار و تحاشی است و این لسان با یک امر مستنکر و دور از ذهن تناسب دارد و آن امر مستنکر در جایی است که انسان کلامی را بگوید و بعد کلامی مخالف آن – متباین یا اعم من وجه – را بیاورد، اما ذکر خاص و مقید و حاکم امر مستنکری نیست تا امام علیه السلام بخواهد این گونه تحاشی کند. بنابراین مخالفت با قرآن خاص و مقید و حاکم را شامل نمی شود، چون این ها از امور رایج عرفی هستند نه امر مستنکر.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. ما قائلیم که این طائفه از روایات هم مخالف بالتباین را شامل می شود و هم مخالف به عموم من وجه را و هم مخالف به اخص مطلق را، و تضییق به سه قسمش عرفی است و در جایی است که از متکلم واحد یا جهت واحد صادر شود، اما اگر عام در کلام خداوند متعال بیاید که شارع است و خاص در کلام امام معصوم علیه السلام بیاید که شارع نیست، نه از متکلم واحد صادر شده است و نه از جهت واحد صادر شده است، و این که در اخبار معصومین علیهم السلام تخصیص و تقيید و حکومت آمده است، در تمام آن موارد، آیه ای یافت نمی شود که اطلاق داشته باشد، چون همه آن آیات در مقام بیان شرایط تکلیف و متعلق و قیود موضوع نیستند؛ مراد از (عقود) در (اوفوا بالعقود) عقد معاملی نیست، و در آیه (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) استثناء منقطع بوده و اطلاق ندارد، و آیات دیگر که درباره وجوب نماز و صوم و زکات و حج و مانند این ها است اطلاق ندارد تا حدیث، معارض و مخالف آن باشد.

حاصل بحث از این روایات بر طبق مقتضای قاعده اولیه است، زیرا اگر روایتی بر خلاف کتاب بود، و مخالفتش به تباین یا عموم من وجه بود و دلیل ظنی السند با دلیل قطعی السند با تنافی داشته باشند، در این فرض در سیره عقلاء دلیل ظنی السند حجت نیست، و اگر مخالفتش به اخصیت مطلق باشد یعنی در کتاب عام و مطلق بود و در روایت خاص و مقید آمد، نمی توانیم با روایت کتاب را تخصیص و تقيید بزنیم، زیرا این دو کلام از متکلم واحد یا از جهت واحد نیست.

طائفه دوم: روایتی است که می گوید خبری که شاهی از قرآن دارد حجت است و خبری که شاهی از قرآن ندارد حجت نیست.

روایت ، معتبره عبد الله بن اُبی یعفور است و تعبیر به معتبره به خاطر ابان بن عثمان احمر است که ادعا شد فساد مذهب دارد و فطحی است . در روایت آمده است : " سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به ؟ قال (عليه السلام) : إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ، و إلا فالذي جاءكم به أولى به " ^۱ یعنی حدیث را به او بر گردانید و این حدیث حجت نیست .

این روایت یک قاعده کلی می دهد که هر خبری که شاهی از قرآن یا سخن قطعی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم داشت حجت است و هر حدیثی که شاهی از آن نداشت حجت نیست و ظاهر (شهادت) این است که یا مضمون خبر در کتاب آمده باشد مثل این که در خبر وجوب اکرام علماء آمده باشد و در قرآن نیز همین مطلب آمده باشد ، و یا این که در کتاب خدا یک اعم آمده باشد - مثل : وجوب اکرام علماء - و در خبر اخص آمده باشد - مثل : وجوب اکرام فقهاء - .

اشکال : این بیان درست نیست ، زیرا سیره قطعیه متشرعه بر خلافت وجود دارد ؛ این طور نبود که در اذهان اصحاب ائمه علیهم السلام فقط روایاتی حجت بود که شاهی از کتاب الله داشت و آنان همیشه به دنبال شاهی از قرآن برای خبر بودند تا بعد از آن بخواهند به خبر عمل کنند پس یا باید مضمون این روایت را به راوی آن واگذار کنیم و یا این که این روایت را ناظر به مسأله اعتقادات بدانیم ، چون در باب اعتقادات خبر واحد کافی نیست .

طائفه سوم : روایاتی است که دلالت دارد بر این که خبر مخالف با کتاب حجت نیست ؛ مثل صحیحہ جمیل بن دراج عن اُبی عبد الله عليه السلام قال : " الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، إن على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه " ^۲

مضمون روایت عدم حجیت خبر مخالف با قرآن کریم است . توضیح این است که مخالفت بر سه نحو است : مخالفت بالجملة و مخالفت فی الجملة به نحو عموم من وجه و مخالفت فی الجملة به نحو اخص مطلق ؛ مثل این که در قرآن کریم بفرماید : (اکرام علماء واجب است) ، و در حدیث بیاید : (اکرام علماء واجب نیست) یا (اکرام فاسق واجب نیست) یا (اکرام نحوی واجب نیست) ، در هر سه صورت خبر مخالف با

^۱ المصدر السابق / ح ۱۱

^۲ مصدر سابق / ح ۳۵

قرآن کریم است ، و طائفه سوم اخبار خبر مخالف با کتاب را حجت نمی داند . بنابراین ما نمی توانیم خبر را مخصص کتاب قرار دهیم .

اکثر علماء به این روایت عمل نکردند و با خبر خاص ، عام قرآنی را تخصیص زدند .

مشهور سعی کردند از این طائفه جواب دهند و سه جواب مطرح شد که اگر یکی از آن ها درست باشد ، عمل مشهور توجیه می شود .

جواب اول : در روایت کلمه مخالفت أخذ شده است ، و اگر مخالفت به نحو قرینیت باشد مشمول این طائفه نیست ، چون عرفا حدیث اخص نسبت به کتاب مخالف شمرده نمی شود .

اشکال : این جواب درست نیست ، زیرا مفهوم عرفی مخالفت ، اخص را شامل می شود ، مثلاً وقتی قرآن کریم فرمود : (اکرام همه علماء واجب است) و در خبر بیاید : (اکرام نحوی واجب نیست) ، عرفاً مخالفت صدق می کند .

مرحوم آقای صدر راجع به طائفه اول فرمود که مخالفت ، شامل مضمون اخص نمی شود ، زیرا لسان طائفه اول لسان استنکار و تحاشی است و ذکر اخص نزد عرف امر مستنکری نیست ، ولی در طائفه سوم ، مخالفت شامل اخص می شود ، زیرا این طائفه در مقام استنکار و تحاشی نیست و مخالفت در این طائفه شامل مخالفت هر سه قسم مخالفت می شود .

جواب دوم : ما علم اجمالی داریم که بسیاری از مخصصات و مقیدات از ائمه معصومین علیهم السلام صادر شده است . با توجه به این علم اجمالی ، مدلول این طائفه از اخبار حجت نیست ، مگر این که مخالفت حدیث نسبت به قرآن کریم به غیر اخصیت باشد .

اشکال : این علم اجمالی اثری ندارد . ما در کتب روایی ، احادیث ضعیف زیاد داریم و یقین داریم که تعدادی از این روایات از ائمه معصومین علیهم السلام صادر شده است ، و به حساب احتمالات این طور نیست که همه احادیث ضعیف ، کذب باشند ، ولی این علم اجمالی اثری ندارد و هیچ یک از احادیث ضعیف با این علم اجمالی حجت نمی شود .

منتهی این علم اجمالی اطلاقات کتاب را از حجیت می اندازد ، یعنی اگر صد اطلاق قرآنی داشته باشیم و علم اجمالی به تخصیص یا تقیید بعضی از آن ها داشته باشیم این علم اجمالی حجیت اطلاقات را از بین می

برد مگر این که ادعای انحلال علم اجمالی مطرح شود ، که در این صورت بحث از علم اجمالی خارج می شود .

جواب سوم : (از مرحوم آقای صدر) طائفه سوم از اخبار شامل روایات مخصص و مقید کتاب می شود ، چون این روایات مخالف کتاب هستند ، زیرا مفهوم عرفی مخالفت وسیع است ، منتهی اطلاق طائفه سوم مقید دارد و این مقید مراد از مخالفت با کتاب را مخالفت به غیر اخصیت دانسته است روایت از عبد الرحمن بن ابی عبد الله است و در آن آمده است : " قال الصادق علیه السلام : إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردّوه " ^۱

مراد از مختلفان ، دو خبر متعارض است که اگر تعارض نبود هر دو حجت بودند و الا اگر یک خبر حجت نباشد معنا ندارد که فرض تعارض شود .

از روایت استفاده می شود که خبر مخالف با کتاب فی نفسه حجت است ، چون اگر حجت نبود ، نوبت به بحث ترجیح نمی رسید ، بنابراین مخالفت کتاب موجب عدم حجیت خبر نمی شود ، و چون روایت عبد الرحمن اطلاق ندارد و (مخالفت) در این روایت مجمل است ، قدر متیقن این است که مخالفت به نحو اخصیت باشد ، و با آن ، روایت جمیل قید می خورد ، و مفادش این می شود که خبر مخالف با کتاب ، اگر مخالفتش به غیر اخصیت باشد ، حجت نیست .

اشکال : سند روایت عبد الرحمن ضعیف است ، و به زودی بحث آن خواهد آمد . ممکن است عمل مشهور بر خلاف روایت جمیل ، این بوده باشد که آنان قائل به اطلاق در روایات نبودند .

جمع بندی : مضمون طوائف سه گانه اخبار علی القاعده است و هر حدیثی که مخالف با کتاب باشد ، طرح می شود . قاعده این بود که در تعارض دلیل قطعی السند با دلیل ظنی السند ، دلیل قطعی السند مقدم است . بله ، در نزد عرف ، اخصّ ، مقید و مخصص مطلق و عام است ، ولی این کبرایی است که صغرای برای آن در کتاب نداریم ، زیرا برای احکام در آیات قرآن ، اطلاقی وجود ندارد ، و اگر هم وجود داشته باشد ، اخبار خاصّ قرینه آن نمی شود ، زیرا شرط قرینیت این است که یا از متکلم واحد ، و یا از جهت واحد باشد ، و در ما نحن فیه هیچ یک نیست . بنابراین اگر قبول کنیم که آیه شریفه (حرم الربا) اطلاق دارد ، خبر (لا

^۱ مصدر سابق / ح ۱۱

ربا بین الوالد و الولد) آن را تخصیص نمی زند، زیرا این روایت - نسبت به آیه شریفه - نه از متکلم واحد صادر شده است و نه از جهت واحد صادر شده است. بحث از اخبار طرح در این جا به پایان رسید.

مشهور بین فقهاء ما این است که مطلقات و عموماتی در کتاب مجید آمده است، و مقیدات و مخصصاتی در کلمات ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است، و آن عمومات و مقیدات را با این روایات، تخصیص و تقیید می زنیم، مثلاً در کتاب مجید آمده است: (حرم الربا)، و در حدیث آمده است: (لا ربا بین الوالد و الولد)، به برکت این حدیث، آیه شریفه قید می خورد.

ما بر قول مشهور سه تعلیقه طولی داریم: تعلیقه اول این است که در آیه شریفه اطلاقی وجود ندارد، و در تقیید وجد مطلق لازم است، بنابراین تقیید آیه معنا ندارد، و به روایت عمل می کنیم بدون این که تقییدی لازم آید.

تعلیقه دوم این است که بر فرض تسلیم اطلاق آیه، در نظر عرف بین این مقید (لا ربا بین الوالد و الولد) و مطلق (حرم الربا) قرینیت عرفیه نیست، زیرا این دو کلام از دو متکلم و از دو جهت است، پس در باب تعارض داخلند و اطلاق کتاب مقدم است، زیرا دلیل قطعی السند بر دلیل ظنی السند مقدم است.

تعلیقه سوم این است که بر فرض تسلیم اطلاق آیه و وجود قرینیت عرفیه، نمی شود به این حدیث عمل کرد، به خاطر اخبار طرح که می گوید: مخالف قرآن مجید حجت نیست، و قرینیت منافاتی با مخالف بودن با کتاب الله تعالی ندارد، پس به مقتضای اخبار طرح، مثل روایت (لا ربا بین الوالد و الولد) حجت نیست.

إن قلت: روایتی که از امام علیه السلام در مورد خاص و مقید رسیده است، مخصص و مقید نیست، بلکه بیان مخصص و مقید است. تا این جا فرض این بود که مطلق (حرم الربا) در کتاب مجید، و مقید (لا ربا بین الوالد و الولد) در روایت آمده است. احتمال دیگری نیز در ما نحن فیه وجود دارد و آن احتمال این است که مطلق در کتاب مجید، و مقید در کلام شارع آمده است که به ما نرسیده است، و کلام امام صادق علیه السلام (لا ربا بین الوالد و الولد) بیان مقید است که در کلام شارع مقدس بود نه این که کلام امام علیه السلام خود مقید باشد.

قلت: بر این تقریب تعلیقه اول و سوم وارد است. تعلیقه اول وارد است، زیرا اطلاقی در آیه وجود ندارد تا مقید و بیان مقید داشته باشد. تعلیقه دوم وارد نیست، زیرا مطلق در کلام خداوند متعال است و مقید در

کلام شارع مقدس است . و تعلیقه سوم وارد است ، زیرا کلام امام صادق علیه السلام را بیان مقید گرفتیم ، و کلامشان مخالف با اطلاق کتاب مجید است ، و به مقتضای صحیح جمیل ، این بیان مقید حجت نیست . گاهی مخصص و مقید در کلام شارع مقدس نمی آید ، ولی چون امام علیه السلام می داند که موضوع جعل ضیق است مخصص و مقید را به لحاظ تمام شدن موضوع جعل انشاء می کند .

اخبار علاجیه

اخبار علاج ناظر به تعارض بین دو خبر است . روایات عدیده ای داریم که در علاج تعارض بین دو خبر وارد شده است و علماء آن را اخبار علاجیه نامگذاری کرده اند .

اخبار علاج به لحاظ مفاد و مضمون بر دو قسم است : الف . اخبار تخییر ب . اخبار ترجیح . بنابراین در دو مورد بحث می کنیم .

مورد اول : اخبار تخییر

مجموعه ای از روایات وجود دارد که مضمونش این است که اگر به دو خبر متعارض بر خورد کردید ، مخیرید به هر کدام عمل کنید . در این جا در دو مقام بحث می کنیم : مقام اول راجع به این است که آیا ثبوت این تخییر (تخییر در حجیت) معقول است یا نیست . مقام دوم مقام اثبات ، و بررسی روایاتی است که دلالت بر تخییر می کند .

قبل از ورود به مقام اول نکته ای را ذکر می کنیم . تخییر اصولی به معنای تخییر در حجیت است و تخییر فقهی تخییر در تکالیف اربعه (وجوب و حرمت و ندب و کراهت) است . اگر تخییر در متعلق تکلیف باشد تخییر فقهی است ، مثل تخییر در خصال کفارات که متعلق وجوب مخیر بین اطعام و صیام است .

مفاد روایات تخییر این است که در دو خبر متعارض ما مخیریم به هر یک عمل کنیم . در این مسأله در دو مقام بحث می کنیم . الف . امکان تخییر در حجیت ب . مفاد روایات دال بر تخییر در حجیت

مقام اول : امکان تخییر در حجیت

تخییر در حجیت به انحصاری تقریب شده است و اکثر آن ها مورد اشکال قرار گرفته است .

تقریب اول : حقیقت تخییر در حجیت ، یک حجیت جامع بین دو خبر به نحو صرف الوجود است ، مثلاً یک روایت می گوید : نماز ظهر واجب است . و روایت دیگر می گوید : نماز جمعه واجب است . با توجه به علم اجمالی عدم وجوب دو نماز در یک وقت ، این دو روایت با هم تعارض می کنند .

تخییر در حجیت به این معنا است که خبر وجوب ظهر بنفسه حجت نیست ، و خبر وجوب جمعه نیز بنفسه حجت نیست ، بلکه حجت جامع بین دو خبر به نحو صرف الوجود (احدهما) یا فرد مردد است .

بر این تقریب دو اشکال وارد است . اشکال اول این است که مفاد خبر اول وجوب ظهر و مفاد خبر دوم وجوب جمعه است و (احدهما) مفادی ندارد تا حجت باشد .

اشکال دوم این است که حجیت به معنای تنجیز و تعذیر است ، سؤال این است که آیا حجیت (احدهما) منجز است یا معذر است ؟ منجز و معذر نسبت به کدام تکلیف مراد است ؟ تنجیز و تعذیر جامع بین دو خبر به نحو صرف الوجود و فرد مردد معنا ندارد .

تقریب دوم ک شارع مقدس دو حجت مشروط جعل می کند ؛ به این نحو که حجیت خبر اول را مشروط به اخذش ، و حجیت خبر دوم را نیز مشروط به اخذش قرار می دهد ، و فرقی نمی کند که اخذ قلبی باشد یا اخذ عملی مستند به خبر باشد . پس اگر مکلف خبر وجوب نماز ظهر را اخذ کرد این خبر حجت می شود ، و خبر دوم حجت نیست .

اشکال : اگر مکلف به هیچ یک از دو خبر اخذ نکند نتیجه اش این می شود که نه بر وجوب ظهر حجت دارد و نه بر وجوب جمعه حجت دارد .

تقریب سوم : هر یک از دو خبر حجت است مشروط به این که خبر دیگر ترک شود ، بنابراین خبر وجوب نماز ظهر بر کسی حجت است که به خبر وجوب نماز جمعه عمل نکند ، و خبر وجوب نماز جمعه بر کسی واجب است که به خبر وجوب نماز ظهر عمل نکند ، و اگر مکلف عمل به هر دو خبر را ترک کرد ، هر دو خبر بر او حجت می شود . و اگر فی علم الله نماز ظهر واجب باشد ، روز قیامت او را بر ترک نماز ظهر عقاب می کنند ، چون حجت فعلی و منجز داشت و آن را ترک کرد .

اشکال : تعارض وقتی صورت می گیرد که دو دلیل وجود داشته باشد که یکی از آن دو نسبت به یک تکلیف منجز باشد و دیگری نسبت به آن تکلیف معذر باشد . قضیه تنجیزی و تعذیری به دو قضیه شرطیه بر می

گردد که یکی (لو کان هنا وجوب لکان منجزا) و دیگری (لو کان هنا وجوب لم یکن منجزا) است و این دو قضیه با هم تناقض دارند . در ما نحن فیه اگر به هر دو خبر عمل نشود ، و هر دو حجت باشد لازمه اجتماع دو حجت این است که نسبت به وجوب ظهر هم منجز باشد و هم معذر باشد ، و صدق هر دو قضیه شرطیه مستلزم اجتماع نقیضین است .

