

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## تخالف الحجج

درس خارج اصول استاد آیت الله عندلیب همدانی

جمع آوری: مجتبی معین

(سال تحصیلی ۱۳۹۹-۱۴۰۰)

## فهرست

۲.....	فهرست.....
۱۹.....	جلسه اول_۱ مهر ۱۳۹۹.....
۱۹.....	[بررسی جایگاه بحث تعادل و تراجیح]
۱۹.....	[منابع مورد نیاز برای مطالعه قبل و پس از کلاس]
۲۰.....	[عنوان بحث]
۲۰.....	[تعریف تعارض]
۲۰.....	[لفظ تعارض در روایات]
۲۰.....	[کلام شیخ در رسائل در مورد تعریف تعارض]
۲۰.....	[کلام شیخ در مطارح الانظار در مورد تعریف تعارض]
۲۱.....	[جمع بین کلام شیخ در رسائل و مطارح]
۲۱.....	[کلام آخوند در تعریف تعارض]
۲۲.....	[توضیح تفاوت تعریف شیخ و آخوند]
۲۲.....	[تنافی در مرحله مدلول]
۲۳.....	[تنافی در مرحله حجیت]
۲۳.....	جلسه دوم_۵ مهر ۱۳۹۹.....
۲۳.....	[ضرورت بحث در واژه تعارض]
۲۴.....	[مقایسه تعریف شیخ و آخوند]
۲۸.....	جلسه سوم_۶ مهر ۱۳۹۹.....
۲۸.....	[بیان خلاصه ایی از مطالب گذشته]
۲۹.....	[آیا حکومت، ورود، تخصیص و تخصص داخل محدوده تخالف حجج هستند یا نه؟]
۲۹.....	[شیخ انصاری بنیانگذار اصطلاح حکومت و ورود]
۲۹.....	[جرقه حکومت و ورود در کلام شیخ صدوق]

- ۳۰..... [چیستی حکومت در کلام شیخ انصاری در رسائل]
- ۳۲..... [فرق حکومت و تخصیص]
- ۳۳..... [حکومت در کلام آخوند]
- ۳۴..... جلسه چهارم\_۷ مهر ۱۳۹۹.....
- ۳۴..... [ادامه شرح کلام آخوند در بیان حکومت و تاملات او در تعریف شیخ]
- ۳۵..... [کلام محقق آشتیانی ناظر به تعریف شیخ از حکومت]
- ۳۶..... [فرق کلام مرحوم آخوند و محقق آشتیانی]
- ۳۶..... [بررسی مطارح الانظار در مساله]
- ۳۷..... [بیان مرحوم سید یزدی در حل معضله]
- ۳۹..... جلسه پنجم\_۸ مهر ۱۳۹۹.....
- ۳۹..... [فرمایش مرحوم میرزای شیرازی در مساله]
- ۳۹..... [فرق حکومت تزییقه و تخصیص]
- ۴۲..... [وجه تقدیم خاص منفصل بر عام]
- ۴۲..... [ثمره تفاوت تخصیص و حکومت]
- ۴۴..... جلسه ششم\_۱۲ مهر ۱۳۹۹.....
- ۴۴..... [بیان چکیده ایی از فرمایش میرزای شیرازی]
- ۴۴..... [تأملی در فرمایش میرزای شیرازی]
- ۴۵..... [حکومت در مدرسه محقق خوئی و تلامذه ایشان]
- ۴۶..... [فرمایش محقق خوئی درباره حکومت در مصباح الاصول]
- ۴۷..... [فرمایش مرحوم صدر در بحوث]
- ۴۸..... [فرمایشات آیت الله وحید در تقریرات درس ایشان]
- ۴۹..... جلسه هفتم\_۱۴ مهر ۱۳۹۹.....
- ۴۹..... [بررسی فرمایشی مرحوم روحانی در حکومت]

۵۰	[اقسام سه گانه حکومت از منظر مرحوم روحانی]	
۵۴	جلسه هشتم_۱۴ مهر ۱۳۹۹	
۵۴	[تبیین نظر مختار در حکومت]	
۵۴	[تعریف مختار از حکومت]	
۵۴	[حکومت قصديه و حکومت قهریه]	
۵۵	[حکومت قهریه محضه؛ حکومت قهریه ایجادیه]	
۵۸	[حکومت قصديه و اقسام سه گانه آن]	
۵۸	[حکومت قصديه تحدیدیه]	
۵۹	جلسه نهم_۱۵ مهر ۱۳۹۹	
۵۹	[ادامه تبیین نظر مختار در حکومت]	
۵۹	[حکومت قصديه بالتوسیع]	
۶۰	[حکومت قصديه بالتضيق]	
۶۰	[اقسام شش گانه نهی در لسان شارع]	
۶۲	[نتیجه تقسیمات ما از حکومت]	
۶۳	[تقسیمات سه گانه حکومت از نظر استاد]	
۶۴	جلسه دهم_۲۷ مهر ۱۳۹۹	
۶۴	[خلاصه ایی از مطالب گذشته]	
۶۵	[بررسی کلام آیت الله سیستانی در مساله]	
۶۵	موارد الجمع العرفی	
۶۵	[تخصیص]	
۶۶	[ادو صورت در تخصیص]	
۶۶	عموم و خصوص من وجه	۱.
۶۸	عموم و خصوص مطلق	۲.

۶۹.....	جلسه یازدهم_ ۲۸ مهر ۱۳۹۹.....
۶۹.....	[ادامه توضیح فرمایش آیت الله سیستانی]
۶۹.....	[پنج راه حل]
۷۱.....	[برگردن تخصیص پس از گذشت از سه مرحله]
۷۲.....	[نتیجه بحث تاکنون]
۷۲.....	[بررسی فرمایش محقق نائینی در مسأله]
۷۳.....	[تامل آیت الله سیستانی در کلام مرحوم نائینی]
۷۴.....	جلسه دوازدهم_ ۲۹ مهر ۱۳۹۹.....
۷۴.....	[بررسی فرمایش آقای خوبی در مساله]
۷۴.....	[حجت شدن دلیل پس از گذر از سه مرحله]
۷۷.....	[ما الفرق بین الحکومه و التخصیص]
۷۸.....	جلسه سیزدهم_ ۳ آبان ۱۳۹۹.....
۷۸.....	[ادامه کلام محقق خوبی]
۷۹.....	[مدعاهای محقق خوبی]
۸۲.....	جلسه چهاردهم_ ۴ آبان ۱۳۹۹.....
۸۲.....	[بیان مختصری از سیر بحث گذشته]
۸۳.....	[اشاره ایی به سیر بحث در آینده]
۸۳.....	جلسه پانزدهم_ ۵ آبان ۱۳۹۹.....
۸۳.....	[بررسی کلام شیخ انصاری در مساله]
۸۷.....	جلسه شانزدهم_ ۶ آبان ۱۳۹۹.....
۸۷.....	[بررسی کلام آیت الله وحید در مسأله]
۸۷.....	[شرح کلام محقق نائینی توسط آیت الله وحید]
۸۹.....	[راه نداشتن تعبد در سیره عقلاء]

- جلسه هفدهم\_ ۱۰ آبان ۱۳۹۹..... ۹۱.....
- ۹۱..... [بیان خلاصه ایی از مطالب گذشته]
- ۹۲..... [عدم مدخلیت تعبد در سیره عقلاء]
- ۹۲..... [سیره عقلا در مقام]
- ۹۳..... [تطابق بین ارادین هل هو بالظهور او باحراز عدم القرینه و لو بالاصل]
- جلسه هجدهم\_ ۱۱ آبان ۱۳۹۹..... ۹۴.....
- ۹۴..... [تبیین کلام محقق نائینی از متن تقریرات ایشان]
- ۹۴..... [فلسفه اعتماد عقلاء به ظاهر]
- ۹۵..... [نظر محقق نائینی تفصیل بین موارد]
- جلسه نوزدهم\_ ۱۲ آبان ۱۳۹۹..... ۹۷.....
- ۹۷..... [بیان خلاصه ایی از مطالب گذشته]
- ۹۸..... [مناقشات آیت الله وحید به محقق نائینی]
- ۱۰۰..... [تأمل در مناقشه آیت الله وحید]
- جلسه بیستم\_ ۱۷ آبان ۱۳۹۹..... ۱۰۱.....
- ۱۰۱..... [اشاره ایی به مطالب گذشته]
- ۱۰۲..... [وجه تقدیم خاص بر عام]
- ۱۰۳..... [مسلك شیخ در تقدیم خاص بر عام]
- ۱۰۳..... [اشکال محقق نائینی به مسلك شیخ]
- ۱۰۴..... [تأمل در مناقشه به شیخ]
- ۱۰۵..... [مسلك دوم؛ وجه تقدیم حکومت]
- جلسه بیست و یکم\_ ۱۸ آبان ۱۳۹۹..... ۱۰۶.....
- ۱۰۶..... [اشاره مختصر به سیر بحث تاکنون]
- ۱۰۶..... [ادامه تبیین مسلك دوم]

- ۱۰۸ ..... [شرح کلام محقق نائنی و محقق خویی توسط استاد]
- ۱۰۹ ..... جلسه بیست و دوم\_ ۱۹ آبان ۱۳۹۹
- ۱۰۹ ..... [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]
- ۱۱۰ ..... [مناقشه آیت الله وحید به فرمایش محقق نائینی و محقق خویی]
- ۱۱۱ ..... [تبیین مسلک سوم و فرمایش محقق عراقی]
- ۱۱۲ ..... [شرح کلام محقق عراقی به بیان استاد]
- ۱۱۳ ..... جلسه بیست و دوم\_ ۱۹ آبان ۱۳۹۹
- ۱۱۳ ..... [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]
- ۱۱۳ ..... [مناقشه آیت الله وحید به فرمایش محقق نائینی و محقق خویی]
- ۱۱۴ ..... [تبیین مسلک سوم و فرمایش محقق عراقی]
- ۱۱۵ ..... [شرح کلام محقق عراقی به بیان استاد]
- ۱۱۶ ..... جلسه بیست و سوم\_ ۲۰ آبان ۱۳۹۹
- ۱۱۶ ..... [بررسی کلام محقق عراقی در نهاییه الافکار]
- ۱۲۰ ..... جلسه بیست و چهارم\_ ۲۴ آبان ۱۳۹۹
- ۱۲۰ ..... [ادامه توضیح فرمایش محقق عراقی]
- ۱۲۰ ..... [تامل در کلام محقق عراقی]
- ۱۲۲ ..... [وارد نبودن اشکال آیت الله وحید بر محقق عراقی]
- ۱۲۴ ..... جلسه بیست و پنجم\_ ۲۵ آبان ۱۳۹۹
- ۱۲۴ ..... [بیان مختار در مسأله]
- ۱۲۵ ..... [تبیین مطلب بنابر مسلک اضطرار]
- ۱۲۷ ..... جلسه بیست و ششم\_ ۲۶ آبان ۱۳۹۹
- ۱۲۷ ..... [کلام دو نفر از قدماء و یک نفر از متاخرین در تایید نظر مختار]
- ۱۲۷ ..... [سید مرتضی]

- ۱۲۹ ..... [اشیخ طوسی]
- ۱۳۰ ..... [مرحوم حائری]
- ۱۳۱ ..... جلسه بیست و هفتم\_ ۲۷ آبان ۱۳۹۹
- ۱۳۱ ..... [ادامه تبیین کلام مرحوم حائری]
- ۱۳۱ ..... روایت اول:
- ۱۳۴ ..... روایت دوم:
- ۱۳۶ ..... جلسه بیست و هشتم\_ ۲ آذر ۱۳۹۹
- ۱۳۶ ..... [تبیین نظر مختار در مسأله]
- ۱۳۶ ..... [انوع تحیر]
- ۱۳۸ ..... [حکومت و بحث تعارض]
- ۱۳۸ ..... [کلام آیت الله سیستانی]
- ۱۳۹ ..... جلسه بیست و نهم\_ ۳ آذر ۱۳۹۹
- ۱۳۹ ..... [ادامه تبیین کلام آقای سیستانی]
- ۱۳۹ ..... [حکومت تضییقیه و تعارض]
- ۱۳۹ ..... [وجه افتراق و اشتراک حکومت تضییقیه با تخصیص]
- ۱۴۱ ..... [داعی شارع در استفاده از لسان حکومت]
- ۱۴۱ ..... [داعی اول]
- ۱۴۱ ..... [داعی دوم]
- ۱۴۳ ..... جلسه سی ام\_ ۴ آذر ۱۳۹۹
- ۱۴۳ ..... [خلاصه‌هایی از مطالب گذشته]
- ۱۴۳ ..... [اقسام چهارگانه مرکز نفی در حکومت تضییقیه]
- ۱۴۴ ..... [لزوم سنجش حتی روایات با لسان حکومت با روح شریعت]
- ۱۴۵ ..... نتیجه الکلام

- جلسه سی و یکم\_ ۸ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۴۶
- ۱۴۶ ..... [خلاصه از مطالب گذشته]
- ۱۴۶ ..... [دخول حکومت تضییقه در باب تعارض]
- ۱۴۶ ..... [اشکال و جواب]
- ۱۴۷ ..... [وجود احتمالات در حاکم و محکوم همچون تخصیص]
- جلسه سی و دوم\_ ۹ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۴۹
- ۱۴۹ ..... [اشاره مجدد به محبط نزاع در حکومت تضییقه]
- ۱۴۹ ..... [دلیل اول مخالفین]
- ۱۴۹ ..... [پاسخ آقای سیستانی]
- ۱۵۱ ..... [کلام آقای سیستانی به بیان استاد]
- جلسه سی و سوم\_ ۱۰ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۵۲
- ۱۵۲ ..... [اشاره ایی گذرا به مطالب گذشته]
- ۱۵۳ ..... [اشکال دوم]
- ۱۵۴ ..... [پاسخ آقای سیستانی]
- ۱۵۴ ..... [امراحل سه گانه دلالت]
- جلسه سی و چهارم\_ ۱۱ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۵۶
- ۱۵۶ ..... [نتایج مباحث گذشته آقای سیستانی]
- جلسه پنجم\_ ۱۵ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۵۸
- ۱۵۸ ..... [چکیده فرمایش آقای سیستانی در حکومت تضییقه]
- ۱۵۸ ..... [نکات ما پیرامون کلام آقای سیستانی]
- جلسه سی و ششم\_ ۱۶ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۶۰
- ۱۶۰ ..... [ادامه تبیین مختار در مساله]
- ۱۶۲ ..... [کلام ما در حکومت بالتوسیع]

- جلسه سی و هفتم\_ ۱۷ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۶۳
- ۱۶۳ ..... [ادامه شرح نظر مختار در مساله]
- ۱۶۳ ..... [اقسام تحیر]
- ۱۶۴ ..... [خلاصه و نتیجه کلام ما در حکومت و تخصیص]
- ۱۶۵ ..... [ورود]
- ۱۶۵ ..... [امبنای بحث همچنان تقریرات آقای سیستانی]
- ۱۶۶ ..... [بحث در ورود تزییقی نه بالتوسیع]
- جلسه سی و هشتم\_ ۱۸ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۶۶
- ۱۶۶ ..... [تاریخچه ورود]
- ۱۶۶ ..... [مرحوم آخوند اولین اشاره کننده به ورود بالتوسیع]
- ۱۶۷ ..... [تعریف ورود]
- جلسه سی و نهم\_ ۲۲ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۶۸
- ۱۶۸ ..... [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]
- ۱۶۸ ..... [بررسی ورود ورود در مساله تعارض]
- ۱۶۸ ..... [تعریف ورود و بیان چند مثال]
- ۱۶۹ ..... [وجه اشتراک حکومت و تخصیص، با ورود تزییقی]
- ۱۷۰ ..... [وجه اشتراک خصوص حکومت با ورود تزییقی]
- ۱۷۰ ..... [تفاوت ورود، حکومت، تخصیص و تخصص]
- جلسه چهلم\_ ۲۳ آذر ۱۳۹۹ ..... ۱۷۱
- ۱۷۱ ..... [ادامه تشریح فرمایش آیت الله سیستانی در ورود]
- ۱۷۱ ..... [شرحی دوباره بر وجه افتراق و اشتراک ورود با حکومت، تخصیص و تخصص]
- ۱۷۲ ..... [وجه اشتراک ورود و حکومت]
- ۱۷۲ ..... [وجه افتراق حکومت و ورود]

- ۱۷۲ ..... [جهت اول فرق]
- ۱۷۳ ..... [جهت دوم]
- ۱۷۴ ..... جلسه چهل و یکم - ۲۴ آذر ۱۳۹۹
- ۱۷۴ ..... [چکیده نظریه آیت الله سیستانی در ورود]
- ۱۷۷ ..... جلسه چهل و دوم - ۲۵ آذر ۱۳۹۹
- ۱۷۷ ..... [کلام آیت الله وحید در ورود]
- ۱۷۷ ..... [سه مثال برای ورود]
- ۱۷۸ ..... [سیر تاریخی ورود در کلام اصولیین]
- ۱۷۸ ..... [ورود در کلام شیخ انصاری]
- ۱۸۱ ..... جلسه چهل و سوم - ۲۹ آذر ۱۳۹۹
- ۱۸۱ ..... [ادامه تبیین کلام شیخ انصاری]
- ۱۸۲ ..... [بررسی ورود در فرمایش تلامذه شیخ انصاری]
- ۱۸۲ ..... مرحوم میرزای شیرازی
- ۱۸۲ ..... [میرزای حبیب الله رشتی]
- ۱۸۳ ..... [میرزای آشتیانی]
- ۱۸۴ ..... [میرزا موسی تبریزی]
- ۱۸۵ ..... جلسه چهل و چهارم - ۳۰ آذر ۱۳۹۹
- ۱۸۵ ..... [بررسی کلام آخوند]
- ۱۸۸ ..... جلسه چهل و پنجم - ۲ دی ۱۳۹۹
- ۱۸۸ ..... [ادامه بررسی فرمایش مرحوم آخوند در ورود]
- ۱۹۲ ..... جلسه پنجاه و ششم - ۲۹ دی ۱۳۹۹
- ۱۹۲ ..... [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رابطه تعارض با مسأله اشتباه حجت با لاجت]
- ۱۹۴ ..... جلسه پنجاه و هفتم - ۳۰ دی ۱۳۹۹

- ۱۹۴ ..... [کلام ما در وجوه شباهت و افتراق تعارض با اشتباه حجت با لاحت]
- ۱۹۶ ..... جلسه پنجاه و هشتم - ۳۰ دی ۱۳۹۹
- ۱۹۶ ..... [اشاره‌هایی به سیر بحث تاکنون]
- ۱۹۷ ..... [تبیین مثالی جدید]
- ۱۹۸ ..... [تعارض و تزاحم]
- ۱۹۸ ..... [فرق تعارض و تزاحم]
- ۱۹۸ ..... [ترتیب امری و مأموری]
- ۱۹۹ ..... [قائلین به امکان و استحالة امر ترتبی]
- ۱۹۹ ..... [اشکالات به امر ترتبی]
- ۲۰۰ ..... جلسه پنجاه و نهم - ۵ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۰۰ ..... [پاسخ به یک سؤال]
- ۲۰۲ ..... جلسه شصتم - ۶ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۰۲ ..... [ادامه تبیین ترتیب امری]
- ۲۰۳ ..... [سه وجه در صحت ترتیب امری]
- ۲۰۶ ..... جلسه شصت و یکم - ۷ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۰۶ ..... [ترتیب مأموری]
- ۲۰۹ ..... جلسه شصت و دوم - ۱۱ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۰۹ ..... [اشاره‌هایی به سیر بحث]
- ۲۱۰ ..... [ادامه توضیح فرمایش محقق خراسانی و محقق عراقی]
- ۲۱۰ ..... [پاسخی به اشکال محقق نائینی بر آخوند و آقا ضیاء]
- ۲۱۲ ..... [تفاوت محقق عراقی و محقق خراسانی]
- ۲۱۲ ..... جلسه شصت و سوم - ۱۲ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۱۲ ..... [اشاره‌هایی مجدد به سیر بحث تاکنون]

- ۲۱۴ ..... [تقریری دوباره از فرمایش محقق خراسانی و محقق عراقی]
- ۲۱۶ ..... جلسه شصت و چهارم\_ ۱۳ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۱۶ ..... [اشاره ایی گذرا به سیر مباحث]
- ۲۱۷ ..... [ادامه تبیین تفاوت کلام مرحوم آخوند و مرحوم عراقی]
- ۲۱۹ ..... جلسه شصت و پنجم\_ ۱۴ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۱۹ ..... [فرق بین تعارض و تراحم در کلام محقق عراقی و محقق خراسانی]
- ۲۲۲ ..... جلسه شصت و ششم\_ ۱۸ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۲۲ ..... [مناقشات آیت الله سیستانی به کلام محقق عراقی و محقق خراسانی]
- ۲۲۲ ..... مناقشه اول
- ۲۲۳ ..... مناقشه دوم
- ۲۲۵ ..... جلسه شصت و هفتم\_ ۱۹ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۲۵ ..... [مناقشه سوم آیت الله سیستانی]
- ۲۲۸ ..... جلسه شصت و هشتم\_ ۲۰ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۲۸ ..... [تقریب دوم در تحلیل قصور قدرت در تحدید مرحله انشاء]
- ۲۲۸ ..... [اموارد مشابه در تقریب دوم]
- ۲۳۰ ..... [فرق تعارض و تراحم بنا بر این تقریب]
- ۲۳۰ ..... جلسه شصت و نهم\_ ۲۱ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۳۰ ..... [ادامه تشریح تقریب دوم]
- ۲۳۲ ..... [مناقشهایی آیت الله سیستانی در تقریب دوم]
- ۲۳۲ ..... [اشکال اول]
- ۲۳۴ ..... جلسه هفتادم\_ ۲۵ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۳۴ ..... [اشارهایی به سیر بحث]
- ۲۳۴ ..... [اشکال دوم آیت الله سیستانی بر تقریب دوم]

- ۲۳۵ ..... [اشکال سوم]
- ۲۳۵ ..... جلسه هفتاد و یکم\_ ۲۶ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۳۵ ..... [اشاره‌هایی به سیر بحث]
- ۲۳۶ ..... [فارق تعارض و تزاحم در تقریب اول از رای اول]
- ۲۳۸ ..... جلسه هفتاد و دوم\_ ۲۸ بهمن ۱۳۹۹
- ۲۳۸ ..... [چکیده‌هایی از مطالب گذشته]
- ۲۳۹ ..... [رای دوم]
- ۲۳۹ ..... [تقریب اول از رای دوم]
- ۲۴۰ ..... [فارق تعارض و تزاحم در این تقریب]
- ۲۴۱ ..... جلسه هفتاد و سوم\_ ۲ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۴۱ ..... [ادامه بررسی فارق تزاحم و تعارض در تقریب اول از رای دوم]
- ۲۴۴ ..... جلسه هفتاد و چهارم\_ ۳ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۴۴ ..... [کلام آیت الله وحید در فرق تعارض و تزاحم]
- ۲۴۵ ..... [وجوه افتراق تعارض و تزاحم]
- ۲۴۵ ..... [افتراق اول]
- ۲۴۷ ..... جلسه هفتاد و پنجم\_ ۴ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۴۷ ..... [افتراق در ناحیه دوم]
- ۲۴۹ ..... [افتراق در ناحیه سوم]
- ۲۴۹ ..... [افتراق در ناحیه چهارم]
- ۲۵۰ ..... [افتراق در ناحیه پنجم]
- ۲۵۰ ..... جلسه هفتاد و ششم\_ ۵ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۵۰ ..... [اشاره به سیر بحث]
- ۲۵۰ ..... [اشکالات آیت الله سیستانی بر تقریب اول از رای دوم]

- ۲۵۰ ..... [اشکال اول]
- ۲۵۱ ..... [تأمل در اشکال اول]
- ۲۵۲ ..... [اشکال دوم]
- ۲۵۴ ..... جلسه هفتاد و هفتم\_ ۹ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۵۴ ..... [تقریری مجدد از اشکال دوم آیت الله سیستانی]
- ۲۵۶ ..... [تأمل در اشکال دوم]
- ۲۵۷ ..... جلسه هفتاد و هشتم\_ ۱۰ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۵۷ ..... [اشاره‌هایی به سیر بحث]
- ۲۵۷ ..... [اشکال سوم آیت الله سیستانی به تقریب اول از رأی دوم]
- ۲۶۰ ..... جلسه هفتاد و نهم\_ ۱۱ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۶۰ ..... [سیر بحث تاکنون]
- ۲۶۰ ..... [تقریب دوم از رأی دوم]
- ۲۶۳ ..... جلسه هشتادم\_ ۱۲ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۶۳ ..... [تبیین مسلک متمم جعل تطبیقی]
- ۲۶۴ ..... [اشکالات آقای سیستانی]
- ۲۶۴ ..... [اشکال اول]
- ۲۶۴ ..... [اشکال دوم]
- ۲۶۵ ..... [جواب آیت الله سیستانی به این اشکال]
- ۲۶۵ ..... [تبیین ما از این جواب]
- ۲۶۵ ..... [اشکال سوم]
- ۲۶۵ ..... [سیر بحث تاکنون]
- ۲۶۶ ..... [رأی سوم در مسأله]
- ۲۶۷ ..... جلسه هشتاد و یکم\_ ۱۶ اسفند ۱۳۹۹

- ۲۶۷ ..... [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]
- ۲۶۷ ..... [سه مرحله قدرت]
- ۲۶۹ ..... جلسه هشتاد و دوم\_ ۱۷ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۶۹ ..... [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]
- ۲۷۰ ..... [دو نکته در قدرت به معنای اول]
- ۲۷۰ ..... [نکته اول]
- ۲۷۱ ..... [نکته دوم]
- ۲۷۳ ..... جلسه هشتاد و سوم\_ ۱۸ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۷۳ ..... [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]
- ۲۷۳ ..... [دو قسم تقسیم در تکلیف]
- ۲۷۵ ..... جلسه هشتاد و چهارم\_ ۲۳ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۷۵ ..... [جمع بندی مباحث در تعارض تاکنون]
- ۲۷۷ ..... جلسه هشتاد و پنجم\_ ۲۴ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۷۷ ..... [اشاره به مبانی سید سیستانی در مسأله]
- ۲۷۸ ..... [اعتراضات به مبانی سید سیستانی]
- ۲۷۸ ..... [اعتراض اول]
- ۲۷۹ ..... [امراد از خطابات قانونیه]
- ۲۸۰ ..... جواب اول
- ۲۸۰ ..... [امراد از مصحح جعل]
- ۲۸۱ ..... جلسه هشتاد و ششم\_ ۲۴ اسفند ۱۳۹۹
- ۲۸۱ ..... [اشاره به مطالب گذشته]
- ۲۸۲ ..... [ادامه تبیین پاسخ اول ایشان]
- ۲۸۳ ..... جلسه هشتاد و هفتم\_ ۲۶ اسفند ۱۳۹۹

- ۲۸۳ ..... [اعتراض دوم]
- ۲۸۴ ..... [پاسخ آیت الله سیستانی به اعتراض]
- ۲۸۵ ..... [جمع بندی مباحث تاکنون]
- ۲۸۶ ..... جلسه هشتاد و هشتم\_ ۱۴ فروردین ۱۴۰۰
- ۲۸۶ ..... [اشاره به سیر بحث]
- ۲۸۸ ..... جلسه هشتاد و نهم\_ ۱۵ فروردین ۱۴۰۰
- ۲۸۸ ..... [تفاوت مختار محقق نائینی و محقق سیستانی در مسأله]
- ۲۹۱ ..... جلسه نودم\_ ۱۶ فروردین ۱۴۰۰
- ۲۹۱ ..... [مختار در مسأله]
- ۲۹۱ ..... مطلب اول
- ۲۹۱ ..... [اقسام چهارگانه تحیر]
- ۲۹۱ ..... [ابعاد سهگانه تراحم]
- ۲۹۲ ..... [تراحم ملاکی عند التقنین]
- ۲۹۲ ..... [تراحم کشفی عند الفقاهه]
- ۲۹۲ ..... [تراحم امثالی عند الامثال]
- ۲۹۲ ..... [اقسام تراحم امثالی]
- ۲۹۳ ..... مطلب دوم
- ۲۹۳ ..... [وجوه مایز تحیر تراحمی و تحیر تعارضی]
- ۲۹۳ ..... [فارق اول]
- ۲۹۳ ..... [فارق دوم]
- ۲۹۳ ..... [فارق سوم]
- ۲۹۴ ..... [فارق چهارم]
- ۲۹۴ ..... [فارق پنجم]

- جلسه نود و یکم\_ ۱۷ فروردین ۱۴۰۰..... ۲۹۴
- ۲۹۴ ..... [ادامه کلام در مختار]
- ۲۹۵ ..... [تفاوت ششم در تعارض و تراحم]
- جلسه نود و دوم\_ ۲۱ فروردین ۱۴۰۰..... ۲۹۷
- ۲۹۷ ..... [ادامه کلام در مختار]
- ۲۹۸ ..... [فارق هفتم]
- ۲۹۸ ..... [اقوال سه گانه در سرایت یا عدم سرایت تنافی در امثال به جعل]
- ۲۹۸ ..... [مختار در این مسأله]
- ۲۹۸ ..... مقدمه اول
- ۲۹۹ ..... مقدمه دوم
- جلسه نود و سوم\_ ۲۲ فروردین ۱۴۰۰..... ۳۰۰
- ۳۰۰ ..... [ادامه کلام در مختار]
- ۳۰۰ ..... [تبیین فرق هفتم تعارض و تراحم]
- ۳۰۲ ..... [خلاصه کلام در مختار]

جلسه اول\_ ۱ مهر ۱۳۹۹

**[بررسی جایگاه بحث تعادل و تراجیح]**

بعد از طرح مباحث مربوط به خبر واحد و اساس مطالبی که در انسداد مطرح است، حضرات اصولیین وارد مباحث اصول عملیه می شوند، و در پایان مباحث اصول عملیه به عنوان خاتمه بحث تعادل و تراجیح را مطرح می کنند، نفس عنوان خاتمه اشعاری دارد به این که گویا این مبحث جزء اصول نیست، و حال آن که شما هر معیاری را برای مسائل اصولی بپذیرید، از جمله همان معیار عنصر مشترک که از مرحوم آخوند، و مرحوم صدر نقل کردیم، و نیز مبانی دیگری که در معیار مسأله اصولی مطرح است، بالاخره این بحث اگر نگوییم مهمترین، جز مهمترین مباحث اصولی است، بنابراین جایگاه این بحث این جا نیست که اصولیین مطرح می کنند - یعنی پایان اصول- . باید بعد از مباحث مربوط به طرق و امارات، خبر واحد، بحث انسداد، این بحث مطرح شود و لذا ما مخصوصا پیش از ورود به اصول عملیه بحث تعادل و تراجیح را ان شاء الله مطرح می کنیم.

**[منابع مورد نیاز برای مطالعه قبل و پس از کلاس]**

برای پیش مطالعه و زمینه سازی حضور در کلاس حتما تقریرات سید سیستانی دامت برکاته مطالعه شود، این مربوط پیش از کلاس است که با آمادگی باشد چون محور مثل مباحث مربوط به خبر واحد فرمایش ایشان است، اما در کنار این فرمایش حتما باید بعد از کلاس منتقی الاصول را مطالعه کنید، بحوث مرحوم صدر را مطالعه کنید و نیز تقریراتی که به نام المغنی از شیخنا الاستاد دامت برکاته اخیرا به طبع رسیده است و این ها علاوه بر منابعی است که دائر و رایج بود برای ما در مباحث گذشته مثل مرحوم آخوند، مرحوم شیخ، محقق نائینی، محقق عراقی، محقق اصفهانی و دیگر بزرگان.

طبیعتا بنده نمی رسم همه مباحث را، مطالب مطروحه را اینجا بیان کنم و نقد و بررسی کنم، اگر آقایان چیزی را مطالعه فرمودند در کتابی تقریری چیزی شنیدند، طرحش را لازم دیدند در جلسه ما، از نظر من بلا اشکال بلکه بسیار خوب است.

آن مطلبی را که بارها تذکر دادم باز هم عرض می کنم. ما در بحث اصولی در این گونه مطلب مهم دنبال اینکه زود پرونده بحث را ببندیم نخواهیم بود، ان مختصر خوانی را که در رسائل و کفایه و بعد و قبلش داشتید، ما می خواهیم تحلیلی وارد بشویم و تمام آراء مهم، اقوال مهم طرح و بررسی بشود آن هم در چنین مبحث مهم و کاربردی. این مقدمه ای که لازم بود، عرض کنم.

**[عنوان بحث]**

در مورد عنوان بحث، برخی گفته اند تعارض برخی گفته اند تعادلو ترجیح. در کلام مقرر آقای سیستانی هم آمده است تعارض الادله و اختلاف الحدیث. ایشان کتاب خودش را بر سه محور قرار داده است، یکی تعریف تعارض و جدا کردن تعارض، از تزامم و امثال این ها، دوم که بحث بسیار مهمی است و ما هم مفصل وارد خواهیم شد، هم ایشان و هم آقای صدر مطرح کرده اند، اسباب اختلاف حدیث. سوم راه حل مشکل تعارض که حالا آیا اخبار علاجیه است یا جمع دلالی.

**[تعریف تعارض]****[لفظ تعارض در روایات]**

در مورد تعریف تعارض می فرماید این کلمه تعارض در روایات ما نیامده است، مگر در یک روایت مرفوعه از جناب زراره، خب مرفوعه هم که سندا چندان اعتباری بهش نیست. آنچه در روایات آمده است، اختلاف حدیث، متخالفین و امثال این تعبیر است. در کلمات قدماء هم همین تعبیر است. کمتر به کلمه تعارض شما برخورد می کنید منتها خب باید ما این واژه را یک مقداری توضیح بدهیم تا ببینم محور بحث ما چیست.

**[کلام شیخ در رسائل در مورد تعریف تعارض]**

اجازه بفرمایید من از مرحوم شیخ اعلی الله مقامه شروع کنم، که عنوان بحث را قرار می دهد فی التعادل و التراجیح و می فرماید از آنجا که مورد تعادل و تراجیح دو دلیل متعارض هستند، پس باید تعارض را معنا کرد، می فرماید و هو لغتا من العرض بمعنی الاظهار، لغت تعارض از ماده "ع ر ض" به معنای اظهار است. و غلب فی الاصطلاح علی تنافی الدلیلین و تمنعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذکروا انّ التعارض تنافی مدلول الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد.

این کلام شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه در رسائل.

**[کلام شیخ در مطارح الانظار در مورد تعریف تعارض]**

اما در مطارح الانظار؛ یک تعبیر دیگری دارد. جلد ۴، صفحه ۵۲۳ می فرماید فی التعارض، و هو تفاعل من العرض بمعنی الورد و منه قوله تعالی يعرضون علیها، معنای ورود است، و قوله و يوم العرض الاکبر، روز ورود بزرگ و قولهم عرضت الناقة علی الحوض،

این شتر آمد کنار منبع آب، حوض آب. و فی اصطلاح الاصولیین علی ما عرفه غیر واحد منهم عبارة ان تنافی مدلولی الدلیلین فکان احدهما فی عرض الآخر، و واردٌ علیه،

در رسائل فرمود عرض به معنای اظهار، در مطارح می فرماید عرض بمعنا الورود، حالا چه ورود حسی، مثل وارد شدن ناچه بر حوض آب. چه ورود غیر حسی. مثل وارد شدن یک دلیل بر دلیل هم عرض خودش که در یک موضوع دو حکم هم عرض مشاهده می کنید که با هم قابل جمع نیستند، اما علی وجه التضاد و اما علی وجه التناقض.

### [جمع بین کلام شیخ در رسائل و مطارح]

اگر بخواهیم مجموع فرمایش شیخ را در رسائل و آنچه در تقریرات ایشان آمده است (مطارح) یک طوری با هم مرتبط کنیم باید بگویید در هر ورودی نوعی اظهار نهفته است، چیزی از جای دیگری به جای دیگری آمده است، حالا وقتی گفته می شود دو دلیل متعارض هستند لکن ان تقول این در یک مطلب وارد شده است، آن در همان مطلب یک حکم دیگری بیان کرده است، پس هم عرض هستند در یک موضوع وارد شده اند و هر یک خودشان را در برابر آن دیگری اظهار می کند یعنی می گوید به من اخذ کنید. آن دلیل هم می گوید به من اخذ کنید.

این آنچه است که به نام تعارض از نظر مبارک مرحوم شیخ و ریشه لغوی این کلمه مشاهده می شود. در ادامه می فرماید وقتی گفته می شود دلیل الف با دلیل بء تعارض دارد، یعنی تمناع دارد، یعنی این مانع آن، آن مانع این است، خب حالا مراد از آن مدلول چیست؟ بماند تا در ادامه بحث ان شاء الله بدان خواهیم رسید.

از نظر اصطلاحی شیخنا الانصاری می فرماید تنافی دو دلیل، تمناع دو دلیل به اعتبار مدلول، و به تعبیر دیگر تعارض اساساً یعنی تنافی مدلول دو دلیل یا تضاد یا تناقض.

### [کلام آخوند در تعریف تعارض]

در کفایه تعبیر تفاوت کرده است: التعارض هو تنافی الدلیلین او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات علی وجه التناقض او التضاد، حقیقتاً او عَرَضاً بأن علم بکذب احدهما اجمالاً مع امتناع اجتماعهما اصلاً. هم تغییراتی را مشاهده می کنید هم اضافاتی را مشاهده می کنید، پس بین دو تعریف تفاوت هایی هست،

## [توضیح تفاوت تعریف شیخ و آخوند]

در توضیح تفاوت این دو تعریف از شیخ و مرحوم آخوند اعلی الله مقامهما، یک مقدمه را باید ذکر کرد و آن این است که تنافی بین دو دلیل، در دو مرحله قابل تصور است،

-اینی که عرض می کنم در تقریرات آقای سیستانی است این ها را می گوئیم تا ببینیم بعدا این بیان قابل قبول است یا نه -

آقای سیستانی در توضیح تفاوت جناب شیخ با جناب آخوند می فرماید تنافی بین دو دلیل دو مرحله دارد:

۱. تنافی در مدلول

۲. تنافی در حجیت

حالا از اصل بحث خارج بشویم تا این را درست کنیم. اگر دو دلیلی داشته باشید یکی بگوید نماز جمعه واجب است یکی بگوید واجب نیست، این تناقض، یکی بگوید واجب است، یکی بگوید حرام است، این تضاد. ایشان می فرماید تنافی اولاً و بالذات مال مدلول است، ثانیاً و بالعرض دو دلیل درگیر می شوند. یعنی چه؟ مراد ایشان چیست؟ یعنی وجوب و عدم وجوب جمع نمی شود. چون وجوب و عدم وجوب جمع نمی شود، پس این دلیل که می گوید هذا واجب و با آن دلیلی که می گوید هذا لیس بواجب تعارض دارد و یا اگر یک دلیل گفت نماز جمعه واجب، دلیل دیگر گفت نما جمعه حرام. چون وجوب و حرمت قابل جمع نیستند، تنافی به تضاد دارند باعث شده است که این دو دلیل هم به جنگ یکدیگر بیایند.

## [تنافی در مرحله مدلول]

پس در مرحله اول می بینید بین واجب و عدم واجب، بین واجب و حرام تنافی هست، آن وقت این تنافی را از دو مدلول سرایت می دهید به خود دلیل. تنافی اولاً و بالذات مال دو مدلول است، وجوب و عدم وجوب، وجوب و حرمت. ثانیاً و بالعرض به دو دلیل انتساب می دهیم. چرا؟ چون این دلیل حاکی از آن مدلول است. و بین دو مدلول درگیری است بین دو دلیل هم درگیری است. یعنی دو چیزی که کشف نوعی دارند، سواء كان الان بالفعل حجت باشند یا نباشند، یک دلیلی می گوید نماز جمعه واجب است با دلیلی که می گوید واجب نیست تنافی بالعرض پیدا کرده است، حال چه این دلیل و آن دلیلی بالفعل هم حجت باشند و چه نباشند، دلیل هستند، کاشف نوعی هستند. این تنافی در مرحله اول.

**[تنافی در مرحله حجیت]**

تنافی در مرحله دوم تنافی در حجیت است، دلیلی می گوید صدق العادل، چه طوری می گوید صدق العادل؟ هر دو را در کنار هم فی عرض واحد؟ یا به نحو طولیت؟ اگر فی عرض واحد باشد، تنافی بین دو دلیلی به وجود می آید، نمی شود هم واجب باشد و هم واجب نباشد یا هم واجب باشد و هم حرام باشد، نمی شود هر دو حجت باشد، حجیت هر یک با حجیت طرف مقابل در تضاد است، در تناقض و تعارض است، اما اگر گفتیم حجیت علی نحو الطولیه است یعنی اول سراغ دلیل الف، اگر دلیل الف نشد، دلیل باء این ها درگیری ندارند، در مرحله مدلول درگیری هست اما در مرحله حجیت فعلیه بین دو تا درگیری نیست چون طولیت دارد، عام و خاص این است، مدلول عام، با مدول خاص، کاری با حجیتش نداشته باشید، خود عام بما هو عام و خاص بما هو خاص این ها با هم تنافی دارند ولی در مرحله حجیت کافی نیست، چرا؟ چون وقتی عام در عمومش حجت می شود که خاصی نباشد، عند عدم الخاص یکون العام حجة به نحو طولیت و از این جهت است که خاص را مقدم بر عام می کنند، این می شود تنافی در مرحله حجیت که بین عام و خاص نیست ولی تنافی در مرحله مدلول بین عام و خاص هم هست، چون عام یک چیزی را می گوید و خاص چیز دیگری را بیان می کند.

ان شاء الله این را مطالعه بفرمایید. باز تکرار می کنم یک پیش مطالعه برای حضور در کلاس لازم است که وقت ماخلی گرفته نشود و آن تقریرات آقای سیستانی است و برای بعد از کلاس هم هر چه سخن اعظمی مثل نائینی و عراقی و اصفهانی و شیخ و مرحوم آخوند و بزرگان متاخرین مطالعه کنید بهتر خواهد بود.