تقریب چهارم (از مرحوم آقای صدر)^۱ : همان تقریب دوم با یک اصلاح است ، یعنی شارع مقدس دو حجت برای دو خبر مشروط به اخذ به آن جعل کرده است با این اصلاح که اخذ به احدهما را واجب کرده است ، و این وجوب طریقی است نه وجوب نفسی . مثلاً خبر اول می گوید : نماز ظهر واجب است ، و خبر دوم می گوید : نماز جمعه واجب است ، و هر یک از دو خبر وقتی حجت است که به آن اخذ شود ، و مکلف نمی تواند هر دو را ترک کند ، زیرا شارع مقدس احدهما را واجب کرده است ، و وجوب آن طریقی و برای تنجیز است . اگر مکلف به یک خبر مستند به آن عمل کند مثلاً به خبر وجوب ظهر عمل کند ، و در لوح واقع نماز جمعه واجب باشد ، خبر اول معذر است . و اگر به هیچ یک عمل نکند ، گرچه شرط حجت هیچ یک فعلی نشده است ، ولی شارع مقدس با ایجاب احدهما ، وجوب نماز جمعه را بر مکلف منجز کرده است .

این وجوب تخییری از نفس روایات تخییر استفاده می شود ، چون روایات می گوید : به هر کدام که خواستی عمل کن ، از این روایات به مدلول التزامی استفاده می شود که اخذ به احدهما واجب است ، و الا اگر ترک هر دو جایز بود ، جعل وجوب طریقی برای آن ها لغو بود .

اشکال : این کلام قابل قبول نیست . خبری که می گوید : این آب نجس است ، حجیتش تنجیزی است . شارع مقدس می تواند به جهت تنجیز واقع ، اخذ به خبر ثقه را به نحو طریقی واجب کند . خبری که می گوید : این آب پاک است ، حجیتش تعذیری است ، و اگر در واقع آب نجس باشد ، گرچه مکلف با تکلیف واقعی مخالفت کرده است ، ولی معذور است . در خبری که حجیتش تعذیری است ، شارع مقدس نمی تواند عمل به آن را واجب کند (به نحو طریقی) ، وجوب طریقی فقط تکلیف واقعی را منجز می کند .

اگر آبی داشته باشیم و ندانیم که پاک است یا نجس است ، و فی علم الله نجس باشد ، و خبر بر عدم نجاست آن قائم شود ، شارع مقدس به ایجاب طریقی نمی تواند عمل به این خبر را بر ما واجب کند . نقش وجوب طریقی تنجیز تکلیف واقعی است . شرب این مایع بر ما حرمت فعلی دارد ، زیرا نجس است ، و شارع

^۱ حلقات / ج ۲ / ص ۷۱۱ .

مقدس با ایجاب اخذ می خواهد این حرمت را منجز کند . سؤال این است که وقتی شارع مقدس عمل به خبر را ایجاب می کند ، در کدام فرض است ؛ آیا در این فرض است که مکلف به خبر مستند به آن عمل می کند ، یا در فرضی است که مکلف به خبر مستندا به خبر عمل نمی کند ، یعنی اگر خبر هم نبود باز این مایع نجس را شرب می کرد . در فرض اول جعل طریقی وجوب امکان ندارد ، زیرا خبر حجت تعذیری دارد ، و جعل طریقی برای آن ممکن نیست ، و در فرض دوم می خواهد حرمت را منجز کند ، و آن فرضی است که مکلف بدون توجه به خبر ، با تکلیف مخالفت کرده باشد ، به گونه ای که اگر خبر می گفت این مایع نجس است باز آن را شرب می کرد ، در این فرض تنجز تکلیف به نحو وجوب طریقی لغو است ، زیرا در حجیت تعذیری شرط است که به حجت عمل شود ، و اگر به حجت عمل نشود خود عمل معذر نیست . پس وجوب طریقی فقط در حجیت تنجیزی معنا دارد ، و در اماره معنا ندارد ، زیرا شرط تعذیر آن است که عمل مستند به اماره باشد .

در ما نحن فیه دو خبر متعارض داریم که یکی بر وجوب نماز ظهر و دیگری بر وجوب نماز جمعه دلالت دارد . تعارض در جایی ممکن است که یک حجت منجز و یک حجت معذر داشته باشیم . هر یک از دو خبر دارای مدلول تنجیزی و مدلول تعذیری هستند ، و دو طرف تعارض ، مدلول مطابقی یک خبر (مثل وجوب نماز ظهر) با مدلول التزامی خبر دیگر (مثل خبر دال بر وجوب نماز جمعه که مدلول التزامی آن عدم وجوب نماز ظهر است) می باشد ، و جعل شارع مقدس نسبت به وجوب تعذیری شامل حجت تعذیری نمی شود ، چون وجوب طریقی در معذر معنا ندارد ، و دو خبر در حجت تنجیزی که مدلول مطابقی آن ها است با هم تعارضی ندارند .

تقریب پنجم : قبل از بیان این تقریب باید دو مقدمه ذکر شود .

مقدمه اول این است که اگر دو دلیل (مثل دو خبر) بخواهد تعارض کنند ، و تعارض به دلیل حجیت آن سرایت کند ، یعنی حجیت هر دو معاً محال باشد ، باید یک دلیل یک دلیل نسبت به یک تکلیف منجز باشد و دلیل دیگر نسبت به همان تکلیف معذر باشد ، مثلاً دو خبر داریم و خبر اول می گوید که نماز ظهر واجب است ، و خبر دوم می گوید که نماز عصر واجب است ، و یقین داریم که هر دو با هم بر ما حجت نیست ، و منافاتی ندارد که هر دو به لحاظ مدلول مطابقی حجت باشند . محذور در جمع بین مدلول مطابقی یک خبر (مثل وجوب نماز ظهر) و مدلول التزامی خبر دیگر (که دلالت التزامی بر عدم وجوب نماز ظهر دارد) است و ممکن نیست که شارع مقدس هر دو را حجت قرار دهد ، زیرا به تناقض بر می گردد .

مقدمه دوم این است که حجیت به معنای منجزیت و معذرت است. اگر خبر ثقه گفت که این آب نجس است، حجیت آن تنجیزی است، و اگر خبر ثقه گفت که این آب پاک است، حجیت آن تعذیری است. حجیت تنجیزی به قضیه شرطیه (لو کان هنا تکلیف لکان منجزاً) بر می گردد. اما حجیت تعذیری به قضیه شرطیه ای بر می گردد که مشروط به دو شرط است و آن قضیه شرطیه عبارت از (لو کان هنا تکلیف لم یکن منجزاً ان عمل به). بنابراین اگر ثقه ای خبر به پاک بودن این آب دهد، و مکلف مستند به این خبر، آن را شرب کند، و در واقع این آب نجس باشد، حرمت شرب این آب فعلی است، ولی شخص معذور است. و اگر مکلف این آب را به استناد به این خبر شرب نکند، بلکه دلش خواست و آن را شرب کرد با توجه به این که احتمال نجاست آن را هم می داد، و این احتمال منجز است، در قیامت عذری ندارد. بنابراین حجت تنجیزی به مجرد وصول فعلی و منجز می شود، ولی حجت تعذیری به مجرد وصولش فعلی و معذر نمی شود، بلکه علاوه بر آن باید عمل مستند به این حجت تعذیری تا باشد تا معذرت محقق شود. این مطلب از این جا ناشی می شود که مراد از استحقاق عقوبت در تکلیف منجز، عدم قبح عقوبت نسبت به مکلف است و مراد از عدم استحقاق عقوبت در مورد تعذیر، قبح عقوبت او است.

اگر ما قائل به حسن و قبح عقلی شویم، در حجت تنجیزی، وقتی مکلف مستحق عقوبت است که حجت به او واصل شود و او مخالفت با تکلیف کند و این مخالفت مستند به حجت نباشد. اما اگر قائل به حسن و قبح عقلایی شویم، نزد عقلاء در حجت تنجیزی، وقتی عقوبت شخص قبیح نیست که حجت تنجیزی به او واصل شود و وقتی در حجت تعذیری عقوبت شخص قبیح است که حجت تعذیری به او واصل شود و او با عمل مستند به این خبر، با واقع مخالفت کند.

حال اگر در محل بحث بخواهیم دو حجیت را در دو خبر حفظ کنیم، اگر دو قضیه مربوط به این دو خبر بخواهد به تناقض کشیده نشود، باید یکی از این دو قضیه را قید بزنیم. اگر به حجیت تنجیزی قیدی بزنیم، دو قضیه شرطیه مأخوذ از دو دلیل منجز و معذر با هم تناقض نخواهند داشت. آن قید این است که در قضیه شرطیه مستفاد از دلیل منجز گفته شود: (لو کان هنا تکلیف لکان منجزاً ان لم یعمل بالآخر)، و مراد از (الآخر) حجت تعذیریه است. حال اگر مکلف به حجت تعذیری با استناد به آن عمل کند - مثلاً نماز جمعه را مستنداً به خبر عدم وجوب آن (به دلالت التزامی، که در واقع همان خبر وجوب ظهر است) ترک کند -، شرط حجیت تنجیزی محقق نشده است، و این حجت تنجیزی فعلی نیست، و اگر مکلف عمل مستند به حجت تعذیری را انجام ندهد - یعنی ترک نماز جمعه مستند به خبر عدم وجوب آن (به دلالت التزامی) نباشد -، شرط حجیت تنجیزی محقق شده و حجیت تنجیزی فعلی می شود.

در فتوای مجتهد نیز همین بیان می آید ، یعنی اگر عمل عامی در ترک نماز جمعه مستند به فتوای مجتهد بر عدم وجوب آن باشد ، این فتوا برای او حجت تعذیری فعلی است ، و اگر ترک آن به استناد فتوای مجتهد نباشد و در واقع نماز جمعه واجب باشد ، شرط حجت تنجیزی بر او فعلی شده است و او مخالفت کرده است و مستحق عقوبت است.

پس اگر روایتی داشته باشیم که در مورد خبرین متعارضین ، شخص را مخیر به اخذ به یکی از دو خبر کند بیان تخیر در حجت ، همین بیان است. ولی روایت معتبری در حجت تخیری نداریم .

مقام دوم : روایات تخیر در حجت

روایاتی وجود دارد که گفته شد از آن ها تخیر در حجت بین دو خبر متعارض استفاده می شود بدین معنا که به هر یک اخذ شود حجت است .

۸ روایت در این باره ذکر شد و به اهم آن ها اشاره می شود .

روایت اول از فقه الرضا علیه السلام است که در آن حضرت فرمود : (النفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حیضها و هی عشرة أيام و تستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة و قد روی ثمانية عشر يوما و روی ثلاثة و عشرين يوما و بأی هذه الأحادیث أخذ من جهة التسليم جاز)^۱

دلالت این روایت خوب است ، مفاد ذیل روایت این است که به هر یک از روایات اخذ شود حجت است و انسان مخیر بین اخذ به هر یک از روایات است . این همان تخیر در حجت است .

این روایت در فقه الرضا علیه السلام آمده است . این کتاب در زمان مرحوم مجلسی اول کشف شد و قبل از ایشان اثری از این کتاب نبود ، و نوعا محدثین بعد از ایشان آن را قبول کردند ، ولی فقهاء آن را قبول نکردند .

مرحوم محدث نوری در خاتمه کتاب مستدرک^۲ ، نزدیک به ۱۰۰ صفحه راجع به این کتاب بحث کرده و تمام مؤیدات آن را ذکر کرده است . و مرحوم آقای خویی در اول مکاسب محرمة (که مرحوم شیخ روایتی را

^۱ المستدرک / ج ۲ / ص ۴۷ / ح ۱

^۲ همان / ۱ / ۲۳۰ ، و چاپ جدید / ج ۱۹ / آل البيت عليهم السلام .

از فقه الرضا علیه السلام ذکر کرده است) به طور مبسوط درباره این کتاب بحث کرده است و ادله قائلین به اعتبار آن را رد کرده است.^۱

روایت دوم را مرحوم طبرسی در احتجاج به طور مرسل از حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام نقل کرده است . (قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَا عَ تَجِئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلَفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقَسِّهْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثَقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ)^۲

دلالت روایت روشن است ، چون امام علیه السلام فرمود : (موسع عليك بأيهما أخذت) ، منتهی به لحاظ سند ، مرسل است و مرحوم شیخ طبرسی نیز فاصله اش با عصر معصوم زیاد است ، و این روایت را بدون واسطه ذکر کرده است .

روایت سوم اهم روایات باب است ، چون سندا تمام است . این روایت موثقه عمار است که از امام صادق علیه السلام نقل کرده است . (قَالَ : سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ - كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ - وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ - قَالَ يَرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ - فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ .)^۳

کلام در دلالت روایت است . عبارت (فهو في سعة حتى يلقاه) تفریع بر (يرجئه حتى يلقى من يخبره) است و متعلق سعه ذکر نشده است . گفته شد که مراد ، سعه در اخذ به احد الخبرین است ، لذا این خبر را در اخبار تخییر در حجیت آوردند .

مشهور بین متأخرین این است که روایت بر تخییر در حجیت دلالتی ندارد ، و یا لااقل اجمال دارد .

احتمالاتی در مفادروایت ذکر شده است . مرحوم آقای صدر احتمال قوی داد که مراد ، سعه در اخذ به احد الخبرین نیست ، بلکه این عبارت بیان دیگری از (يرجئه حتى يلقى من يخبره) است . و ظاهر روایت این است که می گوید وقتی به دو خبر متعارض برخورد کردی ، لازم نیست که فوراً خدمت امام علیه السلام

^۱ مصباح الفقاهة / ج ۳۵ (در موسوعه مرحوم خویی / ص ۱۸ .

^۲ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۱۲۱ / ح ۴۰ / ابواب صفات قاضی / باب ۹ .

^۳ همان / ص ۱۰۸ / ح ۵ .

برسی ، بلکه در سعه باش ، و بعدا وقتی امام علیه السلام را دیدی از او سؤال کن . روایت نسبت به ما نحن فیه ساکت است ، منتهی اطلاق مقامی دارد ، و معنایش این است که به گونه ای عمل کن که گویا این دو خبر وجود ندارد . پس باید عمل کند بر طبق آن چه که قبل از ورود دو خبر به همان عمل می کرد .^۱

مرحوم آقای خویی روایت را بر دوران امر بین محذورین حمل کرده است که مجرای تخییر عملی (یکی از اصول عملیه) است نه تخییر اصولی و تخییر فقهی .

احتمالات دیگری هم در مفاد این روایت وجود دارد که مرحوم آقای صدر بعضی از آن ها را ذکر کرده است .

با توجه به این احتمالات ، روایات اجمال پیدا می کند و نمی توان از روایت تخییر در حجیت را به دست آورد .

روایت چهارم روایت علی بن مهزیار است . سند این روایت نه در ضعف و نه در قوت واضح نیست . مرحوم شیخ طریقی به احمد بن محمد بن عیسی راوی آن دارد که به علی بن مهزیار می رسد . در طریق این روایت شخصی به نام احمد بن محمد بن حسن بن ولید قرار دارد که اگر چه از معاریف است ولی توثیقی ندارد . البته طبق مبنای مرحوم آقای تبریزی می توان سند این روایت را درست کرد ، به این بیان که ایشان شخصی را که از معاریف باشد و مذمتی در مورد او گفته نشود حسن ظاهر او استفاده می شود و حسن ظاهر را نشانه عدالت او می گیرد و وثاقت در آن داخل است .

در روایت آمده است : " قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - اِخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ - فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمَلِ - وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوْقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ. " ^{۳۲}

ظاهر (موسع عليك بأية عملت) این است که به هر یک از روایات متعارض می توانی عمل کنی . پس روایت دلالت بر تخییر در حجیت می کند .

^۱ مباحث / ج ۶ / ص ۶۸۶

^۳ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۱۲۲ / ح ۴۴ .

اشکال : متناسب با مقام امام علیه السلام و سؤال از ایشان این است که سائل از حکم واقعی سؤال کند . امام علیه السلام در این روایت می خواهد بفرماید : روی محمل هم ، می توان نماز نافله خواند . لذا فقهاء از این خبر تخییر واقعی را استفاده کردند نه تخییر ظاهری و تخییر در حجیت را.

مرحوم شیخ این خبر را از احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است که دو طریق به او دارد . در یک طریق ، احمد بن محمد بن حسن بن ولید آمده است و این فرد توثیقی ندارد . در طریق دیگر که در مشیخه آمده است راوی ضعیفی وجود دارد که قبل از محمد بن علی بن محبوب آمده است . منتهی مرحوم شیخ در فهرست ، طریق معتبر به محمد بن علی بن محبوب دارد . و در این جا بحث تعویض سند پیش می آید .

مرحوم آقای خویی در مقدمات رجال خود ، بحث تعویض سند را مطرح نکرده است . و در کلمه احمد بن محمد بن عیسی از تعبیر تعویض سند استفاده کرده است .

یکی از روایات برائت شرعی ، حدیث رفع است . علماء سند این روایت را از طریق تعویض سند درست کرده اند . مرحوم آقای صدر در کتاب مباحث در ضمن بحث از این حدیث ، بحث تعویض سند را مطرح کرده است ، و فقط در موردی که این مطلب در راوی صدر سند (از طرف مرحوم شیخ نه از طرف امام علیه السلام) آمده باشد تعویض سند را قبول کرده است .

روایت پنجم مرسله کائینی است . در آن آمده است : " روی بأیهما أخذت من باب التسليم وسعک " ^۱

در این روایت دو احتمال وجود دارد . احتمال اول این است که این روایت با روایاتی که این تعبیر را دارند یکی باشد که در این صورت مناقشه های آن آمده است . احتمال دوم این است که این روایت ، روایت مستقلی باشد که در این صورت اشکالش این است که این روایت مرسله است .

جمع بندی : روایتی که از جهت سند و دلالت تمام باشد و بر تخییر در حجیت دلالت کند وجود ندارد . و فقیه با این اخبار قائل به تخییر در حجیت نشده است .

^۱ همان / ص ۱۰۸ / ح ۶ .

مورد دوم : اخبار ترجیح

روایات ترجیح زیاد است و ما آن را در چهار صنف بیان می کنیم . صنف اول ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است . صنف دوم ترجیح به شهرت است . صنف سوم ترجیح به احدث تاریخا است ، یعنی به خبری که متاخر زمانی است اخذ شود . صنف چهارم ترجیح به صفات راوی است .

صنف اول : ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه

در عمده روایات ترجیح این دو با هم آمده است . معتبر ترین روایت در این باره روایت قطب راوندی (ره) است . این روایت در میان روایاتی که برای جمع بین روایات متعارض در رساله ای بیان شده است ، ذکر شده است . این رساله به دست ما نرسیده است ، و در کتاب وسائل و بحار الانوار از این رساله نقل روایت شده است .

مرحوم قطب راوندی این روایت را از عبد الرحمن بن ابی عبد الله نقل کرده است و در آن آمده است :

" قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمُ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ - فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ - وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَارْذُوهُ - فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ - فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَارْذُوهُ - وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ." ۱

در این حدیث از سه جهت بحث می شود : از جهت سند و دلالت و نسبت بین این خبر با اخبار دیگر .

مرحوم صاحب وسائل این روایت را در بحث صلات نیز آورده است و آن را از کتاب تهذیب نقل کرده است . روایت در این بحث دارای اضافه ای است که قبل از (فوق علیه السلام) آمده است : (فأعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک) ۲ ، این جمله قرینه است بر این که سؤال راوی از حکم واقعی است نه از حکم ظاهری تا از آن تخییر در حجیت نتیجه گرفته شود .

جهت اول در سند روایت است . در سند روایت چنین آمده است : سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّاَوْنْدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلْفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيِّ ابْنَيْ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ

۱ همان / ص ۱۱۸ / ح ۲۹ .

۲ همان / ج ۴ / ص ۳۳۰ / ح ۸ / ابواب قبله / باب ۱۵ .

أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ .

اشکالات متعددی بر سند این روایت وارد شده است که به عمده آن ها اشاره می شود .

اشکال اول این است که طریق مرحوم صاحب وسائل به این روایت برای ما معلوم نیست ، زیرا ایشان از رساله راوندی برای ما نقل می کند و در مشیخه طریق خود به این رساله را ذکر نکرده است و مرحوم صاحب بحار نیز طریق خود را به این رساله ذکر نکرده است .

مرحوم صاحب وسائل در آخر کتاب وسائل مباحثی تحت عنوان خاتمه دارد که مشتمل بر ۱۲ فائده است . در فائده پنجم ، مشایخ و طرق خود به اصحاب کتاب را ذکر کرده است . در میان کتب مرحوم راوندی ، کتاب خود را فقط به دو کتاب او ذکر می کند که هیچ یک رساله مورد کلام نیست و طریق عامی هم مرحوم راوندی ذکر نکرده است ، پس طریق مرحوم صاحب وسائل به این رساله مجهول بوده ، و روایت فاقد اعتبار است .

مرحوم آقای صدر در جواب از این اشکال فرمود : طریق مرحوم صاحب وسائل به این رساله معتبر است ، چون با کنار قرار هم قرار دادن دو عبارت از صاحب وسائل ، طریق ایشان تصحیح می شود .

مرحوم صاحب وسائل در فائده پنجم از خاتمه ، ج ۳۰ ، ص ۱۸۴ فرمود : «نروی کتاب (الخرائج و جرائح) و کتاب (قصص الانبياء) لسعيد بن هبة الله الراوندي بالاسناد السابق عن العلامة عن والده عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي احمد بن علي بن عبد الجبار طبرسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي » . و بعد در آخر همین فائده ، ص ۱۸۹ دارد : « و نروی باقی الکتب بالطرق المشار اليها و الطرق المذكورة عن مشايخنا و علمائنا » . ظاهر این کلام این است که طریقش به رساله ، همین طریقی است که نسبت به این دو کتاب ذکر کرده است ، و طریق دو کتاب مذکور معتبر است .

ما با این کلام موافق نیستیم . مرحوم صاحب وسائل در فائده چهارم ، کتبی را که مستقیما و غیر مستقیم از آن روایت کرده است ذکر نمود . ایشان ۸۲ کتاب را ذکر کرد که مستقیما از آن ها روایت نقل کرده است ، و در فائده پنجم طرق خود به این کتاب را ذکر کرده است . اسامی کتبی که ذکر کرده است در حدود ۲۷ کتاب است و در میان این اسامی نامی از این رساله به میان نیاورده است . بعد فرمود : (باقی الکتب) ، در این عبارت دو احتمال است : احتمال اول این است که مراد از آن ، بقیه کتاب از میان ۸۲ کتاب باشد که

نامشان نیامده است . و احتمال دوم این است که مراد مجموع کتبی باشد که در وسائل از آن ها نقل کرده است ، و لو این که اسم آن در میان ۸۲ کتاب نباشد . با وجود این دو احتمال عبارت اجمال پیدا می کند . البته احتمال قوی آن است که مراد ، همین ۸۲ کتاب باشد ، و به رساله کتاب گفته نمی شود ، در حالی که ایشان فرمود : (باقی الکتب) . پس طریق صاحب وسائل به این رساله معلوم نیست .

طریق دیگری هم از صاحب وسائل به این رساله وجود دارد . ایشان اجازه ای به مرحوم ملا محمد فاضل مشهدی داده است . مرحوم مجلسی در سه جلد از کتاب بحار اجازات را جمع کرده است و در میان آن ، این اجازه مرحوم صاحب وسائل هم وجود دارد .

در اجازه مذکور چنین آمده است : « و أجزت له أن يروى عني جميع مؤلفات الشيخ الجليل سعيد بن هبة الله الراوندي من كتاب الخرائج و الجرائح و قصص الأنبياء و شرح النهاية و خلاصة التفاسير و شرح نهج البلاغة و التفسير و الرائع في الشرائع و شرح الذريعة و شرح الشهاب و شرح الجمل و العقود و شرح الإيجاز و شرح العوامل و النيات و فقه القرآن و غير ذلك بالسند السابق عن العلامة عن أبيه عن الحسين بن ردة عن أحمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي. »^۱ این طریق ذکر شده معتبر است .

سخن بر سر کلمه (جميع مؤلفات) است و به نظر می رسد مراد از آن ، تمام مؤلفاتی نباشد که مرحوم قطب راوندی داشته است . و مسلم این است که تمام کتبی که از ایشان به مرحوم صاحب وسائل رسیده است ، مراد است . و در زمان اجازه مرحوم صاحب وسائل به مرحوم مشهدی ، رساله مرحوم قطب راوندی در دست مرحوم صاحب وسائل بود ، زیرا وسائل را در سال ۱۰۸۲ ق تمام کردند و در وسائل نام این رساله را آوردند ، و این اجازه را در سال ۱۰۸۵ ق دادند ، بنابراین رساله مذکور در عنوان (جميع مؤلفات) داخل است و از طریق اجازه ای که به مرحوم مشهدی دادند ، می توان طریق مرحوم صاحب وسائل را به مرحوم قطب راوندی تصحیح کرد .

اشکال دوم در مورد سند روایت ، از مرحوم راوندی تا امام علیه السلام است . مرحوم راوندی در وسائل این روایت را از محمد و علی از علی بن عبد الصمد نقل می کند . و در این سند خللی وارد است ، و باید گفته شود (محمد و علی ابنی عبد الصمد) نه (محمد علی ابنی علی بن عبد الصمد) ، زیرا مرحوم قطب راوندی از محمد و علی دو فرزند عبد الصمد روایت نقل می کند نه از دو نوه عبد الصمد .

^۱ رک: بحار / ج ۱۰۷ / ص ۱۱۶ .

بله ، علی فرزند عبد الصمد دارای دو فرزند به نام محمد و علی بود ، ولی مرحوم قطب راوندی از محمد و علی دو فرزند عبد الصمد روایت نقل می کند ، نه از نوه های او . و دو قرینه بر آن وجود دارد .

قرینه اول این است که دیده نشد که مرحوم قطب راوندی از دو نوه روایت نقل کند . و قرینه دوم این است که مرحوم قطب راوندی با علی بن عبد الصمد معاصر بوده ، و هر دو از مشایخ مرحوم ابن شهر آشوب هستند ، و با توجه به این نکته بعید است که مرحوم قطب راوندی از دو فرزند علی روایت نقل کرده باشد ، بلکه باید آن را از خود علی بن عبد الصمد نقل کرده باشد .

اشکال مورد بحث این است که در سند دارد : (عن ابیهما) ، اگر مراد از محمد و علی دو نوه عبد الصمد باشند ، مراد از (ابیهما) علی بن عبد الصمد می شود که دارای توثیق است . ولی اگر مراد از محمد و علی ، دو فرزند عبد الصمد باشند ، مراد از (ابیهما) عبد الصمد است که توثیقی ندارد .

مرحوم آقای صدر^۱ جواب دادند که مرحوم قطب راوندی همان طوری که از دو فرزند عبد الصمد نقل می کند ، از دو نوه ی او هم روایت نقل می کند . مرحوم قطب راوندی در کتاب قصص الانبیاء روایات متعددی را از دو نوه ی عبد الصمد نقل کرده است . مرحوم میرزا عبد الله افندی (شاگرد مرحوم مجلسی) به مناسبت ، در کتاب ریاض العلماء (۵ جلدی) مطالبی را از کتاب قصص الانبیاء نقل کرده است ، و سند آن را آورده است که در آن سند ، مرحوم قطب راوندی سند را از دو نوه ی عبد الصمد آغاز کرده است .

اشکال : مرحوم مجلسی کتاب قصص الانبیاء را دیده است ، و تشکیک کرد که این کتاب برای مرحوم قطب راوندی باشد ، و احتمال زیاد داد که این کتاب برای شخص دیگری باشد که معاصر با مرحوم قطب راوندی بود .

مرحوم مجلسی در بحار دارد : « و کتاب الخرائج و الجرائح ، للشیخ الإمام قطب الدین أبی الحسن سعید بن هبة الله بن الحسن الراوندی ، و کتاب قصص الأنبياء له أيضا ، علی ما یظهر من أسانید الکتاب و اشتهار أيضا ، و لا یبعد أن یکون تألیف فضل الله بن علی بن عبید الله الحسنی الراوندی ، كما یظهر من بعض أسانید السید ابن طاووس قدس سره . و قد صرح بکونه منه فی رساله النجوم ، و کتاب فلاح السائل ، و الأمر فیه هیئ لکونه مقصورا علی القصص ، و أخباره جلّها مأخوذة من کتب الصدوق . »

^۱ بحوث / ج ۷ / ص ۳۵۳ - مباحث / ج ۵ / ص ۷۰۶ .

بنابراین ثابت نیست که در سند روایت ، محمد و علی دو نوه ی عبد الصمد مراد باشد .

در روضه المتقین این روایت از محمد و علی دو فرزند عبد الصمد نقل شده است ، این نقل با نقل مرحوم صاحب وسائل با هم تعارض می کنند ، و معلوم نیست که مراد دو پسر عبد الصمد است و این دو از عبد الصمد نقل می کنند ، یا مراد دو نوه ی عبد الصمد است ، و این دو از علی بن عبد الصمد نقل می کنند .

اشکال سوم : شخصی به نام ابو البرکات علی بن حسین در سند روایت آمده است که مراد از او ، علی بن حسین العلوی الخوزی (یا الجوزی) است و وثاقت این شخص ثابت نیست و فقط مرحوم صاحب وسائل در کتاب تذکره المتبحرین که جزء دوم کتاب أمل الآمل فی علماء جبل عامل است ، این شخص را توثیق کرده است . در این کتاب آمده است : « الشیخ ابو البرکات علی بن الحسین الجوزی الحلّی عالم صالح محدث یروی عن أبی جعفر بن بابویه » کلمه (صالح) اشعار به وثاقت وی دارد ^۱.

اشکال این است که سال وفات ابو البرکات معلوم نیست . او شاگرد مرحوم صدوق (م ۳۸۱ ق) است و معاصر با مرحوم شیخ مفید است . و مرحوم صاحب وسائل در سال ۱۱۰۴ از دنیا رفته است و فاصله زمانی بین آن ها حدود ۷۰۰ سال است . احتمال این که این شهادت عن حس باشد وجود ندارد ، بلکه او حدس می زند که این شخص از ثقات باشد .

مرحوم آقای صدر^۲ این اشکال را وارد ندانست و فرمود که نباید فقط عامل کمی ملاحظه شود بلکه عامل کیفی نیز باید توجه شود و گاهی عامل کیفی بر عامل کمی غلبه دارد ، و مجموع شواهد و قرائن موجب حسّ می شود . مثل این که کسی ادعای سیادت کند و فاصله زمانی او نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم زیاد باشد ، چون اهتمام مردم به حفظ مسأله سیادت بسیار زیاد است ، کمتر در آن تشکیک می کنند ، اما نسبت به کسی که ادعای نسب از افراد دیگر می کند ، چون مردم اهتمام به حفظ آن ندارند ، بیشتر مورد تشکیک قرار می گیرد ، گرچه فاصله زمانی کمتری نسبت به قبلی داشته باشد . پس نباید فقط عامل کمی و طول فاصله زمانی در نظر گرفته شود ، و باید عامل کیفی را مورد توجه قرار داد .

قبل از مرحوم شیخ ، اهتمام زیادی نسبت به حفظ سند حدیث و رجال و قرائن و شواهد وجود نداشت ، و شاهدش این است که اصولی را که اصحاب ائمه علیهم السلام جمع آوری کرده بودند ، آن ها را حفظ

^۱ معجم الرجال / ج ۱۲ / ص ۴۰۶ .

^۲ بحوث / ج ۷ / ص ۳۵۶ .

نکردند تا به دست متأخرین برسد . اما بعد از مرحوم شیخ تا زمان مرحوم صاحب وسائل نسبت به موارد یاد شده اهتمام داشتند و این قرائن و شواهد موجب می شد که اخبار عن حس باشد .

عبارتی از صاحب ریاض العلماء (مرحوم میرزا عبد الله افندی ، شاگرد مرحوم مجلسی) شاهد این مطلب است . ایشان در ترجمه علی بن ابیطالب بن محمد بن ابیطالب التمیمی - که حیاتشان بعد از مرحوم ابن شهر آشوب بود و مرحوم ابن شهر آشوب هم شاگرد مرحوم قطب راوندی بود - این گونه فرمودند : « انه فی عدد نسخ عیون اخبار الرضا علیه السلام للصدوق فیه اسناد لهذا الكتاب یرجع الی علی بن ابیطالب و هو یرویه عن الامام الفقیه فلان بن فلان ... حدثنی الامام الزاهد ابو البرکات الخوزی عن الصدوق »^۱ یعنی برای ابو البرکات ، دو عنوان (الامام) و (الزاهد) را به کار برده است . مرحوم آقای صدر فرمود : همین امر (مثلاً) می تواند قرینه بر وثاقت این شخص در نزد مرحوم صاحب وسائل باشد ، باعث شده باشد که اخبار ایشان از این شخص اخبار عن حس باشد ، و به همین جهت از او تعبیر به (عالم صالح) کرده است . و قاعده ای وجود دارد که اگر اخباری مردد بین حدسی و حسی بود ، اصالة الحس جاری می شود ، و در اخبار مرحوم صاحب وسائل ، قرائن باعث می شود که اخبارش عن حس باشد .

اشکال : احتمال این که این اخبار مرحوم صاحب وسائل عن حس باشد وجود ندارد ، و بعید به نظر می رسد که این مسأله برای هیچ کس حاصل نشده باشد و فقط برای مرحوم صاحب وسائل حاصل شده باشد ، و قرینه ای وجود داشته باشد که این مورد را در اخبار عن حس داخل کرده باشد .

مرحوم صاحب وسائل در خاتمه وسائل تصریح می کند که روایات و کتب و مضمون تمام آن چه که در وسائل آورده است موجب اطمینان به وثاقت روات آن است . از این کلام استفاده می شود که توثیق مرحوم صاحب وسائل نسبت به این گونه افراد عن حس نیست بلکه عن حدس است ، علاوه بر این که ما اصالة الحس را قبول نداریم ، و در سیره عقلاء در این گونه موارد که قرینه بر حدسیت وجود دارد اصالة الحس جاری نمی شود .

اما دلالت روایت : در حدیث دو ترجیح به صورت طولی ذکر شده است که عبارتند از : موافقت با کتاب و مخالفت با عامه .

^۱ ریاض العلماء / ج ۳ / ص ۳۳۷ .

مرجع اول : موافقت با کتاب

در روایت آمده است : (إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه) . در روایت فرض شده است که یک خبر موافق با کتاب الله و دیگری مخالف با کتاب الله است .

علماء فرمودند در میان دو روایتی که یکی مخالف با کتاب الله است و دیگری مخالف با آن نیست ، ترجیح با روایت غیر مخالف با کتاب الله است . به مناسبت نکته حکم و موضوع ، عرف نکته تقدیم روایت غیر مخالف را ، در مخالفت با روایت مقابل (که مخالف با کتاب الله است) می بیند و در واقع موافقت با کتاب معیار تقدیم نیست ، بلکه مخالفت با روایت متعارضی که مخالف با کتاب است ، دلیل تقدیم آن است . اکثر روایات ما دارای مضمون موافق با کتاب نیست و مضمون آن ها در آیات وارد نشده است ، این روایات مخالف با کتاب الله نیست ، و به این خاطر به آن ها اخذ می شود .

ما این مرجع را قبول نداریم و این نکته را از علماء پذیرفتیم که دلیل تقدیم یک روایت ، مخالفت روایت متعارض با کتاب الله است . و این یک امر عرفی است . اما آن را به عنوان یک مرجع تعبدی و شرعی قبول نداریم ، زیرا در بحث قاعده اولیه در متعارضین گفتیم که دلیل حجیت خبر واحد ، سیره عقلاء است و اگر در سیره عقلاء دو خبر با هم تعارض داشتند ، و یکی قطعی السند و دیگری ظنی السند باشد ، ظنی الصدور حجت نیست ، و باید به قطعی الصدور اخذ شود . پس آن چه که در روایت آمده است بر طبق قاعده اولیه است . و آن چه که مخالف کتاب است فی نفسه حجت نیست . و ترجیح در جایی است که هر دو خبر فی نفسه حجت باشند .