**جلسه دوم\_۵ مهر ۱۳۹۹**

**[ضرورت بحث در واژه تعارض]**

بحث در معنای لغوی و معنای اصطلاحی واژه تعارض بود، اساساً آیا لازم است این کلمه مورد بررسی قرار بگیرد یا نه؟ یک نظر این است که کلمه تعارض چون در روایات ما نیامده، فقط در یک روایت مرفوعة زراره نقل شده که آن روایت هم به جهت ضعف سند قابل تمسک نیست، پس لزومی ندارد در حقیقت واژه تعارض بحث کنیم.

اما آن جا که بالاخره موضوع بحث باید منقح بشود که این بخش از اصول در چه موضوعی سخن می گوید از جهت لزوم تنقیح موضوع ما باید واژه تعارض را بررسی کنیم، حدود مطرح شده در بحث روشن بشود، یک بیانی از شیخنا الانصاری نقل کردیم هم در

مورد واژه تعارض از دیدگاه لغوی و هم یک تعریف را از ایشان نقل کردیم در مورد اصطلاح تعارض در اصول و نیز فرمایشی هست از مرحوم آخوند در کفایه، فرق بین بیان مرحوم شیخ با مرحوم آخوند در چیست؟ آیا صرف تغییر دادن عبارت است یا نکته ای در این جا نهفته است؟ پیش از مرحوم شیخ، معمولا می گفتند تنافی مدلول دو دلیل، چه باب تضاد، چه از باب تناقض، این یعنی تعارض، تنافی مدلول دو دلیل یا از باب تعارض یا از باب تضاد، یا از باب تناقض،

مرحوم شیخ در این جا نکته اش این است که می گوید تعارض تنافی بین دو دلیل است لکن تنافی بین المدلولین، تنافی الدلیلین و تمنعهما باعتبار مدلولهما، غلب فی الاصطلاح علی تنافی الدلیلین و تمنعهما باعتبار مدلولهما،

کاری که شیخ کرده است تعارض را اولاً برده است سراغ دلیلین، دو دلیل تعارض دارند، منتها تعارض دو دلیل از باب تعارض دو مدلول است، تعارض دو مدلول باعث می شود دو دلیل با یکدیگر تعارض کند، مرحوم آخوند می فرماید تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، این ها چه تفاوت هایی با هم دارند؟ تنافی به حسب مقام دلالت و اثبات.

### [مقایسه تعریف شیخ و آخوند]

توضیح مطلب این است که ما تعارض را در دو مرحله می توانیم بررسی کنیم، تنافی بین دو دلیل به دو نگاه، یکیش تنافی در مدلول است، این می گوید الصلاة جمعة واجبة، وجوب مدلولش هست، وجوب صلاة جمعه، آن می گوید الصلاة الجمعة حرام. مدلولش حرمت جمعه است.

این تنافی اولاً بالذات مال دو مدلول است، بعد ثانیاً و بالعرض به دو دلیل نسبت داده می شود، چون دلیل حاکی از مدلول است و تنافی دو مدلول به تنافی دو دلیل هم سرایت می کند.

مرحله دوم، نگاه دوم تنافی در مرحله حجیت است مابین دو دلیل آیا دلیل حجیت خبر واحد، دو تا دلیلی که در عرض هم هستند را شامل می شود یا نه؟ دو تا دلیلی که در طول یکدیگر هستند چه؟ تنافی در مدلول هست. اگر در عرض واحد بودند قطعاً تنافی هست، حجیت این دلیل منافات دارد با حجیت آن دلیل در عرض یکدیگر اما اگر بخواید این دلیل دوم در طول دلیل اول حجت باشد، لولا دلیل اول حجت باشد، تنافی پیدا نمی کند، این مطلب اول که روشن شد حال اگر شما گفتید التعارض هو تنافی مدلولی الدلیلین مراد از دلالت چیست؟ آن دلیلی که به مرحله حجیت رسیده است یا دلیلی که به مرحله حجیت نرسیده است اگر مراد از لفظ دلیل صرف ظهورات است و لو حجت نباشد، همه موارد جمع عرفی داخل تعریف تعارض خواهد بود، چون ظهوراتش با یکدیگر در

تعارض خواهد بود، اگر در مرحله دلالت خود این کلمه و ظهور این کلمه بحث می کنید عام بما هو عام، خاص بما هو خاص، با یکدیگر تعارض پیدا می کند و لو در طول یکدیگر هم معنا بودش، و لو در عرض یکدیگر با همدیگر در جنگ نباشند اما دو ظهور هستند اما اگر گفتید تنافی مدلول دو دلیل مرادتان حجیت فعلیه داشتن است، دیگر عام و خاص با همدیگر در تعارض نخواهند بود.

ما حالا سوال مان این است که آیا باید تعریف تعارض به گونه ای باشد که موارد جمع عرفی داخل تعریف باشد، یا موارد جمع عرفی را باید خارج کرد؟ مرحوم آخوند جز کسانی است که می گوید موارد جمع عرفی داخل تعریف نباید باشد و چون در آن تعبیر مثل شیخ انصاری از نظر آقای آخوند موارد جمع عرفی داخل است که نباید داخل باشد، تعبیر را عوض می کند، یعنی می خواهد یک جوری تعریف تعارض را قرار بدهد، که موارد جمع عرفی خارج بشود، شیخ چه فرمود؟ تنافی للدلیلین و تمناع دو دلیل به اعتبار مدلول.

آقای آخوند می گوید شما باشید و این عبارت، عام و خاص هم داخل است؛ چون به اعتبار مدلول این دو با همدیگر تنافی دارند شما سخنی از مقام حجیت به میان نیاوردید که کدام حجت بالفعل است فقط تنافی دلیل بوده است من آقای آخوند می گویم تعارض تنافی دو تا دلیل است به حسب مقام اثبات و مقام دلالت، به حسب مقام اثبات و مقام دلالت، تا بحث موارد جمع عرفی دیگر در تحریف نباشد.

پس اولین نکته در تعریف آخوند هست، در تعریف مثل شیخ نیست این که فرموده است به حسب دلالت و مقام اثبات یعنی هر دو حجت باشند عام و خاص در عرض یکدیگر حجت نیستند پس از بحث ما خارج هستند در حالی که اگر تعریف شیخ انصاری باشد، عام و خاص داخل می شود موارد جمع عرفی را در تعریف تعارض داخل می شود و باید بیاید

ما این جا بعدا باید بررسی بکنیم که آیا بهتر است تعریف تعارض موارد جمع عرفی را بگیرد یا نه؟ این بماند طلبتان، خواهیم گفتیم اتفاقا موارد جمع عرفی که یک نوع تخالف در ادله است، باید بیاید داخل تعریف و مشکلی هم ندارد لذا بعدا تعریف ما از تعارض از عنوان بحث تخالف الحجج خواهد بود با توضیحی که خواهم داد، اما این فرق اول تریف آخوند با تعریف شیخ اعلی الله مقامهما

فرق دوم یک کلمه او الادله در کلام آخوند هست که در کلام شیخ نیست در کلام شیخ دلیلین است، تشبیه است جمع دیگر ندارد، اما در کلام آخوند جمع هم هست و حق با مرحوم آخوند است چون ما مواردی داریم که دو دلیل تعارض نمی کنند، چند دلیل تعارض می کنند و لذا انقلاب در نسبت مطرح خواهد شد، لذا تعارض را بین دو دلیل فقط نگیریم او الادله. این جا حق با مرحوم آخوند است، پس حق با مرحوم آخوند اعلی الله مقامه هست،

فرق سومی که در تعریف آقای آخوند با تعریف شیخ مشاهده می شود این است که گاهی دو دلیل ذاتشان نمی تواند با یکدیگر جمع شود به اعتبار تضادی که در مرحله اثبات با یکدیگر دارند اما گاهی دو تا دلیل بما دلیل جنگی ندارند، به یک جهتی که از خارج اضافه شده است، این دو دلیل می جنگد، به جهتی از خارج

اگر یک روایت گفت نماز جمعه در روز جمعه بخوان یک روایت گفت نماز ظهر بخوان مشکلی ندارند با همدیگر، جفتشان را می خوانیم، ما باشیم و فقط این دو دلیل لقائل ان يقول هم جمعه می خوانیم و هم ظهر.

اما از خارج می دانیم که یقیناً دو نماز نداریم، هم جمعه و هم ظهر، چون از خارج می دانم، دو نماز واجب نیست، بین این دو دلیل درگیری به وجود آمده است، دلیل درگیری این است، به تعبیر آخوند درگیری دو دلیل عرضی است نه ذاتی. اگر می گفت نماز جمعه واجب، نماز جمعه حرام. این درگیری ذاتی بود. اگر می گفت نماز جمعه واجب، نماز جمعه واجب نیست، درگیری ذاتی بود و تناقض اما اگر گفت هم ظهر واجب است و هم جمعه واجب است، درگیری ذاتی نیست درگیری بالعرض است که از خارج می دانم یکی از این دو تا بر من وجوبی ندارد.

این یک مقایسه ایی بین تعریف مرحوم شیخ با تعریف مرحوم آقای آخوند.

در تقریرات شیخنا الاستاد دامت برکاته، یک تحقیقی در بحث تعریف تعارض مشاهده می کنید، که توضیح خواهم داد، صفحه ۱۰، جلد سوم المغنی فی الاصول، می فرماید تعارض از باب تفاعل است، ماده آن هم عرض. معنای تعارض این است که هر یک از دو دلیل خودش را عرضه کند، در برابر دلیل حجیت، دلیل حجیت خبر واحد را انجا بگذارید، خبر اول می گوید من، خبر دوم می گوید من. ان دلیل حجیت خبر واحد، صدق العادل این می گوید شامل من است و ان می گوید شامل من است و نمی شود شامل هر دو باشد.

پس یزید کل منهما به این که دلیل حجیت او را در بر بگیرد دون دیگری. این می شود تعارض و سبب تنافی بین دو دلیل، تنافی بین دو مدلول است، به تعبیر ایشان تنافی بین دو مدلول، حیثیة تعلیلیه، لنتافی بین الدلیل، ان چیزی که باعث شده است دو دلیل با همدیگر بجنگند، تنافی دو مدلول است، در چه چیز؟ در این که این می گوید دلیل اعتبار خبر واحد را من می گیرم و او می گوید دلیل اعتبار خبر واحد را من می گیرم و با همدیگر در تنافی می شوند.

پس نگوئیم تعارض یعنی تنافی دو مدلول، آن طور که در تعریف مشهور بود و نگوئیم تنافی بین دو دلیل مسامحی است، نه. تنافی بین دو دلیل حقیقی است، منتهی علت تنافی بین دو دلیل حقیقتا تنافی بین دو مدلول است که نمبود با همدیگر حجت باشند پس باید در تعریف تعارض بگوئیم التعارض هو تنافی الدلیلین به سبب اختلاف و تنافی دو مدلول و این تنافی هم از این جهت است که هر یک جداگانه می خواهد بگوید انا الحجیة. آن دلیلی که می گوید الخبر الواحد حجة. دلیل الف می گوید من. دلیل باء هم می گوید من. این می شود تعارض. حالا همان طور که مرحوم آخوند گفت گاهی این به ذات است و گاهی بالعرض. مثل همان نماز جمعه و ظهری که گفتیم. پس تعارض از نظر استاد بزرگوار معنایش این است، التنافی بین الدلیل لثنافی بین المدلولین بالذات، او للعلم بعدم اجتماعهما شرعا. نمی توانیم این ها را از جهت شرعی جمع کنیم و بگوئیم هم جمعه و جب است و هم ظهر. از این جهت تنافی به وجود می آید.

این یک اشاره ایی بود به اقوال و ارائی که در مورد واژه تعارض از نظر لغوی و اصطلاحی بیان شده بود. این تمام.

### [عنوان بحث از نظر ما، تخالف الحجج]

عقیده ما این است که آن بحثی را که در اصول بعضی تعبیر می فرمایند به تعادل و تراجیح، بعضی تعبیر می کنند به تعارض، بعضی تعبیر می کنند به تعارض الادلة، برخی از قداماء مخصوصا تعبیر می کردند اختلاف الحدیث، از آن جهت که در روایات ما و کلمات قداماء بر روی واژه اختلاف بیشتر تاکید می شود و فقط گفتیم یک مرفوعه داریم که کلمة تعارض درش هست، بهتر است کلمل تعارض نباشد، تخالف که ریشه روایی داشته باشد، اما تخالف چی؟ تخالف الحجج، این به نظر ما بهترین عنوان بحث است و مرادمان از حجت، حجت لولائیه است، یعنی دلیل الف، لولا دلیل باء حجت است، دلیل باء لولا دلیل الف حجت است، تا به این مرحله نرسد اساسا درگیری پیش نمی آید. یک روایتی را که اصلا شرائط حجیت خبر ندارد، با روایتی که شرائط حجیت خبر را دارد، هیچ گاه درگیر نمی شود، لاجت که با حجت درگیر نمی شود، تخالف الحجج منتها حجت حجت لولائیه. یعنی این می گوید لولا ان من حجت هستم و ان می گوید لولا ان من حجت هستم. نمی توانند حالا با وجود همدیگر حجت باشند چون این می خواهد ان را از بین برد که حجت باشد و بالعکس. حجتین هم نگفتمی حجج گفتی که اگر سه تا دلیل درگیر شد داخل شود، حتی اگر کسی خواست همه موارد تعارض در اصول، اول تا اخر بیاورد در این بحث هیچ اشکالی ندارد از جمله تعارض خود اصول عملی با یکدیگر، تخالف اصول عملیه با یکدیگر، خب این را شما در پایان بحث اصول عملیه مطرح می کنید اشکال ندارد این جا هم بیابید اشکالی ندارد، چون حجت است، این اصل لولا آن اصل حجت است، تمام موارد جمع عرفی را هم می توان داخل این تعریف دانست، عام و خاص، بعضی از اقسام حکومت خواهیم گفت کدام نوعش، اشکالی ندارد، این ها را داخل تخالف بدانید اگر چه حل می کنیم تخالف را، اما حل کردن تخالف، مستقر نشدن تخالف معنایش این نیست که هیچ تخالف با همدیگر ندارند، الربا حرام، لا ربا بین الولد و الوالد. حالا شما حل می کنید

ولی بالاخره بین این دو دلیلین تخالف هست، نمی شود هم ربا حرام باشد، همه همة موارد حتی بین پدر و پسر و از ان طرف ربای بین پدر و پسر جایز باشد، بالاخره اینجا باید یک تغییری داده شود بالاخره اینجا باید یک تغییری داده شود، خب همین تخالف الحجج است دیگری. لولا لا ربا بین الولد و الوالد، لولا این دلیل، الربا حرام میگوید همة اقسام ربا حرام است بلا استثناء. پس یک دیگری و لو غیر مستقر ما داریم در عام و خاص، در حاکم و محکوم.

حال اگر کسی گفت من می خواهم یک بحث در اصول مطرح کنم که همه انواع درگیری ها بین امارات و بین اصول بیان امارات و اصول، مستقر و غیر مستقر، همه را شامل شود، مشکلی ندارد اسمان به زمین نمی آید. این می خواهد بحث تخالف الحجج را مطرح کند. منتها خب بعضی از این تخالفها جایش در یک قسمت دیگر اصول بحث شده است، بعضی هایش اینجا بحث می شود. بنابراین عنوان بحث به جای تعارض الادلة، یا تخالف الحدیث و امتثال ذلک، تخالف الحجج باشد، اختصاص به حدیث هم نمی دهیم اگر چه بیشتر اختلاف در حدیث است. اما اختصاص به حدیث هم نمی دهیم

و لذا اگر بیاید این طوری تعریف بکنید خیلی از مباحثی که متشدد هستند در علم اصول، ممکن است مطرح بشود بیاید تحت عنوان تخالف حجج مطرح بشود.

ادامه بحث کجاست؟ این که آیا حکومت ورود، تخصص، تخصیص چی هستند و آیا داخل بحث ما هستند یا نه؟ شیخ را مطالعه کنید هم در تعادل و تراجیح و ه مدر قاعده لا ضرر بحث حکومت، مرحوم آخوند را مطالعه کنید هم در حاشیه رسائل و هم در کفایه. منتقی الاصول را در بحث حکومت جلد دوم منتقی است حدود صفحه ۴۰. در همین بحث ما هم بحوث و تقریرات آقای وحید و سیستانی را نگاه کنید تا ببینم در باب این موارد چه خواهد گفت و آیا این موارد از تعارض خارج است یا خارج نیست.

**جلسه سوم\_ ۶ مهر ۱۳۹۹**

**[بیان خلاصه ای از مطالب گذشته]**

نتیجه بحث این شد که برای اینکه موضوع بحث منقح شود باید یک بحث مختصری راجع به عنوان مباحث در این بخش از اصول داشته باشیم، برخی فرمودند فی التعادل و الرتجیحف بعضی فرمودند فی ...م

ما در جمع بندی به این نتیجه رسیدیم که عنوان بحث را بگذاریم تخالف الحجج، چون ان چه در روایات مطرح است، اختلاف است، عین تعبیری که در روایات آمده است، و مراد از تخالف هم تخالف دو حجت لولائیه است. نه دو حجت فعلیه. این لولا آن خودش باشد حجت است ان هم لولا این حجت است با همدیگر جمع نمی شوند.

### [ آیا حکومت، ورود، تخصیص و تخصص داخل محدوده تخالف حجج هستند یا نه؟ ]

حال از الان به بعد یک طوال مطرح است. آنچه در السنة اصولیین به نام حکومت، ورود، تخصیص، تخصص، نامیده می شود، داخل بحث تخالف الحجج هست یا نیست؟ آیا موارد امکان جمع عرفی داخل بحث ما هست یا نیست؟ آیا ما فقط از تعارض مستقر بحث می کنیم یا اعم از مستقر و غیر مستقر؟

برای این که پاسخ صحیح روشن شود، ما ناچاریم این چهار اصطلاح را به قول شما بازخوانی کنیم. ببینیم به چه معنا است. حد و مرزش چقدر است تا ایا داخل بحث تعارض می شود یا نه.

### [ شیخ انصاری بنیانگذار اصطلاح حکومت و ورود ]

این بحث بحث مهمی است این اصطلاحات را شما زیاد در فقه و اصول بکار می برید و فرق بین این اصطلاحات چیست نتیجه بخش است لذا باید با دقت بیشتری ملاحظه کنید. غیر از بحث عام و خاص و تخصیص و تخصص که قبلا هم دائر در السنه بوده است دو اصطلاح ورود و حکومت از مرحوم شیخ انصاری است.

### [ جرقه حکومت و ورود در کلام شیخ صدوق ]

بد نیست این نکته ایی را که عرض می کنم در ذهنتان باشد در کتاب مطارح الانظار که تقریرات اصول جناب شیخ است جلد سوم، صفحه ۴۲۳، سوال می کنیم آقای شیخ این اصطلاح حکومت، و ورود را از کجا گرفته ایی؟ جرقه فکر شما کجا بوده است؟ می فرماید ثم انّ ما ذکرنا من الحكومة و الورد، انما تنبهننا به من ملاحظة کلام الصدوق رضوان الله علی. می خواهد بگوید سخن صدوق بود که مرا وا داشت به این که علامه بر بحث تخصیص و تخصص، بحث حکومت و ورود را هم مطرح کنم. فی اعتقادته در رساله اعتقاداتش. مثل قوله اعتقادنا فی الفلان ان اخباره وارده علی کذا. او حاکمه علیه. بعد شیخ می فرماید: فلیراجعها.

البته کلمه ورود و حکومت در سخن شیخ صدوق به این معنایی که الان شما از شیخ انصاری به بعد دارید نیست، نمی خواهیم بگوییم واضح این اصطلاح شیخ صدوق است نه آن چه جرقة فکر شیخ انصاری بوده است، تعبیر مختلفی بوده که در بحث تفسیر روایات، به روایات گاهی از کلمه حکومت و حاکم استفاده می شود گاهی از کلمه ورود آن وقت این جرقة باعث شده شیخ انصاری بحث حکومت و ورود را بیان کند. این تاریخچه بحث.

### [چستی حکومت در کلام شیخ انصاری در رسائل]

اول ببینیم خود شیخ که بنیان گذار اصطلاح حکومت است حکومت را چطور معنا می کند، ۳ جای رسائل، غیر از مطارح. حال رسائل مد نظر است که قلم خود شیخ است. ۳ جای رسائل بحث تفسیر کلمه حکومت ذکر شده است:

یکی در بحث قاعده لا ضرر است که می شود جلد دوم رسائل، صفحه ۴۶۲، و المراد بالحکومة ان یکون احدُ الدلیلین بمدلولها اللفظی متعرضا لحال دلیل آخر.

دو تا دلیل داریم در یکی الفاظ به گونه ایی است که دلیل دیگر را دارد شامل می شود و تعرض می کند نسبت به دلیل دیگر. من حیث اثبات حکم لشی. یعنی دایره موضوع آن حکم را توسعه می دهد، او نفیه عنه، که ازش تعبیر می کنید به حکومت تضییقی.

مثال ذکر میکند این جا را حتما مراجعه کنید ص ۴۶۲ و ۴۶۳. این مورد اول.

جای دومی که مرحوم شیخ انصاری این اصطلاح را آورده است جلد سوم رسائل و بحث استصحاب است، صفحه ۳۱۴:

و معنی الحکومة علی ما سیجی فی باب تعادل و التراجیح، معنای حکومت آن گونه که در بحث تعادل و تراجیح خواهیم گفت. ان یحکم الشارع فی ضمن دلیل به وجوب رفع الید، عما یقتضیه الدلیل الآخر. در ضمن یک دلیل بگوید از آن چه مقتضای دلیل دوم هست، رفع ید کن. مقتضای آن دلیل هست کی؟ لو لا هذا الحاکم. یعنی اگر این دلیل حاکم نبود و ما بودیم و دلیل محکوم می گفتیم این حکم هست، حالا که دلیل حاکم آمد می گوییم دیگر نیست و تضییق شد.

او بوجوب العمل فی مورد بحکم لا یقتضیه دلیله لولا دلیل الحاکم، حکومت توسعه ایی.

دلیل الف یک چیزی را می گوید یک اقتضای داد که این اقتضا را دلیل باء نداشت، از دلیل باء بما هو هو لولا دلیل حاکم چنین استفاده ای را نمی کردیم، حالا که دلیل حاکم آمده است می گوییم این هم هست و یک فرد دیگری اضافه می شود. این دو مورد عبارت شیخ انصاری،

مورد سوم در همین بحث تعادل و تراجیح است که جلد ۴ رسائل، صفحه ۱۳:

و ضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلولها اللفظي، این قید بمدلولها اللفظي از جهت ایشان قید احترازش است و می خواهد تخصیص را خارج کند. ان يكون احد الدليل بمدلولها اللفظي متعرضا لها لدليل آخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر. حکمی که با یک دلیل دیگر آمده است ان را از یک موضوعی بر می دارد و رافعا للحكم الثابت بالدليل الاخر عن بعض افراد موضوعه. فیکون مبینا لمقدار مدلوله.

دلیل حاکم مبین مقدار مدلول دلیل محکوم است، مسوقا لیبان حاله. یعنی دلیل حاکم غالب ریزی شده است، ریختش، ترکیبش، هدفش این است که حال دلیل محکوم را بیان کند، متفرعا علیه، یعنی دلیل حاکم متفرع است بر دلیل محکوم، در بعضی از نسخه ها به جای متفرعا، دارد متعرضا، در بعضی از نسخه ها اصلا این مسوقا لیبان حاله متفرعا علیه، نیست.

و میزان ذلک ان یکون بحیث لو فرض عدم ورود ذلک الدلیل اگر فرض کنیم ان دلیل محکوم نباشد، لکان هذا الدلیل لغوا. این دلیل حاکم لغو خواهد بود. خالیا عن المورد. حاکم است نمی شود یک روایت حاکم باشد، محکومی نداشته باشد، حاکم بدون وجود محکوم لغو است،

این عبارتی را که الان خواندم، و میزان ذلک تا خالیا عن المورد این هم در بعضی از نسخه ها نیست. حالا این دو مشکوک

انی که در همه نسخه ها بود و در دو جای رسائل هم آمده است این که یک دلیلی متعرض دلیل دیگر شود و حکمی را یک دلیل دیگر بر موضوع بود از ان موضوع بر دارد.

مثال میزند:

نظیر دلیل الدال علی أنه لا حکم لشک فی النافلة. شک در نماز های نافله هیچ اثری دارد. خب لولا این دلیل احکام شک را که در ادله آمده است شما مطلق عمل می کردید حالا می گوید در نافله نه

او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام و الماموم، او بعد الفراق من العمل، فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك.

این عبارات و امثال ذلك این ها حکومت دارد بر ادله ایی که احکام شکوک را بیان می کند که مثلا بین ۳ و ۴ چکار کند.

فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك، اگر فرض کنیم، که حکم شکوک اصلا نیامده بود، لا عموما و لا خصوصا، لم يكن موردُ للادلة النافية لحكم الشك في هذه الصور، اگر شما نداشتید که مثلا شک ۳ و ۴ چکار کنید بلا شک دیگر چه معنا دارد لا شک زمانی معنا دارد که شما داشته باشید مثلا در شک ۳ و ۴ این اعمال لازم است و و اگر نبود ان احکام شکوک جای برای لا شک لکثیر الشک وجود نداشت.

غير از ان کلمه لا عموما و لا خصوصا در همه نسخه ها است. شما ان کلمه تفرع را هم از شیخ بگیری این ها همه اش تفرع است یعنی دلیل حاکم متعرض بر دلیل محکوم و متفرع بر دلیل محکوم است به گونه ایی که لولا دلیل محکوم دلیل حاکم لغو است و موردی ندارد.

### [فرق حکومت و تخصیص]

والفرق بينه (حکومت) و بين التخصیص ان كون المخصص بيانا للعام انما هو بحكم العقل

تخصیص مبين حکم عام است اما مبینی است به حکم عقل نه به حکم لفظ. حکومت مبين لفظاً.

عقل مگر چه می گوید؟

بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص

عقل می گوید اگر عموم را در عمومش عمل کنید و خاص را هم باقی بگذارید این لا يمكن. لا يمكن که عموم در همه عمومیتش باقی بماند و در عین حال به خاص هم عمل کنید، این ممکن نیست عقلا

و هذا (حکومت) بیان بلفظه. حاکم لفظش مبين است نه عقل و مفسر للمراد من العام فهو (حکومت) تخصیص في المعنا بعبارة التفسیر حکومت یعنی تخصیص دادن یک معنا (البته حکومت تضييقه را داریم می گوئیم) که در محکوم هست به عبارت التفسیر. خب بعبارة التفسیر به چه معناست؟ آیا معنایش این است که حتما باید ای و اعنی در تقدیر باشد یا نه؟

**[حکومت در کلام آخوند]**

می آیم فعلا سراغ مرحوم آخوند در کفایه: (برمی گردیم به شیخ)

مرحوم آخوند در کفایه می گوید اگر حکومتی بین دو دلیل بود، دیگر تعارض و خصومت نیست، خب آقای آخوند قدس الله روحک شما بیا حکومت را برای ما معنا کن، می فرماید بأن یكون أحدهما قد سبق ناظرا الی الی بیان کمیة ما ارید من الآخر مقدا کان او موخرا.

این تفسیر واژه حکومت از نظر آقای آخوند.

توضیح ذلک: اگر دو دلیل داشته باشیم دلیل الف بیاید نظارت کند به دلیل باء، و بیان کند کمیت دلیل باء را، چقدر، تا چه حد است، کمیت دلیل محکوم را بیان کند این می شود حکومت. رکن حکومت از نظر مبارک مرحوم آخوند اعلی الله مقامه الشریف این است که دلیل حاکم کمیت دلیل محکوم را بیان می کند، بله معمولا دلیل محکوم اول صادر می شود، بعد دلیل حاکم، اما این لزومی ندارد از نظر من آخوند مقدم باشد این دلیل حاکم بر محکوم یا دلیل حاکم موخر از محکوم باشد، فرقی نمی کند. دلیل حاکم مقدم علی للدلیل المحکوم یا موخر.

این بیان آقای آخوند در حقیقت اشاره ایی است به فرمایش شیخ انصاری. آنجا را دارد اشاره می کند که شیخ فرمود متفرعا، یعنی دلیل حاکم متفرع بر دلیل محکوم است،

در تقریرات شیخ در جلد چهارم تقریرات چند جا بحث حکومت را مطرح کرده است و فرقی را با وورد و تخصیص و تخصص تبیین کرده است، مراجعه بفرمایید به صفحه ۴۱۲، ۴۱۳ جلد چهارم مطرح، و نیز صفحه ۵۲۳ و ۵۲۴ و آنچه در اول بحث خواندیم از تایخچه، صفحه ۴۲۳ جلد چهارم. این ها را فردا ان شاء الله در مطرح یک اشاراتی خواهیم کرد ببینم آیا این برداشت مرحوم آخوند از کلام شیخ که حتما باید دلیل محکوم مقدم بر دلیل حاکم باشد، این برداشت، برداشت درستی است یا قابل قبول نیست. این را ان شاء الله مطالعه کنید منابعی هم که دیروز گفته بودم این ها را هم در بحث حکومت مراجعه بفرمایید تا فردا.

جلسه چهارم\_ ۷ مهر ۱۳۹۹

**[ادامه شرح کلام آخوند در بیان حکومت و تأملات او در تعریف شیخ]**

در جلسه گذشته بحث این بود که ببینیم آیا اولاً حکومت به چه معناست؟ ثانیاً آیا حکومت داخل بحث تعارض هست یا نیست؟ این جهت دوم فعلاً بماند که آیا داخل بحث تعارض هست یا نه، تا اطلاع ثانوی که چندین روز به طول خواهد انجامید فقط می خواهیم ببینیم حکومت از نظر بزرگان علم اصول به چه معناست؟ چون این بحث مهمی و نتیجه بخش است و صرف یک اصلاح هم نیست، حکومت در اصول آثاری بر آن مترتب است، در جلسه گذشته نظر مبارک شیخ انصاری را از سه جای رسائل دقیقاً کلمه به کلمه خواندیم و توضیح عرض کردیم. از نظر شیخنا الانصاری رضوان الله تعالی علیه در حکومت اولاً یک نحوه نظارت لفظی حاکم بر محکوم نهفته است، حالا چه با کلمه اعنی و ای باشد و چه بدو نا کلمات.

ثانیاً در حکومت گاهی توسعه هست، گاهی تضییق، ثالثاً از نظر مبارک مرحو مشیخ به تفسیر حضرت آقای آخوند دلیل محکوم، باید مقدم باشد بر دلیل حاکم، اما کفلیه تعبیرش از دلیل حاکم و حکومت این بود، که دلیل حاکم بیان می کند کمیت محکوم را، و از نظر مرحوم آخوند مقدم بودن محکوم علی الحاکم معتبر نیست، مقدمتاً کان او موخراً.

مرحوم آخوند حاشیه ایی دارد به رسائل، همان چاپ های قدیمیش را ادرس می دهم همان اوائل تعدال و تراجیح است، ص ۲۵۶ و ۲۵۷ حاشیه رسائل معروف است به حاشیه کتاب فرائد الاصول.

لا یخفی انه لا یعتبر فی الحکومة الا سوق الدلیل بحیث یصلح للتعرض لیبیان کمیة موضوع الدلیل الآخر

از نظر من آخوند، در حکومت چیزی معتبر نیست، مگر این که دلیل حاکم، صلاحیت داشته باشد، که تعرضی داشته باشد، بیان کند، چه چیزی را؟ کمیت موضوع دلیل محکوم را. کمیت یعنی سعه و ضیق، همینی که در کفایه هم بود. سعه و ضیق موضوع دلیل محکوم را بیان کند، پس اگر دلیلی صلاحیت داشت، که بیانگر سعه و ضیق موضوع دلیل دیگر باشد، آن دلیل اول می شود، حاکم، این دلیل دوم می شود محکوم. این تا اینجا.

تعمیماً او تحصیصاً یعنی همان سعه و ضیق

و لو بعده بزمان من دون اعتبار ان يكون المحكوم قبله او معه، فضلا من ان يكون الحاكم متفرعا عليه، می گوید هیچ اشکالی ندارد که آن دلیل محکوم بعد از دلیل حاکم زمانا بیاید. اول دلیل حاکم بیاید و بعدش دلیل محکوم بیاید، و معتبر نیست که دلیل محکوم قبل از حاکم باشد، یا مع الحاكم باشد، تا چه رسد به این که دلیل حاکم را متفرع بر دلیل محکوم بدانیم.

کلمة تفرعا کی گفت؟ مرحوم شیخ انصاری. می گوید اصلا تقدم دلیل محکوم بر حاکم نیاز نیست تا چه رسد به این که بگویند دلیل حاکم، متفرعاً علی الدلیل المحکوم آن طور که جناب شیخ انصاری گفت

به حیث لا يكون له وقع و محل بدونه بدون اینکه محکومی باشد، حاکم اصلا لغو است، این هم غلط است نه حاکم سر جای خودش محفوظ و محکوم هم سر جای خودش محفوظ.

آقای آخوند کجا دارید که یک محکوم باشد، حاکمی هم باشد اما حاکم متفرع بر محکوم نباشد؟ ادامه می دهد آقای آخوند که یکی از بارزترین مصادیق حکومت، حکومت ادلة امارات است بر اصول تعبدیه

و این امر بدیهی است که لا تكون الادلة متفرعة علی الاصول، ادله امارات حاکم هستند، اصول تعبدیه محکوم هستند ولی تفرعی نیست، بلکه اگر حتی اصول که محکوم هستند، تا روز قیامت هم جعل نشوند، ادله امارات معنای خودش را دارد و لغو نیست، چرا می فرمایید جناب شیخ که ادلة حاکم متفرع هستند بر محکوم؟ نه حاکم ادلة امارات، هیچ نیازی هم به وجود محکوم به نام اصول ندارند، پس در ذات حکومت نه تفرع حاکم علی المحکوم اخذ است، نه قبلیت محکوم از حاکم شرط است، فقط این که یک دلیلی صلاحیت داشته باشد، کمیت دلیل دیگر را بیان کند، این می شود حاکم و محکوم، بعد آقای آخوند می فرماید از این بیان ما ضعف فرمایش شیخنا الانصاری که بحث تفرع را پیش کشید واضح می شود، نه قبل معیت، تا چه رسد به تفرع. ما حاکمی داریم مستقل به نام ادله امارات و لو ادله اصول هم نباشد.

این بیان حضرت آقای آخوند هم در کفایه که دیروز گفتیم و هم در حاشیه فرائد.

### [کلام محقق آشتیانی ناظر به تعریف شیخ از حکومت]

شاگرد محقق دیگری از حضرت شیخ، جناب آشتیانی رضوان الله تعالی علیه در شرح رسائلش به نام بحر الفوائد، همان اوائل تعادل و تراجم اگر این چاپ های جدید دارید اگر چاپ قدیم صفحه ۶، عبارتش این است، من بارها گفته ام حاشیه و شرح آشتیانی خیلی

امیتاز دارد و خیلی کتاب خوبی است ایشان هم درس شیخ را در چندین دور دیده است و هم خودش چندین دور رسائل را تدریس کرده است تا شده است این شرح.

جمله ایشان در بحر الفوائد ایسنا است:

و لا يعتبرُ فيها، تاخر الحاكم عن المحكوم، تاخر زمانی حاکم از محکوم معتبر نیست، ایشان هم مثل آقای اخوند است و می گوید معتبر نیست. مگر کسی گفته شرط است آقای آشتیانی؟ کما ربما يتوهم من بيان شيخنا في الكتاب چه بسا توهم شود از بیان شیخ ما (مرحوم انصاری) در رسائل ان که معتبر است تاخر الحاكم عن المحكوم.

### [فرق کلام مرحوم آخوند و محقق آشتیانی]

فرق بین آقای آشتیانی و آقای آخوند این است که آقای آشتیانی می گید این تاخر توهم می شود از کلام شیخ، نه این که منظور شیخ این باشد، متوهم است، توهمی می شود. اما آقای آخوند می گوید این از کلام جناب شیخ انصاری استفاده می شود، که نه تنها تاخر زمانا بلکه تفرع حاکم علی المحکوم، بارها آقای شیخ این حرف را زده است، پس این توهم نیست، بالاتر از تاخر را هم گفته است آقای اخوند چون هر متاخری لزوما متفرع نیست، ولی هر متفرعی لزوما متاخر زمانی است. چه بسا یک دلیل بعد از یک دلیل دیگر آمده است اما این دلیل دوم متفرع بر دلیل دیگر نیست مستقل است. اما اگر یک دلیل متفرع بر دلیل دیگر بود لزوما متاخر از ان هم زمانا باید باشد. پس نه تنها به شیخ انصاری استادمان، تاخر را نسبت می دهم بلکه ایشان تفرع را ایشان بیان فرموده است.

اما هم آشتیانی و هم آخوند هر دو معتقدند که تاخر زمانی شرط نیست در حاکم،

### [بررسی مطارح الانظار در مساله]

دیروز آدرس هایی دادم برایتان در مطارح، تقریرات شیخ، که گفته ام مقایسه بشود با رسائل، در ص ۴۱۳، تصریح می کند که دلیل حاکم؛ جلد چهارم مطارح؛ دلیل حاکم مبین و مفسر محکوم است و کاشف از مراد.

در صفحه ۵۲۴ باز به نظارت لفظی حاکم علی المحکوم می پردازد مثل لا شک لکنیر الشک با ادله شکوک و تصریح می کند اگر محکوم نباشد، حاکم لغو است، این را تصریح می کند حتی در تقریرات و اختصاص به رسائل نداشت و این همون بود که مرحوم آخوند نپذیرفت و فرمود چرا متفرع باشند، ادله امارات حکومت دارند بر ادله اصول و تفرع ندارند استقلال دارند.

در صفحه ۴۲۲، حکومت تزییقه، حکومت توسعه ایی را هم بیان فرموده است، مراجعه کنید صفحه ۴۲۲ و ۴۲۳.

این تمام توضیح شیخ رضوان الل تعالی علیه و مرحوم آخوند و بیان حضرت آقای آشتیانی.

### [بیان مرحوم سید یزدی در حل معضله]

حل معضله فعلا [بماند] تا بعدا، تا خودمان یک دسته بندی به نظر خودمان جامع از حکومت ارائه بدهیم در جلسات آینده، فعلا علی الحساب حل معضله را از مرحوم سید یزدی بیان می کنم، صاحب عروة.

این را خدمتتان عرض کنم که بعضی شنیده شده است که نسبت به مهارت سید یزدی اعلی الله مقامه در اصول، تردید دارند، می گویند ایشان فقیه است، اصولی نیست، سابقا در دوران جوانی که ان سیاحت سیاحت شرق مرحوم آقا نجفی قوچانی را می خواندم ایشان می گوید درس اصول سید را رفته نپسندیدم، سید راجل بود در اول، بنده بارها عرض کردم در اصول. سعی کنیم در تعبیرمان نسبت به بزرگان طائفه ادب را رعایت کنیم، این کلمه راجل است فلانی در فلان علم، عمیق نیست، اطلاعاتی ندارد هنوز باید برود درس بخواند، اینها بی سوادی است، سعی کنیم بر زبانمان جاری نکنیم، مخصوصا نسبت به بزرگان طائفه، خیلی باید رعایت ادب کرد.

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان به زشتی برد.

اگر شما سه جلد حاشیه سید را به رسائل، دقیق مطالعه کنید، پی می برید که این مرد بزرگ هم در فقه و تفریع فروع فحل است، و هم در اصول، هم آنجا پهلوان فقه است و هم این جا پهلوان اصول.

این کتاب حاشیه فرائد الاصول ایشان که تقریرات درس ایشان است در حقیقت به قلم مرحوم آشیخ محمد ابراهیم یزدی، چون درس بر طبق رسائل بوده است ایشان حرف های سید را در ذیل کلمات شیخ بیان کرده است. در آنجا جلد سوم؛ صفحه ۴۲۷؛ می فرماید حکومت همان طور که مصنف یعنی شیخنا الانصاری بیان کرده است این است که یک دلیل بمدلوله اللفظی ناظر بر دلیل دیگر باشد و شارح مفسر باشد، چند خط ادامخ می دهد که برساند حکومت تزییقه مرجعش لبا به تخصیص است. این ها را که ادامه می دهد:

و اعلم انه قد یكون احدُ الدلیلین ناظرا الی الآخر قصدًا من المتکلم، فی مقام شرحه و تفسیره و لیسم حکومتة قصدیة. مثل چی؟ مثل حکومت ادلة نفی حرج و نیز مثل حکومت لا ضرر بر ادله اولیه. که توضیح خواهم داد، چند خط که ادامه پیدا می کند می فرماید و قد

یکون احدهما، از حاکم و محکوم ناظرا، الی الدلیل الآخر؛ قهرا بای یکون ثبوت حکمه مستلزما للرفع الحکم الآخر؛ این می شود قهریه. مثل حکومت ادلة اجتهادیه بر اصول عملیه.

توضیح ذلك: می گوید ما دو نوع حکومت داریم، هر دو نوع حکومت، در آن شارح بودن، ناظر بودن، مفسر بودن، در حاکم بالنسبة به محکوم نهفته است، در هر دو حکومت نظارت الحاکم علی المحکوم پذیرفته است، ولی النظارة علی قسمین؛ نظارتی قصدیه داریم، نظارتی قهریه داریم؛ نظارت قصدیه انجاست که گوینده با توجه یک دلیل را شارح دلیل دیگر قرار می دهد؛ خود قصد داد که این دلیل شارح آن دلیل باشد، این ماده قانون، شارح آن ماده قانون باشد، این را قصد دارد اصلا به انگیزه شرح بیان می کند. یک دلیل گفت اذا شککت فابن علی الاکثر، یک دلیل می گوید لا شک لکثیر الشک. احکام شکوک را در نظر بگیرید و لا شک لکثیر الشک را هم در نظر بگیرید. شارع مقنن، انگیزه اش از لا شک لکثیر الشک تفسیر ادلة شکوک است حالا اما بالتوسعه و اما بالتضییق، این می شود حکومت قصدیه،

اما یک حکومتی داریم قهریه. یعنی مولا دو ماده قانونی گفته است، در وقت گفتنش هم نظارت یکی بر دیگری قصد نبوده است، منتهی شما که اینجا نشستید اید این دو ماده قانونی را کنار هم می چینید یکی از این ها را ناظر به دیگری تفسیر می کنید بدون این که گوینده قصدش نظارت باشد، این می شود نظارت قهریه نه نظارت قصدیه.