مرجع دوم : مخالفت با عامه

در روایت آمده است : (فإن لم تجدوا فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذرهم و ما خالف اخبارهم فخذوه) . درست است که در روایت ، مخالف با اخبار عامه آمده است ، اما خبر بودن موضوعیت ندارد و اگر یکی از دو خبر متعارض ، مخالف با فتوای عامه یا نظر عامه هم بود مقدم است ، اگر چه فتوا مقابل مستند به اخبار عامه هم نباشد . در این فرض به خبر مخالف با فتوای عامه اخذ می شود ، به این خاطر که متفاهم عرفی از ترجیح عنوان (مخالف با اخبار عامه) این است نکته در تقدیم ، خبر بودن نیست ، بلکه نکته تقدیم خبر مخالف عامه ، آن چیزی است که عامه می گویند ، چه آن چیز در ضمن یک

خبر باشد یا در فتوا باشد یا نظر عامه باشد - ممکن است نظر با فتوا فرق داشته باشد و آن چه که حجت است فتوا است ، نه نظر - . بنابراین دومین مرجع ، مخالفت با عامه است .

بر مرجع دوم دو اشکال داریم . اشکال اول این است که الغاء خصوصیت از اخبار عامه و تعدی به انظار و فتاوی آنان را قبول نداریم ، زیرا نکته عرفی که در ذهن می آید ، این است که روایات موافق با عامه تقیه ای بوده است . این حدیث از امام صادق علیه السلام است و در عصر امام صادق علیه السلام فتوای فقهی اهل سنت شکل نگرفته بود . تمام مذاهب بعد از امام صادق علیه السلام شکل گرفته است و تقیه امام صادق علیه السلام از فتوای عامه معنا ندارد . بله ، ممکن است که از طریق اهل سنت روایت نبوی رسیده باشد ، امام علیه السلام به جهت رعایت تقیه ، به موافقت آن چیزی فرموده باشد ، لذا نمی توانیم ترجیح به مخالفت با اخبار عامه را به مخالفت با فتاوی عامه تعمیم دهیم ، چون در هیچ عصری فتوای عامه منشأ تقیه نبوده است .

اشکال دوم : این روایت در عصر امام صادق علیه السلام صادر شده است و در این عصر تدوین کتاب حدیث از اهل سنت وجود نداشت . و تمام صحاح و مجامع حدیثی اهل سنت ، بعد از این عصر بوده است . این که امام علیه السلام فرمودند اخبار منقول از آنان را به اخبار عامه عرضه کنید ، هیچ کتاب روایی شناخته شده ای از اهل سنت در این عصر نبود . از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عده ای به خاطر پول ، شروع به جعل حدیث کردند تا جایی که برخی از محدثین اهل سنت ، در احادیث جعل شده ، کتاب نوشتند .

احتمال دارد مراد از اخبار عامه که در روایت آمده است اخبار عامه ای باشد که در بین مردم رایج بود ، و این در واقع ترجیح تبعدی نیست ، بلکه یک نکته عقلایی دارد ، به این بیان که به اخبار رایج بین مردم از اهل سنت توجه شود و اگر احد المتعارضین موافق با این اخبار بود ، این موافقت قرینه بر عدم صدق دارد ، چون خبر را در معرض اتهام قرار می دهد ، و این خبر موافق فی نفسه حجت نخواهد بود ، نه این که در ظرف تعارض ، از باب تعارض ، از حجیت ساقط شود . خبر موافق با عامه در مقابل خبر مخالف عامه است و شرط حجیت خبر موافق در نزد عقلاء ، عدم تعارض آن با خبر مخالف با عامه است ، و با بودن خبر مخالف عامه ، خبر موافق عامه ، شرط حجیت را دارا نیست ، زیرا خبر مخالف ، قرینه عرفیه بر عدم صدق خبر موافق است . این مورد مانند خبر ثقه و خبر مستفیض غیر ثقه است که شرط حجیت این خبر مستفیض در مرحله مقتضی این است که معارض با خبر ثقه نباشد و إلا فی نفسه حجت نیست .

اگر در مقابل خبر موافق با عامه ، خبر مخالف با عامه باشد ، این قرینه ظنیه بر عدم صدق خبر موافق با عامه است ، چنان چه فقهاء در مورد موضوعات فرمودند خبر متهم که قرینه بر کذبش وجود دارد ، حجت نیست ، مثل قول زن درباره شوهر نداشتن در حالی که قرینه بر کذبش وجود دارد ، حجت نیست .

جهت سوم : به لحاظ نسبت

گفته شد که حدیث قطب مقید روایات تخییر است ، زیرا موضوع اخبار تخییر خبرین متعارضین است ، و موضوع روایت قطب خبرین متعارضینی است که یکی از آن دو موافق با کتاب ، یا مخالف با عامه است ، پس روایت قطب موضوعاً اخص است . و اگر سند و دلالت این روایت تمام باشد این روایت مقید روایات تخییر می شود ، و تخییر در موردی جاری می شود که این دو مرجح وجود نداشته باشد . بیان نسبت روایت قطب با روایات ترجیح در آینده خواهد آمد .

اشکال : در این بیان ، موافقت کتاب و مخالفت با عام در موضوع خبرین متعارضینی قرار گرفته است که یکی از آن دو خبر موافق با کتاب یا مخالف با عامه است و محمول آن تخییر قرار داده شده است - و در روایات ترجیح ، محمول آن ترجیح قرار داده شده است ، در حالی که لسان روایات این گونه نیست ، بلکه موضوع در لسان روایت خبرین متعارضین است و محمول در یکی تخییر است و در دیگری ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است .

روایت دوم مرسله حسن بن سریّ است . در این روایت آمده است : " قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ - فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ ."^۱

این روایت مرسله است و حسن بن سریّ نیز توثیق ندارد . پس روایت سنداً ضعیف است . در این روایت فقط ترجیح به مخالفت عامه ذکر شده است .

روایت سوم روایت حسن بن جهم است . " قَالَ : قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ ع هَلْ يَسَعُنَا - فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ - فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا يَسَعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا - فَقُلْتُ فَيُرَوَّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع شَيْءٌ - وَ يُرَوَّى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ - فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ - وَمَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ ."^۲

^۱ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۱۱۸ / ح ۳۰ .

^۲ المصدر / ح ۳۱ .

سند این روایت همان سند روایت قطب ، از قطب تا امام علیه السلام است و اشکالات سند روایت قطب بر سند این روایت هم وارد است . در این روایت هم فقط ترجیح مخالفت عامه ذکر شده است .

روایت چهارم روایت محمد بن عبد الله است . " قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ - فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمُ خَبَرَانِ مُخْتَلَفَانِ - فَانْظُرُوا إِلَيَّ مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ - وَانْظُرُوا إِلَيَّ مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ. " ^۱

در این روایت محمد بن عبد الله اشعری توثیق ندارد . و مضمون این روایت نیز ترجیح به مخالفت عامه است .

روایت پنجم مرسله طبرسی در احتجاج است . " عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ - وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ - لَا تَعْمَلُ بَوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ - قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بَوَاحِدٍ مِنْهُمَا) «۴» - قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ. " ^۲

این حدیث در یک جهت با سه حدیث سابق مشترک است و آن ذکر ترجیح به مخالفت عامه است .

این روایت از مراسیل احتجاج است و فاصله زمانی مرحوم طبرسی به امام معصوم علیه السلام طولانی است در حالی که مراسیل اصحاب ائمه علیهم السلام پذیرفته نمی شود ، پس مراسیل ایشان به طریق اولی پذیرفته نمی شود .

این روایت یک نکته ، اضافه دارد ، و آن نکته این است که مخالفت با عامه را وقتی مرجح خبر می داند که عمل به یکی از دو خبر متعارض مما لابد منه باشد ، چون در ابتداء حضرت فرمودند : هیچ یک را أخذ نکن ، و در صورتی که باید به یکی عمل شود به خبر مخالف با عامه أخذ کن .

اگر این روایت سند داشت مقید روایات دیگر بود و روایات دیگر حمل می شد به وقتی که عمل به احد المتعارضین مما لابد منه بود . اما در جایی که عمل به هیچ یک ضرورتی ندارد ، هیچ یک از دو خبر حجت

^۱ المصدر / ح ۳۴ .

^۲ المصدر / ح ۴۲ .

نیست . منتهی چون این روایت ضعیف است ، نمی تواند مقید روایات دیگر باشد ، علاوه بر این که روایات دیگر نیز سند ضعیف دارد .

روایت ششم روایت عبید بن زراره است . " قَالَ: مَا سَمِعْتُهُ مِنْي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ - وَ مَا سَمِعْتُ مِنْي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ. " ^۱

در این روایت ، عبید بن زراره توثیق دارد ، ولی حسن بن ایوب توثیق ندارد ، پس سند روایت ضعیف است .

امام علیه السلام در این روایت قاعده کلی داده است که هم شامل خبرین متعارضین می شود و هم شامل خبر غیر متعارض می شود . بیان قاعده کلی این است که آن چه که از امام علیه السلام شنیده می شود ، اگر شبیه قول عامه باشد ، در آن تقیه است ، و اگر شبیه قول عامه نباشد در آن تقیه نیست ، چه درباره اعتقادات باشد و چه درباره فروع فقهی باشد . و سخنی که از روی تقیه گفته شود ، حجت نیست .

بنابراین امام علیه السلام به یک قرینه عرفیه اشاره کرده است ، به این بیان که اگر خبر موافق با عامه باشد در مقابل آن روایت معارض وجود داشته باشد ، موافقت با عامه و وجود معارض ، قرینه عرفیه را شکل می دهد که خبر موافق با عامه حجت نیست .

فرق این روایت با روایات گذشته این است که در این روایت سخن از معارضه نیست ، بلکه سخن از مشابَهت است . در سخن موافق عامه ، مطلبی است که با مذهب شیعه مخالف نیست ، به خلاف سخن مشابَه با عامه که شبیه مذهب شیعه نیست ، بلکه شبیه مذهب مخالفین و عامه است .

در روایت ششم سخن از مشابَهت است و در روایات دیگر سخن از موافقت است . و در جایی که سخن از مشابَهت است لازم به ذکر خبرین متعارضین نیست ، زیرا مشابَهت با مذهب عامه به این معنا است که این سخنان با اصول مذهب شیعه نمی سازد . بنابراین در روایات خبرین متعارضین که یکی موافق با عامه و دیگری مخالف با عامه است دو نکته وجود دارد که موجب قرینیت عرفیه می شود بر این که خبر موافق با عامه ، جدی نیست ، بلکه تقیه ای است . بنابراین این کلام امام علیه السلام علی القاعدة الأولى می شود و از باب ترجیح خارج است .

^۱ المصدر / ح ۴۶ .

از روایات ترجیح به مخالفت عامه دو روایت باقی ماند ، که مضمون زائدی بر روایات گذشته ندارد . این دو روایت ، یکی مرفوعه زراره و دیگری مقبوله عمر بن حنظله است ، و این دو روایت را در قسم چهارم از مرجحات ، یعنی ترجیح به صفات راوی ذکر خواهیم کرد .

جمع بندی : اولاً سند روایات ذکر شده تمام نیست . عده ای سند روایت قطب را قبول کردند ، ولی ما آن را قبول نکردیم . کسی سند روایت مرفوعه را نپذیرفت . عده ای سند مقبوله عمر بن حنظله را قول کردند ، ولی ما آن را قبول نکردیم . بنابراین در دو مرجح ذکر شده ، هیچ روایتی سنداً تمام نیست .

ثانیاً دلالت روایات نیز تمام نیست . مضمون این روایات بر طبق قاعده اولیه در دو خبر متعارض است . اگر دو خبر در مضمون با هم تعارض کردند و یک خبر معتبر و خبر دیگر غیر معتبر بود ، به خبر معتبر اخذ می شود ، و بین این دو خبر در حجیت تعارض نیست ، بلکه در مضمون تعارض است . و اگر خبر غیر معتبر ، معارض هم نداشته باشد ، حجت نیست .

اگر دو خبر فی نفسه حجت باشند و در مضمون متعارض باشند ، مقتضای قاعده اولیه تساقط هر دو ، و عدم حجیت هر دو طرف تعارض است .

مرحوم آقای صدر در این مسأله تفصیل داد ولی در عمل با مشهور موافق شد . ایشان قائل شد که اگر دلیل اعتبار خبر ثقه دلیل لفظی مثل آیه نبأ باشد ، مقتضای قاعده اولیه تخییر است ، و اگر دلیل اعتبار ، سیره عقلاء باشد قاعده اولیه در متعارضین تساقط است . اما ایشان در عمل تابع مشهور شد ، زیرا دلیل اعتبار خبر ثقه را سیره عقلاء دانست .

ما هم به لحاظ نظر و هم به لحاظ عمل تابع مشهور شدیم و قائلیم که دلیل اعتبار چه دلیل لفظی باشد و چه لبّی باشد ، مقتضای قاعده اولیه تساقط هر دو خبر متعارض است . ما قائلیم که مفاد اخبار طائفه اول که ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است ، چیزی جز قاعده اولیه نیست . عده ای قائلند که مفاد روایات ، یک قاعده ثانویه به جعل شارع مقدس است که بر خلاف قاعده اولیه بوده و نام آن ترجیح است و بعد در تعداد مرجحات با هم اختلاف کردند .

در دو خبری که یکی موافق با کتاب و دیگری مخالف با کتاب است ، روایت مخالف با کتاب حجت نیست ، و اخذ به روایت غیر مخالف با کتاب که حجت بدون معارض است ، بر طبق قاعده اولیه است .

روایات ترجیح به مخالف عامه بر دو دسته اند : یک دسته روایاتی است که در آن تعبیر به موافق با عامه شده است ، و روایات مخالف با عامه را بر آن روایات مقدم می داند ، و دسته دوم روایاتی است که می گوید روایات مشابه با عامه را اخذ نکنید .

خبری که موافق عامه است و معارض با خبر مخالف عامه است ، این دو نکته قرینه عرفیه بر عدم صدق خبر موافق عامه - و به تعبیر دیگر قرینه بر اتهام خبر موافق با عامه - است .

دسته دوم روایات که از اخذ به خبر مشابه با عامه منع می کند ، در واقع مشابهت با موافقت فرق می کند . مشابهت با عامه در جایی است که این کلام مخالف مذهب شیعه باشد و با مبانی شیعه ن سازد ، لذا در مشابهت لازم نیست که یک خبر معارض داشته باشد ، و این قرینه عرفیه بر این است که این کلام از روی تقیه و مماشات صادر شده است و حجت نیست . و کلام دیگر حجت است . این بیان هم به قاعده اولیه در خبرین متعارضین بر می گردد .

صنف دوم : ترجیح به شهرت

گفته شد که اگر در بین دو خبر متعارض ، یکی مشهور بود ترجیح دارد و به آن اخذ می شود . قبل از ورود به ذکر دلیل این نظر ، اقسام شهرت را بیان و تعریف می کنیم .

شهرت را به سه قسم تقسیم کرده اند : شهرت روایی و عملی و فتوایی . شهرت روایی بر دو قسم است : شهرت سندی و شهرت متنی .

شهرت سندی ، شهرتی است که راوی یک روایت افراد عدیده و کثیره باشند . اگر روایت دارای یک طبقه است ، تعداد راوی در آن متعدد باشد ، مثل این که یک خبر را پنج نفر از امام علیه السلام برای من نقل کنند . و اگر طبقات یک روایت متعدد است ، باید در تمام طبقات ، تعدد و کثرت روات محقق باشد ، یعنی در هر طبقه مثلاً پنج راوی وجود داشته باشد . بله ، اگر به نقل راوی واحد قطع داشته باشیم - مثل مرحوم کلینی در کافی - و روات در طبقات ماقبل او متعدد به حد شهرت باشند ، این مضرّ به خبر مشهور نیست .

شهرت متنی این است که یک خبر ، بین فقهاء و محدثین مشهور شده باشد ، یعنی فقهاء این خبر را در کتب خود متعرض شده اند مثل مقبوله عمر بن حنظله .

گاهی ممکن است یک خبر هم شهرت سندی داشته باشد و هم شهرت متنی داشته باشد ، و گاهی یک روایت فقط شهرت سندی دارد ، و یک روایت فقط شهرت متنی دارد .

مراد از شهرت عملی این است که مشهور علماء به یک خبر ، در مقام افتاء عمل کرده باشند ، یعنی مشهور علماء مستنداً به این خبر فتوا داده باشند .

مراد از شهرت فتوایی این است که فتوایی بین فقهاء مشهور شده باشد ، خواه مستند آن فتوا معلوم باشد و خواه معلوم نباشد .

این سه قسم از شهرت در سه موضع از علم اصول مورد بحث قرار گرفته است . شهرت فتوایی در بحث امارات مطرح شده است به این عنوان که آیا شهرت فتوایی در شبهات حکمیه بر فقیه حجت و اماره است تا با استناد به فتوای مشهور ، فتوا دهد ؟

شهرت روایی در بحث حجیت خبر واحد مطرح شده است به این عنوان که آیا خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند حجت است ؛ به بیان دیگر آیا عمل مشهور جابر ضعف خبر است ؟

و شهرت روایی در مرجحات باب تعارض ادله مطرح شده است به این بیان که اگر بین دو خبر متعارض ، یکی مشهور بود ، آیا خبر مشهور بر خبر دیگر ترجیح دارد ؟

دلیل ترجیح به شهرت مقبوله عمر بن حنظله است . این مقبوله روایت مفصلی است که در ترجیح به صفات آن را بیان می کنیم .

برای ترجیح به شهرت روایت دیگری هم وجود دارد و آن روایت مرسله طبرسی در احتجاج است . که در آن آمده است : " و روی عنهم عليهم السلام أنهم قالوا : إذا اختلفت أحاديثنا فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنه لا ريب فيه " ^۱

گفته شد که از این روایت ، ترجیح به شهرت استفاده می شود . این حدیث از ناحیه سند ضعیف است و از ناحیه دلالت تمام نیست . در آن آمده است : (فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا) یعنی به حدیثی اخذ کنید که شیعیان و علماء ما بر آن اجماع دارند و به آن عمل می کنند ، و ندارد : (روات بر آن اجماع کردند) تا ناظر

^۱ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۱۲۳ / ابواب صفات قاضی / باب ۹ / ح ۴۳ .