خب حال اگر شیخنا الانصاری اعلى الله مقامه الشریف، سخن از تفرع به میان می آورد، تفرع الحاکم علی المحکوم، سخن از تاخر هست، تاخر الحاکم عن المحکوم زمانا این ها همه اش در حکومت قصدیه است، جناب آقای آخوند و نقض شما در مورد امارات و اصول این حکومت قهریه است، بله در حکومت قهریه تاخر الحاکم عن المحکوم معتبر نیست، فضلا عن التفرع. اما آنچه شیخ انصاری فرمود؛ تفرع و محکوم باید باشد تا حاکمی بیاید و اگر محکوم نبود، حاکم لغو است، این حرف های آقای شیخ را نباید در حکومت قهریه تطبیق کنید آقای آخوند، و نقض به ایشان کنید ایشان این ها را در حکومت قصدیه بیان کرده است لا فی الحکومة القهریه.

ما ان شاء الله در آینده نزدیک ۵، ۶ جلسه آینده مبتنیا بر این اصطلاح جناب سید یزیدی اعلى الله مقامه الشریف یک دسته بندی در حکومت ارلئه خواهیم داد. این تا اینجا برای فردا همان آدرسها داده بودم از مصباح الاصول و بحوث و منتتقی و مغنی مراجعه بفرمایید.

جلسه پنجم ۸ مهر ۱۳۹۹

**[فرمایش مرحوم میرزای شیرازی در مساله]**

در جلسه گذشته فرمایش مرحوم شیخ انصاری، در رسائل سه مورد، در تقریرات، سه مورد، در باب حکومت بیان شد، و نیز تعلیقه ایی که جناب آخوند رضوان الله تعالی علیه در حاشیه رسائل داشت و به تبع در کفایه هم بیان فرموده اند، تبیین شد، امروز به حول و قوه الهی برای اینکه مطلب منقح تر بشود تا بعد ببینم چه باید گفت، فرمایشی را از تقریرات میرزای شیرازی رضوان الله تعالی علیه نقل می کنم.

ضمن بیان فرمایش ایشان خواهید دید تاثیر که کلام ایشان در فرمایش مرحوم آخوند در حاشیه رسائل و کفایه دارد، این را خوب است اشاره کنم، مرحوم آخوند فرموده بود، من شیخ انصاری را شیخ خودم قرار دادم و میرزای شیرازی را استادم و بعد از آن که در محضر میرزا می نشستیم به همراه میرزا به درس شیخ می رفتیم چون میرزا از سابقین تلامذه مرحوم شیخ بوده است.

مرحوم میرزای شیرازی یک دور تقریرات اصول از ایشان چاپ شده است به نام تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی. مقرر محترم هم مولی علی روزبری است. چهار جلد است بر مبنای رسائل هم هست، یعنی شما الان وقتی که نگاه کنید شرح است بر رسائل. خیلی ها بعد از شیخ متن درس خارجشان رسائل بوده است و بر طبق رسائل پیش می رفتند.

در این جلد چهارم دو جای این کتاب بحث حکومت را مطرح می فرماید یکی مختصر، دیگری مفصل، مختصر صفحه سیزدهم هست، مفصل از صفحه ۱۷۷ شروع می شود.

**[فرق حکومت تضییقه و تخصیص]**

اما بیان مختصر ایشان این است که فرق بین تخصیص و حکومت این است ( داخل پراگماتیک این را برای همیشه داشته باشید که هر وقت گفتند فرق بین تخصیص و حکومت طبیعتا مراد حکومت تضییقه است و الا حکومت توسعه ایی فرقی با تخصیص معلوم است. حکومت تضییقه چه فرقی با تخصیص دارد؟

می فرماید الفرق بین التخصیص و الحكومة ان الحاکم متعرض لحال المحکوم علیه و مفسر له؛ حاکم متعرض حال محکوم علیه است، مفسر و شارح ان است، و چون این می خواهد شرح همان را بدهد، فلذا لا يفهم التعارض بينهما من اول الامر، از اول اصلا بین حاکم و محکوم تعارضی وجود ندارد. هذا بخلاف المخصص

(این را هم داخل پرائنتر داشته باشید که مراد از مخصص در ان که می گویند فرقی با حاکم و حکومت چیست، حکومت متصل است. پس همیشه بحث فرق، فرق بین حکومت تزییقه است با مخصص منفصل. اما قصه مخصص متصل را اجازه بدهید در آن بخش دوم کتاب برایتان توضیح بدهم)

هذا بخلاف المخصص فانه معارض للمخصص من اول الامر و مناف له و لذا يعمل بالعلاج بينهما، تا تعارض نباشد بین عام و خاص که سراغ علاج نمی رویم پس در حکومت چون بنای تفسیر است، و شرح به نظر ایشان هیچ اختلافی از اول بین حاکم و محکوم نیست اما در تخصیص اختلاف هست اما حلش می کنیم، علاجش می کنیم این مال صفحه ۱۳.

مانوس بودن با کلمات این گونه اعظم است که انسان را ملا بار می آورد، ساده نباشد هر چیزی به ذهنش خودش رسید خیال کند همه حرف ها را فهمیده است و اعلم من فی الكون قرار گرفته است.

در صفحه ۱۷۷ به بعد می فرماید و اما میزان الحكومة فاحسن ما يقال فيه، خیلی حرف ها در باب حکومت گفته اند اما بهترینش این است. این ها دیگر علم را از معدن شیخ گرفته اند که خود شیخ این اصطلاحات را وضع کرده است، احسن ما يقال فيه ان يكون الحاکم اولاً و بالذات، و بنفسه، مفسراً للمراد من المحکوم علیه، حاکم یعنی آن چیزی که اصلاً وضع اولیه این جمله برای این است که مفسر محکوم علیه باشد. تا همین جا داشته باشید.

در کلام خود شیخ، چه در رسائل، چه در تقریرات، این تصریح آمده بود، به لفظه. حاکم آن است که لفظش مفسر محکوم باشد، اما جناب میرزای شیرازی به جای بلفظه، بنفسه آورده است. همین جوری فقد خواسته عبارت عوض کند؟ چرا بلفظه را حذف می کند و بنفسه می آورد. مقرر بحث در پاورقی توضیح داده است که این که می بینید استاد ما میرزا اینجا با شیخ تعبیرش تفاوت پیدا می کند از این جهت است که اگر کلمه بلفظه بود فقط حکومت الفاظ بر الفاظ مطرح می شود، دلیل لفظی نه حکومت دلیل لبی، در حالی که ما در بحث حکومت حکومت دلیل لیبیه را هم باید ملاحظه کنیم. حاکم اجماع باشد، حاکم عقل باشد، اگر کلمه بنفسه را گفتیم می گوئیم انی که حاکم خود به خود حال یا با لفظش یا با ان معنایش در دلیل لبی مفسر دلیل محکوم است و مبینا لکمیه مدلول، ریشه یابی کنید این مبینا لکمیه مدلوله، در سخن آقای آخوند در کفایه بود و حاشیه رسائل.

این بیان این تعریف از حکومت، ریشه اش میرزا است.

و مبینا لکمیة مدلوله لکنه غیر رافع لموضوعه، می خواهد با ورود فرق بگذارد، موضوع سر جای خودش محفوظ است به خلاف ورود.

این چند خط را مراجعه کنید. صفحه ۱۷۸ بیانش با توضیح ما این است که این که گفتیم حاکم یعنی اولاً و بالذات مفسر محکوم است، مرادم این است که در حکومت، اصلاً بین حاکم و محکوم، تنافی وجود ندارد، من اول النظر، بل یکون کالقرائن المتصلة من حیث کونه موجباً لظهور المحکوم علیه، فی اختصاص الحکم الذی تضمنه بغير مورد الحاکم ابتداءً.

توضیح ذلک: در مخصص متصل هر چه می گوئید در حکومت هم همان را بگوئید ولی منفصل را گفتیم فرق می کند. مخصص متصل از این جهت همان حکومت است و تقریباً از یک وادی است؛ چون شما وقتی می گوئید اکرم العلماء الا النحویین بلا واسطه، از اول ظهور علماء در علماء نحوی منعقد نمی شود نمی گوئید اکرم العلماء نحویین را می گیرد الا النحویین می آید ان ظهور را بر می دارد. نه الا النحویین از اول نمی گذارد، العلماء ظهوری در عمومیتش بالنسبة به نحویین منعقد شود،

وزان حاکم با محکوم وزان مخصص متصل است با عام. همچنان که مخصص متصل ظهور عام را من بدو الامر تنگ می کند نه این که ظهور منعقد شود بعد تخصیص بخورد، در حکومت هم با این که دو جمله است، متصل نیست، منفصل است، اما مثل قرینة متصله است. چرا؟ چون شارح است وقتی شارح بود، می خواهد بگوید این همان را می گوید یا نمی خواهد بگوید دلیل محکوم همین را می گوید که من حاکم می گویم اگر دلیل محکوم همان را بگوئید که من حاکم می گویم. پس من اول الامر بینهما تنافی و تعارضی نخواهد بود چنان که بین عام و مخصص متصل، هرگز تنافی نیست، در هر حاکمی گویا آقای متکلم، یک کلمة اعنی گذاشته است.

باز تاکید می کنم حکومت تضييقیه را دارم می گویم اعنی غیر هذا المورد. از آن جمله محکوم غیر این مورد حاکم را اراده کرده است، چند خط ادامه دارد و من هنا ظهر الفرق بينه (حاکم) و بين المخصص المنفصل، حاکم با مخصص متصل خیلی تفاوت نداشت اما با مخصص منفصل فرق دارد؛ چون مخصص منفصل نمی تواند در ظهور عام در عمومیتش دخالت بکند، ظهورش باقی است اکرم العلماء تمام شد، حالا که در یک جمله مستقل می گوید لا تکرّم النحویین این لا تکرّم النحویین نمی آید مفسر آن ظهور باشد، مثل مخصص منفصل؛ نه این ان نیست که بگوئیم از اول ظهور در علماء غیر نحوی بود است. بلکه علمائی که در اکرم العلماء است اگر مخصص منفصل باشد در همه علماء ظهور دارد.

**[وجه تقدیم خاص منفصل بر عام]**

خب جناب میرزا یک سوال از محضرتان. شما وجه تقدیم خاص منفصل را بر عام چه می دانید؟ چه دلیلی دارید که خاص منفصل مقدم است؟ می گوید من عام و خاص منفصل را متعارض می بینم، دنبال تعجیل باید بروم، اگر دیدی نه همه جا، در مواردی که زیاد هم هست، خاص را مقدم می کند، چون خاص ترجیح دارد، لسان خاص یک لسانی است که به او قوت می بخشد از باب قوت ظهور خاص، خاص را بر عام مقدم می کنم نه این که ظهور عام از اول تزییق کنم. نه ظهور عام در عمومیتش باقی است، به خاص عمل می کنم لا قوائت ظهور الخاص ان هم نه همه جا فی بعض الموارد اما در حکومت این نبود چنان که در مخصص منفصل این نبود.

**[ثمره تفاوت تخصیص و حکومت]**

سوال دوم: حضرت میرزا قدس الله روحک چه فرقی می کند حالا بگوئید این دلیل با آن دلیلی تخصیصی است خارج شده است دلیل دوم، یا حکومت تزییقی است، بالاخره خارج شد، حالا دنبال چی هستید؟ به هر اسمی که باشد، مهم این است که دیگر این مورد خارج شده است چرا دعوا می کنید این تخصیص است یا حکومت؟

پاسخ این پرسش را میرزا از رسائل شیخ گرفته است ولی خودش بیان می کند؛ جلد؛ ۴، صفحه ۱۴:

می فرماید ثمره در این جا است که اگر دلیل الف به بیان بنده با دلیل باء مقایسه شد، نفهمیدیم باء حاکم علی الف یا خاص. به هر نتیجه ای که بعد از تحقیق برسیم فق خواهد کرد.

اگر بگوئیم تخصیص است، باید خاص اقوی باشد از عام، تا مقدم بشود، به مجرد این که باء خاص است، الف عام است، باء علی الف مقدم نمی شود و تخصیص زده نمی شود، مگر نه این است که شما در بعضی موارد می گوئید عام ابای از تخصیص دارد این یعنی چی؟ این یعنی عام خیلی قوی است و با این خاص به پیکره اش ضربه وارد نمی شود. پس اگر جایی گفتید این جا از باب تخصیص است باید ثابت کنید که خاص اقوی از عام است. نه آن که عام اقوی باشد و الا عام اقوی باشد تخصیص نمی خورد و لو لسان لسان تخصیص باشد.

اما اگر گفتید حکومت باء حاکم علی الف، فقط کافی است که باء یک ظن معتبر باشد و لو یک ظن ضعیف معتبر، مشکلی ندارد و بر محکوم مقدم می شود؛ چون در حکومت بنا بر تفسیر محکوم علیه است، اما در خاص به مجرد این که این خاص است مقدم نمی شود باید ظهورش را قوی کنیم از عام. پس ثمره اینکه اگر یک جا بین دلیل الف یا باء حکومت باشد، طبق یک نظر و طبق نظر دیگر

تخصیص باشد، فقط بازی با الفاظ نیست، فقط جعل اصطلاح نیست، اگر رفت به باب تخصیص الا و لابد باید خاص ظهورش جایگاهش اقوی از عام باشد، تا بتواند ضربه به پیکره عام بزند، اما حاکم کافی است که یک ظن معتبر باشد و لو ضعیف. ظن ضعیف ولی معتبر، چون لسانش لسان حکومت است، مقدم بر محکوم می شود و محکوم را تضییق می کند این فرقی است. صرف این که این حکومت است و آن تخصیص بالمآل هم حکومت های تضییقیه به تخصیص بر می گردند نیست، فرق هست، این تا اینجا.

صفحة ۱۷۹ مثل آقای آخوند یا آقای آخوند مثل ایشان، آقای آخوند به تبع ایشان اشکال کرد به شیخ، ریشه اشکال آقای آخوند فی الکفایه و حاشیه الفرائد بیان استاده جناب میرزا است میرزا می فراید جناب شیخ شما یک میزان حکومتی بیان کردید و در آن میزان حکومت فرمودید اگر محکوم نباشد، حاکم لغو است و الحاکم متفرع علی المحکوم بعد مثال زدید به کجا؟ به لاشک بکثیر الشک نسبت به ادلة شکوک، که اگر شما ادلة شکوک را نداشته باشید، لا شک لکثیر الشک معنا ندارد.

میرزا می گوید جناب شیخ شما خودت از کسانی هستی که ادلة اجتهادیه را می فرمایید حکومت دارد بر اصول شرعیه، ادلة اجتهادیه، حکومت دارد بر اصول شرعیه، در حالی که این نیست اگر اصول شرعیه نبود، ادلة اجتهادیه لغو باشد. نه ان سر جایش محفوظ است، تنها فائده ذلیل حاکم که بیان کمیت نیست از دلیل محکوم، ممکن است حاکم یک فوائد دیگری داشته باشد، و این که می گوئیم الحاکم مفسر للمحکوم معنایش این است که حتما یک محکومی باشد که حاکم بیاید مفسرش باشد؟ پس چیست معنایش؟

بل مدار الحکومة علی کون الحاکم (عبارتی که دیروز از حاشیه رسائل خواندم آن را ریشه یابی کنید) علی وجه یصلح لان یكون بیانا و مفسرا لدلیل آخر نه این که حتما فقط باید همه جا مفسر بالفعل باشد تا این که بگوئید مفسر فرع بر مفسر است. تا مفسری نباشد، مفسری نیست، نه صلاحیت نظارت دلیل باء بر دلیل الف کافی است تا به دلیل باء بگوئیم حاکم، بعد شما آقای شیخ امید فرمودید لا شک لکثیر الشک که اگر ادله شکوک را نداشتیم لا شک لکثیر الشک لغو بود من می گویم لغو نیست فرض کنید ما ادلة شکوک را نداشته باشیم، اشکالی ندارد باز مولا بگوید لا شک لکثیر الشک. چرا؟ چون می خواهد بر همان چیزی تاکید کند که برائت عقلیه تاکید می کند که در صورت شک چیزی بر انسان نیست اگر مولی بیان نکرده بود احکام شکوک را، قبح عقاب بلا بیان جاری می کردم در همه شکوک حالا در کثیر الشک تاکید می کنیم بر همان قبح عقاب بلا بیان، این فائده لا شک لکثیر الشک. لازم نیست حتما ادله شکوک باشد که اگر ادله شکوک نبود لا شک لکثیر الشک لغو باشد؛ بعد دارد فافهم.

این تمام شد صفحه ۱۸۰.

مراجعه کنید و مطالعه کنید، مواردی در کلام میرزا قابل نقد است، اگر آقایان نقدی به کلام میرزا به نظرشان رسید به بنده ارسال کنند تا مطرح کنیم.

جلسه ششم ۱۲ مهر ۱۳۹۹

### [بیان چکیده ایی از فرمایش میرزای شیرازی]

فرمایش مرحوم میرزای شیرازی قدس الله نفسه الزکیه را مطرح کردیم. تاثیر ایشان از شیخ اعظم و تاثیری که ایشان بر مرحوم آخوند رضوان الله علیهم اجمعین داشت، روشن شد ضمن این که نکات افتراقی هم بین این سه بزرگوار هست، ما ان شاء الله در ادامه بحث نکاتی را در مورد تخصیص خواهیم داشت در جلسات آینده ان شاء الله و این که آیا تخصیص از بحث تعارض خارج است یا نه. اما تا به آنجا برسیم فعلا در مقام فرمایش مرحوم میرزا عرض می کنیم.

تصریح کلام میرزا در صفحه سیزدهم است و ۱۷۷ به بعد این بود که شما در حاکم و محکوم. تعارض نمی بینید، در عام و خاص منفصل تعارض می بینید و وزان حاکم و محکوم، وزان مخصص متصل است که با عام هیچ گونه درگیری ندارد. وقتی می گوئید اکرم العلماء الا الفساق منهم، تعارضی نیست بین الی الفساق با العلماء چون از اول با این قرینه متصله العلماء ظهور پیدا می کند در عالم غیر فاسق. چون متصل آمده است، فرمایش جناب میرزا این است که همان کاری که مخصص منفصل انجام می دهد همان کار را حاکم هم نسبت به محکوم انجام می دهد، حاکم مفسر محکوم است، بیانگر حقیقتی است که از محکوم اراده شده است. بنابراین درگیری بین حاکم و محکوم معنا ندارد، کما این که تعارض و درگیری بین عام و خاص متصل قابل تصور نیست، اما در عام و خاص منفصل، قضیه از این قرار نیست، عام و خاص منفصل متعارضان هستند اما چون ظهور خاص اقوی میشود در مواردی بر عام مقدم می شود، نه این که درگیری نباشد.

### [تأملی در فرمایش میرزای شیرازی]

ما عرض کردم اساس این بحث را در جلسات آینده که بر طبق تقریرات حضرت آقای سیستانی دامت برکاته جلو می رویم عرض خواهیم کرد ولی فعلا علی الحساب یک مبنایی را اشاره می کنم، و آن مبنا در ذهن مبارکتان باشد و آن این است که در عام و خاص متصل حق با جناب میرزا است، یعنی خاص متصل نمی گذارد عمومی به عمومیت کامل خودش باقی بماند، الا الفساق منهم از اول ظهور را در علماء غیر فاسق محقق می کند. این در مخصص متصل.

در مخصص منفصل نیز باز آن توضیحی که حضرت میرزا رضوان الله تعالی علیه برای مخصص منفصل می دهد قابل قبول است که مخصص منفصل در ظهور عام دخالت نمی تواند بکند ظهور عام در عمومیت خودش باقی است، نهایت الامر این است که در بعضی از موارد، به جهت اظہریت خاص علی العام تخصیص می خورد.

تا این جا با جناب میرزا موافقیم و همین بیان را به عبارت فنی تر اگر بخواهیم عرض کنیم این می شود که اگر بحث تخصیص متصل باشد، دلالت تصدیقیة ثانیة یا بفرمایید مراد جدی گوینده از همان ابتدا معلوم می شود، می گوئیم وقتی گفت اکرم العلماء الی الفساق، این یعنی مراد جدی من علماء غیر فاسق است اما در عام و خاص منفصل، قصه از این قرار نیست، مراد استعمالی آمده است، به ظاهر هم تا دسترسی به خاص پیدا نکنیم، مراد جدی همین عمومیت عام است، اکرم العلماء. وقتی در جلسه دیگر می گوید لا تکرم الفساق من العلماء ظهور جمله عام در عمومیتش باقی است. مراد جدی معلوم می شود.

تا این جا با این بیان اصطلاح هیچ اشکالی به میرزا نیست ولی اشکال این است. آنچه که ما در کلام میرزا نمی فهمیم این است که چرا حاکم و محکوم با این که در دو جلسه از مولی صادر شده است، یکی را مثلا امیر المومنین صلوات الله و سلامه علیه را یکی امام حسن عسکری بیان کرده است، باز می گوئید این ها مثل عام و خاص متصل اند، چون زبان، زبان شرح است. قبول داریم در حکومت زبان، زبان شرح است، ولی شرح چه چیز؟ شرح مراد استعمالی. یا شرح مراد جدی؟ مراد استعمالی که با امیر المومنین تمام شده، اگر هم بخواهیم حکومت را بگوئیم کقول المتکلم اعنی است، این اعنی می خورد به مراد جدی، نه مراد استعمالی. چون مراد استعمالی با پایان یافتن جمله و سکوت متکلم، تمام می شود، منعقد می شود، ظهور تا استعمالی منعقد شده است، آنی که می توانید بعدا درش دخل و تصویری کنید دیگر مراد استعمالی نیست، مراد جدی است، اعنی، یعنی من اعنی که جداً این را اراده کرده ام، آیا نباید اگر این شد، حکومت را تشبیه می فرمودید به مخصص منفصل؟ چرا حکومت را به مخصص متصل تشبیه می کنید. این فعلا علامت سوال، در ذهن مبارکتان بماند تا وقتی وارد بحث تخصیص شدیم، آنجا ان شاء الله مطلب را بیشتر شرح بدهیم،

### [حکومت در مدرسه محقق خویی و تلامذه ایشان]

اما بحث حکومت، در مدرسه محقق خویی اعلی الله مقامه الشریف، و تلامذه ایشان، بین تلامذه فرق هست. بعضی چندان تفاوت ندارد فرمایش آنها با استاد. بعضی تفاوت هایی هست، حال وقتی گفتیم روشن می شود.

## [فرمایش محقق خویی درباره حکومت در مصباح الاصول]

در مصباح الاصول جلد دوم مصباح الاصول که می شود جلد ۴۸ موسوعه آقای خویی، ص ۴۱۹ به بعد، با دقت کامل و وافق ان شاء الله مطلب را بتوانم تمام کنم.

ایشان حکومت را بر دو بخش تقسیم می کند. یکی آنجایی که احد الدلیلین با مدلول لفظی شارح مراد از دلیل دیگر باشد، به مدلولها اللفظی شارح مراد دلیل دیگر باشد، حال چه ای و اعنی در کلام باشد چه ای و اعنی در کلام نباشد، حقیقت ای و اعنی باشد، وقت مولا می گوید لا ربا بین الوالد و الولد، فانه شارح، لدلیل الدال علی حرمة الربا، چون اگر شما نداشتید، الربا حرام، لا ربا بین الوالد و الولد، لغو بود.

حال آنجا که احد الدلیلین، به مدلولها اللفظی شارح مراد از دلیل دیگری است، خود بر دو قسم است: زیرا گاهی دلیل حاکم، ناظر است به عقد الوضع المحکوم، گاهی ناظر است به عقد الحمل محکوم، همان مثالی که گفتیم، لا ربا بین الوالد و الولد، نگاه می کند به موضوع، عقد الوضع در ادلة داله بر حمت ربا، آنها چی می گفتند؟ می گفتند الربا حرام. حالا در این دلیل نگاه می کند به ان عقد الوضع می گوید لا ربا بین الوالد و الولد، پس نفی حکم می کند، بلسان نفی موضوع. و همینطور لا شک لکثیر الشک، و مثال های دیگری که در مصباح دارد و مراجعه بفرمایید.

اما آنجا که حاکم ناظر است به عقد الحمل محکوم. مثل کجا؟ مثل لاضرر و لا ضرار. شما می گوئید الصوم واجب، حالا امید گفتید لا ضرر و لا ضرار، این لاضرر، نفی حکم ضرری به نام وجوب می کند، وجوبی که عقد الحمل بود و نیز قوله تعالی و ما جعل علیکم فی الدین من حرج که این حاکم است بر احکام اولیه در مورد حرج و شرح می دهد به این که این احکام در مورد ضرر و حرج نیست. فی غیر مورد الضرر و الحرج است.

تا اینجا حکومت را بر دو قسم کردیم و هنوز قسم دوم را نگفتیم، قسم اول حکومت، آنجایی است که یک دلیل به مدلولها اللفظی شارح مراد اصلی باشد.

قسم اول از حکومت آنجایی بود که دلیل حاکم شارح دلیل محکوم باشد در ناحیه مراد. و این خود شد دو قسم، چون یا دلیل حاکم ناظر الی عقد الوضع المحکوم یا ناظر الی عقد الحمل محکوم.

اینتمام قسم اول که خودش دو بخش شد.

اما قسم دوم حکومت:

ان يكون احد الدليلين رافعا لموضوع الحكم في الدليل الآخر. حکومت رافعة نه حکومت شارحه و ان لم يكن بمدلولها اللفظي شارحا له. مثل حکومت امارات بر اصول شرعيه براءت، استصحاب و ... تمام اصول جاريه در شبهات حکميه، در شبهات موضوعيه محكوم امارات هستند، يعنى چي محكوم امارات هستند؟ يعنى لفظ امارات اصول را شرح مي دهد؟ نه. امارات مي آيد اصول را مي گويد ديگر جاي تو نيست. ادله امارات ناظر به ادلة اصول و شارح انها نيست بحيث اگر اصول جعل نشود، امارات لغو باشد، مثل لاربا بين الوالد و الولد، اين نيست. خبر حجت است چه اصل عملي باشد و چه اصل عملي در کار نباشد. بله ان الامارة موجبة لارتفاع موضوع الاصول بالتعبد الشرعي. چه بسا با همدیگر تنافی ندارند تا داخل بحث تعارض بشوند.

این را ایشان تا صفحه بعد توضیح می دهد مراجعه بفرمایید.

این مصباح الاصول.

### [فرمایش مرحوم صدر در بحوث]

اما بحوث، در جلد چهارم صفحه ۱۴ :

ایشان می فرماید حکومت از تعارض خارج است. چون حکومت بر دو قسم است. حکومت علی قسمت، همان حرف آقای خوبی.

یکی آنجا که یک از دو دلیل به مدلولها اللفظی شارح مراد دلیل آخر باشد، که این هم خودش دو بخش است، عقد الوضع و عقد الحمل،

دوم آنجایی که احد الدلیلی رافعا بمدلوله لموضوع الحكم في الدليل الآخر. موضوعش را بر می دارد، و ان لم يكن بمدلولها اللفظي شارحا له

مثال می زند ایشان باز به حکومت امارت بر اصول شرعيه،

این فرمایش آقای صدر در بحوث عینا برخواسته از فرمایش استادشان در مصباح الاصول است.

## [فرمایشات آیت الله وحید در تقریرات درس ایشان]

اما در تقریرات شیخنا الاستاد حضرت آقای وحید دامت برکاته که بنام المعنی فی الاصول سه چاپ شده است ج ۳، ص ۱۳ به بعد: ایشان می فرماید حکومت بر دو قسم است یکی آنجا که بین دلیل حاکم و محکوم، نسبت مفسر و مفسر باشد و شارح و مشروح که این هم دو قسم می شود، مفسر حکم و مفسر موضوع. مفسر موضوع هم گاهی به نحو توسعه است و گاهی به نحو تضییق. توسعه اش مثل الطواف بالبيت صلاة. تضییقش مثل لاشک لکثیر الشک. عینا همان حرف هایی که در مصباح الاصول دیده بودید.

اما قسم دوم حکومت ان لا يكون الدليل الحاكم ناظرا للدليل المحكوم و مفسرا له. اصلا نظرات و تفسیر نباشد و لا يكون الدليل الحاكم لغوا لو لم يوجد للدليل المحكوم. دلیل حاکم لولا محکوم لغو نیست، پس چیست؟ بل يكون احد للدليلين رافعا بمحموله موضوع الدليل الآخر كما هو الحال في النسبة بين الادلة و الاصول الشرعيه.

چطور؟ دلیل حجیت خبر ثقه چیست؟ الخبر الثقة حجة. این حجة که محمول این دلیل است، موضوع استصحاب را که شک است بر می دارد، تعبدا هم بر می دارد نه واقعا. شک باقی است در وجدان. به این می گوئیم حکومت. پس در حکومت قسم دوم، نه نظارت هست به ان معنا، نه لغویت.

حرف این آقایان این است که حکومت یعنی قدرتی یک دلیل نسبت به دلیل دیگر دارد، حالا این قدرت گاهی به حدی است که این این یک دستگاه جدا دارد، آن یک دستگاه جدا دارد، این می گوید تو وقتی بیا که من نیستم، امارات و اصول اینطوری است. به اصل می گوید تو بیا ولی وقتی بیا که من نیستم. اما در ادلة حرج، ضرر یا لا ربا بین الوالد و الولد، یا در حکومت توسعه ایی این ها نیست، حاکم نمی گوید تو برای همیشه برو، مگر من نباشم. نهایتا تضییق می کند. گاهی اوقات توسعه می دهد. نهایتا دایره را تنگ می کند برای محکوم. خیلی فرق است بین این که یک دلیل دایره را برای محکوم تنگ کند و یک دلیل اساسا بگوید تا من هستم تو نباید باشی. حالا ما این را بعدا باز خواهیم گفت.

یک وقت هست یک دلیل هست می آید می گوید تو اصلا برای همیشه برو. این نسخ است وقتی دلیل نسخ می آید تا حالا بودی اشکالی ندارد اما از حالا به بعد برای همیشه جای من است.

یک وقت هست یک دلیل می آید به دلیل دیگر می گوید نمی گویم برای همیشه برو تو جای خودت بنشین و جای خودت وقتی است که من نباشم. این حکومت رافعه است.

یک وقت هست یک دلیل هست به دلیل دیگر می گوید تو باش با من هم همراه باش اما حد و مرزت را معین می کنم یا توسعه می دهم و یا تضییق.

اگر خوب دقت کنید به فرق بین نسخ، حکومت رافعه و حکومت شارحه، به این مطلبی که عرض کردم خوب فرق ها باز می شود. دلیل اول اگر به دلیل دوم گفت برای همیشه برو.

حالا شما ممکن است اینجا هم بیایی بگویی در هر نسخی یک تخصیص زمانی هست، نه اصلا ما می خواهیم بگوییم نسخ گفت برو. در حکومت رافعه نمی گوید برای همیشه برو. می گوید من جایگاه برایت روشن می کنم قدرت دارم بر تو. در اثر این قدرتی که بر تو دارم می گویم این جا بمان، ان جا برو. من که هستم برو. خودت را نشان نده. من که رفتم خودت را نشان بده. به عنوان قائم مقام من خودت را نشان بده.

اما یک وقت هست یک دلیلی هست به دلیل دیگر می گوید نه آقا به تعبیر امروزی ها بیا همزیستی مسالمت آمیز داشته باشیم. التعامل السلمی، التعايش السلمی به قول اعراب. چیست این التعامل السلمی؟ می گوید نه میخواهد برای همیشه بروی و نه این که بگم من هستم تو نباش. هم من باشم و هم تو، ولی بالاخره من قدرت دارم بر تو. حال که قدرت دارم بر تو. دایره یا دایره محمول تو را یا توسعه می دهم و یا تضییق می کنم.

فردا ان شاء الله بیانی دارد در منتقی الاصول نه در بحث ما، جلد دوم منتقی الاصول حرف زیبایی ایشان زده است. جلد ۲، ص ۴۸ به بعد.

**جلسه هفتم\_ ۱۴ مهر ۱۳۹۹**

### **[بررسی فرمایشی مرحوم روحانی در حکومت]**

در کتاب منتقی الاصول، در بحث تعادل و تراجیح مطلبی را در باب حکومت آورده است و در جلد دوم، مطلب دیگری را. اما آنچه در جلد هفتم، بحث تعادل و تراجیح بیان کرده، صفحه ۲۸۲، این است که بگوییم از نظر مرحوم آخوند در کفایه ضابط حکومت کیست؟ آیا از نظر مرحوم آخوند حکومت یعنی نظر احد الدلیلین الی الآخر فی مرحلة دلالتة به هر نوع نظری که باشد؟ بای نحو من انحاء النظر. یا آن چه که مرحوم آخوند می فرماید اخص از این است. یعنی هر نظارتی را حکومت نمی دلدند، بلکه اگر یک دلیل به دلیل دیگر نظر کند، نظر شرح و تفسیر. به کلماتی مثل اعنی و امثال ذلک این معنای حکومت است؟

در منتقی الاصول، به دنبال تقویت این مطلب است، که شما مشاهده کنید، مرحوم آخوند حکومت امارات بر اصول را نفی کرده است، و فرموده است امارات ناظر به ادله اصول و شارح آنها نیست.

این کدام نظر است؟ و مراده بالشرح خصوص التفسیر بالفاظه. یعنی الفاظ امارات شارح اصول نیست، نه این که اساسا امارات ناظر به اصول نیستند، نظارت هست، شرح بالملازمه هست، بالمطابقه نیست.

مرحوم آخوند اظهر بر ظاهر مقدم کردن را در ادامه بحث خواهید دید از باب حکومت نمی داند، چرا؟ چون نظر، نظر شرح و تفسیر بالملازمه نیست. پس انصاف این است که به نظر حضرت آقای روحانی در منتقی الاصول، اگر کسی به مرحوم آخوند نسبت بدهد که در حکومت حتما باید تفسیر به الفاظ و کلمات باشد، این حرف گزافی نگفته است، شما ببینید تقدم امارات بر اصول را می گوید حکومت نیست، چرا نیست؟ چون دلیل شارح است، اصل نیست. این نشان می دهد که ایشان شارح بودن در لفظ را مناط حکومت گرفته است. این یک نکته که ایشان در این جا فقط به عنوان فرمایش مرحوم آخوند ذکر می کند و بس.

اما خود ایشان در جلد دوم منتقی الاصول، صفحه ۴۸ به بعد می گوید حکومت یعنی نظر و تصرف حاکم یا در عقد الوضع محکوم یا در عقد محکوم. این همان فرمایش محقق خوبی و من تبعه است. اما از این جا فرق خواهد کرد.

### [اقسام سه گانه حکومت از منظر مرحوم روحانی]

می فرماید حکومت به سه نحوه قابل تسری است:

۱. به دلیل محکوم که نگاه می کنیم، موضوعش یک امر اعتباری جعلی است. دلیل محکوم متکفل است که حکمی را بر یک موضوع اعتباری جعلی قرار بدهد، حالا یک دلیل حاکم می آید فقط فردی را برای آن موضوع در محکوم ایجاد می کند، وقتی فردی را ایجاد کرد، خود به خود ان حکم خواهد آمد.

مثال می زنم روشن شود. ما یک دلیلی داریم می گوید يجوز بيع المملوك. هر چیزی را که تو مالک بودی می توانی بفروشی. موضوع در این جا یک امر اعتبار جعلی است، المملوك. برایش یک حکمی بار شده است. حکم چیست؟ يجوز بيعه. پس یک حکم داریم می گوید يجوز بيع المملوك و ما نیز می دانیم گاهی مملوك به ارث است گاهی به خرید و فروش است و گاهی به صلح و هبه است. حال یک دلیل حاکمی آمده است می گوید من حاز ملك. کسی که یک زمینی را حيازت بکند مالک می شود. این دلیل دوم (حاکم) نگاهی به حکمی که در يجوز بيع المملوك هست، نمی کند بلکه فقط دلیل حاکم یک

موضوع برای دلیل محکوم درست می کند و آن حکم دیگر خود به خود مترتب می شود. بلکه یک نحوه التفاتی باید باشد و الا جعل لغو است و الا ملکیت اثری باید داشته باشد اما هیچ نگاهی در من حازَ مَلِكًا به جواز بیع نیست؛ لذا در معنای حکومت اصطلاحی این مطلب را گنجانید که باید یکی از دو دلیل ناظر به دیگری باشد این قسم آن حکومت اصطلاحی نیست چون دلیلی من حاز ملک کاری به جواز بیع در مملوک ندارد و فقط فرد درست می کند.

ما ان شاء الله بعدا در یکی دو روز آینده که تقسیم بندی خود را می گویم این جا می گوئیم این حکومت قهریه ایجادیه است. یادتان هست سید یزدی گفت حکومت قهریه است و قصدیه؟ این قهریه است. حال این نوع قهریه چه می کند؟ این نوع قهریه یک موضوعی را برای دلیل محکوم ایجاد می کند. موضوع که ایجاد شد خود به خود حکمی که در دلیل محکوم هست، مترتب خواهد شود.

۲. آنجایی است که دلیل محکوم به حسب ظاهرش متکفل جعل حکم باشد، بر موضوع واقعی. ایشان مثال می زند من هم مثال خواهم زد، مثال حقوقی. فیتکفل دلیل آخر اعتبار کون هذا الفرد فردا بالموضوع مع عدم کونه كذلك حقیقتا.

مثال قانونی وضع شده است که تمام آنهایی که متولد ایران هستند، و پدر و مادرشان ایرانی است، شناسنامه ایرانی داده می شود. موضوع حقیقی. چرا؟ چون متولدین ایران هستند، این یک امر حقیقی است و اعتباری نیست. حال یک تبصره زده می شود. به کسانی که تابعیت ایران را داشته باشند، همان شناسنامه ایرانی داده می شود. یعنی من قانون گذار اعتبار می کنم تابعیت داشتن ایران را به عنوان ایرانی. تابع ایران بودن، ایرانی می شمارم. و گفتم به ایرانیان شناسنامه ایرانی داده می شود پس همین حکم برای تابعین هم هست.

دلیل الف، متن قانون به کسانی که متولد ایران باشند و پدر و مادرشان ایرانی باش، شناسنامه ایرانی داده می شود، بیابند و بگیرند، این قانون.

حال در تبصره اش می گوید تابع این ایران، که ایران الاصل نیستند و فقط تابعیت دارند این ها ایرانی محسوب می شوند. تابعین ایران، ایرانی محسوب می شوند. وقتی تبصره گفت تابعین ایران، ایرانی محسوب می شوند، خود به حکم همان حکمی که در لزوم گرفتن شناسنامه ایرانی برای متولدین ایران بود، برای این ها هم هست.

این هم قسم دوم حکومت.

۳. ان يكون الدليل الحاكم متكفلاً لاثبات حكم مماثل على موضوعه، لا اثبات النفس الحكم، الثابت بالدليل المحكوم. قبل از این که با مثال خود این بزرگوار فرمایش را توضیح بدهم در ادامه مثال گذشته می گویم:

اگر متن قانون این بود که به متولدین ایران که پدر و مادرشان ایرانی باشد، شناسنامه ایرانی داده می شود بیاید اداره ثبت.

تبصره: به تابعین ایران برگه تابعیت داده می شود. چه جای شناسنامه ایرانی است. حال این آقای که تابع ایران است این برگه اش، ایرانی بودن را ثابت نمی کند، می گوید تابعین ایران نازل منزله ایرانیان هستند و این برگه تابعیت نازل منزله شناسنامه ایرانی است. معادل شناسنامه ایرانی است.

شما دیگر با کلمه معادل آشنا نیستید، این دکترای حقیقی نیست که به شما فاضل ۲۰ سال، ۳۰ سال درس خوانده در حوزه داده می شود، نه ما لطف می کنیم یک برگه به شما می دهیم این برگه مماثل دکتر است، برو جایی که می خواهی مشغول به کار بشوی، به عنوان دکتر مشغول شو؛ اما اگر آمدی گفتید انا الدكتور، برگه را ازت میگیریم، جریمت می کنیم و دیگر هم از این اشتباهات نکنی. تو آن نیستی تو آن احکام را داری، حکم مماثل.

حالا مثال مولف. ایشان می گوید: لعل الطواف البیت صلاة از این باب باشد. نه اینکه طواف دقیقاً احکام نماز را دارد و نماز می شود، نه برای طواف حکمی مماثل با حکم نماز هست، برای طواف حکمی است مماثل با حکم نماز. اگر در نماز طهارت شرط است، در طواف هم شرط است نه همان جمله ایی که می گفت لا صلاة بالطهور شامل طواف هم بشود نه لا صلاة الا بالطهور فقط مال نماز است. الطواف بالبیت صلاة می آید یک حکمی مماثل با آن حکم محکوم برای موضوعی که در دلیل حاکم است، جعل می کند.

پس قسم سوم ان يكون الدليل الحاكم متكفلاً لاثبات حكم مماثل على موضوعه. بر موضوع حاکم. نه اینکه خود ان حکم در دلیل محکوم برای حاکم هم بیاید،

فرق بین دو و سه چی شد؟ در دومی می گوئیم خود آن حکمی که در محکوم هست، توسعه پیدا می کند نسبت به عام، خودش اما این جا توسعه است در مماثل ان حکم نه عین ان حکم.

این فرمایش ایشان، حال تمام این سه قسمی که این بزرگوار بیان فروده اند، حکومت توسعه ایی است، منتها دو تاش با حکومت اصطلاحی قابل معناست، حکومت قصدیه است و یکیش حکومت قهریه به تعبیر مرحوم یزدی.

عنایت کنید ما یک وقت ما یک ماده قانون داریم، مالیات بدهید، این تمام. یک ماده قانون داریم، گذرنامه بدهید، این ها هیچ کدام به هم مربوط نیست اصلا این یک چیز دیگری است و ان یک چیز دیگر. این ها را بگذارید کنار.

دوم ما دو تا ماده قانون داریم که می توانند نظارت قهریه داشته باشند بر یکدیگر. ولی دو تا ماده قانونی سوی هستند. مثالش همانی که ایشان فرمود. یجوز بیع المملوک، من حاز ملک.

بسیار دیده شده حقوق دانان محترم گاهی یک ماده قانون را مثلا در قانون اساسی با یک ماده قانون دیگر می سنجدند و با همدیگر تفسیر می کنند، این تفسیر معنایش تبصره بودن که نیست اما می تواند یکی از این ها یک نظارت قهریه بر دیگران داشته باشد. این همان قسم اول حکومت ایشان است.

اما قسم دوم و قسم سوم حکومت ایشان هر دو تبصره است. ... سوم گاهی یک قانون تبصره دارد. یک ماده قانون است نه دو تا ولی تبصره و تکمله دارد. مورد دوم و سوم منتقی الاصول این است. که تکمله است و تبصره.

حال آنجایی که تکمله است و تبصره، گاهی تبصره، تبصره تزییقه است که کاری باهاش فعلا نداریم. گاهی تبصره توسعه ایی است. حکومت بالتوسعه است. آنجا که حکومت بالتوسعه است گاهی همان حکم محکوم برای حاکم می آید، که می شود قسم دوم منتقی الاصول. گاهی مماثل حکم محکوم برای حاکم می آید. این می شود قسم سوم منتقی الاصول.

این توضیح فرمایش منتقی الاصول که بخشی در جلد هفتم بود، توضیح کلام آخوند بخشی هم در جلد دوم در اقسام حکومت توسعه ایی.

برای این که مطالب پیش مطالعه بشود گفته بودم، حتما جلو جلو تقریرات حضرت آقای سیستانی را در تعادل و تراجیح مطالعه بفرمایید. آن به عنوان معیار و مدار اصلی بحث باید همیشه در دستتان باشد.

ان شاء الله فرمایش ایشان، کلام ایشان مثل کلام منتقی بلکه بیستر نکته های جدیدی دارد و آن دسته بندی آقای خویی و من تبعه را نمی پذیرد.

برای بحث فردا غیر از تقریرات تعادل و تراجیح مراجعه کنید به رساله قاعدة لاضرر، در رساله قاعدة لاضرر نیز ایشان بحث مفصلی در مورد حکومت دارد از صفحه ۲۳۳. مقایسه کنید با تعادل و تراجیح.

دوم هم کتاب ایشان در اصول به نام الرافد جلد اول صفحه ۴۷ یک اصطلاحی ایشان دارد که زیاد بکار می برد، اعتبار ادبی و اعتبار قانونی. تقسیم بندی قشنگی است و در این بحث ما نیز به ان اشاره شده است، در حکومت از این را وارد شده است.

برای فهم فرمایش آقای سیستانی هم باید تقریرات تعادل و تراجیح را مطالعه کنید هم قاعده لا ضرر. هم الرافد تا ان شاء الله فردا توضیح مفصلش را بیان کنم.

**جلسه هشتم\_ ۱۴ مهر ۱۳۹۹**

**[تبیین نظر مختار در حکومت]**

**[تعریف مختار از حکومت]**

نظریاتی که در باب تفسیر حکومت و انواع و اقسام آن در نظر علماء علم اصول مطرح شد، تاحدی که مقدور بود بیان شد، البته تحقیقات بسیار است، منتهی نقل و شرح و بسط آنها در متن درس دیگر بیش از این لزومی ندارد. خود شما می توانید مراجعه بفرمایید، اما آنچه به نظر قاصر حقیر می رسد در تبیین حکومت این است: حکومت یعنی، یک دلیل ناظر به دلیل دیگر باشد، نَظَرٌ تبیین و تفسیر، قصداً او قهراً، و سواءً كانَ الحاكمُ لفظاً كما هو الغالبُ، او دليلاً لیباً، این تعریف ماست از حکومت.

در این تعریف نکاتی است که اشاره می کنم و بعداً هم توضیح مفصل ترش را امروز و فردا ان شاء الله خواهم داد. حکومت را ما از جنس نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر می دانیم، و نظارت را هم نظارت تبیینیه و یا تفسیریه می دانیم، حالا چه فرقی است بین تبیین و تفسیر، خواهم گفت. چه این نظارت، نظارت قصديه باشد، چه این نظارت قهریه باشد، چه آن دلیل ناظر حاکم، دلیل لفظی باشد، یا دلیل لبی باشد.

این اجمال تفسیر ما از حکومت.

**[حکومت قصديه و حکومت قهریه]**

چنانکه مشاهده کردید قبلاً هم از سید یزدی نور الله مضجعه نقل کردیم، نظارت احد الدلیلین بر دلیل دیگر گاهی با قصد مقنن و گوینده همراه است که اسم این را می گذاریم نظارت قصديه و بعد هم حکومت قصديه. گاهی نظارت یک دلیل و حکومت آن بر دلیل دیگر

همراه با قصد گوینده در تفسیر و تبیین لزوما نیست، بلکه این خواننده این قوانین است که از کنار هم قرار دادن این دو قانون نحوه نظارتی را برای یکی بر دیگری مشاهده می کند، این می شود نظارت قهریه.

توضیح بیشتر مطلب این است که الان در قوانین موضوعه عرفی هم قصه از همین قرار است، مثال مولا و عبد معروف قدماء را هم بخواهید بزنید، اوامر مولی برای عبد از همین قبیل است که به سه دسته تقسیم می شود که منتهی ما گفته بودیم که مثال را به قانون بزنید از مولی و عبد ارجح است.

حال گاهی مولی به عبد می گوید برو از بازار نان بخر. بعد در دستور بعد می گوید هر وقت مهمان آمد در منزل ما به آن سلام کن. خب این دو قانون، هر کدام در جای خودش محفوظ، ربطی هم به دیگری ندارد، نظارت و حکومتی وجود ندارد. در قوانین موضوعه عرفیه هم همین است یک قانون می گوید مالیات بده و یک قانون می گوید خروج از کشور بدون گذرنامه ممنوع است.

دوم گاهی در همین محدودهای عرفی دو دستور بدون این که گوینده قصد تفسیر داشته باشد، قصد نظارت داشته باشد، اتوماتیک یک دستور ناظر بر دستور دیگر خواهد بود. لازم نیست بگوید اعنی، ای. وقتی ما این را در کنار آن قرار می دهیم، نظارت هست. که حالا مثال برایش خواهیم زد.

ما به نوع سومی هم می رسیم که حکومت قصدیه است.

### [حکومت قهریه محضه؛ حکومت قهریه ایجادیه]

حالا حکومت قهریه را نظارت قهریه را ما با اجازه شما علماء اعلام به دو قسم تقسیم می کنیم:

۱. حکومت قهریه محضه
۲. حکومت قهریه ایجادیه

حال بگوئید این ها یعنی چه؟ ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین. توضیح می دهم

حکومت قهریه محضه مثل حکومت اصل جاری در شک سببی نسبت به اصل جاری در شک مسببی. یک آبی است و یک پیراهنی. پیراهنی را می خواهید تطهیر کنید و سابقه نجاست دارد، در یک آبی که سابقه طهارت دارد، شک می کنیم این آب پاک یا نجس. استصحاب می کنید بقاء طهارت را. شک می کنید این لباس نجس بوده است یا نه سابقا نجس بوده است الان هم نجس است اما می

گویند استحباب جاری در ناحیه ثوب محکوم استحباب جاری در آب است. و تا استحباب طهارت آب باقی است، نوبت به استحباب نجاست ثوب نمی رسد. این را می گویند شک سببی و مسببی. اگر این آب قطعاً پاک بود، ثوب نجس را به آن میزدید و تطهیر می کردید حق داشتید سراغ استحباب بقاء نجاست پیراهن بروید؟ نه. چون این آب قطعاً پاک است. اب که پاک است و منم درست تطهیر کردم پس دیگر اب پاک است قطعاً، دیگر استحباب بقاء نجاست جا ندارد.

هاتف غیب از عالم غیب که این اب پاک است شما دیگر جا برای استحباب بقاء نجاست ثوب نداشتید. حال هاتف غیب چی در بحث ما گفت؟ استحباب بقاء طهارت آب. چون استحباب حجت است، استحباب بقاء طهارت آب معارض با استحباب بقاء نجاست ثوب نیست بلکه بر آن حکومت دارد. تعارضی مستقر بین استحبابین نیست اگر چه یک استحباب نتیجه اش طهارت ثوب و استحباب دیگر طهارت آب، اما تعارض مستقری ندارند.

استحباب بقاء طهارت آب هاتف غیبی است که می گوید هر گونه تردیدی را عملاً از خود دور کن اگر چه عملاً هنوز تردید در ذهنت هست اما به این تردید بهایی نده، استحباب کن، بقا طهارت اب را. آب که پاک شو و تو هم لباس را در آن درست تطهیر کردی دیگر جای استحباب بقاء طهارت ثوب هم نیست. ببینید استحباب بقاء طهارت آب اتوماتیکاً یک نحوه نظارت کرد بر استحباب بقاء نجاست ثوب لذا می گویند اصل جاری در شک سببی *مقدمٌ علی الأصلِ المسببی حاکم*، نحوه تقدمش هم حکومت است. ما اسم این نوع حکومت را می گذاریم حکومت قهریه محضه. چرا می گوئیم محضه؟ در برابر دومی.

مثال دوم: تقدم الادلة حجیة الامارات علی الادلة حجیة الاصول الشرعیة. آنها که می گویند تقدم ادله امارات بر ادلة اصول به نحو حکومت است حکومت را باید به تعبیر بنده حکومت قهریه محضه بدانند، یک دلیل آمد گفت بینه حجت است، دو نفر آمدند به شما خبر دادند که این لباس نجس است، بینه این ها را، حرف این ها را قبول کن، این مثل ان است که خودت بدانی که این لباس نجس است، حالا هم که دو نفر آمدند گفتند هذا التوب نجس. این وزانش و جایگاهش همان علم توست. مثل آن علم توست، پس دیگر لطفاً التفات بفرمایید استحباب بقاء طهارت را در این ثوب نکنید، نگویند به جنگ آمد با بینه بر نجاست، چه چیز؟ استحباب طهارت. جنگی نیست. بله این می گوید این نجس و ان می گوید پاک. اما در عین حال جنگ خون ریزانه ایی در این جا نیست. تا سر و کله اماره بر نجاست پیدا شد آقای استحباب طهارت می گوید با اجازه شما رفته منزل بخوابم، من دیگر کاری ندارم الان تکلیف از من ساقط است الان وقتی است که بینه خود نمایی بکند.

پس حکومت پیدا کرد البینه دلیل حجیة الامارة یا بفرمایید صدق العادل بر چی؟ بر استصحاب طهارت ثوب در مثال ما. اگر استصحاب را از اصول شرعیة بدانیم این جا مثال شد برای حکومت قهریه محضه.

پس مثال دوم؛ تقدم امارات بر اصول، طبق نظر آنها که می گویند حکومت است این گونه تفسیرش می کنیم. این می شود حکومت قهریه محضیه.

اما حکومت قهریه ایجادیه. من این اسم را با اجازه مرحوم آقای روحانی بر آن حکومت قسم اول ایشان می گذارم. و آن را جزء اقسام حکومت قهریه می دانم. اما نه حکومت قهریه محضه. بلکه یک نحوه ایجاد در کار است. متن قانون گفته است، يجوز بيع المملوك. تو هر چیزی را که مالک بشوی. می توانی بفروشی. تمام. این ماده قانون دیگر حالت انتظاریه ایی در قانونیتش نیست. حال در همین کتاب قانون شریعت می گردید به این جمله بر می خورید من حاز ملک، کسی که حیازت کند از زمینی مالک می شود ای هم حلت انتظاریه ایی در قانونیتش ندارد نه این ای و اعنی در کار دارد و لو در تقدیر، نه ان ای و اعنی در تقدیر دارد، هیچ کدام. دو قانون مستقل است، منتها نه مثل دو تا قانون مستقلی که گفتم که هیچ کاری با هم نداشته باشند. این بگوید مالیات لازم است او بگوید خروج از کشور گذرنامه می خواهد. این بگوید به مهمان من سلام کن او بگوید برو از بازار گوشت بخر. مثل آنجا نیست.

شما که در مقام حقوق دادن، در مقام مفسر قانون نشستید، نگاه فوقانی به این دو قانون می کنید، این دو قانون می توانید به گونه ای ببینیم که یکی برای دیگری فردی ایجاد می کند، یکی برای دیگری مصداقی ایجاد می کند؛ لذا اسمش را گذاشته اند ایجادیه. حکومت قهریه است نه قصدیه، محضه هم نیست مثل ان سببی و مسببی و امارات و اصول، بلکه یک قانون فردی را برای قانون دیگر ایجاد می کند، برای شما مفسر قانون مجتهد که نشستنی به آن بالا و این قوانین را داری تجزیه و تحلیل می کنی می بینی این ها خدا وکیل از هم جدا نیستند، بگوید تو راه خودت را برو، من راه خودم. نه اگر من حاز ملک درست شد. اگر من حاز ملک درست شد، یک مصداق برای ملکیت ایجاد می شود، حالا یک مصداق برای ملکیت ایجاد شد، آقای يجوز بيع المملوك می گوید پس جایز است آن حیازت شده را بفروشی، بیرسم چرا جایز است حیازت شده را بفروشم؟ می گوید چون حیازت شده مملوک است. آن دلیل گفت مملوک است دیگر، حال که مملوک است بفروشش. این را هم اسمش را بگذارید حکومت، آسمانی به زمین و زمینی به آسمان نمی رود و ثمره هم دارد گاهی می بینید دو دلیل هیچ کاری با هم ندارند، شارحا و مشروحا، ناظرا و منظورا، مفسرا و مفسرا، حاکما و محکوما و هیچ اعنی و ای در لفظ که نیست حتی در تقدیر هم نیست، ولی جدای از هم نیستند، جدای محض نیستند، نظارت به معنای قصدیه هم نیست، قهریه محضه هم نیست، بالاخره این فردی را برای آن ایجاد کرد.

من حاز ملک شد حاکم و یجوز بیع المملوک شد محکوم.

### [حکومت قصديه و اقسام سه گانه آن]

حالا می آیم سراغ حکومت قصديه. حکومت قصديه را تا به حال هر چی شنیده اید می گویند دو قسم است اما بالتوسعه و اما بالتضييق.

### [حکومت قصديه تحدیدیه]

من اینجا یک فرد دیگری را اضافه می کنم که راهگشایتر است، می شود این ها را داخل در هم کرد ولی این تقسیم بندی راهگشایتر است. و آن تحدید (حد معین کردن) است. حکومت بالتوسعه را مثال زدید به الطواف بالبيت صلاة مثلا. حکومت تضييق را مثال زدید به لا ربا بين الوالد و الولد.

اما تحدید چیست؟ تحدید به نظر من بعضی از موارد لسان، لسان حاکم است اما قانون گذار در دلیل حاکم در مقام بیان جزء شرط یا مانع است. حال شما این را بر می گردانید به توسعه و یا تضييق اشکالی ندارد ولی من می خواهم جدایش کنم و مستقل باشد چون کار رویش داریم. حکومت قصديه تحدیدیه. لا صلاة الا بفاتحة الكتاب. یک وقت من می آیم می گویم فاتحه اکتاب جز من الصلاة این مثال، مثال حکومت نیست، یک وقت می آیم می گویم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، این لسان، لسان حکومت است، جزء درست می کند.

لا رضاع بعد الفطام، یعنی شرط محرمیت رضایی این است فطام یعنی از شیر گرفتن حاصل نشده باشد. این بیان شرط است.

لا صلاة فيما لا یأکل لحمه، یعنی ما لا یأکل لحمه مانع نماز است. تحدید کردیم، حد معین کردیم، جزء و شر و مانع بیان کردیم منتها به لسان حکومت، این "لا" ها لسانشان لسان حکومت است و به قول آقای سیستانی اعتبار ادبی.

این هم شد حکومت قصديه تحدیدیه که حد معین می کنیم، بله ممکن است این حد یک تضييقی هم بالمآل حاصل بشود اما این با آن حکومت تضييقیه که مثال میزنید به لا ربا بين الوالد و الولد فرق خواهد کرد.

می ماند حکومت قصديه در ناحیه توسعه و حکومت قصديه در ناحیه تطبیق. این یک بحث مستقلی می طلبد ان شاء الله فردا عرض خواهیم کرد.

جلسه نهم ۱۵ مهر ۱۳۹۹

**[ادامه تبیین نظر مختار در حکومت]**

در جلسه گذشته تبیینی که به نظر خود ما از حکومت می رسید، عرض کردیم اما هنوز بحث نیمه کاره است. ما گفتیم حکومت نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر است، نظر تبیین و تفسیر قصدا او قهرا، لفظا کان الحاکم ام لیبیا. حالا حکومت قهریه تمام شد و تقسیم شد به محضه و ایجادیه.

اما حکومت قصديه. در حکومت قصديه مقنن خود به دنبال این است که دلیل دیگر را تبیین یا تفسیر کند، توسیع یا تحدید یا تضییق کند، حکومت قصديه در تحدید معنا شد. عرض کردم بالمآل در تحدید هم نوعی ضیق مشاهده بشود اما بسیار تفاوت است بین لسان لا ربا بین الوالد و الولد با لا صلاة الا بفاتحة الكتاب.

مراد ما از تحدید بیان جزئیت، شرطیت، مانعیت به لسان حکومت.

**[حکومت قصديه بالتوسيع]**

اما قصديه دال بر توسیع، این را تبعا لمنتقى الاصول بر دو قسم تقسیم می کنند، بعد از این که ان قهریه ایجادیه را از کلام ایشان مستقلا بحث کردیم، گاهی دلیل حاکم نظر می کند به دلیل محکوم و وقتی می بیند یک موضوع خارجی در دلیل محکوم اخذ شده، امری اعتباری را جعل می کند به عنوان فردی از همان موضوع اعتباری که همان حکم موضوع، که همان موضوع خارجی هر حکمی دارد برای این امر اعتباری هم باشد. دلیل محکوم موضوع خارجی دارد و حکمی بر آن مترتب است. دلیل حاکم یک امر اعتباری را فردی از آن موضوع خارجی قرار می دهد و لسان این است که همان حکمی که برای آن موضوع خارجی بود، برای این امر اعتباری هم هست.

یادتان باشد مثال زدم بگوید برگه تابعیت ایرانی داشتن این به معنای ایرانی بودن است. پس همه احکام ایرانی بر این اقا مترتب است.

دوم امر اعتباری را فردی از موضوع خارجی قرار میدهد منتهی نه به این لسان که همان حکم در اینجا هم بیاید، بلکه حکم مماثل با آن موضوع خارجی در این موضوع هم بیاید. یک دلیل داریم حکمی برش رفته است، یک دلیل داریم می گوید این هم مثل همان است. منتهی مثل آن است یعنی حکمی مماثل با آن را دارد نه این که عینا همان را داشته باشد.

## [حکومت قصديه بالتضييق]

اما تضييق. تقاضا من اين است كه فعلا از بحث بيرون بياييم و من يك مقدمه ابي را عرض كنم و بعد برگرديم به بحث حكومت تضييقه.

## [اقسام شش گانه نهي در لسان شارع]

هر جا در لسان شارع مقنن ما كلمه "لا" ناهيه يا "ما" نافيه آمده است يا "لا" و "ما" نيامده است معنای اين دو آمده است، ۶ قسم تقسيم می شود:

۱. بگويد لا وجوب لكذا، لا حرمة لكذا. اصلا خود حكم يعنى وجوب حرمت را بردارد مستقيم. ناظر به هيچ دليل ديگرى هم نباشد.

پس قسم اول "لا" اولاً نفى خود حكم بکند و هيچ کارى هم با دليلى ديگرى نداريم. دعا عند رؤيت الهلال. لا وجوب للدعاء عند رؤية الهلال.

این مورد را ما کاری باهاش نداریم جایی را کار داریم که بحث نظارت باشد.

۲. بگويد لا وجوب للقنوة فى الصلاة. نفى حكم مى كند. لا حرمة لدعاء باللغة الفارسية فى الصلاة. اينها ناظر به نماز است مستقل نيست. اين نفى حكم منتهى نفى يك حكم در يك جزء يا در يك شرط يا يك مانع. فرقى با ان تحديد چيست؟ تحديد نفى حكم نمى كرد، نفى موضوع مى كرد. منتها ناظر به ادلة ديگر.

بايد دید این قسم ملحق به حکومت است یا تخصیص.

۳. لا نافيه بيايد ولى معنایش لا يجوز باشد. يعنى عملا لا نافيه با لا ناهيه عملا فرقى نکند. كقوله تعالى فلا رفثَ و لا فسوقَ و

لا جدالَ فى الحجِّ . يعنى لا يجوز الرفث و لا فسوق و لا جدال بعضى ها لا ضرر را از اين قسم گرفته اند.

۴. مبالغه: لا صلاة لجار المسجد الا بالمسجد.

این هم بحثش جداست.

۵. لا تبیین یا بگو تحدید؛ که این حکومت بود.

۶. لا تضییق؛ این ها همه را گفتم تا برسیم به این ۶. از بین این ۶ لا، این لائی که از درونش تضییق بیرون می آید به چهار نحوه تصور دارد.

کلمه موضوع از این جا به بعد که من می گویم، دقیق نمی گویم ما یقابل المتعلق را عرض کنم، موضوع به اصطلاح قدماء یعنی ما وضع علیه الحکم، که گاهی هم به متعلق الحکم موضوع گفته می شود. او را گذاشتم برای وقتی رسیدم به فرمایش حضرت سیستانی ان جا بازش کنم. این جا به معنای عام بگیرد فعلا.

[اما چهار قسم لا تضییق:]

أ- حکومت تضییقیه نفی می کند آثار تعبدیه یک امر واقعی را. نفی می کند با این "لا" لثار تعبدیه یک امر واقعی را. می گوید لا شک لکثیر الشک. ببیند کثیر الشک یک امر واقعی است. اگر با غیر کثیر الشک فرقی نداشت همان اثار تعبدیه ایی که برای شک معمولی بود برای کثیر الشک هم بود. ولی این می گوید نه ان اثار تعبدیه ایی که برای مطلق شک بد من برای کثیر الشک نمی اورم. دائره ان اثار تعبدیه شک را منحصر و ضیق می کنم به غیر کثیر الشک.

ب- منفی در این لا تضییقی عموم افرادی باشد. بلسان نفی موضوع مثل قبلی که بلسان نفی موضوع بود. این جا هم به لسان نفی موضوع نفی می کند عموم افرادی را از حکم ان موضوع. لاربا بین الوالد و الولد، لا ربا بین الوالد و الولد، ربا یک امر واقعی نیست موضوع حکم است، بگو متعلق، بگو موضوع، عرض کردم من اینجا زیاد فرق نمی گذارم. حکمی دارد به نام حرمت، این ربای بین الوالد و الولد را می خواهم بگویم حرام نیست، آن حرمت ربا عموم افرادی ندارد، لا ربا بین الوالد و الولد.

ج- منفی عموم احوالی حکم در یک موضوع است مثلا وضو بگیر چه برای تو حرجی باشد چه ضرری باشد، وضو باید بگیر. حالا ضرر یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج، نفی عموم احوالی می کند در ان حکم به لسان نفی خود ضرر، خود حرج. منتهی منفی چیست؟ منفی عموم احوالی است. به عبارت دیگر حالاتی که ممکن است مترتب شود گاهی حرج است گاهس ضرر است و گاهی هیچ کدام نیست این که بگوید ان دو حالت در حکم من مرفوع و برداشته شده است.

د- منفی منفی نفی فعلیت در احکام واقعیه است. نفی گریبانگیری احکام واقعیه است، مثل حدیث رفع. حدیث رفع، لا و ما ندارد ولی معنای "لا" و "ما" دار. آنچه "رُفِعَ" آنچه "لا"، چه چیزی است؟ "ما لا يعلمون" است. درست است گفته "ما لا يعلمون" ولی منفی واقعی فعلیت احکام واقعیه است در حق جاهل.

پس تارةً منفی واقعی آثار تبعدی است، تارةً منفی واقعی عموم افرادی است، تارةً منفی واقعی هموم احوالی است، تارةً منفی واقعی فعلیت احکام واقعیه است، منتهی همه این ها لسانش لسانی است که بعداً اسمش را خواهیم گذاشت اعتباراً ادبی. نمی آید صراحتاً بگوید کثیر الشک به شکش اعتنایی نکند. ربا بین والد و ولد اشکالی ندارد، وضوء ضرری واجب نیست. جاهل واجب بر او فعلیت ندارد. هیچ کدام از انی ها را به صراحت نمی گوید همه را با لسانی اعتباری ادبی با استفاده از محسنات ادبیه بیان می کند روی ان نکته هایی که مقنن در نظر دارد.

این جایگاه لا تضییقه. این تمام شد.

### [نتیجه تقسیمات ما از حکومت]

یک بحثی را از شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه و بعد هم مرتب مورد بحث قرار گرفت و نقد کردند یک عده ایی. شیخ فرمود حاکم و محکوم به گونه ایی هستند که لولا المحکوم حاکم لغو است.

اشکال کردند آقای شیخ امارات بر اصول حکومت دارند، لولا الاصول امارت لغو نیست. شک سببی و مسببی دو اصل دارد اصل سببی بر اصل مسببی حکومت دارد و لی اصل مسببی این طور نیست که اگر نبود اصل سببی بی معنا باشد. پس چرا می گویند متفرع هستند پس چرا می گویند لغو است وجود حاکم بدون محکوم.

ما با این تقسیم بندی می خواهیم عرض کنیم اولاً اگر حکومت قصدیه است حال چه توسیع، چه تحدید و چه تضییق، وجود حاکم بدون محکوم لغو است. معنا ندارد توسعه ایی بدهید چیزی را که هنوز نیست، تضییق کنید برای چیزی که هنوز نیست جز مانع و شرط معلوم کنید برای چیزی که هنوز نیست.

ثانیا در حکومت قهریه ایجادیه، اگر یجوز بیع المملوک را شارع گفته است و حال می گوید من حاز ملک خب ان نظارت قهریه و ایجادیه هست اما اگر شارع مستقل بگوید یجوز بیع المملوک و مستقل هم بگوید من حاز ملک. ربطی به هم ندارند دو جمله هستند. در عین ان که دو جمله هستند، نظارت قهریه بود ولی دو جمله بودند، دو جمله مستقل هستند، پس لغویت اینجا معنا ندارد، ممکن

است من حاز ملک ولی در عین حال ما یجوز بیع المملوک در عالم نداشتہ باشیم. خب نداشتہ باشیم ولی من حاز ملک، آثار دیگر ملکیت برش بار می شود. بله اگر ملکیت هیچ اثری نداشت، من حاز ملک لغو بود. ولی خصوص بیع یجوز بیع المملوک لزومی نیست وجود داشته باشد.

ثالثاً در حکومت قهریه محضه مثل همان سببی و مسببی و امارات و اصول اصلاً لغویت نیست؛ چنانکه مثل مرحوم اخوند و دیگران بیان کردند و ما هم الان توضیح دادیم. پس اگر لغویت هست، در حکومت قصدیه است، در هر سه قسمش.

حالا کجا تقدم محکوم علی الحاکم شرط است در همان حکومت قصدیه و الا در حکومت قهریه تقدم المحکوم علی الحاکم معتبر نیست.

### [تقسیمات سه گانه حکومت از نظر استاد]

تا اینجا ما خودمان را می خواستیم با اصطلاحات شیخ جلو ببریم اگر چه خودمان هم در این بین بعضی از اصطلاحات را جعل کردیم و گمان ما هم این است که منظور شیخ همین است که ما عرض کردیم، منتها با این بسط در رسائل و مطارح نیامده است؛ ولی اگر بخواهیم یک تقسیم مختصر جامع خود ما از حکومت ارائه بدهیم عرض می کنیم حکومت بر سه قسم است:

- ۱- حکومت شارحه، تفسیر که سه قسم بود، توسعه، تضييق و تحديد اما باللفظ و اما لیباً.
- ۲- حکومت مانعه یعنی می گوید تا من هستم نوبت به تو نمی رسد نمی خواهد بگوید تو برای همیشه برو التماس دعا. ان می شود ناسخ، اگر آمد گفت من آمدم تو برو این که نسخ است، حکومت نیست. نه می گویم من هستم تو نباش، من رفتم تو بیا مانعی ندارد. مانع آمدن تو با خودم هستم. حکومت امارت بر اصول. حکومت اصل سببی بر اصل مسببی.
- معمولاً هر جا در مکاسب بحث اصل سببی و مسببی مطرح می شود شیخ تعبیر می کند به حکومت، آنجا برخی از آقایان اشکال می کنند که آقا اینجا شرح و تفسیری نیست که ازش به حکومت نام ببریم. خب اینجا یک توضیحاتی داریم ما فقط اقتناعی ولی جواب اصلی همین است که کی گفته حکومت فقط شارحه است ما حکومت مانعه داریم که کارش منع است.
- ۳- حکومت موجدہ مثل همان حکومت من حاز ملک، نسبت به یجوز بیع المملوک.

پس الحكومة على ثلاثة اقسام، شارحة، مانعة؛ موجودة. این که دلیل الف حکومت دارد بر باء تارة با این حکومتش دلیل باء را شرح می دهد اما بالتوسيع اما بالتحديد و اما بالتضييق.

و تارة دلیل الف که حاکم است بر دلیل باء حکومتش به معنای مانع بودن است یعنی تا امر الف است نوبت به باء نمی رسد. این هم دوم.

سوم گاهی معنای حکومت الف بر حکومت باء ایجاد است. حالا در حکومت شارحه تقدم المشروح على الشارح لازم است و الشارح يكون لغوا بدون وجود المشروح اما لازم نیست که حتما "اعنی" و "ای" ظاهرا در جمله باشد حقیقت جمله شرح باشد حالا چه "اعنی" و "ای" باشد و چه نباشد حتی گفتیم ما شارح لیبی هم داریم که آن بحثش مستقل است.

در حکومت مانعه تقدم محكوم على الحاكم معتبر نیست. و الحاكم لا يكون لغوا بدون المحكوم. اصول را ممکن است شارع جعل کند مستقلا بدون انی که محكوم باشد. در حکومت موجوده تقدم المحكوم على الحاكم معتبر نیست. چون شرح و تفسیر به ان معنا نیست.

اشکال کار از اول کار که شروع کردیم به بحث ها این است که آقایان می خواهند در معنای حکومت همواره شرح و تفسیر را بگیرند و شرح و تفسیر را هم قصدی بگیرند و حال شما یا می توانید بگویید شرح و تقصیر قصدی است و قهری، آن گونه که سید یزدی رفت. یا بگویید کی گفت حکومت همواره حکومت همواره شرح و تفسیر است؟ حکومت شارحه حکومت مانعه، حکومت موجوده [داریم]. این تا این جا کافی است.

در تقریرات جناب آقای سیستانی از صفحه ۲۳؛ البحث الثانی، موارد الجمع العرفی را مطالعه کنید و مقایسه کنید با مصباح الاصول، با المغنی، با بحوث، کفایه و کتاب های دیگر.

**جلسه دهم\_ ۲۷ مهر ۱۳۹۹**

**[ خلاصه ایی از مطالب گذشته ]**

سیر بحثی که تاکنون داشتیم این بود که ابتدا معنای تعارض، تعادل و تراجیح را بیان کنیم، و ببینیم چه عنوانی برای بحث مناسبتر است. ما به این نتیجه رسیدیم که عنوان تخالف الحجج هم فراگیر تر است و هم منطبق بر تعبیری که در روایات در مورد اختلاف الاحادیث مشاهده می شود؛ هست.

در مبحث بعد این سوال مطرح شد که شما آن مواردی را که جمع عرفی هست، به اصطلاح قم، آیا موارد جمع عرفی را داخل عنوان تعارض می دانید یا نه؟ اینجا چون کلام شیخ را مطرح کرده بودیم، ذیل کلام شیخ انصاری بحثی از حکومت مطرح شد، و ان شاء الله این بخش از بحث که آیا حکومت داخل بحث تعارض است یا نه؟ بعداً مفصل تر بررسی خواهد شد.

### [بررسی کلام آیت الله سیستانی در مساله]

عرض کردیم بهتر آن است که چون مبنا را بر طبق تقریرات سید سیستانی دامت برکاته قرار دادیم، ببینیم ابتدا ایشان در مساله چه فرموده اند، بعد ان شاء الله نظر اعظم دیگر مطرح شود، تا در نهایت چه باید بگوییم؟

در بحث ثانی در تقریرات، عنوان این است:

### موارد الجمع العرفی

با بیان سوال شروع می شود که آیا کلمه تعارض در اصطلاح شما موارد جمع عرفی را هم در بر میگیرد یا نه؟ محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه و نیز بعض الاعاظم از جمله حضرت آقای خوبی، معتقدند به این اینکه لزومی ندارد، شما موارد جمع عرفی را داخل تعارض قرار بدهید، ولی خود ایشان چنان که قبلاً هم اشاره شد، معتقد است به این که موارد جمع عرفی داخل بحث تعارض خواهد بود، نه این که استطرادی باشد، بلکه از مهمترین مباحث تعارض همین بحث جمع عرفی است.

### [تخصیص]

اولین مقامی که ایشان مطرح می فرمایند، بحث تخصیص است، یعنی یکی از دو دلیل کاشف از این باشد که در دلیل دیگر که عام است، اراده جدید به تمام مصادیق عام تعلق نگرفته است.

بمعنا ان مقام الاثبات، فی الدلیل الآخر، اوسع من مقام الثبوت، و عدم مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية.

این دو عبارت، که در تقریرات است، عطف تفسیر است نه این که دو مطلب باشد.

مقام اثبات یعنی این شما و تمام ادله هم عام و هم خاص. و مقام ثبوت یعنی آنچه که در عالم واقع باید بر طبق آن حکم کنیم.

اراده استعمالیه مقام اثبات است. اراده جدیه مقام ثبوت است. در مقام اثبات که اراده استعمالیه است اکرم العلماء همه علماء فاسق یا عادل، اما در اراده جدیه که همان مقام ثبوت است، خصوص عالم عادل مراد است. پس مقام الاثبات و ان شئت فقل الإرادة الاستعمالية اوسع من مقام الثبوت یا بفرمائید من الارادة الجدیه.

این عبارت چون مغلق بود یک مقداری توضیحش دادیم.

این معنای تخصیص. پس هر تخصیصی شما می خواهید به این نتیجه برسید که اراده جدی گوینده به آن عام با تمام مصادیق تعلق نگرفته است.

### [دو صورت در تخصیص]

حال می فرماید و للتخصیص صورتان:

#### ۱. عموم و خصوص من وجه

اینکه بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد. اینجا قطعا در ماده اجتماع تعارض هست، و عقلا با نگاه اول دو دلیل را در نقطه اجتماع متعارضین می بینند، متخالفینی می بینند، مگر این که یکی از این دو دلیل مزیتی بر دیگری داشته باشد که بتواند حتی ماده اجتماع را هم در بر بگیرد، ولی یکی نه. در چنین جایی ملتزم به تخصیص می شویم علجا للتعارض.

مثل آنجا که اگر بخواهیم یکی از دو عام را بر دیگری ترجیح بدهیم، لغویت عام دیگر لازم بیاید. این مثالش معروف است، مثال روایی و بارز هم دارد، ما دو روایت داریم، یک روایت می گوید "کل شیء یطیر، لا باس ببوله و خرئه". هر چیزی که پرواز کند، هر پرنده ای، لا باس ببوله و خرئه. یعنی پاک است، پرنده بول و خرئش پاک است.

رولیت دوم، می گوید "اغسل ثوبک من ابوال ما لیاکل لحمه"، پیراهنت را اگر بول حیوان غیر ماکول اللحم به آن لثبت کرد، بشور، خب یعنی نجس است دیگر، امر به تفسیر معنایش نجاست است.

حال ما حیواناتی داریم پرنده نیستند، ماکول اللحم هم نیستند مثل گرگ. این جا دلیل دوم دلالت می کند بر نجاست بول و خرء آن و دلیل اول هم معارضه ای ندارد، چون دلیل اول مال پرندگان بود، این یک ماده افتراق.

ماده افتراق دیگر پرندگانی که مأكول اللحم هستند، باز دو دلیل دعارضی با یکدیگر ندارند. اما پرندة غیر ماکول اللحم مثل طوطی و عقاب این ها پرنده هستند و ماکول اللحم هم نیستند، ما باشیم و دلیل اول می گوئیم این پاک است و لو ماکول اللحم نباشد. ما باشیم و دلیل دوم که می گوید ما لا یوکل لحمه بولش نجس است، این پرنده هم بول و خرثش نجس است چون ماکول اللحم نیست. پس در مثل طوسی و امثال آن از پرندگان غیر ماکول اللحم تعارض می کند می شود ماده جمع، بقول ایشان، مجمع الدلیلین.

حال اگر آمدید و گفتید درست است روایت اول می گوید کل شیء یطیر لا باس ببوله و خرئه، درست است اما با توجه به دلیل دوم، می گوئیم آن عام را تخصیص می زنیم، می گوئیم کل شیء یطیر، یعنی ماکول اللحم، نه غیر ماکول اللحم، اگر گفتید به برکت "اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه" روایت اول را که می گوید "کل شیء یطیر لا باس ببوله و خرئه" تخصیص می زنیم، مشکلی به وجود می آید؟ خب تخصیص می زنیم.

بله مشکلی به وجود می آید و آن مشکل این است که اگر این تخصیص را بزنی، عنوان یطیر، طائر در خبر اول لغو خواهد شد. اما اگر به عکس وارد شدیم یعنی خبر دوم را تخصیص زد، به خبر اول و نتیجه گرفتی که هر پرنده ایی بول و خرثش پاک است، چه ماکول اللحم و چه غیر ماکول اللحم، لغویت عنوان ما لا یوکل لحمه لازم نیامده است، حیوانات دیگری که غیر ماکول اللحم هستند و پرنده هم نیستند، می ماند تحت دلیل دوم.

اگر این راه را برگزیدید هیچ کدام از دو دلیل لغو نخواهد شد.

پس قانون اولیه در تعارض به عموم من وجه این است که تعارضان درگیر باشد و چه بسا به تساقط در ماده اجتماع بیانجامد مگر مثل مثال مذکور که این جا یکی از دو دلیل را به برکت دلیل دیگر، تخصیص می زنیم، تا لغویتی لازم نیاید.

این یک مزیت، یک مزیت دیگر هم در عامین من وجه بحث "اختلاف نسبت" است که بگذارید ان شاء الله وقتی رسیدیم خدمتش.

بیاییم سراغ اصل بحث نتیجه این است که اگر عامین من وجه را در این مثال و یا انقلاب در نسبت از تعارض خارج کردیم به جهت یک نکته ایی بود که بیان شد و ان لغویت بود و این خارج کردن از بحث تعارض به این معنا نیست که اساسا تعارضی نبود، تعارض بود به این وسیله علاج تعارض کردیم، اینجا بحث قرینه عرفیه هم در کار نیست، مثل عام و خاص

های معمولی که برخی گفته اند، برخی از این مزایا مثل همین مثال لغویت یا مثال انقلاب در نسبت این ها را فقها از غافل هستند بعضی هاش اختلافی است مثل این انقلاب در نسبت تا چه رسد به این که جمع عرفی باشد و قابل فهم مردم.

خلاصه این که این موارد از عموم و خصوص من وجه باید با تامل و دقتی فقهی، اصولی رفع تعارض کنیم این ها از بحث تعارض خارج نیستند، موضوعاً؛ بلکه رفع تعارض می کنیم، می گوئیم دیگر تعارض ندارند؛ اما حال تعارض ندارند معنایش این نیست که از اول تعارض نداشتند، تعارض داشتند! پس اینجا داخل بحث تعارض است. نهایتاً یک راه حل پیدا می کنیم. این یک مورد.

گفتیم عموم و خصوص دو جور است یکی من وجه بود که بیان شد. اما صورت دوم:

## ۲. عموم و خصوص مطلق

صورت دوم این که نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق باشد. یک دلیل گفته است اکرم العلماء و یک دلیل گفت است زید عالم را اکرام نکن، اینجا تنافی بین دو تا مدلول است؛ چون مدلول عام ایجاب کلی است و مدلول خاص سلب جزئی است. و بین ایجاب کلی "اکرم کل العلماء" با سلب جزئی "لا تکرّم زیدنا العالم"، تنافی و تناقض است، عکسش هم همین است، بگوئید "لا تکرّم الادباء"، "اکرم زید الادیب"، این هم همان است، تنافی و تناقض هست.

خلاصه الکلام در عموم و خصوص، چه عموم خصوص من وجه و چه عموم و خصوص مطلق، تعارض هست، بلکه ممکن است شما ببینید این تعارض ها را برطرف کنید، البته هنوز در عموم و خصوص مطلق توضیح مطلب را ندادیم، فقط می گوئیم بین الدلیلین تناقض و تنافی، در عموم و خصوص من وجه، چه احد الدلیل بر دیگری مزیتی داشته باشد، و چه نداشته باشد، باز داخل بحث تعارض است. چرا؟ چون حتی آنجا که احد الدلیلین بر دیگری ترجیح دارد، شما با اعمال نظر رفع تعارض می کنید، نه این که یک مطلب ساده ایی باشد، دقت می خواهد تا رفع تعارض بشود، آنجایی هم که احد الدلیل بر دلیل آخر ترجیح ندارد، تعارض که مستقر است، پس موارد عموم و خصوص من وجه داخل تعارض است و تا الان هم می گوئیم موارد عموم و خصوص مطلق هم چون بین ایجاب کلی و سلب جزئی یا به عکس سلب کلی و ایجاب جزئی تعارض هست، تنافی هست، این جا هم تنافی هست، حال باید این را بازتر کنیم به صورتی که به نظر مبارک ایشان خلافاً للنائیینی و خلافاً للخویی قدس الله نفسهما، موارد تخصیص داخل بحث تعارض باشد، ان شاء الله مطالعه بفرمائید برای بحث فردا.