به شهرت روایی باشد . در ذیل آن هم آمده است : (فإنه لا ريب فيه) یعنی مطمئن به صحت مضمون این خبر ، و عدم صحت معارض آن هستید . و اگر در دو خبر متعارض ، مطمئن به صحت یکی ، و عدم صحت دیگری بودیم ، باید به روایتی که مطمئن به صحت آن هستیم عمل کنیم . پس این روایت نمی تواند دلیل بر ترجیح به شهرت باشد و در آینده خواهیم گفت که مقبوله عمر بن حنظله نیز نمی تواند دلیل بر ترجیح به شهرت باشد .

صنف سوم : ترجیح به احديث

مراد از احديث تأخر است . اگر در دو حدیث متعارض ، یکی تأخر زمانی داشته باشد بر حدیثی که تقدم زمانی دارد ترجیح دارد و فرقی نمی کند که هر دو خبر از یک امام باشد یا از دو امام باشد . و اگر در تقدم و تأخر هر یک شک کردیم ، دستانمان از این ترجیح کوتاه می شود .

عمده دلیل این ترجیح سه روایت است . روایت اول از حسین بن مختار است که از بعض اصحاب از امام صادق علیه السلام نقل کرده است . " عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِّ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بَايَهُمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ قُلْتُ كُنْتُ أَخْذُ بِالْآخِرِ فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ ^۱ " . دعای امام علیه السلام در تایید جواب راوی است .

روایت دوم از معلى بن خنيس است . " عَنْ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا جَاءَ

حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بَايَهُمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَدْخُلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ ^۲ " .

روایت سوم از ابو عمرو کنانی است . " عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكَنَانِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بَايَهُمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحَدْتَهُمَا وَادَّعَى الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَبِي

^۱ المصدر / ح ۷ .

^۲ المصدر / ح ۸ .

اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَلَكُمْ وَآبَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَنَا وَلَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ^۱.

این سه روایت از ناحیه سند و دلالت تمام نیست. سند روایت اول مرسل است و حسین بن مختار توثیقی ندارد. در روایت دوم، معلى بن خنيس آمده است که مختلف فيه است. مرحوم نجاشی و شیخ و کشی او را به شدت تضعیف کردند و در روایات از ائمه علیهم السلام، مدح و جلالت او آمده است. در مجموع وجهی برای توثیق او وجود ندارد، زیرا درست است که در روایات، مدح او آمده است، ولی صدور این روایات از امام علیه السلام معلوم نیست، و ما از خود امام آن را نشنیده ایم، و بعید است که این روایات صادر شده باشند و از بزرگانی همچون مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ و مرحوم کشی مخفی مانده باشند. بنابراین آن تضعیفات با این روایات تعارض می کند و تساقط می کند. در روایت سوم، ابو عمرو کنانی وجود دارد که توثیق ندارد. پس سند هر سه روایت ضعیف است.

اما دلالت این سه روایت: این سه روایت دلالت بر ترجیح به احديث ندارند. مورد سه روایت دو حکم متفاوت است که یکی از دو حکم اولی غیر تقیه ای و دیگری ثانوی تقیه ای است و نمی دانیم کدامیک تقیه ای و کدامیک غیر تقیه ای است. در این جا اخذ به حدیث متأخر علی القاعدة است، زیرا اگر حکم متقدم اولی غیر تقیه ای باشد، حکم متأخر تقیه ای بوده و وظیفه فعلی، تقیه است. و اگر حکم متقدم، ثانوی تقیه ای و حکم متأخر اولی غیر تقیه ای باشد، وظیفه فعلی، اولی غیر تقیه ای است. پس روایات ناظر به تعارض دو حدیث نیست، بلکه ناظر به ورود دو حکم متفاوت از امام علیه السلام است که یکی تثیه ای و دیگری غیر آن است.

بر این مدعا سه قرینه وجود دارد. قرینه اول این است که در روایت اول و روایت سوم سخنی از دو خبر نیست. امام علیه السلام فرمود: (أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ) یعنی مطلبی را امسال گفتم و سال بعد مطلبی بر خلاف آن گفتم. در این روایت، سخن در مورد دو روایت متعارض نیست، بلکه سخن از دو حکم متفاوت است. در روایت سوم نیز سخن درباره دو حکم متفاوت است نه دو روایت متعارض. و تفاوت دو حکم هم به لحاظ تقیه ای بودن و غیر تقیه ای بودن آن دو است.

^۱ المصدر / ح ۱۷.

قرینه دوم این است که در ذیل دو روایت سخن از تقیه است . در ذیل روایت دوم آمده است : (إنا والله لا ندخلکم إلا فیما یسعکم) ، و در ذیل روایت سوم آمده است : (أبی الله عزّ و جلّ لنا فی دینه الا التقیة) . و تقیه در روایت بر دو قسم است : یک دفعه خود امام علیه السلام در موضع تقیه است و خلاف واقع جواب داده است . اگر ما بدانیم که امام علیه السلام در جواب سؤال تقیه کرده است ، نمی توانیم به آن حکم أخذ کنیم . و یک دفعه امام علیه السلام در موضع تقیه نیست ، بلکه حکم تقیه ای را بیان می کند ، مثلاً می فرماید که در موضع تقیه به جای مسح ، غسل رجلیں کنید . در این مورد امام علیه السلام بیان حکم تقیه ای می کند و وشطیفه ما انجام آن است .

در تعارض دو خبر که یکی از مرجحات را مخالفت با عامه دانستند ، خبر موافق عامه را حمل بر تقیه کردند ، و این تقیه از نوع اول است . در مانحن فیه که در ذیل روایت به تقیه اشاره شد ، به مناسبت حکم و موضوع ، مراد تقیه از نوع دوم است ، و این تقیه از مرجحات نیست ، بلکه حکم تقیه ای است ، و حکم تقیه ای در تفاوت بین دو حکم است نه در تعارض دو خبر .

قرینه سوم این است که روایات زیادی در باب تعارض وجود دارد که اخبار تخییر و اخبار ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه ، و اخبار ترجیح به شهرت ، و اخبار ترجیح به صفات از آن ها است . اگر ترجیح به احديث را ثابت بدانیم ، لازم می آید که موارد اخبار دیگر تعارض بسیار نادر شود ، و این روایات لغو شود ، زیرا در غالب موارد ، بین دو خبر متعارض ، تقدم و تأخر زمانی وجود دارد .

صنف چهارم : ترجیح به صفات

ترجیح به صفات بدین معناست که در میان دو خبر متعارض ، خبری که راوی آن در بعضی از صفات ترجیح دارد ، مثل افقهیت و اورعیت ، خبرش بر دیگری مقدم است .

عمده دلیل این ترجیح دو روایت است که یک مقبوله عمر بن حنظله و دیگری مرفوعه زراره است .

روایت اول : مقبولة عمر بن حنظله

این روایت در کتاب کافی و تهذیب به طور کامل آمده است ، و مرحوم صاحب وسائل آن را به طور کامل نقل نکرده است ، بلکه آن را در دو جا به طور ناقص نقل کرده است . لذا ما روایت را از کتاب کافی نقل می کنیم .

در روایت آمده است : " عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاءِ أَيْحِلُ ذَلِكَ ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ . قُلْتُ : فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُم مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشُّرْكِ بِاللَّهِ . قُلْتُ : فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًّا أَنْ يَكُونَا النَّازِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمًا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ - شاهد بر این است که نزاعشان در شبهه حکمیه است ، زیرا منشأ شبهه ، حدیث امام علیه السلام است نه امر خارجی -

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَرُهُمَا - اعدل کسی است که ملکه عدالت در او قوی تر باشد . (اصدق) یعنی صادق تر باشد . ثقه و صادق کسی است که متعمدا دروغ نمی گوید ، و این درجاتی ندارد تا نسبت به آن اصدق معنا داشته باشد . احتمال دارد که مراد از (اصدق) اصدق عندنا باشد کما این که در حدیث بعدی (اوثقهما فی نفسک) آمده است که معنایش اوثق عندنا است . گاهی ما اطمینان به وثاقت کسی نداریم بلکه اماره بر آن داریم . (اصدق) به این معنا است که به صدق یک مخبر یقین داشته باشیم ، و به صدق دیگری اطمینان داشته باشیم که در این فرض مورد اول اصدق خواهد بود . پس صداقت به اعتبار (عندنا) تفضیل می پذیرد - وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ . قَالَ : قُلْتُ : فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ ؟ قَالَ : فَقَالَ : يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكُ الشَّادُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَ فِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ وَ فِجْتَنَةٍ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ : حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ . قُلْتُ : فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمُ ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَنْظُرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ . قُلْتُ : جُعِلَتْ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرِّشَادُ . فَقُلْتُ : جُعِلَتْ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلٌ حُكَّامُهُمْ وَقَضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالْآخِرِ . قُلْتُ : فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعًا ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ ^۱ .

روایت دوم : مرفوعه زراره

مرحوم علامه آن را به صورت مرفوعه - از اقسام مراسلات است که شخص روایت را مستقیماً از امام علیه السلام یا روایت کننده ی از امام علیه السلام نقل میکند - از زراره نقل کرده است .

رَوَى الْعَلَامَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ " قَالَ : سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا أَخَذُ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ . فَقُلْتُ : يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلَيْهِمَا عِنْدَكَ وَאוْتَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ . فَقُلْتُ : إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوْتَقَّانِ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : انْظُرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَخُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ . قُلْتُ : رَبِّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالَفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَاتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاطَ . فَقُلْتُ : إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقَانِ لِلإِحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالَفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ " ^۲ .

جهت اول : در سند دو حدیث

سند مرفوعه در غایت ضعف است . طریق ابن ابی جمهور به مرحوم علامه ، و طریق مرحوم علامه به زراره برای ما معلوم نیست . این روایت از شخص دیگری جز مرحوم علامه نقل نشده است و در هیچ یک از کتب مرحوم علامه نیز نیامده است و جز ابن ابی جمهور شخص دیگری آن را از مرحوم علامه نقل نکرده است .

و نسبت به مقبوله عمر بن حنظله ، تمام کسانی که در سند حدیثند از ثقاتند جز عمر بن حنظله که در کتب رجالی توثیقی ندارد . منتهی بعضی از علمای ما ، مانند مرحوم شهید ثانی و مرحوم آقای صدر و مرحوم آقای تبریزی ، قائل به وثاقت ایشان شدند ، و برخی (لعل المشهور) وثاقت ایشان را نپذیرفتند .

وجوهی برای وثاقت ایشان بیان شد که به عمده آن ها اشاره می شود .

^۱ الکافی / ج ۱ / ص ۶۷ / ح ۱۰ .

^۲ مستدرک الوسائل / ج ۱۷ / ص ۳۰۳ / ابواب صفات القاضی / باب ۹ / ح ۲ .

وجه اول (از مرحوم آقای تبریزی)^۱ : ایشان قاعده ای دارد که بر عمر بن حنظله قابل تطبیق است . اگر شخصی از معاریف باشد یعنی روایات کثیر داشته باشد و روایت کثیر از او نقل حدیث کنند ، و ذم و قدحی بر او وارد نشود ، از معروفیت ، و عدم قدح او ، ما اطمینان به حسن ظاهر او پیدا می کنیم ، زیرا اگر کسی از معاریف باشد عادت مردم بر این است که معایب شخص معروف را علنی می کنند . بنابراین اگر کسی معروف باشد و قدح و ذمی درباره او گفته نشود معلوم می شود که حسن ظاهر دارد و حسن ظاهر اماره شرعی بر عدالت است و عادل متحرز از دروغ است ، پس عدالت در خودش ، وثاقت را هم به همراه دارد .

ما با این وجه موافق نیستیم . اشکال اول این است که معروفیت یک شخص و عدم قدح او ، زمانی موجب اطمینان به حسن ظاهر است که در نزد کسانی که با این شخص معاشرت دارند محقق شود ، چون این افراد می دانند که این شخص در مظانّ معصیت ، از آن اجتناب می کند . اما افرادی که با این شخص معاشرت ندارند معروفیت و عدم قدح یک شخص در نزد آنان ، موجب اطمینان به حسن ظاهر او نمی شود .

فرض کنیم که عمر بن حنظله در زمان خودش از معاریف بوده است ، ولی روایت با او معاشرت نداشتند ، و عادتاً شخص در نزد کسانی که رفت و آمدشان فقط به خاطر دریافت روایت بوده ، معصیت انجام نمی دهد ، یعنی در مظانّ معصیت نیست تا اجتناب او از معصیت ، موجب اطمینان به حسن ظاهر او باشد .

اشکال دوم این است که حسن ظاهر اماره شرعی بر عدالت است ، ولی اماره شرعی بر وثاقت نیست .

موارد عدیده ای از فقه ، در موضوعش ، عدالت اخذ شده است مثلاً در حجیت فتوای مجتهد بر عامی ، و در جواز قضاوت قاضی ، و در جواز اقتداء به امام جماعت ، و در قبول شهادت ، و در حجیت خبر مخبر در موضوعات ، عدالت شرط است .

در تعریف عدالت اختلاف وجود دارد ، و شارع مقدس آن را تعریف نکرده است . در یک تعریف آمده است که عادل کسی است که به تکالیف شرعیه عمل می کند ، یعنی تمام واجبات را انجام می دهد و از تمام محرمات پرهیز می کند ، و اگر یک واجب را ترک کند ، یا یک محرم را مرتکب شود فاسق می شود و

^۱ - دروس فی مسائل علم الاصول / ج ۶ / ص ۱۴۲ . ایشان فرمود : « ذکرنا اخیراً أنّ عمر بن حنظله من المعاریف الذین لم یرد فیهم قدح ، و هذا یوجب اعتبار خبره لکون ذلک یکشف عن حسن ظاهره فی عصره »

فسقش باقی می ماند تا زمانی که به وظیفه عقلی خود عمل کند یعنی توبه کند . و به این معنا از عدالت فقط خداوند متعال اطلاع دارد .

شارع مقدس اماره ای بر عدالت ذکر نکرده است و فقهاء دیدند که اگر بنا باشد که در بعضی از موارد عدالت شرط است و این امر بر دیگران مخفی است و قابل دستیابی نیست ، پس باید اماره ای در شریعت بر آن قرار داده شود ، لذا فرمودند : حسن ظاهر اماره شرعیه بر عدالت است .

مراد از حسن ظاهر این است که کسی که با انسان معاشرت دارد کار فسق - مثل دروغ - و محتمل الفسق - مثل غیبت که ندانیم این غیبت بخصوصه جایز است یا حرام است - را از او نبیند .

در ذوق عرفی بر اساس حسن ظاهر در مورد انسان قضاوت می کنند و در عرف تناسب دارد که حسن ظاهر اماره بر عدالت باشد ، البته حسن ظاهر اماره بر عمل است نه اماره بر احتیاج .

از حسن ظاهر بر فقیه قطع حاصل می شود که شخصی که دارای حسن ظاهر است عند الشارع این حسن ظاهر اماره بر عدالت است . پس شخص عادل کسی است که دروغ نمی گوید ، نه این که خطا و اشتباه نمی کند .

علماء وثاقت را به معنای تحرّز از کذب گرفتند ، ولی ما وثاقت را صرفاً تحرّز از کذب نمی دانیم ، بلکه ثقه کسی است که علاوه بر دارا بودن این خصوصیت ، در مقام تلقی و ضبط و نقل دون حدّ متعارف نباشد . چه بسا افرادی که تحرّز از کذب داشته باشند ولی در مقام تلقی و ضبط و نقل ، دون حدّ متعارف باشند ، این افراد در این سه مقام ، ثقه نیستند . گاهی اشخاصی دیده می شوند که از فقیه مسأله ای را می پرسند و در تلقی و ضبط و نقل آن به دیگران دچار اشتباه می شوند .

توثیقاتی که در کتب رجالی آمده است به معنای ثقه در تلقی و ضبط و نقل است نه این که صرفاً به معنای تحرّز از کذب باشد . این وثاقت حتماً به شهادت اصحاب رجال ثابت می شود . پس ما حسن ظاهر عمر بن حنظله را قبول می کنیم ولی این حسن ظاهر را اماره بر وثاقت ایشان نمی دانیم .

وجه دوم (از مرحوم آقای صدر)^۱ : ایشان وثاقت عمر بن حنظله را با روایت یزید بن خلیفه ثابت کرد . در روایت آمده است : " قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ - أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِذَا لَا يَكْذِبَ عَلَيْنَا "^۲ .

در این روایت یزید بن خلیفه محتوای خبر عمر بن حنظله را نقل نکرد و امام علیه السلام به طور مطلق فرمود که عمر بن حنظله دروغ نمی گوید . یعنی او از کذب تحرّز دارد . پس امام علیه السلام او را توثیق کرد . اگر محتوای خبر عمر بن حنظله را نقل می کرد و امام علیه السلام می فرمود او دروغ نمی گوید ، ممکن بود که کلام امام حمل می شد بر این که او در این خبر دروغ نمی گوید .

اشکال : یزید بن خلیفه توثیق ندارد .

مرحوم آقای صدر فرمود : می توان توثیق یزید بن خلیفه را بر اساس قاعده مشایخ ثلاثه - یعنی صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر و ابن ابی نصر بزنطی - که لایروون الا عن ثقة است ثابت کرد . اگر یکی از مشایخ ثلاثه از کسی روایت کنند نقل آن ها دلیل بر وثاقت او است . صفوان بن یحیی از مشایخ ثلاثه است و به طریق معتبر از یزید بن خلیفه نقل روایت می کند . مرحوم شیخ در کتاب عدّه در مورد این مشایخ ثقات فرمود : (لایروون و لا یر سلون الا عن ثقة) ، و در واقع این توثیق مرحوم شیخ نسبت به این سه نفر است .

بر این بیان دو اشکال وارد است . اشکال اول این است که ایشان تطویل مسافت کردند ، چون خود صفوان از عمر بن حنظله به طریق معتبر روایت دارد . مرحوم صدوق در کتاب فقیه از صفوان از عمر بن حنظله روایت دارد و مرحوم صدوق در مشیخه طریق معتبر و صحیح به صفوان دارد . این بیان در واقع اشکال نیست ، بلکه بیان طریق مختصر تر است .

اشکال دوم این است که ما قاعده مشایخ ثلاثه را قبول نداریم . این قاعده اجتهاد مرحوم شیخ بود و به احتمال قوی آن را از سخن مرحوم کشی در مورد اصحاب اجماع گرفته است که مرحوم آقای صدر آن را

^۱ بحوث / ج ۷ / ص ۳۷۰ .

^۲ الوسائل / ج ۲۷ / ص ۸۵ / ح ۳۰ .