جلسه یازدهم\_ ۲۸ مهر ۱۳۹۹

**[ادامه توضیح فرمایش آیت الله سیستانی]**

در تقریرات حضرت آقای سیستانی، دامت برکاته برای این که اثبات کند، تمام موارد عام و خاص چه عام و خاص من وجه، چه عام و خاص مطلق داخل بحث تعارض است، بلکه به تعبیر ایشان از اهم مباحث تعارض هست، هم تحلیل فرمود، عام و خاص من وجه را که دیروز گفتیم، هم در صورت دوم قصه تحلیل می کند، عام و خاص مطلق را، می گوید چون در عام و خاص مطلق امر ما بین سلب کلی و ایجاب جزئی یا ایجاب کلی و سلب جزئی است و بین این ها تناقض هست، استنادا به این قضیه بین. یعنی تعارض بین ایجاب جزئی و سلب کلی، ایجاب کلی و سلب جزئی می گوئیم تعارض بین العام و الخاص برقرار است، استنادا به این قضیه بین. بله این تعارض محتاج است به معالجه و چنان که خواهیم گفت، تخصیص یکی از راه های معالجه است نه تنها راه. نهایتا ارجح در مواردی تخصیص باشد ولی این تخصیص بی قاعده و بی ضابطه نیست که هر جا شما عام و خاصی را دیدید، فوری رو به تخصیص بیاورید، اُسس و قواعد عقلائیه ایی باید تطبیق شود، بحث های فنی باید صورت بگیرد تا ببینیم تخصیص جا دارد یا ندارد.

حال فعلا علی الحساب، همین که اولاً یک عامی را گفته است، با این که وقت عمل به خاص رسیده است، آن را بیان نکرده است، تأخر خاص از وقت عمل به عام رسیده است، خب اینجا چه باید گفت؟ مثلاً اگر یک روایت فرمود، يستحب اكرام العلماء. این دلیل عام. بعد از اینکه امروز من باید به این عام عمل کنم، ۵۰ سال دیگر به من گفته شود، اكرم العالم العادل که ظهور اكرم در وجوب است، خب اینجا چه باید کرد؟ بالاخره اكرام عالم عادل، مستحب ام واجب؟

**[پنج راه حل]**

در اینجا ۵ راه حل ممکن است ارائه شود:

۱. راه حل اول خودمان را راحت کنیم و بگوئیم قانون اولیه در تعارض تساقط است، تعارض بین الادلة که رخ داد، تساقط.
۲. دوم این خاصی که پس از ۵۰ سال آمده است، ناسخ عام قرار بدهیم؛ چون از وقت عمل به عام تأخیر افتاده است و اساساً امتیاز نسخ از تخصیص این است که عامی را گفته، زمان عمل به عام نرسیده است، خاصی را بگوئید، این می شود تخصیص. اما اگر عامی را گفت وقت عمل به عام رسید، بعد از گذشتن مدت ها خاص را بگوئید، این از مصادیق نسخ است، قانون نسخ

را باید پیاده کنیم، خب وقتی که نسخ شد، فقط شما وجوب اکرام عالم عادل را دارید، دیگر حکمی به نام استحباب اکرام علماء به صورت عام را نداریم، این هم دو راه حل. یکی تساقط و دیگری نسخ.

۳. راه حل سوم این که بیاییم خاص را توجیه و تأویل کنیم، به قرینه یستحب اکرام العلماء که در عام است، بگوییم اکرم العالم العادل ظهور در وجوب دیگر ندارد. در عالم عادل هم استحباب است. نهایتاً افضل افراد الاستحباب. زود سراغ تخصیص نمی توانید بروید، چون بالاخره اگر سراغ تخصیص بروید در این ۵۰ سالی که من واجب بود عالم عادل را اکرام بکنم و اکرام نکرده ام، مصلحت ملزمه ایی از من فوت شده است، اینجا استحباب بگوییم تا ان مشکل به وجود نیاید.

حال چرا در دلیل دوم باز نگفت یستحب الاکرام العالم العادل؟ گفت اکرم؟ که ظهور در وجوب داشته باشد؟ می گوید این به جهاتی است که بعداً بررسی می کنیم:

- أ- السوق للکمال، اگر بفهمد مستحب است نمی رود سراغ اکرام عالم عادل. می خواهم برود از این فیض عقب نماند
- ب- التاء خلاف بین شیعه کما این که در روایات هست، ما گاهی بین شیعه خودمان اختلاف می اندازیم، حفظاً لدمائهم.
- ج- حکم به وجوب مشهور بوده است بین مردم به صورتی که نمی شود امام صریحاً بگوید یستحب باید از صیغه امر استفاده کند.

و سائر العلل. نهایتش ما نمی دانیم چرا گفت اکرم نگفت یستحب. ولی زود سراغ تخصیص نمی رویم، چون مشکل تخصیص و حکم به وجوب اکرام عالم عادل یعنی ۵۰ سال تقویت مصلحت ملزمه. تا حالا شد سه راه.

- ۴. راه چهارم؛ عام را بر خاص ترجیح بدهیم. چرا شما همیشه خاص را می خواهید بر عام ترجیح بدهید. مرجحاتی هم ممکن است برایش ذکر کنیم، بگوییم به این دلیل و به این دلیل در "یستحب اکرام العلماء" ترجیحاتی است که در "اکرم العالم العادل" نیست و "یستحب" بر "اکرم" مقدم است، ترجیح را بیاییم انجا قرار بدهیم، انجا هایی که عام یک مزایایی دارد.
- ۵. همان تخصیص که خاص را بر عام مقدم کنیم.

پس ببیند عملیات تخصیص منحصر به فرد نیست که بگویید فقط تخصیص. تساقط هست، نسخ هست، استحباب هست، تقدیم عام هم هست. شما چرا از بین این ۵ راه فقط راه پنجم را بر می گزینید؟ باید درست بشود و ان ۴ راه مسدود بشود تا نوبت به راه پنجم برسد.

پس معلوم می شود که یک تعارضی هست. این جور نیست که زود به نگاه اول بگوییم این ها عام و خاص هستند و تعارض مستقری ندارند بلکه همین عرف گاهی یکی از ان چهار راه گذشته را بر تخصیص که راه پنجم بود، ترجیح می دهد و تخصیص را استنکار می کند. چون می گوید در تخصیص فوات مصلحة ملزم هاست. ما نمی گویی متخصیص محال است، ممکن است ولی باید ان چهار راه را از دور خارج کنید و این محتاج بحث و تامل است، بله چه بسا تخصیص را بعدش بگذریم.

### [برگزیدن تخصیص پس از گذشت از سه مرحله]

به عبارت دیگر اگر بخواهیم بین آن ۵ راه تخصیص را برگزینیم، سه مرحله را باید طی کنیم:

- ۱- بگوییم تفویت مصلحة ملزومه، کتمان و اخفاء مضر نیست، مبرر و توجیه گر تخصیص می خواهد. بگوییم درست است تفویتی صورت گرفته است منتهی این تفویت، ان کتمان حکم واقعی که مذموم است، نیست، یک حکمت و علی بوده است، این را بگردیم و تا ان جا که ممکن است پیدایش کنیم.
- ۲- بگوییم چرا اساسا خاص بر عام مقدم است. ان شاء الله بعدا در تقریرات شیخنا الاستاد دامت برکاته خواهید بعضی خاص را بر عام از راه اظهریت و نصویت مقدم می کنند. گاهی عده ایی از باب قرینیت جلو می آیند. عده ایی از راه حکومت و ورود پیش می آیند. مرحوم آقا ضیاء نسبت عام و خاص را تراحم می داند نه تعارض. خب همه این ها باید بررسی شود که شما می خواهید چطور خاص را بر عام مقدم کنید. شما باید ثابت کنید که تمرکز بر خاص خیلی خاص است و این وجه تقدیمش هست. باید ثابت کنید که ارادة جدیه به عام بما هو عام تعلق نگرفته است، این قابل قبول به عنوان یک امر بدیهی نیست. معمولا ما می گوییم باید تطابق باشد بین مدلول استعمالی و جدی. چرا این ها را در عام جدا می کنید.
- ۳- چرا تساقط را نمی گوئید، ثابت کنید. چرا ناسخ بودن و استحباب را نمی گوئید، چرا عام را بر خاص مقدم نمی کنید؟ این ها همه اش باید مرحله به مرحله بحث و ثابت بشود.

نمی گوییم این ها شدنی نیست، نمی گوییم تخصیص ممکن نیست، می گوییم تخصیص به سهل و اسانی که تصور می کنیم، نیست، اگر ثابت کنیم، اظهریت خاص را از عام، و اگر ثابت کنیم که در عام دلالت جدیه نیست، خب دیگر طبیعتا تساقط می رود کنار، چون دیگر تکافتی نیست، عام را هم بر خاص نمی توانیم مقدم کنیم چون اقوی ظهورا نیست، خاص اقوی ظهورا هست. اما احتمالا نسخ را چگونه باید از دور خارج کرد؟ و آن این است که تخصیص گاهی تاخیر می افتد از وقت عمل به عام، تخصیص است ولی در عین

حال تاخیر می افتد این نیست که هر تاخیری از وقت عمل به عام بشود نسخ. حال باید ببینم این تاخیر شد از مصادیق نسخ یا شد از مصادیق تخصیص.

و این که حمل بر استحباب نمی کنیم باز خودش یک بحث مستقلی می طلبد به این که اثبات کنیم تخصیص عام اولی است از تاویل خاص.

### [نتیجه بحث تاکنون]

فتحصل مما ذکرنا که ما نمی گوئیم تخصیص بزیند عام را. نه این یک امر عرفی است و عام گاهی تخصیص می خورد ولی با نگاه عرفی هم نمی شود اولین، تنهاترین راه را تخصیص دانست، شما باید مشکلات و موانعی را از سر راه بر دارید، اثبات کنید، در تخصیص کتمان و اخفاء مضرری رخ نداده است، مبرری برای این کتمان بیان کنید، شما وقتی می توانید تخصیص بزیند که از نظر فنی وجه تقدیم خاص بر عام را تبیین کرده باشید، چند نظریه است در اینجا، شما وقتی می توانید تخصیص بزیند که بگویید تساقط نه، نسخ نه. حمل به استحباب نه. ترجیح عام بر خاص هم نه، همه را با دلیل. بلکه تنها راه ترجیح خاص بر عام است.

پس دیدید که این مباحث از بحث تعارض خارج نیست و این مباحث باید در اصول بحث شود و ان مقدارش هم که تطبیقی باید باشد در علم فقه بحث شود.

فظهر مما ذکرنا که بحث عام و خاص داخل بحث تعارض است، اما اگر امیدیم اینجا هم قواعد باب تعارض را پیاده کردیم، بعید نیست مگر این که با ان مقدمات سر از تخصیص عام به خاص در بیاوریم. این بحث ایشان.

### [بررسی فرمایش محقق نائینی در مسأله]

یک فرمایشی را در تقریرات محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه داریم که باید بررسی کنیم، یک فرمایشی را در تقریرات آقای خوی، مصباح الاصول داریم.

اما در فرمایشی که در تقریرات حضرت آقای نائینی در اجود التقریرات است، این است که ان الخاص مقدم علی العام مطلقا. چرا؟ به این اعتبار که خاص همواره قرینه بر مراد از عام دارد. آقای نائینی بزرگوار معیار قرینیتی که بیان می کنید چیست؟ می گوید شارحیت مراد. علی تقدیر اتصالهما فی الکلام عرفا.

شما گفتید "اکرم العلماء". بلا فاصله گفتید "الا الفساق منهم". خب انجا عرف هیچ گیری ندارد اگر هم جداگانه بگویید: لا تکرّم الفساق من العلماء: این هم شارح است چون اگر این را متصل بگیریید شارح است، حال هم که منفصل است شارح است و قرینه. و ظهور خاص بر ظهور عام مقدم می شود مطلقا. چون خاص قرینه است، عام ذو القرینه.

### [تامل آیت الله سیستانی در کلام مرحوم نائینی]

آقای سیستانی به مرحوم نائینی اشکال می کند و می گوید اتفاقا ما داریم مواردی که یک امری اگر متصل باشد، قرینه است اما اگر منفصل شد، از قرینیت می افتد؛ چرا چون در قرینه متصله شما دو چیز دارید با هم، قرینه ذو القرینه، دیگر این ها ظهورشان مستقل از یکدیگر نیست. "اکرم العلماء الا الفساق منهم"، این این طور نیست که اکرم العلماء جدا گانه و الا الفساق جداگانه باشد. نه با هم هست. برای یکی ظهور مستقلی نیست اما در قرینه منفصله هر کدام ظهور مستقلی دارند، فیتحقق التعارض بینهما.

خاص منفصل مقدم است بر عام منفصل است، تقدم القرینه علی ذی القرینه، مثل آنجا که قرینه و ذی القرینه با هم و متصل ببینند، آقای سیستانی می فرماید شما چطور صورت انفصال قرینه را با صورت اتصال قرینه یکسان می گیرید، در اتصال قرینه شما با یک جمله روبرو هستید و قرینه و ذو القرینه با هم هستند، دو جمله و دو ظهور نیستند تا تعارض معنا پیدا نکند اما در عام و خاص منفصل شمائید و دو جمله، شمائید و دو دلالت تصدیقیه اولی. بین این ها تعارض برقرار است، شاید ما بیاییم سراغ نسخ بعدا و بگوییم این دومی نسخ است. شما چرا می آید زود می گوید این مثل اتصال است، کجا قرینه منفصله همه احکام قرینه متصله را دارد؟

این فرمایش محقق نائین.

فرمایش آقای خوبی، در صفحه ۲۹ تقریرات آقای سیستانی و اشکالات ایشان را نگاه کنید و مراجعه به خود مصباح الاصول تا ببینیم در نتیجه و جمع بندی بحث خودمان چه باید بگوییم. تا اینجا نتیجه این شد که از نظر مبارک ایشان نمی گوییم تخصیص لا، قطعا، نمی گوییم هم که قطعا تخصیص سهل است، باید این تعارض را دید و باید تعارض را حل کرد در عام و خاص. و حل تعارض هم این است که ثابت کنیم نسخی در کار نیست، تساقطی در کار نیست، استجابی در خاص در کار نیست، تقدیم عام بر خاص هم نه. فقط تقدیم خاص بر عام و این را اثبات کنید که قرینه متصله با قرینه منفصله لا اقل در اینجا فرقی نمی کند والا فرق بینی است بین قرینه متصله و قرینه منفصله.

جلسه دوازدهم\_ ۲۹ مهر ۱۳۹۹

**[بررسی فرمایش آقای خویی در مساله]**

در توضیح فرمایش حضرت آقای سیستانی رسیده ایم به نقل قولی که از آقای خویی اعلی الله مقامه الشریف دارد و تقدی که بر استاد خودشان دارد، برای اینکه این بخش بهتر روشن شود، اجازه بفرمائید ابتدا فرمایش آقای خویی را توضیح بدهم، بعد ببینیم اشکال آقای سیستانی چیست.

مصباح الاصول، صفحه ۴۲۲، جلد ۴۸ موسوعه، جلد سوم مصباح. ایشان می فرماید تخصیص از بحث تعارض خارج است، شما دیدید آقای سیستانی اصرار داشت که تخصیص داخل بحث تعارض است اما ایشان می فرماید نه خارج است و توضیح وجه خروج تخصیص از بحث تعارض متوقف است بر یک مطلبی.

**[حجت شدن دلیل پس از گذر از سه مرحله]**

آن امر اینکه هر عامی، بلکه هر دلیلی اگر بخواهد حجت شود، متوقف است بر سه امر، حجت در اینجا یعنی ما یصح الاحتجاج به من المولی علی العبد و من العبد علی المولی. اگر بخواهد دلیلی روای حجت قرار بگیرد از جمله یک عام حجت قرار بگیرد، این متوقف است بر این که سه امر محقق شود:

۱. صدور من المعصوم؛ تا روایتی ثابت نشود که این سخن معصوم است، حجت قرار نمی گیرد. مباحثی که در حجیت خبر واحد گفتیم، مبانی مختلفی را که در آنجا متعرض شدیم، همه حول محور صدور در روایت می گردد، یعنی آن کسی که می گوید من خبر صحیح اعلائی می خواهم، آن می گوید صدور من المعصوم یعنی این که خبر صحیح اعلائی باشد.

آن کسی که می گوید من خبر صحیح می خواهم و لو اعلائی نباشد، آن کسی که به خبر ثقه هم بسنده می کند و لو صحیح نباشد. آن کسی که به خبر موثق الصدور اکتفا می کند، این ها مبانی متعدده ایی است که در بحث خبر واحد مطرح شد و همگی برای این بود که کی و کجا و طبق چه شرائطی می توان یک روایت را به عنوان صادر من المعصوم تلقی کرد. این امر اول.

پس امر اولی که تا محقق نشود حجیت نمی آید، صدور من المعصوم است.

۲. اینکه اثبات کنی این جمله ایی که این ظهور را دارد مراد متکلم است چون ممکن است او جمله ایی را بگوید خلاف ظاهر اراده کند. مجاز مثلا اراده کن. آنچه متصدی این بخش است، بناء عقلا است بر اصالة الحقيقة که می گویند مجاز گویی محتاج به قرینه و شاهد و دلیل است، اصل حقیقت است، اصل عقلائی حقیقت گویی. این هم می تواند امر دوم را اثبات کند، که ظاهر کلام مراد متکلم هست، این هم امر دوم.

۳. اینکه در اینجا جدیت در اراده هست و به عبارت دیگر گوینده در پی بیان حکم است جدا؛ چون ممکن است فقط ارادة استعمالیه باشد و بس. مثلا به غایت امتحان یا در اثر تقیه سخنی را گفته باشد و در آن سخن جدیتی نباشد. باز متصدی این امر هم بناء عقلاء است بر اینکه اگر شک کنند در مراد جدی، می گویند اصل مراد جدی داشتن است مگر قرینه ایی مثل قضیه حضرت ابراهیم علی نبینا و اله و علیه السلام در مورد امتحان در ذبح فرزندش باشد، یا اثبات کنیم روایتی دلالت بر تقیه دارد.

حال اگر قرینه بر خلاف ظاهر بود، اگر قرینه بود بر خلاف ارادة جدیه، اینجا دیگر نمی توانیم به ظهور کلام او استناد کنیم، البته مع قیام القرینة القطعیة بر این که خلاف الظاهر اراده شده است، بر اینکه خلاف ظاهر اراده شده است، بر این که اصالت الجد نداریم. چه این قرینه قطعیه متصله باشد و چه منفصله، از این جهت که وقتی قرینه آمد دیگر نه مرحله دوم اثبات می شود که اثبات ظهور باشد، نه مرحله سوم که اثبات اراده جدیه باشد، در این جهت بین القرینة المتصلة با قرینة منفصله فرقی نیست. غایة الامر فرقی که قرینة متصله با قرینة منفصله دارد این است که قرینة متصله باعث می شود از اول ظهوری منعقد نشود، اما قرینة منفصله نمی تواند مانع انعقاد ظهور من اول الامر باشد، بلکه دلالت میکند بر اینکه این ظهور مراد نیست،

این در قرینة قطعیه و هكذا الکلام در قرینة ظنیة معتبره مثل خبر واحد، آن هم یک قرینه ایی است که باعث می شود اگر منفصلا بیاید ما بگویم ظاهر دیگر مراد نیست، پس از این جهت که قرینه چه متصله و چه منفصله می تواند هم مانع انعقاد ظهور باشد، هم مانع تحقق ارادة جدیه باشد از این جهت، فرقی بین قرینة قطعیه، با قرینة ظنیة نیست. بله یک فرقی بین قرینة قطعیه با قرینة ظنیة هست، و آن این که قرینة قطعیه مقدمة علی العام بالورود، در حالی که قرینة ظنیة معتبره مقدمة علی العام بالحکومة. شما اگر یک عامی داشتید، "اکرم العلماء" خبر متواتر اقامه شد که نباید عالم فاسق را اکرام کنیم، حال اگر شک کنیم که عموم عام شامل عالم فاسق هم می شود یا نه؟ این شک را آن خبر متواتر بالوجدان بر می دارد. این شک را آن خبر متواتر بالوجدان بر می دارد، و دیگر با وجود قرینة قطعیه بالوجدان شکی باقی نخواهد ماند، ورود یعنی خروج وجدانی، به برکت تعبد، وقتی خبر متواتر گفت، اکرام فاسق نه، پس معلوم می شود، فاسق ولو عالم است اما از تحت اکرم العلماء بالوجدان خارج شد، لارتفاع موضوع حجیته، بالوجدان. این می شود ورود.

اما اگر قرینه قرینه ظنیه مثل خبر واحد بود، این مقدم علی العام بالحکومة و موضوع در دلیل محکوم، حقیقتا نمی رود با تعبد شرعی از بین می رود، اگر مولا گفت، اکرم العلماء، بعد خبر واحدی آمد، گفت "لا تکرّم الفساق من العلماء" شما نمی توانید جزم و یقین پیدا کنید نسبت به خروج عالم فاسق از تحت اکر العلماء. خبر واحد است، علم آور که نیست، ولی چون خبر واحد حجت است، به برکت این حجت تعبدیه، عالم فاسق را از تحت اکر العلماء خارج می کنیم به تعبد الشرعی. حال یک عبارتی در مصباح الاصول است، می گوید فالدلیل الخاص و ان کان مخصصا بالنسبة الی الدلیل العام، لکنه حاکم بالنسبة الی دلیل حجیة العام، اذ الموضوع الماخوذ فی دلیل الحجیة هو الشک و دلیل الخاص یرفع الشک تعبدا فمرجع التخصیص الی الحکومة بالنسبة الی دلیل الحجیة فلا منافاة بینهما علی ما تقدم

ما در "اکرم العلماء" و "لا تکرّم العالم الفاسق" دو چیز را بلید ملاحظه کنیم، یکی خود عام و خود خاص، عام العلماء، خاص العالم الفاسق. به برکت تخصیص می گوئید نسبت بین این دو عنوان، یعنی العلماء با العالم الفاسق، نسبت عام و خاص است، ولی همین جا شما یک نگاه دیگری بکنید به دو دلیل، نه به خود آن عام، بگوئید دلیل خاص نسبت به دلیل حجیت عام چه نسبتی دارد؟ دلیل خاص نسبت به دلیل حجیت عام چه نسبتی دارد؟

دلیل حجیة عام چیست؟ مثلا دلیل حجیت خبر واحد. این که ما دلیل اقامه کردیم الخبر الواحد العام حجة، حال آمد گفت لا تکرّم العالم الفاسق، این دو چه نسبتی با هم دارند؟ می گوید حکومت. چون شک می کنیم با وجود "لا تکرّم" باز اکرام زید عالم واجب است یا نه؟ می گوئیم وقتی خاص حجت است، دیگر شک معنا ندارد، شک برداشته شد اما به برکت، تعبد و این یعنی حکومت. بنابراین قرینه ظنیه هم مقدمه علی العام، منتهی تقدم قرینه ظنیه دیگر بالورود و الوجدان نیست، بلکه به دلیل و در اثر وجود تعبد الشرعی است، و موضوع حجیة عام بالوجدان نمی رود، بلکه بالتعبد الشرعی می رود. در چنین جایی دلیل خاص مخصص دلیل عام است، اما این دلیل خاص نسبت به دلیل حجیت عام، حکومت دارد چون شک را تعبدا بر داشت.

این جمله اساسا برای این است که بگوئیم این تخصیص بالاخره برگشت به نوعی حکومت. همانطور که قبلا از ان طرف گفتیم، گفتیم به تخصیص بر می گردد. هم چنان که قبلا گفتیم هر حکومتی به تخصیص بر می گردد این جا عام و خاص که قرینه و ذو القرینه هستند، اگر قرینه ظنیه باشد، حکومت هست و این تخصیص بر می گردد به این حکومت، همه این ها برای این است که بگوئیم چون در اینجا نص و ظاهری هست، عام ظهور دارد، خاص نص است یا اظهر و ظاهری در کار است. عام ظاهر است و خاص اظهر است قرینه و ذو القرینه ایی موجود است خاص قرینه است و عام ذو القرینه. پس تعارضی بین العام و الخاص مشاهده نمی شود. و خاص از لحاظ حکومت، البته اگر خاص ظنی باشد مقدم بر عام است.

## [ما الفرق بين الحكومة و التخصيص]

خب حالا سوال، شما که این همه را به یکدیگر برگردانید، حکومت را به تخصیص، تخصیص را به حکومت. پس ما الفرق بين الحكومة و التخصيص؟

جواب: فتحصل مما ذكرناه أنه لا تنافيه بين العام و الخاص و ان الخاص، يقدم على العام، من باب الحكومة بالنسبة الى دليل حجية العام، و ان كان تخصيصا بالنسبة الى نفس العام و هذا هو الفارق بين التخصيص و الحكومة المصطلحه. فان الدليل الحاكم، حاكم على نفس الدليل المحكوم في الحكومة الاصطلاحيه، بخلاف التخصيص، اذا الخاص ليس حاكما على نفس العام بل حاكم على دليل حجية العام، على ما عرفت.

معناى این عبارت با مثال این است:

اگر مولا گفت "اکرم العلماء" بعد فرمود "الاديب ليس بعالم"، یا "الفاسق ليس بعالم"، اینجا خود "الاديب ليس بعالم"، بر خود "اکرم العلماء" حکومت پیدا می کند، خود دلیل حاکم که گفت "الاديب ليس بعالم"، این بر آن طرف حکومت پیدا کرد یعنی دلیل حاکم حکومت پیدا می کند بر نفس دلیل محکوم که اکرم العلماء بود و دائره العلماء را تضییق می کند به علماء غیر ادیب.

در حالی که اگر گفت، "اکرم العلماء" و بعد منفصلا گفت "لا تکرّم الفساق من العلماء" این جا بین دلیل حجیت بین این خاص و بین آن عام اگر بخواهید نسبت سنجی کنید، می گوئید خاص مقدم بر عام است من باب الحكومة.

اما بالنسبة الى دليل حجية العام، و ان كان تخصيصا بالنسبة الى نفس العام. دو کار صورت گرفته است، توسط "لا تکرّم الفساق من العلماء" دو کار صورت گرفته است، یکی دائره دلیلی که می گوید "اکرم العلماء" تضییق شده است، - این تعبیر، تعبیر بهتر از قبل است، - و دیگری این که عام العلماء شد خاص، العلمائی که فاسق نباشند. پس خاص مقدم بر عام است من باب الحكومة بالنسبة الى دليل حجية العام و تخصيص است بالنسبه الى خود خود عام. و اگر بین حکومت و تخصيص فرقی هست این است و الا مآل تخصيص به حکومت و به نحوی مآل حکومت هم به خصیص بر می گردد. البته این در جایی است که خاص ما ظنی باشد نه در خاص قطعی.

## جلسه سیزدهم\_ ۳ آبان ۱۳۹۹

## [ادامه کلام محقق خویی]

در جلسه قبل فرمایش محقق خوئی، در مصباح الاصول را در باب تخصیص و این که آیا مباحث عام و خاص داخل بحث تعارض هستند یا نه، بررسی کردیم و تتمه ایی از ان باقی است.

این بزرگوار از اینجا شروع فرمودند که حجیت هر عامی مثل حجیت هر دلیل دیگری، متوقف است بر سه نکته:

نکته اول اینکه ثابت شود، که این مطلب از امام سلام الله علیه صادر شده است، که این مربوط است به مباحث حجیت خبر واحد و طریق اطمئنان به صدور اخبار.

نکته دوم این است که ثابت شود، ظاهر این کلام مراد امام علیه السلام است، چون چه بسا گوینده ایی حرفی را بزند، خلاف ظاهر را اراده کند.

نکته سوم هم این که آنچه را که اراده کرده است ظاهرا اراده جدی او نیز بوده باشد.

این دو نکته به بناء عقلاء ثابت می شود، یعنی بناء عقلاء اصالة الحقیقه است، مجاز قرینه می خواهد، این مربوط به نکته دوم. و بناء العقلاء بر اصالة الجد است، تقیه و امتحان و امثال این قرینه می خواهد.

حال اگر یک قرینه بر مجاز گویی در نکته دوم، قرینه بر عدم جدیت در نکته سوم پیدا شد، قضیه فرق می کند. این قرینه از یک جهت تقسیم می شود به قرینه قطعی و ظنی. از یک جهت تقسیم می شود به متصله و منفصله. قرینه چه متصله، چه منفصله باعث خواهد شد که دیگر ظهور در مرحله دوم بر خلافت انسان اعتقاد پیدا کند و جدیت را هم در نکته سوم نپذیرد. منتهی اگر قرینه متصله و منفصله قطعی باشد، پس قرینه قطعی متصله و منفصله هم اصالة الحقیقه را مخدوش می کند، هم اصالة الجد را مخدوش می کند.

غایة الامر اینکه قرینه متصله نمی گذارد از اول ظهور منعقد شود، ولی قرینه منفصله مانع این می شود که بگوییم ظاهر مراد گوینده است؛ این در مورد قرائن قطعی. اما در مورد قرینه ظنی.

مثال قرینة قطعیة را این جور در عام و خاص بزیند. مولا فرمود "اکرم العلماء" بعد متصلا یا منفصلا با توجه به گزارش متواتر، فساق خارج شدند، چون می خواهیم بگوییم قرینه، قرینة قطعیة است و اما قرینة ظنیة؛ طبیعتا اگر صحبت از قرینة ظنیة می کنیم، قرینة ظنیة معتبره مراد ماست، نه قرینة ظنیة غیر معتبره. مثل خبر واحد. این مورد بحث است، قرینة ظنیة معتبره هم خب تعبدا حجت است، هر آن چه در قرینة قطعیة گفتیم. در قرینة ظنیة معتبره که تعبدا حجت شده است، می گوییم. اما باید بدانیم فرقی است بین قرینة قطعیة با قرینة ظنیة. و آن این است که قرینة قطعیة بر عام مقدم است، بالورود، و قرینة ظنیة مقدم است علی العام بالحکومة.

شما در نظر بگیریید حجیت "اکرم العلماء" را در وقتی که شک دارید آیا عالم فاسق را باید اکرام کنید یا نه؟ چه وقت به عموم "اکرم العلماء" تمسک می کنید؟ وقتی که شک دارید که آیا اکرام عالم فاسق لازم است یا نه. پس موضوع رجوع به اکرام العلماء، به عموم "اکرم العلماء" شک در این است که یک مورد داخل عموم هست یا نه. حال اگر قرینة قطعیة آمد، خبر متواتر آمد که اکرام فساق من العلماء نباید کرد، شما دیگر بالوجدان شک ندارید، اما چه شد که دیگر بالوجدان شک ندارید؟ آن خبر متواتر باعث شد که شما وجدانا دیگر شکی نداشته باشید. تا به حال اگر شک می کردید و می گفتید اکرامش لازم است حال دیگر شک ندارید بالوجدان منتهی به برکت تعبدا، خروج بالوجدان به برکت تعبدا، از تحت موضوع دلیل دیگر می شود ورود. پس قرینة قطعیة بر عام مقدم است، بالورود. لارتفاع موضوع حجیة العام که چی باشد؟ و هو الشک، بالوجدان. چرا بالوجدان؟ اذ لا یبقی شکٌ مع القرینة قطعیة. دیگر وقتی قرینة قطعیة شکی نداریم بالوجدان منتهی به برکت تعبدا. پس خواست قطعی مقدم علی العام بالورود. بارتفاع موضوه حجیته و هو الشک بالتعبدا الشرعی، اگر عام می داشتیم، اکرام العلماء و خاصی ظنی مثل خبر واحد داشتیم که دلالت کرد بر عدم اکرام فساق من العلماء این خاص ظنی، مقدم علی العام، منتهی بالحکومة. این جا هم موضوع حجیة عام برداشته می شود، منتهی موضوع حجیة عام نه بالوجدان بلکه بالتعبدا الشرعی برداشته می شود چون خبر واحد علم اور که نیست تا بالوجدان بداند که فاسق خارج است، هنوز هم در نفس خودم شک دارم من ابتدائی که سراغ اکرام العلماء رفتیم، شک داشتیم و رفتیم سراغ اکرام العلماء به عامش تمسک کنیم، حال هم که خبر واحد آمد به من نگفت شکت کلا برداشته می شود بلکه چون تعبدا حجت است، تعبدا شک برداشته می شود نه وجدانا. این یعنی حکومت. که دلیل خاص یرفع الشک تعبدا. فمرجع التخصیص الی الحکومة بالنسبة الی دلیل الحجیة.

### [مدعاهای محقق خویی]

اینجا باید من با بیان خودم فرمایش حضرت آقای خویی را در صفحه ۴۲۴ و ۴۲۵ توضیح بدهم و آن توضیح این است که ایشان چند ادعا دارد؛

- ۱- ادعای اولش این است که قرینه قطعی مثل خاص قطعی مقدم علی العام بالورود، این حرف اول.
- ۲- حرف دوم قرینه ظنیه مقدمه علی العام بالحکومة. این ها را توضیح دادم؛ خاص ظنی مقدم است برعام بالحکومة. این هم مطلب دوم.
- ۳- مطلب سوم؛ شما گاهی عام و خاص را در نظر می گیرید، خود عام و خاص را، گاهی دلیل خاص و دلیل حجیت عام را.

"لا تکرّم الفساق من العلماء" را، گاهی با اکرم العلماء می سنجی، اینجا نسبت نسبت عام و خاص است ولی یک چیز دیگری داریم، به نام دلیل حجیه عام، آن دلیلی که می گوید خبر واحدی که عام را بیان کرده است در عمومیت خودش حجت است، اثبات حجیت میکند برای الخبر الواحد للدال علی وجوب اکرام کل علماء. این خبر واحد حجت است، چه دلیلی داریم بر حجیت این خبر. حال هر چه که هست؟ ادله حجیت عام که ما داریم. دلیل می گوید العام حجة. کی سراغ العام حجة می روی؟ وقتی شک داری نسبت به این که فساق را اکرام کنید یا نه. و با توجه به خاص شکتان تعبدا برداشته شود این است معنای حرف من که بازگشت هر تخصیصی به حکومت است، بالنسبة الی دلیل الحجیه آن دلیلی که می گفت العام حجة، توسعه داشت، فساق را هم می گرفت، بعد از آن که خاص آمد دیگر فساق نیستند و تضييق شد. پس خاص حکومت پیدا کرد بر این گفته مولا که العام حجة. دیگر حجیت عام همه جا نیست، در عین حالی که یک عام و خاص پیدا کردیم یک حاکم و محکوم هم پیدا کردیم، همان لا تکرّم الفساق من العلماء که براکرم العلماء مقدم شد چون خاص بود، همان بر العام حجة مقدم می شود، حکومت پیدا می کند و آن را تضييق می کند.

پس ببینید از درون این تخصیص حکومتی برخواست، خاص خود عام را تخصیص زد و خاص دلیل حجیه عام را محکوم خود قرار داد، پس منافاتی بین این ها نیست تا داخل بحث تعارض بشود، همچنان که بین الحاکم و المحکوم تنافی نیست، بین الخاص و العام تنافی نیست، چون دیدید بازگشت تخصیص به حکومت است، این هم نکته سوم ایشان.

تکرار می کنم نکته اول قرینه قطعی مقدمه علی ذی القرینه بالورود. خاص القطعی مقدم علی العام بالورود.

مطلب دوم، قرینه ظنیه معتبره مقدمه علی ذی القرینه بالحکومة.

مقدمه سوم که نتیجه مطلب دوم است این که در درون هر تخصیصی حکومتی نهفته است و چون مرجع تخصیص به حکومت است، پس تعارضی بین العام و الخاص نیست. این هم مطلب سوم.

۴- مطلب چهارم. هم چنان که مرجع تخصیص به حکومت شد از آن طرف مرجع حکومت هم به تخصیص است؛ لذا همواره گفته اند، حکومت لبا، تخصیص است، البته مراد حکومت تضییقیه هست، نه حکومت بالتوسعه. حکومت تضییقیه مآلش به تخصیص است. اگر مولا فرمود الربا حرام. دو جور می تواند بیاید استثناء کند، یک وقت بگوید لا حرمة لربا بین الوالد و الولد این تخصیص است اما گاهی حکومت است که گفتیم اعتبار عددی است: می گوید لا ربا بین الوالد و الولد. اینجا درست است که لسان لسان نفی موضوع است ولی در حقیقت نفی حکم است به لسان نفی موضوع.

فهو تخصیص، این حاکم تخصیص است، بالنسبة الى الادلة الدالة على حرمة الربا لكنه تخصیص بلسان الحكومة و لذا می گوئیم هر حکومتی بازگشت به تخصیص می کند.

۵- مطلب پنجم من این را عام و خاص گفتم، ولی لابلای مطلب صحبت از قرینه و ذو القرینه هم به میان آمد، لذا این چیزهایی که در مورد عام و خاص گفتم، در مورد هر قرینه و ذو القرینه ایی خواهم گفت

مطلب پنجم: و کذا الامر فی کل قرینه مع ذیها هر قرینه ایی با ذو القرینه سنجیده بشود همان بحث هایی بود که گفتیم یعنی اولاً ان کانت آن قرینه قطعیه وارد است بر ذو القرینه. ورود دارد. چرا؟ موضوع حجیت ذو القرینه بالوجدان از بین می رود. قرینه است دیگر. هر قرینه ایی که قطعی بود بر ذو القرینه خودش ورود دارد و موضوع حجیت ان را بر می دارد بالوجدان. این اولاً.

ثانیاً اگر قرینه، قرینه ظنیه بود فهی حاکمه علی ذیها. قرینه ظنیه حکومت بر ذو القرینه دارد، چون موضوع حجیت ذو القرینه را بالتعبد الشرعی بر می دارد، حال که این طور شد در ذیل عام و خاص می گوئیم هم چنان که بین عام و خاص تنافی و تعارض نبود، بین اظهر و ظاهر هم تعارض نیست، چون اظهر قرینه است و ظاهر ذو القرینه. همچنان که بین عام و خاص تعارض نبود، بین نص و ظاهر هم تعارض نیست، چون نص با توجه به نصوصیتش قرینه است بر ظاهر. فتحصل من جمیع ما ذکرناه الی هنا که هیچ تنافی بین عام و خاص قرینه، و ذو القرینه، اظهر و ظاهر، نص و ظاهر نیست.

این هم مطلب پنجم.

۶- مطلب ششم؛ ما الفرق بین التخصیص و الحكومة؟

دلیل حاکم حکومت دارد بر نفس دلیل محکوم. لا ربا بین الولد و الولد، حکومت دارد بر الرباء حرام اما لا حرمة فی الربا، حکومت بر الربا حرام ندارد، خاص حکومت بر خود الربا حرام ندارد، تخصیص می زدند، بله خاص حکومت دارد بر دلیل حجیت عام. آنی که می گفت العام حجة و ان را تضییق می کند، پس فارق بین تخصیص و حکومت هم این شد. این هم مطلب ششم.

۷- مطلب هفتم؛ شیخنا الانصاری به گفته ایشان -گرچه ما نظر شیخ را جداگانه بررسی خواهیم کرد- معتقد است خاصی بر عام مقدم است که یا نص باشد یا اظهر ولی مرحوم آقای خویی می فرماید من خاص را چون قرینه است بر عام چون ذو القرینه است مقدم میکنم ولو خاص اظهر نباشد، نص نباشد. حتی اگر عام در اعلى مرتبة ظهور باشد و خاص در ادنى مرتبة ظهور باشد، چون این قرینه است و ان ذی القرینه، این بر ان مقدم است. ملاک تقدم قرینه بودن است نه نص و اظهر بودن خاص.

۸- آخرین مطلب حضرت آقای خویی این است که تعارض تنافی حجتین من حیث المدلول است، این معنای تعارض است پس هرگز نباید با عام و خاص معامله متعارضین بکنیم، سراغ مرجحات و تخییر و امثال ذلک برویم، با آمدن خاص اگر قطعی است موضوع حجیة عام بالوجدان می رود. اگر خاص ظنی است، موضوع حجیة عام بالتعبد می رود و وقتی عام حجت نبود با فرض وجود خاص، دیگر تعارضی بین العام و الخاص نیست، پس آن چیزی که از صاحب حدائق نقل شده است که خواسته بین خاص و عام تعارضی برقرار کند و گویا کفایه هم احتمالش را داده است، او جای ندارد، عام و خاص از بحث تعارض خارج است، این فرمایش حضرت آقای خویی. حال بینیم اشکال آقای سیستانی چیست که می ماند برای جلسه آینده.

فردا بحث آقای سیستانی را مطالعه کنید و المغنی آقای وحید دامت برکاته در بحث عام و خاص را هم مطالعه بکنید فردا ان شاء الله بیان خواهیم کرد.

**جلسه چهاردهم - ۴ آبان ۱۳۹۹**

**[بیان مختصری از سیر بحث گذشته]**

نتیجه بحث دیروز این شد که از نظر محقق خویی قدس الله نفسه الزکیه، اگر خاص قطعی باشد بر دلیل حجیت عام بالورود مقدم است؛ چون اگر خاص قطعی بود، موضوع حجیت عام که شک باشد وجدانا منتهی بالتعبد برداشته می شود، اما اگر خاص ظنی بود، نسبت بین خاص ظنی و دلیل حجیت عام، حکومت است، چون موضوع حجیت که شک است تعبداً برداشته می شود.

حضرت آقای سیستانی دامت برکاته فرمودند اولاً نسبت بین دلیل حجیت خاص با دلیل حجیت عام تخصص است اگر خاص قطعی السند و الدلالة باشد چون یک حجت تکوینی است و موضوع دلیل عام با خاص برداشته می شود، اما اگر خاص ظنی بود، تقدم آن خاص بر عام بالورود است.

این نظر حضرت آقای سیستانی بود که دیروز هم اشاره ای کردیم.

### [اشاره ای به سیر بحث در آینده]

در تقریرات شیخنا الاستاد دامت برکاته، المغنی، جلد سوم، صفحه ۲۷ ایشان هم می فرماید به نظر من حق این است که ادله خاص بر ادله عام، اگر خاص قطعی باشد، بالتخصص مقدم است، و اگر خاص ظنی بود، تعبدی بود، در اینجا به ورود خواهد بود، آن چیزی که مرحوم خوئی فرمود، ورود. این دو بزرگوار می فرمایند تخصص، آنچه را که مرحوم خوئی فرمود، حکومت، این دو بزرگوار تعبیر به ورود می کنند، ان شاء الله در جلسه آینده همه فرمایش شیخنا الاستاد را در بحث تخصیص و خروجش از بحث تعارض مطرح خواهیم کرد. مراجعه بفرمائید با آمادگی بیشتری ان شاء الله.

و در ذیلش هم فرمای شیخ انصاری اعلی الله مقامه و مرحوم نائینی و مرحوم عراقی. این سیر بحث چند روز ماست.

### جلسه پانزدهم\_ ۵ آبان ۱۳۹۹

### [بررسی کلام شیخ انصاری در مساله]

کلماتی که از بزرگواران مطرح شده تاکنون خواندیم، و کلماتی که هنوز باقی است، یکی از موارد نظر این بزرگواران به این است که ببینیم شیخنا الانصاری، رضوان الله تعالی علیه، در مساله تقدیم خاص بر عام چه نظری دارد؟ این را خواهش می کنم، بحث امروز فهم کلام شیخنا الانصاری است، با دقت تمام عنایت کنید من بعضی از عبارات ها را هم می خوانم و می نویسید، به نظر می رسد باید یک تقسیم بندی از تما فرمایش شیخ انجام داده شود، تا بفهمیم این بزرگوار چه می گوید.

صفحة ۱۴: ثم الخاص ان كان قطعياً تعین طرح عموم العام، و ان كان ظنياً دار الامر بين طرحه و طرح الامور، و يصلح كل منهما لرفع الید بمضمونه علی تقدیر مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجیح،

این یک فقره از عبارت، در آن جمله اول می گوید خاص اگر قطعی بود، باید عموم عام را طرح کرد، کنار گذاشت، دیگر عام در عمومیت خودش باقی نمی ماند، اما این طرح چگونه طرحی است؟ نسبت بین خاص قطعی، با عموم عام چه نسبتی خواهد شد؟ تخصصاً خارج می شود، ورود است؟ چیزی نگفته است، این بماند، این را بعداً می گوید، اما جمله دوم فرمود و ان كان ظنيا، اگر خاص ظنی بود امر ما دائر می شود بین این که خاص را کنار بگذاریم یا عام را کنار بگذاریم، و هر کدام از این دو، یعنی خاص و عام، صلاحیت دارند، که برکت او دست از دیگری بر داریم. منتهی نه بلا ملاک و معیار، باید مرجحی را اقامه کنیم، برای دست برداشتن از عام یا خاص. این بخش از عبارت نشان می دهد که ما یک جا داریم که بین عام و خاص تعارض نیست، آن جایی است که خاص ما قطعی است، اگر خاص قطعی شد، تعین طرح عموم العام، پس تعارض نیست، اما جایی را داریم که بین عام و خاص تعارض هست، و باید سراغ مرجحات برویم، که عام را ترجیح بدهیم یا خاص را.

من با اجازه شیخ، این جا عرض می کنم مراد از این ظنی و ان كان ظنيا، خاص ظنی، ظنی من جميع الجهات است، یعنی هم ظنی السند، هم ظنی الدلالة. در عبارت فقط می گوید و ان كان ظنيا، ولی شما این جور معنا کنید تا دلیلش را هم بگویم. فعلا برای اینکه موافق خودم را در این معنا هم بیان کنم، مرحوم محقق آشتیانی در بحر الفوائد می گوید مراد از این ظنی، ظنی من جميع جهات است و درست هم می گوید.

خلاصة الكلام این که ۱. اگر خاص قطعی شد، بین خاص و عام تعارض نیست. چی هست؟ فعلا کار نداریم. ۲. اگر ظن ظنی السند و ظنی الدلالة بود، بین عام و خاص تعارض است و لابد من الترجیح. در حالی که در حکومت شما چنین چیزی مشاهده نمی کنید. در حکومت حاکم مقدم بر محکوم می شود و لو حاکم اضعف از محکوم باشد؛ اما الحكم بالتخصیص فیتوقف علی ترجیح ظهور الخاص، هر خاصی بر عامی مقدم نمی شود، تا خاص ترجیح پیدا نکند بر عام مقدم نمی شود و الا امکان رفع الید عن ظهوره و اخراجه عن الخصوص بقرینة صاحبه. یعنی اگر خاص بر عام ترجیح نداشت، رفع ید می کنیم از ظهور خاص و دست از خصوص بودنش بر می داریم به قرینه و برکت صاحب این خاص، یعنی عام. عام را بر خاص مقدم می کنیم نه خاص را بر عام.

همه این حرف ها که اولاً دنبال مرجح خاص بر عام بگردیم، ثانیاً اگر مرجح نبود عام را بر خاص مقدم کنیم، صد در صد مراد شیخ اعظم خاصی است که ظنی باشد، نه قطعی و ظنی هم من جميع الجهات، سنداً و دلالتاً. خبر واحدی که ظهور در یک مطلب دارد، اذا دار الامر بین العام و الخبر الواحد الظاهر فی الخاص، لابد من الترجیح، اگر ترجیح نبود، عام را مقدم می کنیم، پس خاص من جميع الجهات.

چند سطر ادامه دارد. در اواخر صفحه ۱۵ می فرماید فان كان المخصص مثلا دليلا علميا، كان واردا على الاصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر، كالعامل بالدليل العلمي، في مقابل الاصل العملي، در صفحه ۱۴ سر بسته گفت. پایان صفحه ۱۵ باز گفت. آنچه سر بسته در صفحه ۱۴ بود این بود که خاص قطعیا بگو خاص علمی، عموم را به زمین می زند و تعارض نیست در خاص قطعی. این سر بسته صفحه ۱۴. خب شیخنا تعارض نیست چیست پس؟ می گوید ورود. یعنی مخصص علمی، مخصص قطعی این نسبت به عام ورود دارد، و لذا اگر یک جا داشتید کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام. مثلا اگر خبر متواتر آمد که عصیر عنبی حرام اذا غلی. این خبر متواتر دال بر نجسات و حرمت عصیر عنبی وارد علی ان اصل مذکور یعنی کل شیء لک حلال. پس مخصص قطعی ما می شود ورود.

بیا صفحه ۱۶ و ان كان مخصص ظنیا معتبرا كان حاکما علی الاصل. اگر شما عمومی داشتید، کل شیء لک حلال، خبر واحد ظنی معتبری گفت العصیر العنبی اذا غلی حرام و نجس این خبر واحد شما حکومت پیدا می کند بر آن کل شیء. خبر واحد شما بر آن اصل حکومت پیدا می کند. پس اگر مخصص ظنی بود، حتما ظن معتبر مراد است، اینجا بر عموم حکومت دارد، دیگر دست از عموم بر می داریم.

فثبت ان النص وارد علی اصالة الحقيقة اذا كان قطعيا، من جميع الجهات، و حاکم علیه، اذا كان ظنیا، فی الجملة كالخاص الظنی السند مثلا.

می گوید از بیان من واضح شد که اگر مخصص شما، قطعی السند بود، و قطعی الدلالة بود، بر عموم بالورود مقدم است، و حاکم علیه اذا كان ظنیا فی الجملة كالخاص الظنی السند، دو جا تعارض نیست، یکی ورود است پس تعارض نیست، یکی حکومت است پس تعارض نیست. ولی مورد سوم تعارض هست:

۱. آنجا که تعارض نیست، ورود است، خاص قطعی من جميع الجهات.
۲. آنجا که حکومت است، و تعارض نیست، خاص ظنی فی الجملة یعنی یا سند و یا دلالت.
۳. اینجا هم تعارض نیست، حکومت است، خب شیخنا کجا تعارض هست؟ آنجایی که خاص ظنی من جميع جهات باشد.

حال بر می گردم به اول عبارت. این جمله، ثم الخاص ان كان قطعيا، تعین طرح عموم العام این یعنی قطعی من جميع الجهات، طرح هم تا الان گفتیم بالورود، حالا که بالورود است، پس بین خاص قطعی، من جميع الجهات با عام تعارض نیست، این یک نظر شیخ، و ان كان ظنیا، یعنی اگر خاص ظنی من جميع الجهات بود، سندا و دلالة، این جا تعارض هست، فلا بد من الترجیح، چه بسا ترجیح با خاص

باشد، چه بسا ترجیح با عام باشد، این هم دوم. سوم اگر مخصص ما ظنی فی الجملة بود، یعنی یا سند یا دلالت ظنی بود، نه من جمیع الجهات، این جا بر عموم حکومت دارد، و تعارض نیست، ببینید همه کلمات شیخ را جمع کردیم و هیچ تنافی هم بین حرفهایش نیست. حال می گوید من گفتم بین عام و ظنی فی الجملة نسبت، نسبت حکومت است، چون معنای حجیت این ظن معتبر این است که احتمال خلاف را کالعدم فرض کن، پس اگر مخصصی آمد دیگر احتمال عموم در این جا کالعدم است، القا می کنیم عمل به عموم را در این محدوده. به عبارت اخری، اکرم العلماء دائره اش توسعه دارد و فاسق و غیر فاسق را شامل می شود. خاص ظنی که آمد گفت، فاسق را اکرام نکن، این خاص ظنی، تضییق می کند دائره عام را. تا به حال اینجور می گفتیم اما حالا می گوئیم شاید اینا هم ورود است. چرا؟ اساسا چه من دیدگاه العرف چه من دیدگاه الشرع عمل به عموم معلق است به این که خاصی نباشد، و وقتی خاص آمد، دیگر وجدانا منتهی به برکت التبعد عام برداشته می شود. این تعریف ورود است دیگر. تا به حال می خواستیم بگوئیم تضییق کرده است و حکومت تضییقیه است حال می خواهیم بگوئیم تضییقی در کار نیست، ورود است.

این تفسیر کلام شیخ اعظم.

مرحوم آقای خوبی رضوان الله تعالی علیه، در صفحه ۴۲۵ فرمود از کلام شیخ، آشکار می شود که خاص بر عام مقدم است، چون خاص یا نص است یا اظهر است. عینا این مطلب را در تقریرات شیخنا الاستاد هم خواهید دید، اینها آمده اند، یک قسمت از کلام شیخ را گرفته اند بقیه را رها کرده اند و این را به شیخ نسبت داده اند که شیخ می گوید تعارض نیست بین عام و خاص، خاص اظهر است و نص پس تعارض نیست. شیخ این را تقسیم بندی کرد، تفصیل داد، در خاص قطعی من جمیع الجهات فرمود تعارض نیست، ورود در خاص ظنی فی الجملة گفت تعارض نیست، حکومت شاید هم ورود. ولی در خاص ظنی من جمیع الجهات دیگر شیخ اظهر و نص نکرده است، صراحتا تعارض برقرار کرده است، فلا بد من الترجیح، اگر ترجیح نبود از ظهور خاص بر می داریم. درست است که شیخ صحبت از تقدیم نص یا اظهر به میان آورده است ولی در انجا که خاص شما ظنی فی الجملة باشد، اگر خاص ظنی من جمیع جهات شد، هم سندش ظنی شد و هم دلالتش ظنی شد، که اکثرا همین است شیخ اعظم در چنین جای فریاد می زند که تعارض است فلا بد من الترجیح.

این عبارت شیخ اعظم که فهمش یک مقداری نیاز بود سر و ته کلامش را نگاه کنیم ببینیم مجموعا چه می خواهد بگوید.

برای بحث فردا تقریرات جناب شیخنا الاستاد را مطالعه کنید ایشان هم ناظر به شیخ بود و هم ناظر به محقق نائینی است و هم ناظر به محقق عراقی که توضیحش یکی دو روز طول خواهد کشید.

## جلسه شانزدهم\_ ۶ آبان ۱۳۹۹

## [بررسی کلام آیت الله وحید در مسأله]

چون فرمایش شیخنا الاستاد حضرت آقای وحید دامت برکاته، در این بخش هم در برگیرنده، تجزیه و تحلیل نقد فرمایش محقق نائینی است و هم در نهایت اشاره ای به مبنای شیخ رضوان الله علیه و نیز محقق عراقی اعی الله مقامه و خود فرمایش ایشان نیز در این بین نکته های قابل توجه و دقت دارد، ان شاء الله امروز و جلسه آینده ما فرمایش ایشان را توضیح می دهیم، البته مطالبی هست که باید به عنوان تعلیقه به فرمایش ایشان عرض کنیم.

آن گونه که در تقریرات ایشان، المغنی فی الاصول، جلد سوم، صفحه پانزدهم به بعد آمده است، ایشان معتقد است که هم تخصیص و هم تقیید از بحث تعارض خارج هستند، اگر چه بین خاص و عام و مطلق و مقید، تنافی در مدلول هست، در عین آن که تنافی در مدلول هست، در عین حال از بحث تعارض خارج هستند، چرا؟ خواهیم گفت ولی در حاکم و محکوم گفتیم نظر این حضرات این است که تعارض اساسا نیست، چون تفسیر در کار است، بعدا هم باز در ذیل فرمایش آقای سیستانی بررسی خواهیم کرد. بنابراین تنافی بین خاص و عام اساسا از بحث تعارض خارج هستند اگر چه تنافی بدوی بین العام و الخاص و المطلق و المقید هست.

## [شرح کلام محقق نائینی توسط آیت الله وحید]

چون کلام محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه مشتمل بر مطالب مفیدی است ایشان ابتدا کلام محقق نائینی را نقل می کند.

محقق نائینی یک مقدمه ای را برای بحث خودش مطرح فرموده است و آن این است که لکل کلام دلالتین، تصویری و تصدیقیه و دلالت تصدیقه هم قسما، دلالة تصدیقیه من نسبة الی ما قال و دلالة التصدیقیه بالنسبة الی ما رای.

توضیح مطلب این است که هر جمله ای ما ادا می کنیم، در این جمله کلماتی مشاهده می شود و نسبت های، که این کلمات جدا جدا را به یکدیگر متصل می کند، این کلمات جدا جدا که از آنها تعبیر به مفردات می شود، معانی دارد که برای آن معانی وضع شده اند، و هر کس که آشنا به این لفظ و معنا و این لغت باشد به مجرد این که این لفظ را بشنود، آن معنا به ذهن این خطور پیدا می کند به این می گوئیم دلالت تصویری. حتی به تعبیر بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای صدر اگر از یک دستگاه بدون آگاهی، از یک طوطی، از برخورد دو سنگ با یکدیگر، این واژه ها شنیده شود باز به صورت خود به خود ذهن ما منتقل به معنا خواهد شد، این جا معنای مفردات است و در این مرحله فرض نمی کنیم که گوینده حتما باید دارای آگاهی باشد و شعوری داشته باشد و عن قصد و ارادة این

لفظ را گفته باشد، ممکن است این را در خواب فته است، باز وقتی شما بشنوید، ذهنتان به آن معنا منتقل می شود. این مرحله، مرحله دلالت تصویری است که ناشی از علم به وضع است، یعنی وضعی باید صورت بگیرد، و شما عالم به آن وضع باشید، تا از شنیدن آن لفظ ذهنتان خود به خود به آن معنا منتقل شود. این دلالت اول که دلالت تصویری است.

اما دلالت تصدیقیه. آن کجاست؟ آنجائی است که متکلم چند کلمه را در کنار یکدیگر قرار داده است، مقصدی دارد، می خواهد بین این واژه ها یک ارتباطی برقرار کند، مطلبی را اراده کرده است که انتقال بدهد، منتهی حال چه نحوه اراده کرده است، بماند، گاهی ممکن است، یک کلمه حقیقی را بیان کند با معنای حقیقی. رایت اسدا و هیچ قرینه ای هم نیاورد و مرادش همان حیوان مفترس باشد. گاهی بگوید رایت اسدا یرمی که این می خواهد بگوید رجل شجاع را دیدم، این اراده هست، اما در حد اراده استعمال یک لفظ در یک معنا.

این جا ما دیگر فرض نمی کنیم این اقا خواب است یا فرض نمی کنیم یک طوطی این سخن را گفته است که اراده در آن ها معنا ندارد. فرض می کنیم یک متکلم با شعور و آگاهی را که در حین بیداری می گوید جاء زید، رایت اسدا یرمی. این جا می گوئیم این آقا با اراده سخنی را گفت، اراده استعمالیه. یعنی استعمال کند این لفظ را برای این معنا، به تعبیر دیگر که فرمایش مرحوم نائینی دلالت تصدیقیه بالنسبة لما قال. که گاهی در عبارات از آن تعبیر می فرمایند به دلالت تصدیقیه اولی. تصدیقیه است نه تصویری، اولی هست نه ثانیه اما سیر را که ادامه می دهیم، گاهی این گوینده، سخنی را که می گوید مثلا به داعی امتحان است، گاهی به داعی سخریه و استهزاء است، یک ترسویی را دیده است که یک پا به اضافه یک پا که داشت، دو پای دیگر هم قرض کرده و فرار می کند، می گوید رایت اسدا. گاهی به داعی تعلیم زبان است، می خواهد به این اقا عربی حرف زدن را یاد بدهد می گوید بگو رایت اسدا. گاهی نه واقعا می خواهد در جملات خبریه، خبر بدهد و در جملات انشائییه بعث و تحریکی داشته باشد و در جمله های استفهامیه واقعا استفهام منظور اوست و همین طور. گاهی ممکن است به داعی تقیه باشد، گاهی نه واقعیت را بیان کند، این مرحله می شود مرحله دلالت تصدیقیه ثانیه که دلالت بر اراده جدیه است، می گوئیم نه تنها گویند هایی با شعور بود، خواب نبود، ما قال داشت، اراده استعمالیه داشت بلکه اراده جدیه هم داشت، امتحان نبود بگوید فرزندم تو را می خواهم ذبح کنم، اراده سخریه و استهزاء نبود، جدا اراده کرد. خب اینجا دیگر از مرحله الفاظ بیرون می آییم و به به مرحله مراد می رسیم و تازه مراد جدی.

خب چطور باید تشخیص بدهیم که این جا متکلم اراده جدیه دارد؟ بین دلالت تصدیقیه اولی و دلالت تصدیقیه ثانیه در این جهت تفاوت هست، و آن این است که اگر بخواهیم ما قال را بفهمیم چیست، فقط باید ببینیم قرینه منفصله امده است یا نیامده است، وراء قراء متصله در فهم ما قال چیزی تاثیر ندارد، یعنی با قرائن منفصله ما قال را تفسیر نمی کنیم، با قرائن منفصله ما اراد را تفسیر می

کنیم، قرائن متصله مربوط به ما قال است، ظهور لذا قرینه منفصله هیچ وقت با ظهور نمی جنگد، ظهور کلام منعقد می شود، تاثیر قرائن منفصله در مرحله حجیت است، بنابراین اگر بخواهیم ما قال را تفسیر کنیم، ببینیم ذو القرینه چیست و قرینه متصله چیست؟ این می شود ما قال. می شود ظهور. می شود دلالت تصدیقیه اولی. ما قاله المتکلم.

اما اگر بخواهیم ببینم ماراد چیست، به این مرحله نباید اکتفا کنیم، باید فحص از قرائن منفصله هم بنماییم، اگر رسیدیم به قرینه منفصله، ما اراده المتکلم جدا را با قرائن منفصله هم باید بسنجیم. قرائن منفصله در مرحله ما قال و تشکیل و انعقاد ظهور کاره ای نیست اما در مرحله انعقاد مراد جدی، قرائن منفصله دخالت دارد، باید فحص ببینید قرینه منفصله ایی هست یا نه؟ این جا باید به سیره عقلاء مراجعه کرد.

### [راه نداشتن تعبد در سیره عقلاء]

یک نکته ایی را نائینی بزرگوار رضوان الله تعالی علیه این جا دارد که خیلی از موارد برای شما راه گشا است. من ان را اول بگویم بر می گردم به بحث خودمان و ان این است که هر جا شما به بناء عقلاء، به سیره عقلاء به اعمال عقلاء تمسک کردید، سخن از تعبد بی معنا است، عقلاء اگر بنایی دارند، عقلاء اگر سیره ایی دارند، این یک نکته عقلائییه ای دارد که باعث شده است این سیره محقق بشود، به فرمایش محقق نائینی و وراء هر سیره عقلائییه ایی نکته عقلائییه ایی نهفته است که ان نکته عقلائییه راز و رمز و علت به وجود آمدن آن سیره توسط عقلا است، به قول محقق نائینی در سیر عقلاء تعبد نیست، تعبد آن جائی است که مولویتی در کار باشد، عبودیتی باشد، عبد و مولاتی فرض کنی. علماء در بین خودشان در سیر خودشان، کسی در این سیره ها مولای انها نیست، عبودیت و مولویتی در کار نیست، بما هم عقلاء دارند یک کاری را انجام می دهند نه چون مولا درستور داده است، اگر بگوییم چرا انجام می دهید؟ بگویند چون مولا دستور داده که این می شود تعبد. اگر بگوییم چرا انجام می دهید؟ بگویند به این دلیل عقلائی این می شود سیره عقلا. لذا باید در همه سیره عقلائییه، این چرا را بیاورید. باید در همه سیر عقلائییه باید بتوانید برسید چرا عقلا چنین کاری را انجام می دهند.

حال بر گردیم به بحث خودمان، در بحث ما اگر عقلاء شک کنند که مراد جدی گوینده، همین ظاهر کلامش هست یا نیست، فحص می کنند، اگر به قرینه ایی رسیدند که هیچ، اگر به قرینه ایی نرسیدند، عقلاء بنایشان این است که ما اراده همان مقاله است، ما اراده در مرحله جد همان ما قاله و اراده در مرحله دلالت تصدیقیه اولی است، به بیان دیگر عقلاء ابتدا فحص می کنند از قرائن منفصله، اگر به قرینه منفصله ایی رسیدند که هیچ، که دلالت داشت ما اراده جدا چیست، بر طبق ان قرینه مشی می کنند اما اگر قرینه ایی پیدا نکردند، اصل عند العقلاء تطابق الدلالتین است، دلالت تصدیقیه اولی و دلالت تصدیقیه ثانیه. این سیره عقلاء است، اگر بخواهند عقلاء مراد

جدی را کشف کنند این جور منتهی همین الان عرض کردم در کنار هر بناء عقلائی، یک چرا باید بگذارید . چرا عقلاء چنین بنائی را دارند، چه شده است، از کجا ناشی شده است، گفتیم تعبدی نیست، این بناء جدی که عقلا در استکشاف مراد جدی دارند، در تطابق بین الدلالتین بعد از این که فحص می کنند قرینه ایی هست یا نه. بنا بر تطابق می گذارند، از کجا؟ به چه دلیل؟ یک احتمال این است که مستند این بناء عقلاء ظهور نوعی است، توضیح خواهیم داد، یک احتمال ان است که مستند این بناء عقلاء اصل عدم قرینه است، احراز کنند و لو به برکت اصل عدم القرینه و به شما بگویم این صرف لفاظی نیست، بین این دو مبنا هم فرق علمی هست، و ه مفرق عملی.

خب حال ایها المحقق النائینی شما نظر خودت را در چرایی این سیره بیان کن. از کجا این سیره عقلا در تطابق بین الارادتين ایجاد شده است؟ می فرماید و التحقیق هو التفصیل بین الموارد فالتی یتعلق الغرض فیها باستخراج واقع مراد المتکلم، فلا یکتفی فیها بمجرد ظهور الکلام بل لابد من احراز عدم القرینة المنفصلة و لو بالاصل.

نائینی می گوید شما دنبال چه هستید؟ چه چیزی را می خواهی کشف کنی؟ می خواهی فقط بفهمی ما اراده المتکلم چیست؟ یک وقت می خواهی بعد از ان که بفهمی چیست، عمل کنی، که حالا ان را بعد امی گوئیم، می خواهی بفهمی ما اراده المتکلم، جدا چیست، اینجا حق نداری، صرف کلام را ببینی یک روایت را ببینی بگویی امام صادق علیه السلام این اراده را کرده است، هرگز. بلکه باید شما بگردی، ببینی قرینه ای هست یا نه. اگر قرینه ایی نبود، شک داشتی، باز ممکن است قرینه ایی باشد که به چشم تو نیامده باشد، اصل عدم قرینه را جاری کن، آن وقت بگو این عبارت است. از ما اراده المتکلم جدا

یکی از مهمترین مبانی در فهم متون همین جا توسط نائینی بیان شده است، حال اگر به اسم های جدید این حرف ها بیاید، دهان پر کن باشد خیلی از ما ها به خودمان ممکن است ببالیم که این هرمنوتیک است، همین حرف هایی که الان با بیان آخوندی مرحوم نائینی می زند یکی از کاربردی ترین مباحث است. می گوید می خواهی بفهمی جدا گویند هچه اراده کرده است. ۱. ظاهر کلام را ببین اما در ان جا نماز. ۲. برو جستوجو کن بین قرائن متصله ایی هست یا نه. اگر بود با ان قرائن متصله کلام را تفسیر کن، یا ان قرائن منفصله کلام را تفسیر کن، اگر نبود شک داشتی قرینه منفصله ای هست یا نه، اصل عدم قرینه را جاری کن، این اصل عقلیه عدم قرینه را که جاری کردی تازه می توانی بفهمی که ما اراده جدا، چیست. این اصل عدم قرینه، یک اصل عقلائیه است ، یعنی عقلا روششان این است که اعتماد می کنند بر قرائن منفصله ولی روششان این است که اگر گشتند و قرینه منفصله ایی را پیدا نکردند بنا می دارند که همین است و غیر از این نیست، اصل عدم قرینه غیر منفصله است. این جا شما می توانید ظاهر ما اراده المتکلم را بفهمی که چیست.

اما گاهی بحث عبد و مولا به وجود می آید، فقط فهم متن نیست، اینجا باید بحث اعتذار هم درست باشد یعنی بتواند در نزد مولا اعتذار کند بگوید دلیل من این بود، این محتاج به توضیح بیشتری است.

## جلسه هفدهم\_ ۱۰ آبان ۱۳۹۹

### [بیان خلاصه ایی از مطالب گذشته]

سخن در فرمایش محقق نائینی بود، به تقریر شیخنا الاستاد، دامت برکاته؛ که یک مقدمه ایی است نسبت به اینکه بخواهیم بحث کنیم در این که عام و خاص آیا از موارد تعارض به حساب می آیند یا نه؟

آن مقدمه این بود که هر سخنی یک دلالت تصویری در مفرداتش هست و یک دلالت تصدیقیه اولی در ما قاله المتکلم و دیگر هم دلالت تصدیقیه ثانیه بالنسبة الی ما اراده المتکلم جدا. چه بسا، جمله ایی دلالت تصدیقیه اولی را داشته باشد، اما دلالت تصدیقیه ثانیه را نداشته باشد، مثلاً به داعی سخریه یا استهزاء و یا امتحان باشد.

فرق بین دلالت تصدیقیه اولی با دلالت تصدیقیه ثانیه این است که اگر در یک جمله قرائن لفظیه متصله آمد، دلالت تصدیقیه اولی تمام می شود و هیچ منتظر دلالت قرینة منفصله نمی مانیم. در مرحله تصدیق به ما قال. آن چیزی که می تواند مانع باشد، فقط قرائن لفظیه متصله است و لا دخل للمنفصلة؛ اما در دلالت تصدیقیه ثانیه علاوه بر این که قرینة متصله ایی نباید باشد، که اگر بود ظهور منعقد نبود، نباید قرینة منفصله هم باشد. یعنی قرینة منفصله اگر چه مانع انعقاد ظهور در جمله نیست اما در مرحله حجیت مؤثر است. پس مراد جدی، معلق است بر این که دلالت منفصله ایی، قرینة منفصله ایی هم در کار نباشد و این مراد جدی، حاصل می شود، بعد الفحص و عدم العثور علی ما یخالفه

اگر بخواهیم ثابت کنیم که ما قاله المتکلم عین ما اراده جدا هست، و به عبارت اخری اگر بخواهیم بگوییم، دلالت تصدیقیه ثانیه مطابق است با دلالت تصدیقیه اولی و به عبارت سوم اگر بخواهیم بگوییم ما ارادة المتکلم جدا منطبق علی ما قاله. باید فحص کنیم از قرائن منفصله و پس از فحص از قرائن منفصله و نیافتن قرائن منفصله است که می توانیم بگوییم مراد جدی گوینده چیست. می توانیم بگوییم ما اراده جدا منطبق علی ما قلله. می توانیم بگوییم ما اراده در مرحله اراده جدیه هماهنگ است با ما قلله در مرحله اراده استعمالیه. این تمام.

**[عدم مدخلیت تعبد در سیره عقلاء]**

حال قبل از ادامه بحث یک مقدمه ایی را که مرحوم محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه بیان کرده و این مقدمه خیلی از موارد برای شما در فقه و در اصول کارگشا است این که، هر جا مدرک ما، منبع ما، مستند ما سیره عقلائییه بود، هر جا فقیهی، به عمل عقلاء تمسک کرد، باید بداند، که عمل عقلاء تعبدی نیست. که ما راز و رمز و علت و فلسفه این عمل را نفهمیم. هرگز. به عبارت اخری در سیره های عقلائییه، در اعمال عقلاء تعبد و مولویت راه ندارد. به عبارت دیگر باز نمی توانیم در تحلیل اعمال عقلاء سیره عقلاء بنای عقلاء حرف از عبودیت به میان بیاوریم. چرا؟ چون مولویت و عبودیتی در بین عقلاء در بناهای آنها نیست بلکه اگر بنائی دارند یک نکته عقلائییه ایی پشتبانه این بناء عقلا است.

من مثالی از خودم عرض کنم، شما اگر ثابت کردید که عقلاء به خبر واحد عمل می کنند، تمسک کردید به بناء عقلاء بر خبر واحد، نگوئید ما راز و رمز این را نمی دانیم که چیست، چه پشتبانه ایی دارد عما عقلا به خبر واحد. عقلا عمل کردند ما هم سمعا و طاعة تعبد می پذیریم که بلید به خبر واحد عمل کرد، نه بلید تحقیق خودتان را در سیره عقلا ادامه بدهید و ببینید چرا عقلا به خبر واحد عمل می کنند.

اگر عقلا به ظواهر عمل می کنند، مثلا صیغه امر را ظاهر در وجوب می بینند باید پرسید چرا؟ چه نکته ایی نهفته است؟ چرائی ان را بفهمیم و به این سیره استناد کنیم. وقتی تحقیق می کنیم و می بینیم و عقلاء می بینند اگر بنا باشد خبر واحد حجت نباشد بین عقلاء و در مثال دوم می گوئیم اگر بناء باشد ظواهر کلمات حجت نباشد، نظم و نظام گفت و گو در بین عقلاء از بین می رود. تفهیم و تفهم، تعلیم و تعلم از بین می رود. نقل آنچه در ذهن داریم و ابسطه است به حجیت ظواره، نظام زندگی انسان ها مختل می شود.

اگر مثلا حجیت ظواهر را از آنها بگیریم. ببینید عمل عقلاء استناد پیدا کرد به یک نکته عقلائییه و در سیره های عقلاء و اعمال عقلاء بنای بر تعبد و نفهمیدن راز و رمز نیست، چون تعبد متقوم بالمولویه و لا مولویه و لا عبودیه بین العقلاء تا تعبدی باشد.

این مقدمه که تمام شد بر می گردیم به اصل بحث.

**[سیره عقلا در مقام]**

ما یک مدلول تصویری درست کردیم، یک دلالت تصدیقیه اولی درست کردیم، یک دلالت تصدیقیه ثانیه درست کردیم. ما گفتیم باید تطابق بین این دو دلالت باشد، ما گفتیم که نباید قرینه منفصله ایی بر خلاف ما اراده باشد تا بتوانیم دلالت جدیه را هم بفهمیم این ها

را گفتیم. منتهی سوال ما این است عقلاء می گویند، مراد جدی با مراد استعمالی، گاهی منطبق است، گاهی منطبق نیست، ما بنا را بر عدم انطباق بگذاریم یا بر انطباق، عقلاء می گویند بر انطباق مگر عدم انطباق ثابت شود. حال می پرسیم چرا؟ چون گفتیم بین عقلاء تعبد نیست، چه سری نهفته است در این انطباق بین الداللتین؟ چه چیزی باعث می شود که کلامی به مرحله مراد جدی برسد و حجت باشد؟ شما گفتید نبود، قرینه منفصله کاری به انعقاد ظهور ندارد اما در مرحله حجیت تاثیر می کند. حال سوال ما این است که چگونه مراد جدی را عقلاء از کلام کشف می کنند؟ بالتعبد؟ عقلاء این را دارند و ما هم قبول کنیم؟ این سرو وجهی ندارد؟ این که مخالف شد با این مبنایی که گفتیم همواره سیره عقلائی و بناهای عقلائی با راز و رمز و عدم اطلاع نیست. راز و مرزش را می فهمیم و سرش را می فهمیم. خب چیست این سر؟

### [تطابق بین ارادین هل هو بالظهور او باحراز عدم القرینه و لو بالاصل]

آیا عقلاء که مراد جدی را از کلام می فهمند و حکم می کنند به انطباق مدلول جدی بر مدلول استعمالی. حکم می کنند به تطابق دلالتین این به حکم ظهور است، یعنی ظهور کلام در تطابق بین الارادین است؟ یا به حکم اصل عدم قرینه است؟ به حکم احراز عدم قرینه است، و لو به برکت اصل. مگر فرقی دارد؟ بله هم فرقی علمی دارد، هم فرقی عملی دارد که بگوییم تطابق بین دو اراده هل هو بالظهور او باحراز عدم القرینه و لو بالاصل.

محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه می فرماید هو التفصیل بین الموارد و التي يتعلق الغرض فيها باستخراج واقع مراد المتكلم فلا يكتفي فيها بمجرد ظهور الكلام بل لابد من احراز عدم القرينة المنفصلة و لو بالاصل و بین ما لا يكون كذلك فيكتفي بظهور الكلام یعنی شما غرض چیست؟ دو احتمال دارد در غرض:

۱. غرض فهمیدن واقعیت مراد متکلم، فهم آن چه اراده نفس الامریه متکلم به ان تعلق گرفته است،
۲. آنجا که فقط دنبال این هستی که حجت پیدا کنی بین مولا و عبد. لیس الا.

حال اگر غرض تعلق گرفته است به فهم واقع مراد متکلم، نباید به مجرد ظهور کلام، اکتفا کنید، بلکه باید احراز کنی، عدم القرینه را و لو به برکت اصل. اما اگر غرض تعلق نگرفت به استخراج واقع مراد متکلم

كما لو صدر الكلام لاجل البعث و الزجر، كما و امر الموالی للعبيد، فان العبد ملزم بالاخذ بظاهر الكلام و لو لم يحرز عدم القرينة. اگر بحث عبد و مولا شد، صرفا خود کلام که منعقد شد، و تمام شد، کافی است برای صحت احتجاج من المولا على العبد و من العبد على

المولا. همین که کلامی دال بر بعث بود، دال بر زجر بود و این کلام از مولا بود، خطاب به عبدش. عبد باید، به ظاهر این کلام عمل کند، اگر چه احراز نکرده باشد عدم القرینه را. این عذر از عبد پذیرفتنی نیست، که اطاعت مولا را نکند، به احتمال وجود القرینه المنفصله علی خلاف ما یقتضیه ظاهر الکلام. بگویند ایها المولا من احتمال وجود قرینه منفصله را می دادم، لذا عمل نکردم. ان عذر پذیرفتنی نیست. همانطور که مولا هم نمی تواند عبدش را الزام کند به غیر ظاهر کلامه. اینجا باید به ظهور اکتفا کرد.

این آن مقدم هایی بود که حضرت آقای نائینی رضوان الله تعالی علیه در این مساله بیان کرده اند.

مناقشه ایی دارد شیخنا الاستاد دامت برکاته، تقریری هم ما داریم از اساس بیان نائینی، این را هم فردا عرض می کنیم، مقدمه که تمام شد بینم این ها چه نتیجه ایی می خواهند از این بحث در مبحث عام و خاص بگیرند و این که ایا در عام و خاص تعارض هست یا تعارض نیست.

### جلسه هجدهم\_ ۱۱ آبان ۱۳۹۹

#### [تبیین کلام محقق نائینی از متن تقریرات ایشان]

بهرتر این است که قبل از بیان اشکال شیخنا الاستاد دامت برکاته بر محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه ابتدا خود فرمایش نائینی را از متن تقریرات ایشان، فوائد الاصول یک مراجعه ایی بکنیم بینم چه چیزی را ایشان بیان می کند.

فوائد الاصول جلد چهارم، از صفحه ۷۱۷ به بعد:

#### [فلسفه اعتماد عقلاء به ظاهر]

ایشان بعد از آنکه دلالت تصوریه و تصدیقیه اولی و تصدیقیه ثانیه را بیان می کند، و فرق می گذارد بین دلالت تصدیقه بما قال و دلالت تصدیقیه بما اراد جدا، می فرماید عقلاء عمل می کنند به ظاهر و عقلاء اعتنائی نمی کنند به این که شاید ظاهر کلام مراد جدی گوینده نباشد.

به عبارت بنده، عقلاء حکم به انطباق دلالت تصدیقیه ثانیه با دلالت تصدیقیه اولی می کنند مگر قرینه بر خلافش باشد، پس عمل عقلاء مبتنی است بر پیروی از ظهور کلام. این قابل شک نیست.

بحث این است که این عقلاء که به این ظواهر عمل می کنند، سرش چیست؟ چون ما باید سرش را بفهمیم، دیروز عرض کردیم در عمل و سیرة عقلاء تعبد معنا ندارد. ما باید بفهمیم چرا و چگونه و کجا عقلاء به ظواهر عمل می کنند، به طور مشخص آیا عقلاء که به ظواهر عمل می کنند، از این باب است که ظن نوعی از ظواهر برای آنها حاصل می شود؟ یک ظنی نوعی که برساند که ظاهر کلام مراد گوینده هم هست، یا نه این که عقلاء تبعیت از ظواهر می کنند، به جهت یک بناء عقلائی دیگر است و ان اصل عدم قرینة منفصله است.

در ضمیر خودشان و لو متوجه هم نشوند، یک اصل عدم قرینه را جاری می کنند و با توجه به ان اصل عدم قرینه به ظواهر عمل می کنند، اگر وجه اول را پذیرفتیم و گفتیم عمل عقلاء بر ظهور، به دلیل کاشفیت نوعیة ظواهر از مراد واقعی گوینده است، دیگر محتاج ضم ضمیمه ایی به نام اصل عدم قرینه منفصله نیستیم اما اگر گفتیم وجه عمل عقلاء به ظواهر، اجرای اصل عدم قرینه منفصله هست، کاشفیت نوعیه داشتن کافی نیست، نمی توانید بگویید هر سخنی کاشفیت نوعیه از مراد جدی دارد، بلکه باید برای رسیدن به مراد جدی، هم کاشفیت نوعیه را در نظر بگیرید و هم اصل عدم قرینه را. بر این مبنا بناء عقلا اولاً بر اصل عدم قرینه است ثم یعمدون علی اصالة الظهور. ولی بنا بر این که به کاشفیت نوعیه تمسک کنیم، وراء اصالة الظهور، اصل دیگری نداریم که عقلاء به آن اصل اعتماد کنند، برای فهم مراد جدی گوینده. حال آقای نائینی کدام یک از این دو را شما قائلید؟ ایشان خواهد گفت تفصیل.

### [نظر محقق نائینی تفصیل بین موارد]

محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه میفرماید التحقیق یقتضی التفصیل بین الموارد، دنبال چه هستی؟ به چه منظور دنبال فهم کلم متکلم حرکت می کنی؟ آیا غرض تو فقط این است که بفهمی متکلم چه گفته است؟ و چه اراده کرده است و ما تعلقت به الارادة النفس الامریة چیست؟ آیا به دنبال این هستی؟ یا به دنبال این هستی که تکلیف خودت را با مولایت روشن کنی؟ حجت بتوانی اقامه کنی، بحث فهم نیست، بحث اقامه حجت است. شما یک وقت می گویند، این گوینده چه چیزی را اراده کرده است، می خواهم بفهمم، این یک بحث است، یک وقت می گویند گوینده چه چیزی را به عنوان مولا تکلیف کرده است و تکلیفم چیست؟ این دو مقام است.

در انجا که غرض تعلق بگیرد به استخراج واقع مراد متکلم، شما نباید فقط اکتفا کنید، به ظهور نوعی کلام و بس. بلکه شما نباید احتمال عقلائی بدهید که قرینه ایی در کار است بلکه شما نباید احتمال عقلائی بدهید که ظهور مراد نیست، باید احراز کنید عدم قرینة المنفصله را و لو ببركة اصل عدم قرینه. بالاخره یا اصلا احتمال خلاف ندهید، احتمال وجود قرینه منفصله ندهید یا اگر هم احتمال دادی به برکت اصل بر دارید، یک احتمال موهوم اگر باقی ماند پس از اصل مانعی ندارد ولی احتمال عقلائی بر خلاف ندهید آنجا که

دنبال فهم کلام گوینده آید، انجا دنبال فهم مراد جدی متکلم هستید. عبارت نائینی رضوان الله تعالی علیه این است و هر چه گفتیم توضیح این دو خطا است:

و التحقيق يقتضى التفصيل بين الموارد فإنه فى المورد الذى يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم و ما تعلق به الارادة النفس الامرية لا يكتفى بمجرد ظهور الكلام بل لابد من احراز عدم القرينة المنفصلة و لو بالأصل.

این معنای عبارت تا این جاست.

با توجه به اینکه هر جا شما اصل جاری کنید احتمال خلاف لزوما منتفی نمی شود، کلا احتمال خلاف نمی رود نهایتا احتمال موهوم است با وجود جریان اصل، پس اینکه نائینی می فرماید احراز کن عدم قرینه را و لو به برکت اصل عدم قرینه، نشان می دهد آن چه مضر است در فهم ما از سخن و مراد گوینده احتمال موهوم خلاف نیست، چون احتمال موهوم با اصل از بین نمی رود. نائینی می گوید احتمال عقلائی بر خلاف نده، احراز کن عدم القرینه منفصله را و لو به برکت اصل. تا احراز نکنی عدم القرینه المنفصله را پی به نفس الامر نمی بری. پی به مراد کلام نمی بری.