قبول ندارد. شاهد بیان ذکر شده این است که مرحوم شیخ بعد از نام این سه نفر، تعبیر به (و غیرهم) دارد که بعید نیست اشاره به همان اسامی نامبرده شده در کلام مرحوم کشی باشد.

مرحوم آقای خویی بحث مبسوطی از مشایخ ثلاثه مطرح کرده است و توثیق آنان را از راه این قاعده نپذیرفته است و ما نظر مرحوم آقای خویی را قبول کردیم.

وجه سوم: مشهور به روایت عمر بن حنظله عمل کردند، و روایتی که مشهور به آن عمل کردند حجت است.

بر این وجه سه اشکال وارد است. اشکال اول این است که اگر مشهور اصحاب به این روایت عمل کرده باشند وثاقت عمر بن حنظله ثابت نمی شود، بلکه نهایتش این است که حجیت خبر ثابت شود.

اشکال دوم این است که عمل مشهور باعث حجیت خبر نمی شود. در علم اصول اختلاف شده است که آیا در سیره عقلاء، خبر غیر موثق که مشهور به آن عمل کنند حجت است یا نیست؟ ما از کسانی هستیم که این سیره را احراز نکردیم و شک در تحقق سیره را مساوق با عدم آن می دانیم.

اشکال سوم این است که مقبوله دارای فقرات مختلف است و فقط به خاطر یک فقره به آن مقبوله گفته می شود، چون این فقره در روایات دیگر نیامده است، و آن فقره این است که وقتی به طاغوت رجوع کنید و حکم به نفع شما دهد، اگر چه شما بر حق باشید، گرفتن آن پول حرام است. مشهور به این حکم فتوا دادند و تنها مستند آنان در این فتوا، مقبوله عمر بن حنظله است - البته بعضی حکم در روایت را علی القاعده دانستند و گفتند که در اثباتش نیازی به این روایت نیست. - و در محل خودش گفته شد که اگر جملات یک روایت قابل تفکیک باشد حجیت یک فقره موجب حجیت فقرات دیگر نمی شود، و این تفکیک در حجیت مورد قبول واقع شده است. و محل بحث ما فقرات دیگر مقبوله است غیر از فقره ای که مشهور به آن عمل کردند.

وجه چهارم: روایت اجلاء از عمر بن حنظله است. افرادی مثل زراره و عبد الله بن بکیر و صفوان بن یحیی و عبد الله بن مسکان از او روایت نقل کرده اند. و نقل این اجلاء از ایشان اماره بر وثاقت او است.

اشکال: اگر مراد این است که نقل اجلاء عند العرف و العقلاء اماره بر وثاقت مروی عنه، یا حجیت خبر او است، اولاً ما چنین اماریتی را در سیره عقلاء احراز نکردیم که نقل اجلاء از یک شخص، موجب حجیت

خبر او باشد و لو این که او مجهول باشد . و ثانیاً بر فرض ثبوت چنین سیره در نزد عقلاء ، چگونه می توان امضای آن را از طرف شارع مقدس ثابت کرد .

و اگر مراد این است که از نقل اجلاء اطمینان به وثاقت مروی عنه حاصل می شود ، سوال می کنیم که آیا این اطمینان نوعی است یا شخصی است ؟

اطمینان شخصی یعنی این که اطمینان زید از سببی حاصل شود که این سبب نوعاً در نزد دیگران موجب اطمینان نیست . و اطمینان نوعی یعنی این که اطمینان زید از سببی حاصل شود که این سبب نوعاً در نزد دیگران نیز موجب اطمینان است .

اگر مراد اطمینان نوعی باشد ، اولاً این چه اطمینان نوعی است که مشهور بین فقهاء این نقل اجلاء را به عنوان اماره بر وثاقت مروی عنه ندانستند ، و ثانیاً اطمینان نوعی فقط برای شخص مطمئن حجت است و بر ما که این اطمینان را نداریم حجت نیست .

موارد نقض این قاعده هم زیاد وجود دارد ، اجلاء از ضعاف نیز نقل روایت کرده اند ، و معلوم می شود که نقل اجلاء کاشف از وثاقت مروی عنه نیست . مثلاً با این که از سهل بن زیاد روایات زیادی نقل شده است ، ولی معاصرین و متأخرین از وی ، در مورد او تضعیفات زیادی دارند . فقط مرحوم شیخ در کتاب رجال خود او را ثقه دانسته است و در دو کتاب دیگرش او را ثقه ندانسته است . مرحوم آقای خویی فرمود که ابن داود وقتی این بخش از کتاب مرحوم شیخ را ذکر کرد کلمه (ثقه) را در مورد سهل بن زیاد بیان نکرد و فرمود که در نزد من رجال مرحوم شیخ به خط خودش موجود است و کلمه (ثقه) را ندارد . سهل بن زیاد بیش از ۲۳۰۰ حدیث دارد و عمده آن ها در کافی آمده است و مرحوم کلینی از او چنین نقل می کند : (عدّه من اصحابنا عن سهل بن زیاد) . یا مانند عمرو بن شمر که مرحوم نجاشی او را تضعیف کرده است ولی چند نفر از اصحاب اجماع - مانند حماد بن عیسی و یونس بن عبد الرحمان و حسن بن محبوب و عبد الله بن مغیره از او روایت نقل کرده اند . و یا مانند وهب بن وهب ، ابو البختری که در مورد او (اکذب البریّه) اطلاق شده است ، ولی ابن ابی عمیر که از مشایخ ثلاثه است از او روایت نقل کرده است . پس این طور نیست که وقتی اجلاء از کسی روایت نقل کنند دال بر وثاقت او باشد . در رجال هیچ شخص معروف و مشهوری نیست مگر این که از ضعاف نیز حدیث نقل کرده است . ماحصل بحث این است که وثاقت عمر بن حنظله را نمی توان احراز کرد .

جهت دوم: دلالت روایت بر ترجیح به شهرت

در روایت پنج مرجح ذکر شده است که عبارتند از: ترجیح به صفات و ترجیح به شهرت و ترجیح به موافقت کتاب و سنت (سنت دو تفسیر دارد: الف - روایت قطعی از معصوم علیه السلام. ب - سنت قطعی نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم. و ما سنت را حمل بر معنای دوم می کنیم.)، و ترجیح به مخالفت عامه و ترجیح به مخالفت با اکثر حکام و قضات عامه نسبت به یک حکم و روایت.

ظاهر کلام علماء این است که ترجیح پنجم راهی برای احراز ترجیح چهارم است، لذا قائلند که در مقبوله چهار ترجیح ذکر شده است.

ما ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت با عامه را قبلاً ذکر کردیم. در جهت دوم می خواهیم دلالت روایت بر ترجیح به شهرت را بیان کنیم. این ترجیح در روایت مقبوله به عنوان مرجح دوم، و در مرفوعه به عنوان ترجیح اول ذکر شده است.

در مقبوله شهرت به عنوان مرجح ذکر نشده است، بلکه به معنای قطعی است، و قید (لا ریب فیه)، و (امر بین ریشه) قرینه بر این معنا است و (لا ریب فیه) بر شهرت تطبیق داده شده است، یعنی این روایت قطعاً از معصوم علیه السلام صادر شده است. و در ذیل که هر دو خبر مشهور دانسته شده است، یعنی سند هر دو قطعی است و این مورد اشکالی ندارد. بله، دو روایت با هم نمی تواند دلالت قطعی داشته باشند. و در صورتی که یک خبر مشهور باشد (یعنی دارای سند قطعی باشد) و دیگری مشهور نباشد، آن چه که مشهور است حجت است و غیر مشهور، (یعنی غیر قطعی در مقابل آن) حجت نیست، و ترجیح در این مورد بی معناست، زیرا ترجیح در جایی است که دو حجت در کار باشد. پس از مقبوله عمر بن حنظله ترجیح به شهرت استفاده نمی شود.

جهت سوم: دلالت روایت بر ترجیح به صفات

یکی از مرجحات مذکور در مقبوله ترجیح به صفات است. در مقبوله آمده است: (الحکم ما حکم به اعدلهم و افقههم و اصدقهم فی الحدیث و اورعهم)، گفته شد که از این عبارت استفاده می شود که یکی از مرجحات باب تعارض دو خبر، ترجیح به صفات است.

بر این بیان دو اعتراض وارد شده است. اعتراض اول این است که در مقبوله ترجیح به صفات مختص به عصر حضور است و شامل عصر غیبت نمی شود، زیرا در آن آمده است: (إذا کان کذلک فارجه حتی تلقی

امامک) ؛ یعنی وقتی دو روایت متکافی شدند تاخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی ، و در عصر عیبت معنا ندارد که چنین چیزی گفته شود .

این اعتراض وارد نیست ، زیرا اولاً این ذیل در انتهای حدیث آمده است و قبل از آن سخن از ترجیح به صفات نیست، بلکه سخن از ترجیح به موافقت کتاب و مخالفت عامه است و این ذیل ارتباطی با ترجیح به صفات ندارد . در ذیل بحث از تکافی دو روایت است و ترجیح به صفات که در صدر آمده است در مورد دو روایت نیست . و ثانیاً بر فرض که ذیل مربوط به همه مرجحات باشد ، به مناسبت حکم و موضوع ، عرف از عصر حضور الغاء خصوصیت می کند ، و نکته ای ندارد که در عصر حضور در خبرین متعارضین ، ترجیح به صفات محقق باشد ، ولی در عصر غیبت ترجیح به صفات ثابت نباشد . در اصطلاح گفته می شود که کلام اطلاق عرفی دارد .

اعتراض دوم : ترجیح به صفات مربوط به دو حکم است نه دو روایت ، یعنی اگر دو حکم - از دو حاکم - با هم تعارض کردند به ترجیح به صفات رجوع می شود ، و باید دید که صفات کدامیک از دو حاکم ترجیح دارد .

متأخرین این اعتراض را پذیرفتند ، زیرا این مرجح به حاکم اضافه شد . راوی به امام علیه السلام عرض کرد : (فان كان كل رجل اختار رجلاً من اصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم) و امام علیه السلام فرمود : (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما) ، در این عبارت ترجیح به صفات ، به دو حاکم اضافه شده است . اما سائر مرجحات در مورد روایت است . بنابراین در مقبوله ، نه ترجیح به صفات ذکر شده است و نه ترجیح به شهرت ذکر شده است .

جهت چهارم : حقیقت مرجح پنجم

در ذیل مقبوله آمده است : (فقلت : جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا . قال : ينظر الى ما هم اليه اميل حکامهم و قضائهم فیتروک و يؤخذ بالآخر) به نظر می رسد که این مرجح قبلاً ذکر نشده است . ولی بعضی از فقهاء فرمودند : ظاهراً این مرجح به مرجح سابق برمی گردد ، یعنی در مخالفت با عامه ، لازم نیست که چیزی مخالف با همه عامه باشد ، بلکه همین که مخالف با نظر حکام و قضات آنان باشد کافی است . بنابراین این فقره بیان مرجح جدیدی نیست .

ظاهر روایت همین معنا است ، لذا ما این مرجح را به مرجح چهارم ، یعنی مخالفت با عامه بر گردانیدیم و قرینه بر آن این است که در روایت آمده است : (امام فرمود : در صورتی که دو خبر هر دو موافق با عامه باشند آن خبری که حکام و قضات آنان به آن تمایل دارند ترک شود و خبر دیگر اخذ شود .)

جهت پنجم : نسبت بین مقبوله و مکاتبه

در میان روایات ترجیح ، ادعا شده است که دو روایت (مقبوله عمر بن حنظله و مکاتبه مرحوم راوندی) سنداً و دلالتاً تمام است . مرحوم آقای صدر این دو روایت را تمام می داند .

در مکاتبه دو مرجح (موافقت کتاب و مخالفت عامه) ذکر شده است و در مقبوله پنج مرجح (صفات - که گفتیم در روایت ، صفات حاکم مراد است نه صفات راوی ، پس این ترجیح را قبول نکردیم - و شهرت - که گفتیم مراد روایت تمییز حجت از غیر حجت است و این ترجیح را هم قبول نکردیم - و موافقت کتاب و مخالفت عامه و مخالفت با حکام و قضات عامه - که گفتیم این ترجیح به ترجیح چهارم بر می گردد) بنابراین در مقبوله نیز دو ترجیح ، یعنی ترجیح به موافقت کتاب و ترجیح به مخالفت عامه بیان شده است .

اختلاف دو روایت در این است که در مکاتبه این دو ترجیح به نحو طولی بیان شده است . تعبیر مکاتبه چنین است : (فإن لم تجدوا فی کتاب الله فأعرضوهما علی أخبار العامه) . و این طولیت در مقبوله عمر بن حنظله نیست ؛ در مقبوله چنین آمده است : (ينظر فما وافق حكمه حکم الكتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به) . بنابراین اگر دو روایت داشته باشیم که یکی موافق با کتاب و دیگری مخالف با عامه باشد به مقتضای مکاتبه به خبر موافق کتاب باید اخذ کنیم و لو این که خبر دوم ترجیح به مخالفت عامه داشته باشد ، ولی اگر بخواهیم به مقتضای مقبوله عمل کنیم ، تعارض صورت می گیرد و هر دو خبر تساقط می کنند . در مثل این مورد که مکاتبه طولیت را معتبر می داند و مقبوله نسبت به آن ساکت است ، در فرض مذکور به مکاتبه اخذ می شود .

اما اگر از مقبوله عرضی بودن دو مرجح ، یا معیت آن دو (یعنی در واقع با هم یک مرجح را تشکیل دهند) استفاده شود ، بین دو روایت - در فرض مثال - تعارض می شود ، یعنی اگر یک روایت موافق کتاب ، و دیگری مخالف عامه بود ، این مورد محل نزاع بین مکاتبه و مقبوله می شود و دو خبر (موافق کتاب و مخالف عامه) با هم تعارض می کنند و در ماده اجتماع ، هر دو خبر تساقط می کنند و به قواعد عامه در باب تعارض رجوع می شود .

جمع بندی : روایتی که سنداً تمام باشد و از آن ترجیح یک خبر بر دیگری استفاده شود ، وجود ندارد . لذا در باب تعارض دو خبر ، به مرجحات یکی بر دیگری رجوع نمی کنیم ، بلکه به قواعد عامه باب تعارض رجوع می کنیم ، مگر این که یکی از دو خبر موافق با کتاب و دیگری مخالف با کتاب باشد که در این صورت خبر مخالف با کتاب حجت نیست و فقط خبر موافق با کتاب حجت است .

تنبيهات اخبار علاجیه (اخبار تخییر و ترجیح)

تنبيه اول : مراد از تخییر

در بعضی از اخبار علاجیه آمده است که مکلف در بین دو خبر متعارض مخیر به اخذ احد الخبرین است . ما این اخبار را سنداً یا دلالتاً قبول نکردیم . در این تنبیه بحث می کنیم که مراد از تخییر در این جا آیا تخییر در مسأله اصولی است یا تخییر در مسأله فقهی است .

تخییر در مسأله اصولی ، تخییر در حجیت است ، یعنی مفاد اخبار این است که این دو خبر بر تو حجت به نحو حجت تخییری است .

جماعتی از علماء حجت تخییری را غیر معقول دانسته و مشهور آن را معقول دانستند ، و در بین مشهور ، هر دسته از آنان ، تصویر خاصی از حجت تخییری ارائه دادند .

ما آراء و انظار در آن را مطرح کردیم ، و نظر مختار ما این بود که بین دو حجت تعارض واقع نمی شود مگر این که یکی منجز باشد و دیگری معذر باشد . حجت منجز با حجت معذر با هم تفاوت دارند . در حجت تنجیزی ، این حجت ، منجز است چه من بدان عمل کنم و چه بدان عمل نکنم . اما حجت تعذیری مشروط به عمل مستند به آن است .

اگر یک خبر منجز و خبر دیگر معذر باشد و هر دو بخواهند حجت باشند ، حجت تنجیزی مشروط بر این است که من عمل مستند به حجت معذر را انجام ندهم . اگر من عمل مستند به معذر را انجام دادم حجت تنجیزی منجز نیست .

تخییر در مسأله فقهی بدین بیان است که یکی از اقسام واجب ، واجب تخییری است مثل تخییر بین اطعام و صیام در خصال کفاره افطار عمدی ماه رمضان . ما گفتیم که متعلق وجوب در واجب تخییری جامع انتزاعی است و شارع مقدس احد العملین (مثل اطعام و صیام) را بر ما واجب کرده است . تخییر در مسأله فقهی بر سه گونه است : گاهی دو خبر متعارض متضمن یک تکلیفند ؛ مثل این که یک خبر می گوید : (

غسل جمعه واجب است) و خبر دیگر می گوید : (غسل جمعه واجب نیست) ، در این مثال تخییر در مسأله فقهی این است که شارع مقدس در اتیان و عدم اتیان غسل جمعه ترخیص داده است . گاهی دو خبر متعارض متضمن دو تکلیف غیر متنافی هم هستند ؛ مثل این که یک روایت بگوید : (نماز ظهر بر تو واجب است) ، و روایت دیگر بگوید : (نماز جمعه بر تو واجب است) ، معنای تخییر در مسأله فقهی در این مثال این است که بر من اتیان احدهما واجب است ، تخییر در این صورت به معنای وجوب است نه ترخیص ، چون دو خبر با هم تعارض می کنند و هیچ یک حجت نیست و خبر سوم ، همان اخبار تخییر است که می گوید بر تو واجب است که یا نماز ظهر بخوانی یا نماز جمعه بخوانی . و گاهی دو خبر متعارض متضمن دو تکلیف متنافی هم هستند ؛ مثل این که یک روایت بگوید : (در عصر غیبت نماز جمعه بر تو واجب است) و روایت دیگر بگوید : (در عصر غیبت نماز جمعه بر تو حرام است) ، این دو روایت با هم تعارض می کنند و ما سراغ اخبار تخییر می رویم و مفاد اخبار تخییر ، تخییر مکلف در اتیان یا ترک نماز جمعه است .

در این مثال مدلول التزامی روایتی که نماز جمعه را حرام می داند این است که نماز ظهر بر تو واجب است و به لحاظ این مدلول التزامی ، و مدلول مطابقی روایت دیگر ، اخبار تخییر می گوید که یکی از دو نماز (یعنی نماز جمعه و نماز ظهر) را باید اتیان کنی .