اگر غرض تو فهم متن است به صرف ظهور نوعی کلام در یک مراد اکتفا نکن چون میخواهی نقب بزنی به مراد جدی و آن را کشف کنی و نقب زدن به مراد جدی و کشف مراد متکلم لا يمكن للآ بضميمة دو چیز یکی ظهور نوعی کلام، یکی هم احراز عدم قرینه منفصله و لو به برکت اصل عدم قرینه تو باید وقتی سخن از مراد متکلم به میان می آوری و لو به برکت اصل احراز عدم قرینه منفصله کرده باشی. تو وقتی میتوانی ادعا کنی که این متن قرآن و حدیث که ظاهرش هست، هذا هو مراد گوینده است که احتمال عقلائی بر خلاف ندهی. که احتمال عقلائی وجود قرینه منفصله ندهی. که بتوانی اصل عدم قرینه منفصله را جاری کنی. آن وقت است که می توانی بگویی هذا الظاهر هو المراد من كلام القائل. آن وقت است که می توانی ادعا کنی متنی را فهمیده ای و به مراد متکلم نقب زده ای.

اما در مورد دوم قصد و غرض استخراج و استکشاف، واقع مراد متکلم نیست، بلکه حقیقتا به عنوان یک عبد می خواهی ببینی، بعث مولا به چیست، زجر مولا از چیست. دنبال این هستی که به توانی احتجاج کنی. ما به دنبال احتجاج هستیم، هم احتجاج مولا علی العبد و احتجاج عبد علی المولا. دنبال بستن بهانه ایم. در چنین جایی عبد ملزم است که به ظاهر کلام عمل کند. و لیس له الاعتذار باحتمال الوجود القرينة المنفصلة علی خلاف ما يقتضيه ظاهر الكلام كما أنه لیس للمولى الزام العبد بغير ظاهر كلامه.

آنجا که بحث اعتذار است و احتجاج مولا می تواند بگوید، امری به تو کرده ام، به ظاهر امر من باید عمل کنی و الا استحقاق عقاب داری و عبد حق ندارد عذر بیاورد به این که من احتمال می دادم، قرینه منفصله ایی در کار باشد بر خلاف ظاهر کلام. این حرف ها نیست، تا نوبت برسد به اجرای اصل عدم قرینه. همان ظهور نوعی کلام برای احتجاج کافی است، همان ظهور نوعی کلام برای اینکه مولا علیه من حجت بیاورد و من نتوانم پاسخگو باشم کافی است چنان که اگر به همین ظاهر عمل کردم، و دنبال قرائن نرفتم، مولا هم حق ندارد من را بیش از ظاهر ملزم کند، احتمال عقلائی وجود قرینه مورد بحث نیست، نائینی اگر می گوید توجه به احتمال وجود قرینه نکن، احتمال عقلائی را نمی گوید.

این معلوم است که اگر احتمال عقلائی بود نه در مقام اول حق استکشاف مراد دارم، نه در مقام حق دوم احتجاج اعتذار طرفینی درست می شود، بحث از احتمال موهوم است آیا برای کنار گذاشتن احتمال موهوم، اصل عدم قرینه جاری کنم یا جاری نکنم؟ آیا احتمال موهوم بر خلاف مضر است یا مضر نیست، آیا احتمال وجود قرینه منفصله موهوما مضر است یا مضر نیست؟

نائینی می گوید برای فهم مضر است برای فهم احتجاج مضر نیست، احتمال عقلائیه بر خلاف در هر دو مقام مضر است. احتمال موهوم را در مقام فهم مضر می داند و می گوید باید برش دارد تا بگویی هذا هو المراد جدا. باید برش داری حتی احتمال موهوم را و لو به برکت اصل، یعنی احتمال موهوم عملا برداشته شود و لو بالاصل. اما برای اینکه بحث احتجاج درست بشود نه احتجاج به ظاهر کلام است.

## جلسه نوزدهم\_ ۱۲ آبان ۱۳۹۹

### [بیان خلاصه ایی از مطالب گذشته]

فرمایش مرحوم محقق نائینی را در باب وجه تمسک به کلمات، برای فهم مراد و برای احتجاج بیان کردیم. تقریری هم از این بیان بود که به نظر ما اگر دقت در این تقریر شود، بعضی از اشکالات از مرحوم محقق نائینی دفع می شود. نائینی یک مقدمه داشت که عرض کردیم که این مقدمه خیلی از موارد کارگشا است و آن این که در سیره های عقلائیه، هرگز سخن از تعبد به میان نیاورید، سیره های عقلائیه درش تعبد معنا ندارد، راز و رمز ناشناخته ایی معنا ندارد، یک نکته ایی سر عقلائیه پشتبانه این سیره عقلائیه هست که توجیه کننده آن سیره است.

اگر کسی پرسد چرا این سیره را عقلاء انجام می دهند، آن نکته پاسخگو است. عقلاء وقتی کلام منعقد شد، و قرینه متصله ای نیامد برای احتجاج بینهم و بین الموالی، منتظر اصل عدم قرینه و احراز عدم قرینه نیستند، همان ظاهر کلام للاحتجاج کافی است، اما اگر بحث استخراج واقع مراد متکلم باشد، آنجا باید احراز عدم قرینه منفصله شد و لو بالاصل، این بیانی که الان داشتم.

این عین تقریری است که شیخنا الاستاد دامت برکاته در تقریراتشان آمده است، و بنابر این بیان به محقق نائینی اشکال می کنند، حال ببینیم آیا این بیان با آن بیانی که ما دیروز داشتیم، تفاوتی دارد، یا ندارد.

### [مناقشات آیت الله وحید به محقق نائینی]

اجازه بفرمائید مناقشه استاد به مرحوم نائینی را بیان کنیم تا بعد به عرض ما برسید، حضرت استاد مد ظلّه العالی دو اشکال به جناب محقق نائینی دارد:

اشکال اول: این مطلبی را که به عنوان مقدمه گفتید که تعبد در سیره های عقلائیه جا ندارد، بلکه عمل عقلا ناشی از ملاکات عقلائیه غیر تعبدیه است، این حرف کاملا صحیح است، مقدمه ات را قبول دارم و لذا با توجه به همین مقدمه ایی که هم شما قبول دارید و هم من قبول دارم، اشکال من این است که چرا شما در مرحله احتجاج به ظاهر کلام متکلم به گونه ایی رفتار کردید که عملا سر از تعبد بیرون آورد، چرا گفتید حتی اگر احتمال عقلائی به وجود یک قرینه منفصله بدهیم به این احتمال اهمیت ندهیم و به ظاهر کلام باید عمل کرد، احتجاج محقق می شود، احتمال عقلائی را در وجود قرینه ندیدن، چیزی به جز تعبد در اصالة الظهور نیست و الا اگر بنا باشد شما به احتمال عقلائی به وجود قرینه اعتنا کنی، نباید بگویی ظاهر کلام که تمام شد و قرینه ایی ندیدی، کافی است للاحتجاج، آنچه عقلائی است، این که هر سخنی طریق الی تشخیص مراد المتکلم باشد و با توجه به احتمال عقلائی بر خلاف دیگر این کلام طریقت ندارد. لازمه طریقی بودن این است که اگر احتمال وجود قرینه، احتمال عقلائی بودن احتمال موهوم، بروید دنبال بگردید ببینید قرینه ایی هست یا نیست، چون اگر احتمال قرینه بدهی نمی توانی بگویی هذا هو المراد، و اگر می گویی الا و لابد به ظاهر کلام عمل کن و لو مع احتمال القرینه این یعنی به ظاهر کلام عمل کن تعبدا. چیزی که خود شما نمی پذیری.

اشکال دوم شیخنا الاستاد این است که ان للكلام دلالتین تصدیقین همه قبول دارند، دلالت تصدیقیه اولی اعنی الدلالة التصدیقیه علی ما قال و دلالت تصدیقیه ثانیه اعنی الدلالة التصدیقیه علی ما اراد. و از سوی دیگر هیچ گاه تصدیق با تردید جمع نمی شود فان الجمع بینهما من الجمع بین المتناقضین، چون در هر تصدیقی اذعان و حکم هست، اذعان هست و تردید چگونه با اذعان و حکم جمع شود؟ بنابراین هر جا که احتمال وجود قرینه عقلائیه داده می شد دیگر دلالت تصدیقیه علی المراد معنا ندارد. شما از یک سوء دلالت به

تصدیقیه علی ما قال و تصدیقیه علی ما اراد تقسیم می کنید. سخن از تصدیق به میان می آید، از سوئی می گوئید و لو احتمال عقلائی بر خلاف داده است. خب شیخنا اگر احتمال عقلائی بر خلاف بدهیم دیگر تصدیق معنا ندارد. این دو اشکال حضرت استاد.

حال می فرمایند پس حق چیست؟ حق این است که ما باید احراز کنیم، عدم القرینه را لاستکشاف المراد الجدی للمتکلم و لا یکتفی بمجرد الظهور بلا فرق بین الموردين. این موردین یعنی ان تفصیلی که نائینی داد. آن تفصیل بلا وجه است. فرقی نمی کند که قصد تو کشف مراد متکلم باشد یا قصد و غرض تو اقامه حجت باشد در مساله بعث و زجر. در هر دو جا اگر احتمال عقلائی بر قرینه منفصله بود، کافی نیست برای کشف مراد جدی متکلم و این ظهور به ما هو هو تا به قرائن منفصله مراجعه نکنیم بینیم هست یا نه، کافی نیست. مگر نگفتید بحث احتجاج است. فللعبد ان یعتذر عن عدم الاتیان بالعمل، با احتمال وجود القرینه علی الخلاف. عبد اعتذار کند به مولا که من نیاوردم چون احتمال عقلائی می دادم قرینه ایی بر خلاف باشد. بله اگر احتمال قرینه موهوم بود فلا یعتد به عند العقلاء.

بله یک فرقی بین موالی و عبید معمولی با مولا و عبد حقیقی ما هست، موالی معمولی معمولاً روششان این است که همه مراد خود را در یک مجلس بیان می کنند و معمولاً اعتماد بر قرینه منفصله نمی کنند چون این است لذا همواره احتمال وجود قرینه منفصله خود به خود موهوم است، عقلائی نیست، فیاخذون بالظهور مباشرةً لاستکشاف المراد الجدی للمتکلم، موالی و عبید معمولی اینگونه هستند، چون معمولاً همه حرف ها را در همان یک جلسه بیان می کنند اما به خلاف المولی الحقیقی جناب شارع که شما می دانید گاهی عامی را در مجلسی بیان کرده است، خاص را در مجلس دیگر. گاهی عام را امامی بیان کرده است و خاص را امام دیگر. این جا احتمال وجود قرینه منفصله عقلائی است. فلهدا لابد من الفحص عن القرائن المنفصله و عند احراز عدم القرینه یعمل بالظاهر. در مولا و عبد معمولی باید رفت و فحص کرد و بینیم قرینه ایی بر خلاف هست یا نه. چون روش این مولا اعتماد بر قرائن منفصله است و چون اعتماد بر قرائن منفصله روش اوست اعتماد وجود قرینه منفصله بعید و موهوم نیست بلکه عقلائی است و هر جا احتمال عقلائی بود بر قرینه بر خلاف، عبد می تواند احتجاج کند علی المولا.

این اشکال حضرت آقای وحید.

## [تأمل در مناقشه آیت الله وحید]

شما بر گردید به فرمایش محقق نائینی. اعلی الله مقامه، سوالی را در مطرح می کند و ان این است که ما قبول داریم عقلا به ظاهر کلام عمل می کنند، اما سوال ما این است که عمل عقلا به ظاهر کلام، به جهت حصول ظن نوعی است به ان الظاهر هو المراد یا نه متابعة العقلاء لظهور الکلام لاجل البناء علی اصالة عدم القرينة المنفصلة است؟<sup>۱</sup>

سوال می کنیم از حضرت استاد که انهایی که می گویند اصل عدم قرینه باید باشد آیا این اصل را بدون هیچ مراجعه ای جاری می کنند ببندد قرینه هست یا نه؟ یا اصل عدم قرینه که یک اصل عقلائی، عقلا وقتی جاری میکنند که نگاه کرده باشند و به قرینه ای نرسیده باشند ولی باز شک دارند. قطعاً عقلا در صورت دوم به اصل عدم قرینه مراجعه می کنند نه در صورت اول.

حال مرحوم نائینی گفت شما دنبال چه هستی؟

۱. میخواهی واقع مراد المتکلم را استخراج کنی؟ می خواهی استخراج کنی، بفهمی ما تعلقت به الارادة النفس الامریه. ارادة واقعی

مولا مطمئن بشوید به چه چیزی تعلق گرفته است. این را می خواهی بفهمی؟

۲. یا نه صرفاً دنبال این هستی که صحت احتجاج و اعتذار بینک و بین المولا باشد، این که مراد واقعی او چیست. این که ارادة

نفس الامریه به چه چیز تعلق گرفته مقصد و مقصودت نیست.

حال اگر در چنین جایی می خواهید عقلائی درستش کنید، عقلاء هر جا احتمال عقلائی قرینه منفصله بدهند، فحص می کنند، چه دنبال استخراج واقع مراد متکلم باشند، چه دنبال صحت احتجاج و اعتذار، هیچ کدام محقق نمی شود، اگر احتمال عقلائی قرینه داده بشود، آنی که بحث این است که من گردیده ام، فحص کرده ام، قرینه منفصله ای پیدا نکردم، احتمال عقلائی نمی دهم، ولی اطمینان عرفی هم به عدم قرینه ندارم، احتمال ضعیف می دهم که قرینه ای باشد، حال آیا عند العقلاء احتمال قرینه ضعیف را دادن مشکل ساز است یا مشکل ساز نیست؟ اینجا است که نائینی بزرگوار می گوید به من بگو دنبال چه هستی؟ اگر دنبال استخراج واقع مراد متکلمی؟ می خواهی متن را بفهمی؟ می خواهی ببینی ارادة نفس الامریه گوینده به چه چیز تعلق گرفته است؟ این جا باید همان احتمال ضعیف راهم طوری محوش کنی و لو به حکم اصل عدم قرینه تا ان را محو نکنی، جاری نکنی و ان احتمال ضعیف را کلاً احتمال ندانی نمی توانی پرده برداری کنی از ما تعلقت به الارادة النفس الامریه. واقعا هم همین است شما می خواهی مطمئن بشوی هذا ما قاله المولا و

<sup>۱</sup> فوائد الاصول، جلد چهارم؛ صفحه ۷۱۸ و ۷۱۹.

هذا ما اراده المولا واقعا. هذا ما تعلقت به الارادة النفس الامريه. ان وقت چطور احتمال وجود قرينه منفصله هم در کنارش بدهید و لو موهوم و ضعیف؟ پس برای فهم متن آن گونه که مراد متکلم است باید حتی احتمال ضعیف را هم از دور خارج کنی.

اما اگر بحث از احتجاج و اعتذار به میان آمد نه این که بخواهم بفهم واقع اراده مولا چیست. می خواهم بتوانم در روز قیامت اعتذار و احتجاج کنم، اینجا عقلا می گویند بین المولا و العبد صرف ظهور کلام و لو احتمال قرینه منفصله نیست، احتمالا موهوما ضعیفا برای احتجاج کافی است. عقلا می گویند کافی است نه تعبد. در حالی که این احتمال موهوم در آن مرحله استخراج واقع مراد متکلم مضر بود اما این احتمال ضعیف قرینه در مورد اقامه اعتذار و احتجاج دیگر مضر نیست بلکه احتمال عقلائی دادن در قرینه در هر دو مقام مضر است. این را که نائینی منکر نیست او دارد عقلائی می آید جلو. پس اگر دارد بحثی می کند دارد از احتمال موهومی است که خود شما شیخنا الاستاد هم قبول دارید.

ما عقیده مان این است که فرمایش نائینی این است اگر می پذیرید که هیچ. اگر هم نائینی این را نمی گوید، اشکال شما به این حرف به این تقریر واقع نیست. یعنی اگر کسی بگوید تفصیل می دهم در این که آیا احتمال ضعیف مضر است یا مضر نیست بین دو مقام، یک مقام استکشاف واقع مراد متکلم پرده برداری از مقصود واقعی متکلم، آنجا احتمال ضعیف وجود قرینه منفصله هم باید از دور خارج شود و لو به برکت اصل عدم قرینه اما اگر سخن از پرده برداری از واقع نیست، سخن از احتجاج است، عقلاء احتجاج در جایی که احتمال عقلائی باشد می گویند عقل می تولد اعتذار کنن داما اگر احتمال ضعیف بود، برای احتجاج مولا می تولد اعتذار کند و احتجاج کند. بگوید چرا نیوردی؟ این دلیل نیست عقلا این را بین الموالی و العبد نمی پذیرند این معنایش تعبدی بودن اصالة الظهور نیست همان عقلا وقتی پایه مولا و عبد به میان آمد، پای احتجاج و اعتذار به میان آمد می گویند احتمال ضعیف را لطفا از دور خارج کنید. اگر احتمال عقلائی بر خلاف می دادید ولی احتمال ضعیف نه. ولی همین عقلا همین احتمال ضعیف را وقتی داند در فهم در فهم واقع مراد مولا در پرده برداری از آن اراده نفس الامریه مولا این را مضر می دانند و می گویند این را باید از دور خارج کنیم و لو به برکت اصل عدم قرینه.

**جلسه بیستم\_ ۱۷ آبان ۱۳۹۹**

**[اشاره ایی به مطالب گذشته]**

برداشتی که شیخنا الاستاد دامت برکاته از فرمایش محقق نائینی دارند این است که آنجا که قصد انسان، کشف مراد متکلم باشد، نه باید به ظهور کلام به تنهایی اکتفا کرد، بلکه باید احراز کرد، عدم قرینه المنفصله را ولو بالاصل، اما اگر مساله بعث و زجر است فقط نسبت

به موالی و عبید، عبد ملزم است به اخذ به ظاهر کلام، حتی اگر احراز عدم القرینة نکرده باشد و احتمال عقلائی، بر وجود قرینه هم بدهد.

این به نظر ما برداشت، شیخنا الاستاد است از فرمایش محقق نائینی و لذا خودشان می فرمایند هیچ فرقی بین موردین نیست، چه آنجا که قصد انسان کشف مراد متکلم است، و چه آنجایی که بحث موالی و عبید است، در هر دو جا اگر احتمال خلاف عقلائی است قابل اعتذار است، اگر موهوم است فلا یعتد به عند العقلاء،

این خلاصه نظر محقق نائینی طبق تفسیر استاد و ان گاه تعلیقه ایشان.

خلاصه عرض ما هم این شد که ظاهراً مرحوم نائینی احتمال عقلائی بر خلاف را مطرح نمی کنند، بعید است کسی بگوید با وجود احتمال عقلائی بر خلاف، اعتذار صحیح نیست، و عبد مسح عقاب است عند المخالفة. اساس محقق نائینی قدس الله روحه در احتمال موهوم است نه در احتمال عقلائی. و دنبال این است که بگوید، اطمینان به مراد متکلم، پیدا نمی شود، در مرحله فهم کلام متکلم، مگر این که قرینه ای بر خلاف نباشد، حتی قرینه موهوم و لو این قرینه موهوم رابیه برکت اصل عدم قرینه بر داریم، ولی جلید این را برداریم تا بگویید مطمئنم ان هذا هو مراد المتکلم، اما اگر بحث اقامه حجت و اعتذار و احتجاج است، تنها احتمالی که مضر است، احتمال عقلائی است، و آلا احتمال موهوم ضرری نسبت به احتجاج به ظاهر کلام نمیزند و لو احتمال موهومی هم در کار باشد.

به نظر می رسد این بیان نائینی باشد. و اگر تقریر مرحوم نائینی اعلی الله مقامه الشریف این باشد اشکال شیخنا الاستاد قابل پاسخ است.

این مساله که به عنوان یک مقدمه تمام می شود.

### [وجه تقدیم خاص بر عام]

در تقریرات استاد<sup>۱</sup> وارد این بحث می شود: فی وجه التقدیم الخاص علی العام، حال که این مقدمه را دانستی ببینیم تقدیم عام بر خاص چیست.

<sup>۱</sup> صفحه ۱۹ به بعد.

از این جا شروع می کند که اساسا در این مساله دو قول است یکی قول منسوب به مرحوم صاحب حدائق است که عام و خاص متعارض هستند، قول دوم قولی است که می گوید عام و خاص تعارضی ندارند، و خاص بر عام مقدم است، اما وجه تقدیم خاص علی العام چیست؟ خود این قول دوم سه دسته می شود. می گویند تعارض نیست اما به چه دلیل، به چه وجه، به چه بیانی خاص علی العام مقدم است؟ سه مسلک را بیان می کنیم:

۱. مسلک شیخ اعظم اعلی الله مقامه

۲. مسلک محقق نائینی اعلی الله مقامه

۳. مسلک محقق عراقی اعلی الله مقامه

### [مسلک شیخ در تقدیم خاص بر عام]

اما مسلک شیخ به تقریر شیخنا الاستاد، ایشان می فرماید از نظر شیخ همه جا مناط تقدیم خاص بر عام، نصویت و اظهریت است، آنچه باعث می شود، خاص مقدم بر عام شود، نصویت خاص و اظهریت آن نسبت به عام است، چرا؟ چون یا خاص بالنسبة به عام نص است، یا خاص نسبت به عام اظهر است، یعنی یا امر ما دائر بین نص و ظاهر است، یا اظهر و ظاهر، بالاخره، عام ظاهر است، حال یا خاص نص است و یا اظهر است، و وجه ما افاده الشیخ قدس سره این است که اگر مولا فرمود اکرم کل عالم، این نسبت به افراد عالم عادل و غیر عادل ظهور دارد در شمول، و اگر فرمود لا تکرّم الفساق من العلماء یا این جمله نص است در عدم اکرام فاسق از علماء یا حداقل اظهر است از عام. و النص و الاظهر مقدمان علی الظاهر بلا اشکال.

این برداشت شیخنا الاستاد از کلام شیخ اعظم.

### [اشکال محقق نائینی به مسلک شیخ]

بعد با توجه به همین برداشت، اشکالی از مرحوم نائینی بر شیخ وارد می کند، و آن این که نسبت خاص به عام، نسبت قرینه به ذو القرینه است، و لا یلاحظ فی القرینة الاظهرية و النصویة. قرینه بر ذو القرینه مقدم است، چه اظهر باشد، چه نص، چه ذو القرینه و قرینه هر دو ظاهر. بلکه حتی اگر ظهورشان مساوی باشد، بالاتر حتی اگر ظهور قرینه اضعف از ذو القرینه هم باشد، باز مقدم است.

مثال می زند اگر یکی گفت، رأیت اسدا یرمی، ظهور کلمه اسد در حیوان مفترس، بالوضع است، واضح این را وضع کرده است برای این حیوان، و ظهور الرمی، فی رمی النبل، بالانصراف، پرتاب کردن مصادیقی دارد، یکی از این مصادیق، پرتاب با نیزه است، رمی بالوضع

یعنی پرتاب کردن این هم می گوید رلیت اسدا یرمی، پرتاب می کرد چرا می گوئیم مراد رمی تیر است؟ ظهور رمی در رمی نبل بالانصراف است، اگر نگفت حجر رمی می کرد، چوب رمی می کرد، قیدی نزد فقط گفت پرتاب می کرد مثل کلمه شلیک در نیزه نمی شود یعنی نیزه. و ظهور انصرافی کلمه رمی دارد در رمی نبل و سهم.

حال مائیم و یک ظهور انصرافی در کلمه «رمی» و مائیم و یک ظهور وضعی در کلمه «اسد»، اگر بخواهیم اقوی ظهورا بر اضعف ظهورا مقدم کنیم، می گوئیم شیر در شیر درنده بودن، اقوی است، و مقدم است بر کلمه رمی، رمی را معنا می کنیم، می گوئیم این شیر یک چیزی را پرتاب کرد، شیر درنده پرتاب کرد، اقوی را بر اضعف مقدم می کنیم و حال این که هیچ کس این جا اقوی را بر اضعف مقدم نمی کند، رمی را بر «اسد» مقدم می کند و می گوید مراد رجل شجاع است که «رمی» می تواند بکند. ظهور «رمی» با این که بالانصراف است بر ظهور «اسد» با این که بالوضع است و ظهور بالانصراف اضعف بر ظهور بالوضع است اما مقدم شده است می گوئیم رایت اسدا یرمی یعنی رجل شجاع.

این اختصاص مثل اسد و یرمی ندارد در حقیقت و مجاز فقط نیست، بلکه در هر قرینه ایی نسبت به ذو القرینه قصه از همین قرار است. همواره قرینه مقدم بر ذو القرینه است بما انها قرینه نه بما انها اقوی و این که ذو القرینه اضعف است نه به مناط اظهریت نیست.

البته این مناقشه به شیخ شد ولی عملا وقتی خاص و عام را نگاه می کنید اسقراء می کنید، متوجه می شوید ۹۹ درصد خاص ها یا نص هستند و یا اظهر، عملا این است ولی آیا ملاک مقدم شدن همین نصوصیت و اظهریت است؟ نه. ما می گوئیم خاص بر عام مقدم است، حتی لو لم یکن اظهر منه. چرا؟ لان النسبة هی نسبة القرینة الی ذیها. نسبت قرینه است به ذو القرینه و القرینة مقدمة دائما. چه قرینه اضعف باشد و چه اقوی باشد.

پس این وجه نتوانست پاسخگوی سوال ما باشد که چرا خاص را بر عام مقدم کردید.

### [تامل در مناقشه به شیخ]

ما عرضمان به محضر مبارک استاد این است که از صفحه ۱۴ به بعد در جلد چهارم رسائل را باید یک جا دید نه فقط یک قسمتش را. ایشان در ابتدای بحث فرمود اگر خاص قطعی باشد، تعین طرح عموم العام، اما اگر خاص ظنی بود، و عام هم ظنی بود، در اینجا یصلح کلا منهما لرفع الید بمضمونه، علی تقدیر مطابقته بالواقع،

گفتیم اینجا می خواهد بگوید خاص ظنی من جمیع الجهات با عام ظنی در این جا یصلح کل منهما لرفع الید و تعارض هست فلا بد من الترجیح، شما نگوئید شیخ اعظم هیچ جا بین عام و خاص تعارض نمی بیند، شیخ ان جا که خاص ظنی من جمیع جهات باشد دنبال مرجح می گردد پس معارضه می بیند بله در خاص ظنی فی الجمله قصه فرق می کرد که همه این ها را مفصل از کلام شیخ رضوان الله تعالی علیه برایتان توضیح دادیم.

حال ما کاری با این نداریم که شیخ این را گفته یا نگفته اما اگر کسی بگوید همه جا مناط تقدیم خاص بر عام اظهاریت است، علاوه بر اشکالاتی که گفتیم این مطلب هم هست که این در خاص ظنی من جمیع الجهات هم ظنی السند، هم ظنی الدلاله، تحقق ندارد.

این مسلک اول.

### [مسلک دوم؛ وجه تقدیم حکومت]

مسلک دوم این که بگوییم وجه تقدیم خاص بر عام حکومت است به این بیان که هر دلیلی بخواهد تمام بشود، هم باید مقتضایش موجود باشد و هم موانعش مفقود. مقتضی کی موجود است؟ وقتی اولاً کلام ثابت شود از امام صادر شده است، بحث خبر واحد، مباحث رجالی.

ثانیا مدلول و مفاد جمله روشن باشد، بدانیم امام چه گفته است، مجمل، مهمل، متشابه نباشد.

ثالثا روشن باشد جهت صدور که تقیه یا امتحان و امثال ذلک نباشد، پس اولاً باید کلامی ثابت شود که امام گفته، بعد مراد استعمالی کلام روشن بشود، بعد مراد جدی، مرجع برای مراد جدی تشخیص دادن کجاست؟ می گویند سیره عقلائیة. یعنی بناء عقلاء این است که می گویند هر کلامی که از متکلم صادر شود، این مراد جدیش همان مراد استعمالی است، مگر قرینه بر خلافش باشد، اصل عقلائی تطابق اراده استعمالیه با اراده جدیه است، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. حال اگر این سه مرحله تمام شد، کلام حجت می شود، هم برای متکلم هم برای مخاطب، اما در حد اقتضا، یعنی هنوز کار داریم و هنوز تمام نشده است باید ببینم مانعی نداریم یا مانع نداریم، اقتضا تمام شد.

حال بحث مانع و عدم مانع ان شاء الله فردا.

**جلسه بیست و یکم - ۱۸ آبان ۱۳۹۹****[اشاره مختصر به سیر بحث تاکنون]**

بحث در این بود که ببینیم وجه تقدیم خاص علی العام چیست؟ شیخنا الاستاد دامت برکاته فرمودند در مسأله سه مسلک است.

مسلک اول تقریری بود که این بزرگوار از فرمایش شیخ اعظم داشت، که گویا در همه موارد وجه تقدیم خاص علی العام به مناط نصوصیت یا اظهریت است، در این جا ما عرض کردیم سخن شیخ تفاوتی دارد با آنچه استاد بزرگوار نقل فرموده اند.

اما مسلک دوم که مسلک مدرسه محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه است، با یک مقدمه ایی که دیروز عرض شد و آن اینکه اگر بخواهیم یک کلام حجت شود باید اولاً اصل صدور کلام ثابت شود، ثانیاً مفاد و مدلولش معین گردد و ثالثاً جهت صدور روشن شود که مراد جدی چیست؟ تقیه و امتحانی مثلاً در کار نیست.

**[ادامه تبیین مسلک دوم]**

حال محقق نائینی و بعض اعاظم تلامذته، کمحقق الخوئی اعلی الله مقامهما می فرماید خاص بر عام بالحکومة مقدم است. اها ببینیم کجا و چگونه.

می فرمایند اگر شما یک خاصی داشتید، قطعی من جمیع الجهات بود، هم سنداً و هم دلالتاً، مثلاً سنداً روایت متواتره بود، و دلالتاً هم نص بر یک مطلب بود، اگر خاص ما قطعی من جمیع الجهات باشد، هیچ شک و تردیدی در این که مقصود و مراد از عام چیست، باقی نمی ماند.

اگر شما عامی داشتید، اکرم العلماء، و روایت متواتره ایی آمد، که به نص دلالت کرد بر این که اکرام عالم فاسق جایز نیست، خب شما محدوده دلالت عام برایتان روشن شد که چیست. دیگر مثل قبل نیستید، قبل از این که این خاص متواتر را ببینید اگر زید عالم فاسق را شک می کردید که واجب الاکرام است یا نه، به عموم عام مراجعه می کردید، می گفتید واجب الاکرام است و خاصی نداریم، حال که یک خاصی آمده است و آن خاص هم از نظر سند قطعی السند است، از نظر دلالت قطعی الدلالة است، دیگر شکی باقی نمی ماند نسبت به عدم وجوب اکرام فاسق، می گوئید به دلیل این خاص قطعی، مقصود و مراد جدی گوینده از العلماء علماء فاسق نبوده است،

علماء عادل بوده است، با آمدن این خاص قطعی السند، قطعی الدلالة تکوینا شک نسبت به لزوم یا عدم لزوم اکرام عالم فاسق، برداشته می شود و دیگر معنا ندارد تمسک کنید به عام بگویند او واجب الاکرام است، چون دیگر مدلول جدی عام روشن شد.

در مقدمه گفتیم حجیت دلیل سه مرحله دارد، که مرحله سومش ثابت شدن جهت صدور و مراد جدی است، با آمدن خاص قطعی السند و قطعی الدلالة مقصد و مقصود از عام روشن شد و دیگر از وجود شما شک برداشته شد تکوینا، بنابراین دیگر جای رجوع به عموم عام نیست، چون عامی دیگر نسبت به فاسق ندارید، عام شما فاسق دیگر نمیگیرد تا به آن مراجعه کنید، عام حجتی نسبت به فاسق ندارید.

پس تقدیم خاص علی العام، این جا اصلا بالوجدان است و تعبد کاره ایی نیست و تقدیم خاص بر عام از باب تخصص است، و اگر تعبیر می کنند بعضی به ورود خیلی درست نیست، این تعبیر به ورود در فوائد و مصباح آمده است ولی خیلی فنی نیست، آنچه که این حضرات با این مقدماتی که دارند باید بگویند تخصص است چون واقعا تکوینا شک برداشته می شود. موضوع برای رجوع به عام برداشته می شود این تخصص می شود.

پس اگر خاص ما قطعی من جمیع الجهات بود، بزرگواران طبق نظر شما می شود تقدم خاص علی العام من باب تخصص و خروج موضوعی تکوینا. لا ببركة التعبد تا بشود ورود. اما اگر خاص ما قطعی من جمیع الجهات نبود، حال یا ظنی السند بود یا ظنی الدلالة بود، اگر ظنی السند باشد، شما به برکت ادله حجیت خبر واحد آن را درست می کنید چون ظنی السند است و قطعی السند نیست، متواتر نیست. ادله حجیت خبر عادل که می گوید صدق العادل ای ن خاص شما را حجت می کند اگر ظنی السند باشد و اگر ظنی الدلالة بود یعنی نص نبود، بلکه ظاهر بود، حجیت ظهور به برکت سیرة عقلا و ادله حجیت ظهور است که در اصول بیان کرده ایم، اگر خبر سندا متواتر باشد نیازی به ادله حجیت خبر واحد نداریم، اگر خاص نص باشد، نیازی به ادله حجیت ظواهر نداریم اما اگر سندا متواتر نبود، محتاج ادله حجیت خبر واحد هستیم، اگر متناقص نبود، محتاج ادله حجیت ظواهر هستیم.

این برای خاص بود.

اما عام؛ ما عامی داریم به نام «اکرم العلماء» ما باشیم و این عام این عام در عمومیت خودش حجت است، یعنی هر جا شک کردی که عالمی لازم الاکرام است یا نه، مرجع عموم عام است، این که تمام شد روح فرمایش محقق نائینی و اعظم تلامذه این بزرگوار این است که اگر نسبت بین خود خاص و خود عام را می سنجید، سخن از تخصیص به میان بیاورید. اما اگر نسبت بین ادله حجیت خاص و ادله حجیت عام به میان می آید سخن از حکومت به میان بیاورید. چون شما چه وقت سراغ اکرم العلماء می رفتید؟ آن زمانی که

شک داشتید عالم فاسق لازم الاکرام هست یا نه. حال که دارید لا تکرّم الفساق من العلماء و یک دلیلی دارید بر حجیت خاص. این دلیلی که به آن دلیل سراغ خاص می رفتید، حکومت پیدا می کند به آن دلیلی که به آن دلیل سراغ عام می رفتی و شک شما را بر می دارد منتهی شک را بر می دارد تعبدا و تعبدا شک را برداشتن، یعنی الحکومة.

این توضیح با اضافاتی از کلام مرحوم نائینی طبق تقریرات شیخنا الاستاد.

### [شرح کلام محقق نائینی و محقق خویی توسط استاد]

حال برای این که مساله روشن تر بشود و مناقشه استاد هم روشن تر شود، من به یک بیان دیگری از خودم فرمایش محقق نائینی و محقق خویی را توضیح می دهم.

اساسا پناه بردن به عام در فرض شک است، حال امارات، چطوری با شک در ارتباط هستند، موضوع است یا مورد این ها را فعلا کاری نداریم. خود را فعلا درگیر بین امارات و اصول نمی کنم. خیلی ساده عرض می کنم که اساسا پناه بردن به عموم عام در فرض شک است که آیا مثلا نحوی اکرامش لازم است یا نه؟ فاسق اکرامش لازم است یا نه؟ می گویند اکرام العلماء. پناه بردن به عام در فرض شک است که چه کنیم.

حال اگر یک چیزی آمد این شک شما را وجدانا حقیقتا برداشت، دیگر شما شک نبودید نسبت آن شیء برطرف کننده شک با عام شما، تخصص می شود اگر چه ظاهر جمله تخصیص است اما حقیقتش تخصص است، و حتی حقیقتش ورود نیست کما قال النائینی و المصباح الاصول. اینجا تعبیر صحیحتر تخصص است و هر جا آن دلیلی که می آید شک شما را بر می دارد تعبدا شک را برداشته است، نه تکوینا و واقعا، نسبت آن چیزی که تعبدا شک را بر می دارد یا عام شما، حکومت می شود.

حال اگر دلیل خاص ما قطعی السند و قطعی الدلالة بود، پس من به برکت خاص قطعی السند و قطعی الدلالة قطع پیدا می کنم که عالم فاسق لا يجب اکرامه وقتی قطع پیدا کردم که عالم فاسق لا يجب اکرامه، دیگر تکوینا شک نیستیم تا مراجعه به عموم عام کنم، شک تکوینا بالحقیقه برداشته شد. پس تعبیر درست این است که بگویند این جا تخصصا خارج شد. اما نائینی و خویی اعلی الله مقامهما می فرمایند ورود. چرا می گویند ورود؟ چون بالاخره یک تعبد خاصی یک دلیلی خاصی در شرع وارد شد و به برکت شرع شما این قطع را پیدا کردید که ورود بشود و خیلی مهم نیست که اسم این ورود باشد کما قاله المحقق النائینی و المحقق الخویی یا تخصص کما قاله الشیخ الاستاد.

بالاخره آنی که مهم است و همه آن را می پذیرند این است که اگر خاص قطعی السند و الدلالة بود، شک بالوجدان برداشته می شود، حال بالوجدان به برکت تعبد یا به دون برکت تعبد، در هر صورت این شک بالوجدان برداشته می شود. کجا؟ آنجا که خاص قطعی السند و الدلالة باشد.

اما اگر محتاج بودیم برای اعتماد به خاص یک پشتبانه ایی برای خاص، خاص قطعی السند، قطعی الدلالة پشتبانه اش خود قطع بود چیزی نیاز نداشت اما اگر خاص ما ظنی السند بود، یعنی خبر واحد بود خب تا ادله حجیت خبر واحد را مطرح نکنید کار تمام نمی شود.

اگر خاص ما ظنی الدلالة بود، یعنی نص نبود و ظاهر بود، تا ادله حجیت ظواهر را نیاورید، کار تمام نمی شود، پس آنجا که سخن از خاص ظنی السند است، یک عنصر دیگر هم باید در محاسبات ما دیده شود، و آن دلیل حجیت خاص است، یعنی ادله حجیت خبر واحد. اگر خاص ما ظنی الدلالة بود، یک عنصر دیگر هم باید در محاسبات دیده شود و آن دلیل حجیت ظواهر است، این برای خاص. حال اگر عام شما هم در محاسبات بخواهد بیاید و عام هم خبر واحد است از نظر سند از نظر دلالت هم ظهور است، پای ادله حجیت عام سندا و دلالة هم به میان خواهد آمد.

حال شما گاهی نگاهتان فقط و فقط به این خاص ظنی است و عام، به این خاص و عام نگاه می کنید که این تخصیص است، اگر خاص قطعی بود، ظاهرا تخصیص بود و باطنا تخصص. اگر ظنی السند باشد خاص، واقعا هم تخصیص است، این در صورتی که فقط خود عام و خاص را بسنجید، اما اگر ادلة حجیت خاص و ادله حجیت عام ا بسنجید نسبت می شود حکومت. شما چرا سراغ عام می روید، و کی؟ چون شک دارید در ظرف شک سراغ عام می روید، وقتی خاص ظنی السند و الدلالة حجت تعبدیه بود، به برکت این تعبد دیگر شکی تعبدا ندارید تا سراغ عام بروید، و هذا هو معنا الحكومة.

این هم یک بیان جدیدتر برای فرمایش محقق خویی و محقق نائینی اعلی الله مقامهما.

## جلسه بیست و دوم\_ ۱۹ آبان ۱۳۹۹

### [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]

فرمایش محقق نائینی و محقق خویی اعلی الله مقامهما در باب عام و خاص این می شود که اگر شما نسبت را بین خود عام و خود خاص بسنجید، خب تخصیص است، اما وراء این عام و خاص مهم است، و آن این که چه وقت سراغ عام می روید و به عام تمسک

می کنید؟ تمسک شما به عام وقتی است که تردید داشته باشید مثلاً علماء عدول فقط واجب الاکرام هستند یا فساق من العلماء نیز واجب الاکرامند؟

این جایگاه شماست برای رجوع به عام.

خاصی را دیدید که می گفت لا تکرّم الفساق من العلماء، و این خاص شما دلیل بر حجیت داشت، خاص با این دلیلی که دال بر حجیت اوست، و پشتبانه اوست، تعبداً دیگر شکی برای شما باقی نمی گذارد. دلیل اعتبار خاص، خاص یک حجت تعبیه می کند، که دیگر تعبداً شک از بین می رود، شما مجاز به رجوع به عموم اکرم العلماء برای اثبات لزوم اکرام فساق از علماء نیستید.

### [مناقشه آیت الله وحید به فرمایش محقق نائینی و محقق خویی]

مناقشه ایی که شیخنا الاستاد دامت برکاته به فرمایش این دو بزرگوار دارد این است که تعبیر شما به حکومت درستی نیست، باید بگویید ورود، منتهی توضیح می خواهد، توضیحش این است که ما با شما هم عقیده ایم که در موارد شک سراغ اصالة العموم می رویم، و مستند رجوع به اصالة العموم بناء عقلا است، عقلاء هر وقت کلمة العلماء را که دال بر عموم است ببینند و هر لفظ دیگری را که دال بر عموم است ببینند، و قرینه ایی بر خلاف اصالة العموم نیابند، می گویند مراد جدی گوینده همان عموم است. پس تردید به خودت راه مده، علماء فاسق را اکرام کن. هرگز عقلا آن جا که قرینه بر خلاف باشد، به این اصالة العموم تمسک نمی کنند، عقلا نمی گویند اصالة العموم حجت است همه جا حتی قرینه بر خلافش باشد، بلکه می گویند اگر قرینه بر خلاف نبود، مرجع اصالة العموم است.

والقرينة لا تختص بالوجدانية والعلمية، بل تشمل غير العلمية یعنی قرینه تعبیه هم معتبر است، مهم آن است که قرینه ایی بر خلاف نباشد تا بتوانیم به عموم مراجعه کنیم، بنابراین موضوع اصالة العموم مقید می شود به عدم قرینه بر خلاف این عموم.

این درست است؟ شما خودتان قائلید که نسبت عام و خاص نسبت قرینه و ذو القرینه است، خودتان معترف هستید که خاص قرینه است و عام ذو القرینه، حالا اینجا خاصی آمده است، این خاص وجدانا شک را بر می دارد و جا برای رجوع به عموم باقی نمی گذارد و لکن به برکت تعبّد، و هذا هو الورد، لا الحكومة.