ثمره عملی این مسأله در افتاء ظاهر می شود . اگر فقیهی قائل شد که مفاد اخبار تخییر ، تخییر در مسأله فقهی است ، باید به تخییر فتوا دهد ، مثلاً فتوا دهد که مکلف می تواند غسل جمعه را انجام دهد یا آن را ترک کند ، و در مثال دیگر فتوا دهد که مکلف مخیر بین نماز جمعه و نماز ظهر است ، این تخییر ظاهری است و تخییر در خصال کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان تخییر واقعی است .

اما اگر تخییر در اخبار را تخییر در مسأله اصولی دانستیم ، فقیه نمی تواند فتوا به تخییر دهد ، بلکه اگر به روایت وجوب نماز ظهر اخذ کرد فتوا می دهد که بر مکلفین نماز ظهر واجب است ، و اگر به روایت نماز جمعه اخذ کرد فتوا می دهد که بر مکلفین نماز جمعه واجب است ، و نمی تواند به تخییر مکلفین بین دو نماز فتوا دهد . و همین طور فقیه می تواند فتوا به تخییر در حجیت دهد ، بدین معنا که عامی می تواند به هر یک از دو خبر عمل کند .

بر هر دو صورت اشکال وارد شد . جماعتی فرمودند که فقیه نمی تواند به یک روایت فتوا دهد . قول فقیه از باب خبرویت است و در این جا خبرویت دخالتی ندارد ، زیرا ممکن است که فتوای او بر طبق یکی از دو روایت ، به خاطر این باشد که عمل به آن آسان تر است . در سیره ، اگر اهل خبره ، نظر شخصی خود را

اعمال کند در جایی که مفسده برای دیگران ندارد و برای او نفع شخصی هم داشته باشد ، قولش حجت است .

و بر صورت دوم اشکال شد به این که آن چه که در مسأله اصولی بر فقیه حجت است بر عامی حجت نیست ، خبر زراره که - مثلاً - می گوید : (نماز جمعه در عصر غیبت واجب است) ، بر عامی حجت نیست ، بلکه بر فقیه حجت است و بر عامی ، فتوای فقیه حجت است . عمی در مسأله حجیت خبر زراره از فقیه تقلید می کند و در عمل خود به این روایت رجوع می کند .

سؤال این است که مراد از تخییر در اخبار تخییر ، تخییر در مسأله فقهی است یا تخییر در مسأله اصولی است ؟

روایات تخییر در تخییر در مسأله اصولی ظهور دارد ، زیرا در آن ها کلمه (اخذ) آمده است و از طرف دیگر این روایات ناظر به دلیل حجیت است ، و این نظارت و آن کلمه (اخذ) ، قرینه عرفیه می شود بر این که روایات تخییر ناظر به تخییر در مسأله اصولی است .

تنبیه دوم : تخییر بدوی یا استمراری

آیا تخییر مستفاد از اخبار تخییر بدوی است یا تخییر استمراری است ؟

مثلاً یک روایت می گوید : (نماز ظهر واجب است) و روایت دیگر می گوید : (نماز جمعه واجب است) و ما در هفته اول به روایت اول عمل کنیم ، آیا هفته های بعد نیز حتماً باید به روایت اول عمل کنیم که در این صورت تخییر بدوی است و روایت اول تا آخر حجت است و روایت دوم حجت نیست ، یا این که می توانیم در هفته بعد به روایت دوم عمل کنیم و در هفته های دیگر نیز مخیر به عمل به هر یک از آن دو هستیم که در این صورت تخییر استمراری است .

مرحوم آخوند در کفایه قائل به تخییر استمراری است ^۱ ایشان دو دلیل ذکر کرده است . دلیل اول اطلاق روایات تخییر است ، زیرا در آن ها اخذ به تخییر مقید به دفعه اول نشده است و موضوع تخییر دو خبر

^۱ کفایه : ۴۴۶

متعارض است که همیشه وجود دارد . و دلیل دوم اصل عملی است ؛ مکلف قبل از اخذ به احدهما تخییر داشت و بعد از اخذ به احدهما ، شک در بقاء تخییر می کند و استصحاب می گوید : آن تخییر باقی است .

بر هر دو دلیل اشکال وارد شده است . اشکال بر دلیل اول این است که در روایات تخییر گرچه جمله خبریه به کار رفته است ولی مفاد آن امر است یعنی : (به یکی از دو روایت اخذ کن) و در بحث اوامر گفته شد که اطلاق در متعلق امر بدلی است نه شمولی . در روایت نیامده است که در هر واقعه به یکی از دو روایت اخذ کن . ظاهر روایات تخییر این است که به به ص.رت مجموعی لحاظ کرده است نه انحلالی ، یک طرف وجوب نماز ظهر ، و در طرف دیگر وجوب نماز جمعه است نه این که یک طرف وجوب نماز ظهر در این روز و در طرف دیگر وجوب نماز جمعه در این روز باشد . پس روایت اطلاق ندارد چون ناظر به این جهت نیست .

اشکال بر وجه دوم دو اشکال مبنایی است . اولاً این استصحاب ، در شبهه حکمیه است ، چون ما نمی دانیم آن تخییری که در ابتداء بود الآن نیز باقی است یا نه ؟ جماعتی از علمای ما این استصحاب را جاری ندانستند و ما از آنان تبعیت کردیم و گفتیم که بعد از اخذ به احدهما نمی دانیم که آن تخییر باقی است یا نه ، استصحاب می گوید : حجت تخییری برای این شخص جعل نشده است و در مورد خبرین متعارضین که شخص قبلاً به احدهما اخذ کرده است استصحاب بقاء تخییر محکوم به استصحاب عدم جعل حجت تخییری است .

اشکال مبنایی دیگر این است که این استصحاب ، استصحاب تعلیقی است و ما از کسانی هستیم که این استصحاب را جاری نمی دانیم . بیان این استصحاب این است که ما در هفته اول به خبر وجوب ظهر اخذ کردیم و در هفته دوم می خواهیم به خبر وجوب جمعه اخذ کنیم و نمی دانیم که خبر وجوب جمعه حجت است یا نیست ، در این حال می گوییم اگر این خبر را در هفته اول - قبل از اخذ به خبر وجوب نماز ظهر - اخذ می کردیم حجت بود و نمی دانیم آیا این حجیت تعلیقی الآن باقی است یا نیست ، استصحاب می گوید که آن حجیت الآن نیز باقی است . این بیان استصحاب تعلیقی است .

در ذیل این تنبیه به یک امر اشاره می شود .

اگر چند مجتهد صاحب فتوا باشند - به این معنا که اگر کسی به آن ها رجوع کند فتوا می دهند ، نه به این معنا که الآن نیز فتوا دارند - وظیفه عامی در این مسأله چیست ؟ یکی از صور این مسأله این است که اختلاف فاحش علمیت بین مجتهدین صاحب فتوا محرز نباشد ، یکی از اقوال در این مسأله ، قول به تخییر

است و عامی مخیر است که به فتوای یکی از آن ها عمل کند . ما از این قول تبعیت کردیم و الآن می خواهیم این تخییر را توضیح دهیم .

جماعتی قائلند که این تخییر - هم عرضا و هم طولاً - استمراری است . تخییر استمراری عرضی مثل این که مقلد در مسأله وضوء از زید و در مسأله صوم از عمرو و در مسأله صلاۀ از بکر و در مسأله حج از خالد تقلید کند . تخییر استمراری طولی مثل این که مقلد هنگام صبح در مسأله وضوء از زید و در همین مسأله در هنگام ظهر از عمرو و در شب از بکر تقلید کند .

در تخییر استمراری این شرط وجود دارد که علم یا علمی بر مخالفت واقع حاصل نشود . مثلاً عامی در هفته اول از زید تقلید می کند که فتوا به وجوب نماز ظهر تعیین می دهد و در هفته دوم از عمرو تقلید می کند که فتوا به وجوب نماز جمعه تعیین می دهد . در این فرض علم به مخالفت حاصل نمی شود ، زیرا فتوا به وجوب تخییری این دو نیز وجود دارد . در این مسأله علم یا علمی به مخالفت واقع حاصل نیست . ولی گاهی برای عامی علم یا علمی به مخالفت واقع حاصل است ، مثلاً مجتهدی فتوا می دهد که کسی که شغلش ، یک بار سفر کردن در هر هفته است ، نمازش تمام است و مجتهد دیگر در همین مسأله فتوا به قصر می دهد ، و برای عامی علم یا علمی پیدا می شود که تخییر بین قصر و تمام در این مورد مخالف واقع است ، بنابراین علم پیدا می کند که یکی از این دو باطل است ، در این مورد تخییر استمراری درست نیست و اگر شخص به یکی اخذ کرد تا آخر باید به همان عمل کند .

دلیل آن چه که بیان شد روایات تخییر نیست ، بلکه بحث در باب تعارض قول اهل خبره است که تنها دلیلش سیره عقلاء است و سیره در مورد اختلاف فتاوی ، اخذ به حجت تخییری است .

تنبيه سوم : کیفیت جمع بین اخبار تخییر و اخبار ترجیح

یک دسته از اخبار علاجیه اخبار تخییر و دسته دیگر اخبار ترجیح است . مشهور فقهاء به اخبار تخییر عمل نکردند تا حدی که گفته شد کسی از فقهاء به اخبار تخییر عمل نکرده است . مشهور فقهاء شیعه به اخبار ترجیح (خصوصاً خبر قطب راوندی) عمل کرده اند . سؤال این است که آیا می توان به هر دو دسته از اخبار عمل کرد ؟

برخی از اعلام فرمودند که برای عمل به هر دو دسته از اخبار باید اخبار ترجیح را بر استحباب حمل کرد .

این کلام درست نیست زیرا در اخبار ترجیح طلب مولوی نیامده است تا بتوان به قرینه اخبار تخییر ، آن را بر استحباب حمل کرد ، بلکه مفاد اخبار ترجیح ، حجیت خبر دارای مرجح است ، و مفاد اخبار تخییر ، دو حجت تخییری است .

برای عمل به هر دو دسته از اخبار دو راه وجود دارد : راه اول این است که اخبار ترجیح را مقید اخبار تخییر قرار دهیم و تخییر را مربوط به جایی بدانیم که مرجحی وجود نداشته باشد .

و راه دوم این است که دو دسته از اخبار را متعارض هم دانسته و تساقط کنند ، زیرا یک دسته از اخبار بر حجت تخییری و دسته دیگر بر حجت تعیینی دلالت دارد ، و نمی شود که یک خبر هم حجت تخییری و هم حجت تعیینی داشته باشد زیرا سر از تناقض در می آورد .

در بین این دو راه ، راه اول اقوی است و نکته اش این است که تقیید در عام و خاص مطلق فرض می شود ، و موضوع اخبار تخییر ، خبرین متعارضین است و موضوع اخبار ترجیح خبرین متعارضینی است که یکی از آن دو بر دیگری ترجیح دارد ، و این موضوع اخص از موضوع اخبار تخییر است و آن را قید می زند ، و تحت اخبار تخییر ، خبرین متعارضینی باقی می ماند که هیچ یک از آن دو بر دیگری ترجیح نداشته باشد .

تنبیه چهارم : شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی

اگر در موردی تعارض دو خبر ، تعارض غیر مستقر بود و جمع عرفی وجود داشت مثل این که یک خبر گفت : (أكرم الفقراء) ، و خبر دیگر گفت : (لا تكرم فساق الفقراء) ما خطاب اول را به خطاب دوم قید می زنیم . آیا اخبار علاجیه مثل روایت قطب راوندی و مقبوله عمر بن حنظله این گونه موارد را شامل می شود ؟

مشهور آن را شامل ندانستند و به وجوهی تمسک کردند که مورد اتفاق همه نیست . ما به برخی از این وجوه اشاره می کنیم .

وجه اول : مورد اخبار علاجیه جایی است که شخص سؤال کننده ، تحیر دارد ، و نمی داند که آیا یکی از دو خبر حجت است یا هیچ یک از دو خبر حجت نیست ، ولی در موارد جمع عرفی عرف تحیر ندارد و وظیفه اش را می داند ، یعنی می داند که عام بر خاص ، و مطلق بر مقید ، و حاکم بر محکوم حمل می شود . پس اخبار علاجیه در غیر موارد جمع عرفی است و در لسان این اخبار اطلاقی وجود ندارد تا موارد جمع عرفی را شامل شود .

مرحوم آقای صدر^۱ این وجه را نپذیرفت و دو اشکال بر آن وارد دانست .

اشکال اول : درست است که شخص عرفی در موارد جمع عرفی متحیر نمی ماند ، ولی اشکالی ندارد که این شخص هم از موارد تعارض مستقر و هم از موارد تعارض غیر مستقر بپرسد تا شایسته آن را بداند . ممکن است امام علیه السلام غیر از جواب عرفی ، مبنای خاص و سلوک خاصی داشته باشد . و (حدیثان مختلفان) مطلق است و شامل همه موارد تعارض می شود .

جواب : عدم تحیر و مرتکز بودن آن در اذهان ، در موارد جمع عرفی مانع از انعقاد اطلاق در این خطابات می شود و موردی که شخص وظیفه اش را می داند ، نسبت به این موارد ، اطلاق منعقد نمی شود یا حد اقل اطلاق احراز نمی شود ، پس اگر این خطابات به تعارض مستقر انصراف نداشته باشد ، اجمال دارد ، و باید به قدر متیقن آن یعنی تعارض مستقر رجوع کرد .

اشکال دوم : ما در اخبار علاجیه روایاتی را داریم که در صدر آن ها سؤال ذکر نشده است و خود امام علیه السلام ابتداء مطلب را بیان کرده است ، مانند روایت قطب راوندی که در آن چنین آمده است : (قال الصادق علیه السلام : إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه) . کلمه (حدیثان مختلفان) اطلاق دارد و همه انواع تعارض را شامل می شود .

جواب : ما باید حد دلیل مستدل را در نظر بگیریم . اگر حد دلیل مستدل این است که در روایت راوی سؤال می کند ، و سؤال او در جایی است که تحیر دارد ، این اشکال مرحوم آقای صدر وارد است . اما اگر وجه اول را تعمیم دهیم و بگوییم در مواردی که امام علیه السلام ابتداء مطلب را بیان نمود ، حتما سوالی در ارتکاز عرف بود مبنی بر این که در اخبار متعارض ، وظیفه چیست ، و کلام امام علیه السلام در جواب این سؤال مرتکز بود ، این اشکال وارد نیست .

وجه دوم : در باب محاورات ، سیره ای از عقلاء وجود دارد که در بین دو خبری که نسبتشان عام و خاص است ، جمع عرفی می کنند . این سیره ارتکازی را در اذهان عرف شکل می دهد ، و این ارتکاز در مقام مخاطب موجب می شود که در خطاب مولا ، اطلاق منعقد نشود .

^۱ بحوث / ج ۷ / ص ۴۰۰

ما این وجه را هم پذیرفتیم و از آن نتیجه گرفته می شود که اخبار ترجیح و تخییر شامل موارد جمع عرفی نمی شود .

تنبیه پنجم : شمول اخبار ترجیح نسبت به متعارضین عموم من وجه

گاهی تعارض به تباین است و گاهی به عموم و خصوص مطلق است و گاهی به عموم و خصوص من وجه است . صورت سوم مثل این که یک روایت بگوید : (یجب اکرام الفقیر) و روایت دوم بگوید : (یحرم اکرام الفاسق) و زید هم فقیر و هم فاسق باشد ، دو خبر در مورد زید با هم تعارض دارند .

آن چه که مسلماً در اخبار ترجیح داخل است تعارض به تباین است . سؤال این است که آیا اخبار ترجیح شامل تعارض به عموم من وجه هم می شود ؟

سه نظریه مطرح شده است : شمول و عدم شمول و تفصیل .

ما در دو مقام بحث می کنیم : مقام اول در مقتضای قاعده اولیه در خبرین متعارضین به عموم من وجه است . و مقام دوم در شمول اخبار ترجیح نسبت به متعارضین به عموم من وجه است .

مقام اول : مقتضای قاعده اولیه در خبرین متعارضین به عموم من وجه

دو نظریه مطرح شده است . نظریه اول این است که دو خبر در ماده اجتماع تعارض و تساقط می کنند و در ماده افتراق به دو خبر اخذ می شود . پس زید در مثال که هم فقیر و هم فاسق است در موردش هیچ یک از دو روایت حجت نیست و در مورد او سراغ دلیل دیگر می رویم ، و اگر دلیل دیگر نبود به اصل عملی رجوع می کنیم . و در ماده افتراق روایت اول ، فقیر غیر فاسق را اکرام می کنیم ، و در ماده افتراق روایت دوم فاسق غیر فقیر را اکرام نمی کنیم .

ما تابع این نظریه هستیم . فرض کنیم تعداد فقراء ۱۰ نفر ، و تعداد فاسق هم ۱۰ نفر باشد و ۵ نفر بین فقراء و فاسق مشترک باشد . روایت (یجب اکرام الفقیر) ظهور در وجوب اکرام هر یک از فقراء دارد و این ظهور تحلیلی است و در واقع ۱۰ ظهور نداریم بلکه یک ظهور داریم . عین همین بیان در روایت (یحرم اکرام الفاسق) نیز می آید که ظهور در حرمت اکرام فاسق دارد - یعنی ظهور در اکرام زید فاسق و حرمت اکرام عمرو فاسق و ... دارد - و این ۱۰ ظهور تحلیلی است نه این که واقعا ۱۰ ظهور داشته باشیم . اما حجیت در نزد عرف و عقلاء انحلالی است نه تحلیلی ، یعنی روایت (یجب اکرام الفقیر) یک ظهور دارد ولی همین یک ظهور هم حجت بر وجوب اکرام زید فقیر است و هم حجت بر وجوب اکرام عمرو فقیر است

و ... ، و این حجیت در نظر عقلاء انحلالی است نه تحلیلی . سرش این است که تکالیف عند العرف انحلالی است ، پس ما ۱۰ حکم شرعی و فعلی (مجعول) داریم . ظهور (یجب اکرام الفقیر) ، ۱۰ وجوب را بر من منجز می کند ، پس ۱۰ حجیت انحلالی دارد و عین همین بیان در (یحرم اکرام الفاسق) نیز می آید .

فرض کردیم که ۵ نفر از فساق و فقراء با هم مشترکند ، عقلاً محال است که حکم (وجوب یا حرمت) هم منجز داشته باشد و هم معذر داشته باشد . مدلول التزامی روایت اول نسبت به حرمت اکرام فقیر فاسق معذر است و اطلاق روایت دوم نسبت به آن منجز است ، و مدلول التزامی روایت دوم نسبت به وجوب اکرام فقیر فاسق معذر است و اطلاق روایت اول نسبت به آن منجز است ، بنابراین در این ۵ نفر فقیر فاسق ، ما نمی توانیم هم منجز و هم معذر داشته باشیم ، پس حجیت هر دو روایت نسبت به این ۵ نفر از بین می رود و در بقیه افراد ، ظهور هر یک از دو روایت ، نسبت به ماده افتراق خودش حجت است .

نظریه دوم تفصیل در مسأله (یعنی در بعضی از صور ترجیح و در بعضی دیگر تساقط) است . توضیحش این است که تعارض بین دو عموم من وجه از سه صورت خارج نیست : یا عمومیت هر دو به وضع است و یا به مقدمات حکمت است و یا یکی به وضع و دیگری به مقدمات حکمت است . صورت اول مانند (یجب اکرام کل فقیر) و (یحرم اکرام کل فاسق) . صورت دوم مانند (یجب اکرام الفقیر) و (یحرم اکرام الفاسق) . و صورت سوم مانند (یجب اکرام کل فقیر) و (یحرم اکرام الفاسق) . در صورت اول و دوم ، در ماده اجتماع ، قائل به تساقط شدند ، ولی در صورت سوم ، قائل به ترجیح عام بالوضع بر عام بالحکمه شدند . بنابراین در مثال مذکور اکرام فقیر فاسق واجب می شود .

دلیل نظریه مذکور این است که همیشه ظهور عام اقوی از ظهور مطلق است ؛ به عبارت دیگر شمول عام نسبت به یک فرد (فقیر فاسق در مثال) اظهر از شمول مطلق در آن فرد است ، زیرا شمول در عام بالوضع است و در مطلق به مقدمات حکمت است و در سیره عقلاء ، در تعارض بین اظهر و ظاهر ، عقلاء به اظهر اخذ می کنند .

ما در هر سه صورت قائل به تساقط شدیم گرچه یکی اظهر از دیگری باشد . دلیل ما هم سیره است . ما سیره ای نداریم که اظهر بر ظاهر مقدم شود . بلکه سیره این است که در تعارض غیر مستقر ، قرینه بر ذی القرینه مقدم است . وقتی متکلمی کلامی را می گوید اگر آن کلام اجمال داشته باشد متکلم در سیره عقلاء حق تفسیر دارد و به تفسیرش اخذ می شود ، مثلاً اگر گفت : (اکرم زیداً) و زید مشترک بین دو نفر بود ، و بعد بگوید : (أَعْنَى زَيْدًا بَنَ عَمْرٍو) کلامش مسموع است . و اگر کلامش ظهور داشته باشد ، و بعد آن را

تصحیح کند ، عقلاء آن را فی الجمله (جز در بعضی از موارد مثل اقرار) می پذیرند . و اگر متکلم عامی را ذکر کرد و بعد اخص مطلق آورد و آن را توضیح کرد عقلاء آن را می پذیرند ، چون آن را قرینه عرفیه خطاب عام می دانند ، ولی اظهار را قرینه عرفیه بر ظهور نمی دانند .

مقام دوم : شمول اخبار ترجیح نسبت به متعارضین به عموم من وجه

در این مسأله سه قول وجود دارد : شمول ، و عدم شمول ، و تفصیل بین مرجحات صدور می که اخبار ترجیح شامل آن نمی شود ، و مرجحات مضمونی و جهتی که اخبار ترجیح شامل آن می شود . مرحوم میرزای نایینی قائل به تفصیل شده است . ما ابتداءً تفصیل مرحوم میرزای نایینی را توضیح می دهیم و بعد نظر مختار خود را بیان می کنیم .

علماء ما مرجحات را به سه قسم تقسیم کرده اند : مرجح صدور می و مضمونی و جهتی . مرجح صدور می ناظر به سند خبر است مثل ترجیح به شهرت و ترجیح به اوثقیت . روایت مشهور بر غیر مشهور ، و روایت اوثق بر غیر اوثق از ناحیه ترجیح به سند مقدم می شود . ، زیرا سند مشهور و اوثق اقوی است . مرجح مضمونی مثل ترجیح به موافقت کتاب ، زیرا احتمال انطباق مضمون روایت موافق با کتاب اقوی از روایت مخالف کتاب است . مرجح جهتی ، تقیه است ؛ روایت مخالف عامه بر روایت موافق عامه مقدم می شود ، زیرا احتمال تقیه در آن اقوی است .

مرحوم میرزا فرمود که اگر دو روایت با هم تعارض من وجه داشتند و در ماده اجتماع یک خبر موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب بود ، در ماده اجتماع به موافق کتاب اخذ می شود . و اگر در ماده اجتماع یک خبر مخالف عامه و دیگری موافق عامه بود ، در ماده اجتماع به خبر مخالف عامه اخذ می شود ، ولی در مرجح صدور می ترجیح معنا ندارد . مثلاً اگر راوی روایت (یجب اکرام الفقیر) اوثق از راوی روایت (یحرم اکرام الفاسق) باشد ترجیح روایت اول بر روایت دوم مطلقاً - یعنی هم در ماده اجتماع و هم در ماده افتراق - بلا وجه است ، زیرا در ماده افتراق با هم تعارضی ندارند . و ترجیح در ماده اجتماع هم درست نیست ، زیرا معنا ندارد که یک روایت به لحاظ بخشی از معنا حجت باشد و به لحاظ بخش دیگر حجت نباشد در حالی که یک کلام و یک سند است .

اشکال : کثرت به لحاظ ظهور تحلیلی ، و به لحاظ حجیت انحلالی است . مثلاً اگر کسی خبر دهد : (هذه العشرة فاسق) این جمله به ده خبر تحلیل می شود نه انحلال ، یعنی یک خبر داریم که فسق ده نفر را خبر می دهد و اگر فرض کنیم که فاسق موضوع حرمت اکرام باشد ، به واسطه این خبر ، حرمت اکرام زید فاسق

بر من منجز می شود و حرمت اکرام هر یک از افراد دیگر هم بر من منجز می شود و ما به عدد این تکالیف تنجز داریم ، یعنی یک خبر داریم که ده منجز و حجت دارد . پس حجت امر انحلالی است و اشکالی ندارد که یک سند نسبت به یک مدلول حجت باشد و نسبت به مدلول دیگر حجت نباشد .

در ما نحن فیه سند خبر ، نسبت به زید که فقیر غیر فاسق است منجز است و نسبت به عمرو که فقیر فاسق است حجت نیست ، زیرا معارض دارد . در باب تحلیل دست ما بسته است به خلاف انحلال که دست ما باز است .

اگر مولا فرمود : (اقم الصلاة) و صلاة اسم ده جزء باشد که یک جزء آن سوره است ، وجوب صلاة استقلالی است و وجوب سوره ضمنی است و مولا نمی تواند وجوب سوره را بردارد ، زیرا وجوب آن تحلیل ذهنی ما است و فقط یک وجوب هست و آن هم وجوب صلات است . برای رفع وجوب سوره باید وجوب صلات با سوره برداشته شود و صلات بدون سوره واجب شود . بنابراین حجت خبر امر انحلالی است و سند خبر نسبت به ماده افتراق حجت فعلی است و نسبت به ماده اجتماع حجت فعلی نیست .

ما اخبار ترجیح را نپذیرفتیم . اما بر فرض قبول آن ، مختار ما این است که اخبار ترجیح اطلاق ندارد و فقط متعارضین به تباین را شامل می شود نه متعارضین به عموم من وجه را . عمده اخبار ترجیح روایت قطب راوندی است و در آن آمده است : (إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فإن وافق کتاب الله فخذوه و ان خالف کتاب الله فدعوه) ، و ما در ما نحن فیه دو روایت داریم که یکی (یجب اکرام الفقیر) است و دیگری (یحرم اکرام الفاسق) است . گاهی ما می خواهیم (حدیثان مختلفان) را در بخشی از مضمونش - یعنی ماده اجتماع - تطبیق کنیم و گاهی می خواهیم آن را بر هر دو حدیث به لحاظ تمام مضمونش تطبیق کنیم . در صورت اول ، ماده اجتماع ، همه حدیث نیست بلکه بخشی از آن است ، در این صورت ، در ماده اجتماع ، موافق کتاب را اخذ می کنیم و در ماده افتراق به هر دو روایت عمل می کنیم . و در صورت دوم حدیث مخالف را در تمام مضمون طرح می کنیم ، ولی ظاهر روایت قطب راوندی ، به قرینه مناسبت حکم و موضوع ، این است که می خواهد تعارض دو روایت را علاج کند ، و در صورت دوم این علاج به بخشی از حدیث که در تعارض داخل نیست تسری پیدا می کند در حالی که در ماده افتراق تعارضی وجود ندارد . پس اخبار ترجیح موارد تعارض به عموم من وجه را شامل نمی شود .

اللهم الا أن يقال که (حدیثان مختلفان) اطلاق لفظی ندارد ولی اطلاق عرفی دارد و عرف از مورد روایت که تعارض بالتباین است الغاء خصوصیت کرده و روایت را شامل متعارضین به عموم من وجه نیز می داند .

ولی فرض ما این است که قواعد ترجیح ، قواعد ثانوی است و از تعبدات شرعی است نه قاعده عقلایی ، و عرف نمی تواند از تعارض بالتباین به تعارض به عموم من وجه ، الغاء خصوصیت کند ، بلکه از تعبدی بودن قواعد ترجیح غافل شده است . پس ما نمی توانیم اطمینان به عدم فرق بین تعارض بالتباین و تعارض به عموم من وجه پیدا کنیم .

تنبیه ششم : ترتیب بین مرجحات

اگر ما اخبار ترجیح را بپذیریم آیا باید بین مرجحات قائل به ترتیب شویم ؟ گاهی دو روایت متعارض در مرجحات با هم اختلاف دارند ، مثلاً یک روایت مرجح صدوری مثل شهرت دارد و روایت دیگر مرجح مضمونی مثل موافقت با کتاب دارد اگر بین مرجحات قائل به ترتیب باشیم باید بعضی را بر بعض دیگر مقدم کنیم و اگر قائل به ترتیب نباشیم تعارض پیش می آید .

مرحوم نایینی^۱ فرمود که بین مرجحات ترتیب برقرار است . اول مرجح صدوری و بعد از آن مرجح جهتی و بعد از آن مرجح مضمونی است . بنابراین اگر یک روایت مرجح صدوری داشت و روایت دیگر مرجح جهتی داشت روایتی که مرجح صدوری دارد مقدم است و اگر یک روایت مرجح جهتی داشت و روایت دیگر مرجح مضمونی داشت روایتی که مرجح مضمونی دارد مقدم است ، چون در تعارض دو روایت اول باید صدور روایت ثابت شود و بعد از آن معلوم شود که آیا روایت تقیه ای است یا غیر تقیه ای است و بعد از آن نوبت به مضمون می رسد . پس اگر یک روایت سندا ضعیف باشد و موافق عامه نیز باشد ، نمی گوییم دلیل مردود بودن روایت ، تقیه ای بودن آن است بلکه می گوییم دلیلش ضعف سند آن است . پس وقتی سراغ جهت و مضمون می رویم که از ناحیه صدور فارغ شویم و وقتی سراغ مضمون می رویم که از ناحیه جهت فارغ شویم . .

متأخرین بر این فرمایش اشکال گرفتند و فرمودند : که این بیان ، استحسان است . و بحث ما بحث از واقع نیست بلکه بحث از تعبد است . آن چه که مرحوم میرزای نایینی فرمود مربوط به امور واقعی است نه تعبدی . در ما نحن فیه باید ببینیم شارع مقدس چگونه تعبد کرده است . اگر روایت اول مشهور و موافق عامه بود و روایت دوم غیر مشهور و مخالف عامه بود ، شارع مقدس دو تعبد دارد ، یکی تعبد به حجیت روایت اول از

^۱ فوائد الاصول / ج ۴ / ص ۷۸۰

حیث صدور است و دوم تعبد به حجیت روایت دوم از حیث جهت است و جمع هر دو ممکن نیست زیرا سر از اجتماع منجز و معذر در شیء واحد در می آورد.

عمده دلیل در اخبار تخییر روایت قطب راوندی است و در این روایت اول ترجیح به موافقت کتاب ذکر شد و بعد از آن ترجیح به مخالفت عامه ذکر شد، پس ترجیح به موافقت کتاب بر ترجیح به مخالفت عامه مقدم است.

تنبیه هفتم: تعدی از مرجحات منصوصه

مرحوم شیخ این مسأله را در رسائل مطرح کردند و بعد از ایشان، دیگران نیز متعرض آن شدند. و آن مسأله این است که اگر ما اخبار ترجیح را قبول کنیم آیا باید به همین مرجحات منصوصه اکتفاء کنیم یا می توانیم از آن به مرجحات دیگر هم تعدی کنیم؟

مثل این که یک روایت نقل به لفظ است و روایت دیگر نقل به معنا است و ما روایت نقل به لفظ را ترجیح دهیم. یا یک روایت دارای یک واسطه است و روایت دیگر دارای سه واسطه است و ما روایت اول را ترجیح دهیم، چون در واسطه کمتر، ضریب خطا، کمتر است.

مرحوم شیخ^۱ فرمود ما به مرجحات منصوصه اکتفاء نمی کنیم و به مرجحات غیر منصوصه تعدی می کنیم، زیرا مرجحات منصوصه در اخبار دارای تعلیل است و تعلیل معمم است. بعد دو مورد را ذکر فرمودند.

مورد اول تعلیل در روایت عمر بن حنظله است که امام علیه السلام فرمود: به روایت مشهور - یعنی مجمع علیه - اخذ کن، و بعد در مقام تعلیل فرمودند: (فإنه لا ريب فيه). (ما لا ريب فيه) گاهی مطلق است و گاهی نسبی است. مطلق یعنی هیچ تردیدی در آن نیست و نسبی یعنی این روایت به قیاس با روایت دوم تردیدی در آن نیست. در این روایت، مراد ما لا ريب فيه مطلق نیست، زیرا اگر این مراد باشد، خبر در مقابل آن باید مقطوع الکذب باشد و این خبر اصلاً حجت نیست تا بحث از مرجح خبر دیگر شود، پس ما لا ريب فيه نسبی مراد است. به عنوان مثال اگر یک روایت نقل به لفظ باشد و روایت دیگر نقل به معنا باشد در میان این دو روایت، نقل به لفظ ما لا ريب فيه نسبی است زیرا نقل به معنا از احتمال خطای بیش تری برخوردار است، زیرا در نقل به معنا برداشت راوی از کلام معصوم علیه السلام نقل می شود. یا اگر یک

^۱ فرائد الاصول / ج ۴ / ص ۷۷

دارای یک واسطه و روایت دیگر دارای سه واسطه باشد در روایت دوم احتمال خطای واسطه دوم و سوم وجود دارد ولی این احتمال در روایت اول نمی آید ، پس روایت اول ما لا ریب فیه نسبی در مقابل روایت دوم است .

اشکال : بر فرض قبول سند مقبوله ، مراد از ما لا ریب فیه ، ما لا ریب فیه مطلق است ، و این امر به لحاظ صدور است و معنایش این است که شکی نیست در این که مجمع علیه از امام علیه السلام صادر شده است . و ما لا ریب فیه نسبی خلاف ظاهر روایت است . و اگر هر دو روایت متعارض مشهور باشند هر دو ما لا ریب فیه بوده و هر دو از معصوم علیه السلام صادر شده است منتهی یکی تقیه ای و دیگری غیر تقیه ای است .

مورد دوم تعلیل ، در مورد روایت مخالف عامه است که امام علیه السلام فرمود : (إنَّ الرشد فی خلافهم) ، یعنی صواب و حق در خلاف عامه است . مرحوم شیخ فرمود : مراد از رشد ، رشد غالبی است . رشد غالبی یعنی این که احتمال اصابت به واقع بیش تر است . حال اگر دو روایت داشتیم که یکی نقل به لفظ ، و دیگری نقل به معنا باشد احتمال اصابت نقل به لفظ ، به واقع ، بیش تر است . پس از این تعلیل استفاده می کنیم که در هر جا ، رشد غالبی یعنی احتمال اصابت به واقع بیش تر بود آن روایت مقدم است .

اشکال : تنها دلیل مرجحات منحصر به روایت قطب راوندی و مقبوله عمر بن حنظله است ، و در این دو روایت تعلیل مذکور نیامده است . بله ، فقط در مقبوله کلمه (رشد) آمده است و این کلمه در روایت به عنوان تعلیل نیامده است بلکه به عنوان یک حکم ذکر شده است و امام علیه السلام فرمود : (ما خالف العامه ففیه الرشد) ، پس لسانش تعمیم نیست . بنابراین اگر اخبار ترجیح را بپذیریم ، نمی توانیم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی کنیم . این تمام کلام در تنبیه هفتم بود .

تنبیه هشتم : اختلاف در نسخه

اگر یک روایت در دو کتاب روایی به طور مختلف نقل شود مثلاً مرحوم کلینی خبری را از زراره در کتاب کافی به یک لفظ نقل کند و مرحوم شیخ همان روایت را در کتاب تهذیب به لفظ دیگر نقل کند ، از این مورد تعبیر به اختلاف در نقل و نسخه می شود . سؤال این است که آیا اخبار ترجیح شامل اختلاف در نقل و نسخه می شود یا نه ؟ در واقع در این جا فقط یک روایت وجود دارد ، نه دو روایت .

بعضی از علماء در این جا قواعد ترجیح را جاری دانستند و بعضی از علماء آن را جاری ندانستند . ما قائلیم که در این جا قواعد ترجیح جاری نیست و اخبار علاجیه این دو نقل را شامل نمی شود .

عمده روایات ترجیح ، روایت مرحوم قطب راوندی است که در آن آمده است : (إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان ...) . ظهور کلمه (حدیث) ، کلام خود معصوم علیه السلام است ، و معنای روایت این است که دو کلام از معصوم علیه السلام به ما برسد ، نه این که یک کلام از معصوم علیه السلام به دو نقل به ما برسد . پس در این مورد قواعد باب تعارض اعمال نمی شود ، بلکه به قواعد باب تعارض دو نقل مراجعه می شود .

این تمام کلام در تنبیهات اخبار علاجیه بود . و مبحث تعارض ادله ، و دوره اول اصول در این جا به پایان رسید .