این هم کلام مدرسه محقق نائینی و اشکال بر این بزرگوار.

## [تبیین مسلک سوم و فرمایش محقق عراقی]

باقی می ماند فرمایشی از محقق عراقی. سوال این بود که چرا خاص بر عام مقدم است؟ وجه تقدیم خاص علی العام چیست؟ یک مسلک آن چیزی بود که این ها از کلمات شیخ استفاده کردند و آن اظهاریت و نصوصیت، یک بیان هم از محقق نائینی و من تبعه بود، مسلک دوم که حکومت بود.

اما مسلک سوم می گوید خاص بر عام مقدم است به مناط اخذ باقوی الملائکین. این فرمایش محقق عراقی جناب آقا ضیاء الدین است. می گوید نه حکومت در اینجا درست است نه این ورودی که ما الان تقویت کردیم. اینجا شبیه باب تزاحم است که همواره اقوی الملائکین بر اضعف املاکین مقدم می شود، قانون باب تزاحم.

عقلا اگر اخذ به عموم می کنند از این باب است که عموم نوعا کاشف از مراد جدی است، اگر می بینید وقتی شک می کنم که مثلا نحویین اگر امشان واجب است یا رجوع به عموم می کنم از باب این است که این عموم کاشفیت نوعیه دارد از مراد جدی. حال اگر یک خاصی در کار بود، این کشف نوعی از مراد جدی در این خاص اقوی است از این عموم. درجه کاشفیت خاص از مراد جدی، اقوی است از درجه کاشفیت عموم از مراد جدی کاشفا نوعیا. کانه تزاحمی بین دو ملاک در گرفته است و باید به اقوی الملائکین عمل کرد، تزاحم هم اینجا است که نمی دانیم مراد جدی گوینده چیست. کاشفیت خاص از مراد جدی گوینده اقوی است و این مطلب آنجا که خاص ما قطعی باشد سندا و دلالة واضح و اشکار است. ولی حتی اگر خاص ما ظنی هم بود، باز قضیه از همین قرار است و اقوی الملائکین خاص است.

منتها به چه بیانی؟ این بیان دیگر مربوط به مرحوم عراقی است و آن این است که من عقلا اشتغال ذمه دارم به عام اگر مولا بفرماید اکرم العلماء، و ان شئت قلت عقلا اشتغال ذمه به مهم دارم. منتهی تا کی؟ تا آن وقتی که حجت بر اهم پیدا نکنم. به عبارت دیگر تا آن وقتی که حجت بر خاص پیدا نکنم، تا وقتی که اقوی ملاکا را که خاص باشد ندیده باشم، این قانون است. حال خاص من خبر واحد است، یک وقت خاص قطعی است که روشن شد، یک وقت خاص من ظنی است مثل خبر واحد. خبر واحد را با فرض حجیتش داریم بحث می کنیم، بعد از آنکه خبر واحد تعبدا حجت شد، موضوع حکم به عقل بالنسبة باشتغال به عام منتفی شد، دیگر مشغول به ذمه عام نیستیم لکنه مقیدا بعدم قیام الحجة علی الخاص فیکون الخاص واردا علی حکم العقل بالاشتغال العام و لو ورود بین اصالة الظهور فی الخاص و بین اصالة الظهور فی العام و لا بین الخاص و العام.

این چکیده فرمایش محقق عراقی است، به بیان آیت الله وحید.

## [شرح کلام محقق عراقی به بیان استاد]

ما ان شاء الله فردا فرمایش عراقی را بیشتر توضیح خواهیم داد و نقاط ابهام آن را برطرف می‌کنیم اما فعلا علی الحساب عرض می‌کنیم، فرمایش محقق عراقی، دو قسمت دارد، یکی آنجا که خاص قطعی السند و الدلالة است، یکی آنجا که خاص یا ظنی السند است و یا ظنی الدلالة.

در هر دو مورد ملاک تقدیم خاص علی العام، اقوایت خاص است. و اینجا شبیه باب تراحم است لا التعارض. شما دنبال این پرسش بودید که آیا بین عام و خاص تعارض هست، عده ایی گفتند آری، عده ایی گفتند نه ورود است و یا گفته اند حکومت.

ایشان می‌گویند تعارض نیست؛ آن ورودی را هم که شما می‌گویید خاص علی العام وارد است یا دلیل حجیت خاص وارد علی دلیل حجیت العام که نائینی فرمود؛ هیچ کدام از اینها نیست نه تعارض هست بین العام و الخاص آنگونه که اصحاب تعارض فرمودند، نه ورود است از طرف خاص بر عام.

بلکه اگر خاص ما قطعی باشد، خیلی واضح و اشکار است که خاص اقوی ملاکا از عام است و تعبیر به اقوی ملاکا همواره در تراحم کاربرد دارد نه در تعارض. اینجا باب تراحم است دو ملاک با یکدیگر درگیر شده است و اقوی ملاکا بر اضعف ملاکا مقدم شده است اگر خاص قطعی باشد، اما اگر خاص ظنی بود مثلا خبر واحد بود این جا را چه باید گفت؟ می‌گویند فعلا از خاص دست بکشید فرض که در عالم وجود خاصی نباشد، تو باشی و فقط و فقط عموم اکرم العلماء این جا عقل می‌گویند ذمه ات مشغول است به اینکه همه علماء را عادلان غیر عادل، همه این‌ها را اکرام کنید اگر شما فقط این امور را داشته باشید ولی چه کنیم که ما هستیم و فقط یک عموم و حکم عقل به اشتغال به عموم.

ما در اینجا خاصی داریم و خبر واحد ما هم حجت است تعبدا. با آمدن این خاص، به عبارت دیگر با آمدن این خبر واحد، این خبر واحد حجت، تعبدا که خاص است، حکم عقل را بالنسبة به اشتغال به عام دیگر برداشت، بالتعبد، این با وارد و ورود فرق کرد. خاص وارد اما ورود چیست؟ حکم عقل به اشتغال به عام.

این که می‌گویید اشتغال ذمه یقینی برائت یقینی نسبت به عام می‌خواهد تا کجاست؟ تا وقتی که خاص حجت تعبدی نداشته باشید. به برکت این خاصی که حجت است تعبدا دست از عموم عام بر میداریم، پس این اقوی ملاکا یا در خاص قطعی است یا در خاص ظنی حجت، و باب شد شبیه باب تراحم بین العام و الخاص.

سه اشکال حضرت استاد به محقق عراقی دارد.<sup>۱</sup> ما معتقدیم در کلام محقق عراقی نکته های لطیفی می توان گفت و آن را به گونه ایی می توان تقریر کرد که اشکالات استاد قابل پاسخ باشد.

## جلسه بیست و دوم\_ ۱۹ آبان ۱۳۹۹

### [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]

فرمایش محقق نائینی و محقق خوبی اعلی الله مقامهما در باب عام و خاص این می شود که اگر شما نسبت را بین خود عام و خود خاص بسنجید، خب تخصیص است، اما وراء این عام و خاص مهم است، و آن این که چه وقت سراغ عام می روید و به عام تمسک می کنید؟ تمسک شما به عام وقتی است که تردید داشته باشید مثلاً علماء عدول فقط واجب الاکرام هستند یا فساق من العلماء نیز واجب الاکرامند؟

این جایگاه شماست برای رجوع به عام.

خاصی را دیدید که می گفت لا تکرم الفساق من العلماء، و این خاص شما دلیل بر حجیت داشت، خاص با این دلیلی که دال بر حجیت اوست، و پشتبانه اوست، تعبدا دیگر شکی برای شما باقی نمی گذارد. دلیل اعتبار خاص، خاص یک حجت تعبیه می کند، که دیگر تعبدا شک از بین می رود، شما مجاز به رجوع به عموم اکرم العلماء برای اثبات لزوم اکرام فساق از علماء نیستید.

### [مناقشه آیت الله وحید به فرمایش محقق نائینی و محقق خوبی]

مناقشه ایی که شیخنا الاستاد دامت برکاته به فرمایش این دو بزرگوار دارد این است که تعبیر شما به حکومت درستی نیست، باید بگویید ورود، منتهی توضیح می خواهد، توضیحش این است که ما با شما هم عقیده ایم که در موارد شک سراغ اصالة العموم می رویم، و مستند رجوع به اصالة العموم بناء عقلا است، عقلاء هر وقت کلمة العلماء را که دال بر عموم است ببینند و هر لفظ دیگری را که دال بر عموم است ببینند، و قرینه ایی بر خلاف اصالة العموم نیابند، می گویند مراد جدی گوینده همان عموم است. پس تردید به خودت راه مده، علماء فاسق را اکرام کن. هرگز عقلا آن جا که قرینه بر خلاف باشد، به این اصالة العموم تمسک نمی کنند، عقلا نمی

<sup>۱</sup> تقریرات، صفحه ۲۶.

گویند اصالة العموم حجت است همه جا حتی قرینه بر خلافش باشد، بلکه می گویند اگر قرینه بر خلاف نبود، مرجع اصالة العموم است.

والقرينة لا تختص بالوجدانية والعلمية، بل تشمل غير العلمية یعنی قرینه تعبدیه هم معتبر است، مهم ان است که قرینه ایی بر خلاف نباشد تا بتوانیم به عموم مراجعه کنیم، بنابراین موضوع اصالة العموم مقید می شود به عدم قرینه بر خلاف این عموم.

این درست است؟ شما خودتان قائلید که نسبت عام و خاص نسبت قرینه و ذو القرینه است، خودتان معترف هستید که خاص قرینه است و عام ذو القرینه، حالا اینجا خاصی آمده است، این خاص وجدانا شک را بر می دارد و جا برای رجوع به عموم باقی نمی گذارد و لکن به برکت تعبد، و هذا هو الورد، لا الحكومة.

این هم کلام مدرسه محقق نائینی و اشکال بر این بزرگوار.

### [تبیین مسلک سوم و فرمایش محقق عراقی]

باقی می ماند فرمایشی از محقق عراقی. سوال این بود که چرا خاص بر عام مقدم است؟ وجه تقدیم خاص علی العام چیست؟ یک مسلک آن چیزی بود که این ها از کلمات شیخ استفاده کردند و ان اظهاریت و نصوصیت، یک بیان هم از محقق نائینی و من تبعه بود، مسلک دوم که حکومت بود.

اما مسلک سوم می گوید خاص بر عام مقدم است به مناط اخذ باقوی الملائکین. این فرمایش محقق عراقی جناب آقا ضیاء الدین است. می گوید نه حکومت در اینجا درست است نه این ورودی که ما الان تقویت کردیم. اینجا شبیه باب تزاحم است که همواره اقوی الملائکین بر اضعف املاکین مقدم می شود، قانون باب تزاحم.

عقلا اگر اخذ به عموم می کنند از این باب است که عموم نوعا کاشف از مراد جدی است، اگر می بینید وقتی شک می کنم که مثلا نحویین اکرامشان واجب است یا رجوع به عموم می کنم از باب این است که این عموم کاشفیت نوعیه دارد از مراد جدی. حال اگر یک خاصی در کار بود، این کشف نوعی از مراد جدی در این خاص اقوی است از این عموم. درجه کاشفیت خاص از مراد جدی، اقوی است از درجه کاشفیت عموم از مراد جدی کشف نوعیا. کانه تزاحمی بین دو ملاک در گرفته است و باید به اقوی الملائکین عمل کرد، تزاحم هم اینجا است که نمی دانیم مراد جدی گوینده چیست. کاشفیت خاص از مراد جدی گوینده اقوی است و این مطلب انجا که

خاص ما قطعی باشد سندا و دلالة واضح و اشکار است. ولی حتی اگر خاص ما ظنی هم بود، باز قضیه از همین قرار است و اقوی الملائکین خاص است.

منتها به چه بیانی؟ این بیان دیگر مربوط به مرحوم عراقی است و آن این است که من عقلا اشتغال ذمه دارم به عام اگر مولا بفرماید اکرم العلماء، و ان شئت قلت عقلا اشتغال ذمه به مهم دارم. منتهی تا کی؟ تا ان وقتی که حجت بر اہم پیدا نکنم. به عبارت دیگر تا آن وقتی که حجت بر خاص پیدا نکنم، تا وقتی که اقوی ملاکا را که خاص باشد ندیده باشم، این قانون است. حال خاص من خبر واحد است، یک وقت خاص قطعی است که روشن شد، یک وقت خاص من ظنی است مثل خبر واحد. خبر واحد را با فرض حجیتش داریم بحث می کنیم، بعد از آنکه خبر واحد تعبدا حجت شد، موضوع حکم به عقل بالنسبة باشتغال به عام منتفی شد، دیگر مشغول به ذمه عام نیستیم لکنه مقیدا بعدم قیام الحجة علی الخاص فیكون الخاص واردا علی حکم العقل بالاشتغال العام و لو ورود بین اصالة الظهور فی الخاص و بین اصالة الظهور فی العام و لا بین الخاص و العام.

این چکیده فرمایش محقق عراقی است، به بیان آیت الله وحید.

### [شرح کلام محقق عراقی به بیان استاد]

ما ان شاء الله فردا فرمایش عراقی را بیشتر توضیح خواهیم داد و نقاط ابهام ان را برطرف می کنیم اما فعلا علی الحساب عرض می کنیم، فرمایش محقق عراقی، دو قسمت دارد، یکی آنجا که خاص قطعی السند و الدلالة است، یکی آنجا که خاص یا ظنی السند است و یا ظنی الدلالة.

در هر دو مورد ملاک تقدیم خاص علی العام، اقوایت خاص است. و اینجا شبیه باب تراحم است لا التعارض. شما دنبال این پرسش بودید که آیا بین عام و خاص تعارض هست، عده ایی گفتند اری، عده ایی گفتند نه ورود است و یا گفته اند حکومت.

ایشان می گوید تعارض نیست؛ آن ورودی را هم که شما می گوید خاص علی العام وارد است یا دلیل حجیت خاص وارد علی دلیل حجیت العام که نائینی فرمود؛ هیچ کدام از اینها نیست نه تعارض هست بین العام و الخاص آنگونه که اصحاب تعارض فرمودند، نه ورود است از طرف خاص بر عام.

بلکه اگر خاص ما قطعی باشد، خیلی واضح و اشکار است که خاص اقوی ملاکا از عام است و تعبیر به اقوی ملاکا همواره در تراحم کاربرد دارد نه در تعارض. اینجا باب تراحم است دو ملاک با یکدیگر درگیر شده است و اقوی ملاکا بر اضعف ملاکا مقدم شده

است اگر خاص قطعی باشد، اما اگر خاص ظنی بود مثلا خبر واحد بود این جا را چه باید گفت؟ می گوید فعلا از خاص دست بکشید فرض که در عالم وجود خاصی نباشد، تو باشی و فقط و فقط عموم اکرم العلماء این جا عقل می گوید ذمه ات مشغول است به اینکه همه علماء را عادل هم غیر عادل، همه این ها را اکرام کنی اگر شما فقط این امور را داشته باشید ولی چه کنیم که ما هستیم و فقط یک عموم و حکم عقل به اشتغال به عموم.

ما در اینجا خاصی داریم و خبر واحد ما هم حجت است تعبدا. با آمدن این خاص، به عبارت دیگر با آمدن این خبر واحد، این خبر واحد حجت، تعبدا که خاص است، حکم عقل را بالنسبه به اشتغال به عام دیگر برداشت، بالتعبد، این با وارد و ورود فرق کرد. خاص وارد اما ورود چیست؟ حکم عقل به اشتغال به عام.

این که میگویند اشتغال ذمه یقینی برائت یقینی نسبت به عام می خواهد تا کجاست؟ تا وقتی که خاص حجت تعبدی نداشته باشید. به برکت این خاصی که حجت است تعبدا دست از عموم عام بر میداریم، پس این اقوی ملاکا یا در خاص قطعی است یا در خاص ظنی حجت، و باب شد شبیه باب تراحم بین العام و الخاص.

سه اشکال حضرت استاد به محقق عراقی دارد.<sup>۱</sup> ما معتقدیم در کلام محقق عراقی نکته های لطیفی می توان گفت و آن را به گونه ای می توان تقریر کرد که اشکالات استاد قابل پاسخ باشد.

## جلسه بیست و سوم - ۲۰ آبان ۱۳۹۹

### [بررسی کلام محقق عراقی در نهاییه الافکار]

به نظر می رسد فرمایشی جناب محقق عراقی رضوان الله تعالی علیه باید از متن کتاب بررسی بیشتری بشود، و اکتفا نکنم به آنچه شیخنا الاستاد دامت برکاته از نهاییه الافکار نقل کرده اند.

مرحوم عراقی، آراء اصولیش هم به قلم خودش هست به نام مقالات الاصول و نیز به قلم خودش حواشی بر فوائد الاصول نائینی که در این چاپ جدید فوائد الاصول در ذیل حواشی مرحوم عراقی آمده است، تقریرات هم عده ایی از تلامذه ایشان نوشته اند، منتهی در بین تقریرات مشهورترین آنها و دردست ترین ها، -چون بعضی از آنها الان کمتر در دسترس است،- کتاب نهاییه الافکار است که

<sup>۱</sup> تقریرات، صفحه ۲۶.

مقررش مرحوم شیخ محمد تقی بروجردی است در القسم الثانی من الجزء الرابع به بعد قابل ملاحظه است. من یک گزارش نسبتاً مفصلی از اساس بحث عرض کنم شاید این جلسه نتوانیم همه فرمایش این بزرگوار را شرح و بست بدهیم:

۱. نکته اولی که باید توجه کرد این که ایشان صرحتا می فرماید موارد جمع عرفی که سخن از عام و خاص به میان می آید، سخن از مطلق و مقید هست، کلماتی مثل ظاهر و اظهر و نص به کار برده می شود، موارد جمع عرفی از تعارض اصطلاحی خارج است، چون در تعارض اصطلاحی باید عرف متحیر باشد در جمع بین دو نقل، اما در عام و خاص، مطلق و مقید، بما اینکه عرف متحیر نمی ماند، پس تعارضی اصطلاحاً، نیست، آنچه گفتیم، آنجاست که امر دائر بین عام و خاص باشد، مطلق و مقید، اظهر و ظاهر یا ظاهر و نص. اما اگر امر دائر بین دو ظاهر بود که مثال بارز آن عموم و خصوص من وجه است، دو ظاهری که با یکدیگر تساوی در ظهور داشته باشند، اینجا باب تعارض است، در محل اجتماع، و باید قواعد باب تعارض را پیاده کرد.<sup>۱</sup>

نکته اول جمع بین این دو مطلب اساسی در فرمایش ایشان است که اولاً موارد عموم و خصوص مطلق، موارد مطلق و مقید، که امر دائر است بین ظاهر و اظهر، یا اظهر و نص، همه این ها از باب تعارض اصطلاحی و ان شئت فقل تعارض مستقر خارج است، لعدم تحیر العرف، فی التوفیق، در این موارد،

ثانیاً، در عامین من وجه، در ماده اجتماع اگر تساوی در ظهور بود این مصداق باب تعارض است و باید قواعد باب تعارض در آنجا تطبیق شود، این نکته اول که همین نکته ان شاء الله خواهد دید در بررسی اشکالات شیخنا الاستاد مؤثر است.

۲. نکته دوم به تعبیر ما در فرمایش این بزرگوار این که اگر ما در موارد، عام و خاص بحث خواهیم کرد، در این که وجه تقدیم خاص علی العام چیست، اینکه در عام و خاص مطلق سخن از تخصیص به میان می آوریم، در هر دو جمله ای نیست که بینهما عموم و خصوص مطلق، درست است روی آوردن به تخصیص، در عموم و خصوص مطلق است مطرح می شود، روی آوردن به تقیید در مطلق و مقید مطرح می شود اما شرطی در آن هست، و آن اینکه گوینده این دو جمله یک نفر باشد. یا به حکم یک نفر باشد. اگر مولا به عبدش گفت، اکرم العلماء و همان مولا به عبد گفت لا تکرّم الفساق من العلماء این جا بحث جمع عرفی پیش می آید، بحث تخصیص مطرح می شود و همین طور در مطلق و مقید است که باید یک نفر و یا به حکم یک نفر باشد مثل ائمه هدی صوات الله و سلامه علیه اجمعین که در حکم یک نفر هستند، کلهم نورٌ واحد. اینجاست که باز

<sup>۱</sup> نهیة الافکار، صفحه ۱۳۸ تا ۱۳۹.

بحث جمع عرفی، عدم تعارض، تخصیص و تقييد مقدم کردن اظهر و نص مطرح می شود، نه آنجایی که گوینده دو نفر است، حقیقتاً هم دو نفر هستند، نه به حکم یک نفر باشند مثل ائمه هدی. واقعا دو نفر هستند دو بینه آورده است در دادگاه شهادت داده است یکی عام و دیگری خاص، یکی مطلق و دیگری مقید، اینجا بحث جمع عرفی مطرح نیست اینجا یا باید به تساقط روی بیاوریم و یا به ترجیح اگر ترجیحی باشد، اینجا تعارض است، اینجا به دنبال تقييد و تخصیص نباشید چون دو گزارش است، متعدد است، دو بینه متعدده است، این هم نکته دوم ما<sup>۱</sup>.

۳. اما نکته سوم، ما در عام و خاص، وقتی رو به تخصیص می آوریم و در مطلق و مقید وقتی رو به تقييد می آوریم که علم اجمالی به کذب احدهما یا علم اجمالی باشتباه احدهما نداشته باشیم و الا اگر می دانیم یکی از این ها کذب است، می دانیم یکی از این ها اشتباهی در نقل صورت گرفته است این جا همچنان که تعارض اصطلاحی معنا ندارد چون تعارض فرع بر حجیت هر دو دلیل است، خود به خود و لولا تعارض در عام و خاص هم همین است. عام و خاص، مطلق و مقید هم باید خود به خود حجت باشند و اگر علم اجمالی به کذب احدهما داشتیم نه قواعد باب تعادل و ترجیح تطبیق می شود نه قواعد باب جمع عرفی، تخصیص و تقييد، اینجا یک باب دیگری است که امر دائر است بین دو دلیل که احدهما در صدورش مشکل دارد. این هم نکته سوم.

۴. نکته چهارم؛ شما هر وقت در هر کجا که جمع عرفی می کنید، اظهر و ظاهر درست میکنید، نص و ظاهر درست می کنید، رو به نص می آورید، دست از ظهور بر می دارید رو به اظهر می آورید، دست از ظاهر بر می دارید، این جمع عرفی راهگشا هست، نمی گذارد شما متحیر بمانی ولی هرگز برای شما نسبت به مراد جدی گوینده، اطمینان ساز نیست، نمی توانید به ضرس قاطع بگویید مراد مولاهمین اظهر یا نص است جدا. در عین این جمع عرفی احتمال این که در اینجا مراد جدی همان عام باشد، مراد جدی همان مطلق باشد، هست، ولی در عین حال لا بد لنا عن نرفع الید عن عموم العام و تخصیص بزیم، لذا این سوال پیش می آید، با اینکه هنوز علم به مراد جدی پیدا نکرده ای، چرا به عموم دیگر عمل نمی کنی؟ چرا رو به خاص می آوری تو که هنوز علم به مراد جدی و پشت پرده پیدا نکرده ای، سر رجوعت به اظهر و نص چیست، این که سوال پیش آمده در همه این جلسات بر این که سر تقدیم خاص بر عام چیست، برای این است که با این که هنوز مراد جدی به نحو اطمینانی معلوم نیست، چرا رو به تخصیص بیاوریم، حکومتی هست؟ ورودی هست؟ یا آن چیزی که من خواهم گفت اهمیت است و از باب تراحم؟

---

<sup>۱</sup> همان.

۵. نکته پنجم؛ این را قاطعانه در نظر مبارکتان باشد که خاصی که قطعی السند و الدلالة باشد، مثلا خبر متواتر نص، که هم سنداً قطعی است و هم دلالتاً، این جا تخصیص زدن، که قطعاً معلوم است، و رسیدن به مراد جدی معلوم و محرز می شود پس این جا از بحث ما خارج است و این نوع خاص از تحت عام تخصصاً خارج است، چون هم قطعی السند است و هم قطعی الدلالة است.

۶. نکته ششم، اگر خاص شما قطعی السند بود فقط و با یک عامی مقایسه اش کردید، اینجا باید به اقوی الملائکین رو بیاورید، بل الوجه فی تقدیم الاظهر، بر مبنای من محقق عراقی ینحصر بگونه بمنای الأخذ بأقوی الملائکین و تقدیمه علی اضعفهما، كما فی جمیع الأبواب المزاحمات، پس اگر خاص و ان شئت فقال اظهر قطعی السند بود، اقوی الملائکین مثل دیگر ابواب تزاحم.<sup>۱</sup> توضیحش این است:

فان المقتضى الموثر فی نفوس العقلاء للأخذ بالكلام الصادر من المتكلم للاستراق به الى الواقع انما هو ظهوره و كشفه النوعی عن المراد الجدی و ارائته لمتعلق الإرادة الواقعیه.

یعنی عقلاء به گونه ای هستند که اگر بخواهند سخنی را راه رسیدن به واقع قرار بدهند، به ظهور این سخن تکیه می کنند، به کشف نوعی این سخن روی می آورند، متوجه این هستند که چه چیز بیشتر نشانگر مراد جدی است، آن ظهور است، متوجه این هستند که اراده واقعیه گوینده را چه چیز بیشتر ارائه می دهد، آن ظهور کلام است، چون این سیره عقلا هست.

و حیث ان هذا الملاك يوجد فی الاظهر، علی نحو الاقوی من الظاهر فلا جرم یكون مورد التزاحم مندرجا فی صغری باب التزاحم الذی حکمه هو الأخذ بأقوی الماکین و المقتضیین فیجب الاخذ بالاطهر لا قوائیه کشفه من الظاهر كما هو ذلك فی جمیع موارد تزاحم الملائکین و المقتضیین حیث یكون التأثير الفعلی لا قوی ملاکا منهما.<sup>۲</sup>

حال که باید برای واقع نمایی کلام برای نقب زدن به کشف اراده گوینده، به ظاهر کلام او مراجعه کرد و کشف نوعی از مراد جدی را معیار قرار داد، اگر ما بودیم و فقط یک جمله اکرم العلماء و بس، خب مشکلی نداشتیم، اما چون در کنار این جمله

<sup>۱</sup> همان، صفحه ۱۴۵.

<sup>۲</sup> همان، صفحه ۱۴۶.

خبر متواتر داریم که "لا تکرّم الفساق من العلماء"، از نظر کشف مراد جدی باید به اقوی ملاک ها مراجعه کنیم کما این که در هر تزاممی به اقوی مراجع همی کنیم،

حال علی الحساب ببینیم عرف اقوی را کدام می داند و چون عرف اظهر را اقوی ملاکا از ظاهر می داند، در این موارد تعارض به اظهر مراجعه می کنید.

هذا این مطلب ششمی که عرض شد اذا كان الاظهر قطعی السند، گفتم متواتر باشد، اما اگر ظنی بود چی؟ هنوز کلام محقق عراقی توضیحات بیشتری نیاز دارد ان شاء الله جلسه آینده.

## جلسه بیست و چهارم\_ ۲۴ آبان ۱۳۹۹

### [ادامه توضیح فرمایش محقق عراقی]

بحث در توضیح فرمایش محقق عراقی بود، اعلی الله مقامه که به نظر بنده، در مجموع ایشان دنبال این نکته است که ثابت کند اولاً خاص قطعی السند و الدلالة از بحث خارج است، و خروج خاص قطعی السند و قطعی الدلالة از تحت عام، بالتخصص است، لا الورود. اگر شما عامی داشتید، اکرم العلماء، خبر متواتر از نظر سند و نص از جهت دلالت داشتید که اکرام فاسق جایز نیست، عالم فاسق از تحت عام اکرم العلماء حقیقتاً خارج می شود، چون آن دلیلی که آن را خارج کرده است، قطعی است هم سندا و هم دلالة.

### [تامل در کلام محقق عراقی]

در اینجا ما یک عرضی به محضر مقدس محقق عراقی داریم و آن این است که اگر یک جا خروج بالمرة عقلی و قطعی بود، این تخصصی است مثل خروج جاهل از تحل عالم، که هم عقل حکم می کند و هم قطعی هم حکم می کند، اما اگر خروج قطعی شد، ولی به برکت یک تعبد به برکت یک روایت تعبیر به ورود هم مشکل ساز نیست، چون می شود خروج قطعی عالم جاهل از تحت اکرم العلماء قطعاً منتهی به برکت این روایت، حال این خیلی مهم نیست که اسمش را تخصص بگذاریم یا به نظر ما ورود. این اولاً.

ثانیاً این بزرگوار اعلی الله مقامه الشریف، معتقد است که اگر خاص ما قطعی السند بود، ولی ظنی الدلالة، این جا مثل همه ابواب، تزامم است، که باید دید کدام ملاک اظهر و اقوی است برای تشخیص اراده واقعیه گوینده، پس باید با معیاری که در ادامه بحث خواهیم گفت، اقوی الملائکین را تشخیص دهیم، این هم ثانیاً،

ثالثا اگر خاص ما هم ظنی السند بود، هم ظنی الدلالة، اینجا هم باز به نحوی باب باب تراحم است، و از قواعد باب تراحم باید بهره گرفت، منتهی با یک تکمله و آن این است که امر ما اینجا دائر است بین یک عام حجت، ظنی السند و الدلالة، و یک خاصی هم که به خود خود حجت است، ظنی السند و الدلالة، فرض کنیم این خاص در عالم نبود، ما بودیم و فقط اکرم العلماء. خب در اینجا مشکلی نداریم اشتغال ذمه یقینی پیدا می کنیم به اکرام همه علماء اما وقتی که بنا شد جمله دیگری داشته باشیم به نام لاتکرم الفساق من العلماء، و آن هم ظنی السند و الدلالة باشد، نمی توانیم به هر دو به تمام عمل کنیم، این لا یمكن، هم همه علماء را فاسقا و عادلا اکرام کنیم و هم به خاص عمل کنیم، قدرت نداریم که به هر دو در اینجا عمل کنیم، اینجا هم باید اهم و مهمی باشد، اظهر و ظاهری باشد، درست است که شما عقلا مکلف بودید که مثلا به عام عمل کنید اما اگر خاص شما اهم بود، و حجت پیدا کردی بر اهم بودن خاص، این باعث می شود حقیقتا آن حکم عقلی شما به اشتغال از بین برود، اولاً و بالذات اثبات اهم بودن خاص مثلا باعث می شود آن حکم عقلی به اشتغال از بین برود، و ثانياً و بالعرض، دیگر تبدی به عموم عام نداشته باشی، چون بنا را گذاشتی بر اقوی و اظهر، این در حقیقت یک نوع ورود است منتهی ورود اصالة السند در اظهر بر اصالة الظهور در ظاهر، و باعث می شود آن حکم عقلی به اشتغال از بین برود.

هذا كله في ما قيل او يمكن ان يقال في وجه تقديم الاظهر على الظاهر ثبوتا و اما تشخيص الاظهر و تمييز الاقوائيه في الظهور اثباتا، فلا يدخل تحت ضابط کلی و انما هو موكول الى نظر العرف.

تا به حال می گفتیم باب باب تراحم است، اظهر را بر ظاهر مقدم کن، اقوی را بر غیر اقوی مقدم کن، این ثبوتا تمام اما اثباتا چگونه تشخیص دهیم که این ظاهر است و آن اظهر، چگونه تشخیص دهیم این اقوی است و آن غیر اقوی. در عالم اثبات راهش چیست؟ می فرماید ضابطه کلیه ایی ندارد و موكول است به نظر عرف، بنابراین فلا بد للفقیه من اتعاب النفس فی تشخیص اقوائیه احد الظهورین، باید تحقیق و دقت سختی انجام بدهد ببیند ظهور کدام یک از این دو اقوی است کالتشخیص اصل الظهور، هم چنان که اصل ظهور گاهی آسان نیست، تشخیص اظهر از ظاهر هم چندان گاهی ظاهر نیست، فقاهت می طلب، چکار کند؟ ملاحظه کند خصوصیات را که حول کلام است، خصوصیات متکلم، و مخالط، مناسبات حکم و موضوع، قرائن حالیه و مقالیه، همه اینها اموری است که فقیه باید آنها را ملاحظه کند تا اقوی را از غیر اقوی تشخیص بدهد.

جناب محقق عراقی راه این تحقیق و تتبع چیست و از چه راهی وارد شویم؟

و یمكن جعل الضابط فيه بفرض كون الجميع في كلام واحد

چه بسا بتوانم ضابطه ای را به شما ارائه بدهم و آن اینکه الآن این دو جمله منفصل از یک دیگر هستند، شما این ها را فرض کن در یک کلام واحد، ببین کدام یک از این دو با خصوصیتی که دارد ظهور دیگری را منقلب می کند، و اقوی از آن دیگری است، اینجا می توانی با این ضابط به اقوی از این دو پی ببری.

این فهم ما از فرمایش محقق عراقی.

### [وارد نبودن اشکال آیت الله وحید بر محقق عراقی]

یکی از اشکالاتی که شیخ الاستاد حضرت آقای وحید دامت برکاته دارد در این است که اگر اینج باب تراحم شد، اگر شما دو ظاهر مساوی داشتی آنجا باید قائل به تخییر بشوی، در حالی که فرموده اند در دو ظاهر مساوی، تساقط هست، نه تخییر و هذا تکشف عن اندراج المقام فی باب التعارض لا التزاحم<sup>۱</sup>

عرض ما به ساحت بزرگوار استاد این است که که صریحا واضحا محقق عراقی می فرماید و کیف کان، فموضوع الجمع الدلالی انما یکون فی مورد صاعد علیه العرف فی التوفیق بین الظهورین، و هو کما عرفت لا یمکن، الا بین النص او الاظهر و الظاهر، لا فی الظاهرین کالعالمین من وجه، و نحوه اذا تساویا فی الظهور.<sup>۲</sup>

ایشان اساسا صراحتا بحث تساوی را در ظهور را خود خارج از بحث کرده است، بحث اظهر و ظاهر است، تراحم را در اظهر و ظاهر آورده است نه در ظاهرین متساویین. پس این اشکال از این بزرگوار قابل جواب است.

باز آقای وحید در همان صفحه از تقریرات با اشاره می فرمایند این تراحم شما اگر تراحم در ملاک است کار حاکم است نه کار فقیه.<sup>۳</sup>

به محضر مبارک ایشان عرض می کنیم چه بسا محقق عراقی این جا را تراحم در مقام امتثال و عمل نداند، بلکه تراحم در ملاک ها بشمارد، و قبول هم کند که اهم و مهم کردن ملاکات کار ما نیست، کار حاکم تبارک و تعالی است، ولی اینجا راه داریم برای تشخیص ملاکات که ببینیم چه چیزی در نظر مولا اهم بوده است.

<sup>۱</sup> ر.ک: صفحه ۲۶

<sup>۲</sup> ر.ک: صفحه ۱۳۹

<sup>۳</sup> ر.ک: صفحه ۲۶.

اینجا من یک نکته ای را باید مفصل تر عرض کنم که در مورد دیگر هم به نفعتان هست، ما دو نوع تراحم داریم، یک تراحم در مقام امتثال، مثل «ازل النجاسة عن المسجد و صل»، برای این تراحم هم مرجحاتی بیان شده است، این تراحم در مقام امتثال است، یک تراحم داریم، تراحم در مرحله ملاک، شارع ملاک شرب خمر را سنجیده است، منافعش، مضارش را دیده است، ترجیح داده است حرمت را بر جواز، شارع سنگین و سبک می کند، مصالح و مفساد را، اینجا معمولاً گفته می شود، سنگین و سبک کردن ملاک ها کار ما نیست.

فرمایش استاد هم بالاشاره همین است، ما از ملاکات احکام مطلع نیستیم که چه خبر است و چگونه است، او خود سنگین و سبک می کند و به ما حکمش را بیان می کند، ما این مطلب را فی الجمله در امور تاسیسی قبول داریم، در امضائیات تاملاتی هست ولی با غمض عین از آن فرق بین تاسیسیات و امضائیات، آن چه مهم است این است که سلمنا که عقل نمی تواند، پی به ملاکات ببرد، که این ملاکات چیست، سلمنا، کلا عقل از رسیدن به این ملاکات عاجز است ما حرفی نداریم عاجز باشد، اما شما در عین حال دو چیز را نمی توانید فراموش کنید، یکی آن که اگر گفت یجب افعل، معلوم می شود مصالح قوی است، اگر گفت، یحرم، معلوم می شود مفساد قوی است، حال آن مصلح و مفاصد چیست؟ من نمی دانم که این جا مصلحت قوی است و مفسده قوی آنجا. این یک.

دوم عقل می تواند راه هایی را پیدا کند که با توجه به آن راه ها تشخیص بدهد اهم را از مهم، نه آن که خود ملاک را تشخیص بدهد که چیست تا بگوید ملاک ها قابل فهم نیستند، تراحم در ملاک کار مولا است نه کار عبد، بله همه اینها درست، اما در تراحم در ملاک، عقل نمی فهمد ملاک چیست، اما کشف آنی می تواند بکند که کدام ملاک اقوی از کدام ملاک است، نحوه تعبیری که از این، با نحوه تعبیری که از نمی کند، این نحوه تعبیرها نشانگر اهم و مهم می تواند باشد، به قول حضرت عراقی مناسیات حکم و موضوع می تواند، قرینه ای بر تشخیص اهم از مهم باشد، به قول ایشان قرآنی که حالیه و مقالیه است، خصوصیات کلام، خصوصیات متکلم، خصوصیات مخاطب همه اینها می تواند من را راهنمایی کند بهاین که اقوی ملاکا چیست، نمی خواهم تشخیص بدهم که ملاک چیست، ملاک هر چه هست، آنچه که اقوی است کدام است، من با این کار دارم، اگر محقق عراقی قدس الله نفسه الزکیه می گوید باب تراحم است، می تواند بگوید این جا تراحم در ملاک است، منتهی من نمی خواهم ملاک را بفهم، می خواهم از این علائم، از این نشانه ها بفهمم کدام ملاک اقوی از کدام ملاک است و این جا راه بسته نیست، علائم و نشانه ها و قرائن می تواند تو را راهنمایی کند تا اقوی را از غیر اقوی تشخیص بدهی.

پس للعراقی ان یقول تراحم ملاک است اما اهم و مهمش را می توانم تشخیص بدهم.

## جلسه بیست و پنجم\_ ۲۵ آبان ۱۳۹۹

## [بیان مختار در مسأله]

بعد از آن که فرمایش اعظم قوم در باب عام و خاص و اینکه آیا در عام و خاص قواعد و ضوابط تعارض تطبیق می شود یا نه، جلسه امروز و ان شاء الله فردا هم در آن زمینه مباحثی داریم. آنچه به نظر بنده می رسد این است که تخالف ادله و حجج از دو نگاه قابل تفسیر است. در جلسات گذشته بیان شد که ما تعبیر تخالف را ارجح از تعبیر تعارض دانستیم.

حال عرض ما این است که تخالفی که بین حجج و ادله مشاهده می شود، به دو نگاه قابل بررسی است، یک قسم از تخالف، تخالفی است، که در همان مراحل اولیه سنجش دو روایت، به این نتیجه می رسیم که یا باید سراغ تخییر برویم، یا ترجیح، و یا تساقط که هر کدام مبنائی، تعریفی و جایگاهی دارد که باید بعدا بررسی شود.

این یک قسم از تخالف. پس یک قسم از تخالف داریم که ما ملزم می شویم یکی از عناصر تخییر یا ترجیح و یا تساقط را برگزینیم، به عبارت اخری، تخالفی که نتوانسته ایم دو روایت را به تصالح بکشانیم، در همان تخالف باقی مانده است، تخالفی نبوده است که بشود منجر به تصالح شود. این یک قسم.

قسم دوم تعارضی که اگر قواعد فنی و اصولی را رعایت کنیم، چه بسا حتی با اعمال نظر عرفی بتوانیم تخالف را به تصالح خاتمه دهیم و در نهایت تخالف مشاهده شده در روایت را حل کنیم. اگر سخن از جمع به میان می آید چه جمع فنی و غیر تبرعی، چه حتی جمع تبرعی، این ها خواسته اند که تخالف ها را به تصالح خاتمه دهند، حال اگر موفق شوند که هیچ و الا بر می گردد به همان قسم اول، که تخالف منجر به تصالح نشود، در آنجا که فقهاء ما دو روایت را جمع می کنند، به نص و ظاهر.

مثلا یک روایت می گوید ترک صلاة جمعه جایز است، این نص است در جواز ترک نماز جمعه، و اگر روایت دیگر گفت صلی صلاة الجمعة، این صیغه امر است، ظهور در وجوب دارد به نص آن روایت دست از ظهور این روایت بر می داریم و حکم به عدم وجوب، بلکه استحباب میکنیم، این می شود جمع به نص و ظاهر، حال اگر این جمع جواب داد که مرحبا تخالف منجر به تصالح شد، اگر جواب نداد باید علی المبنی یا تخییر یا ترجیح یا تساقط را باز مطرح کنیم.

عرض ما این است که عام و خاص هم در روایات ما قصه اش از همین قرار است، و عام و خاصی که فقیه با آن روبرو هست، با عام و خاصی که یک حقوق دان در کتاب حقوقش با آن روبرو است فرق می کند، اگر در قانون مدنی در یک ماده گفت همه دادگاه ها،

باید علنی برگزار شود، خب این یک عموم است، حال اگر جای دیگری تبصره ایی، ماده قانونی دیگری، استثنائی را در برخی از جرائم مطرح کرد، گفت فلان جرمی که دادگاه علنی در آن موجب تشییع گناه شود، دادگاه مخفیانه باشد، طبیعتا این خاص است و آن عام. مشکلی هم چندان سر راه این قانون گزار نیست، اما مخصوصا بر مبنای انسداد، و نیز بر مبنای ما، اضطرار، قصه ما در روایات این گونه نیست، البته برخی از آنچه می گویم بنابر انفتاح هم قابل تطبیق است، اما چون می خواهم مختار خودم را بیان کنم، با لسان اضطرار مساله را تبیین می کنم.

### [تبیین مطلب بنابر مسلک اضطرار]

ما ثابت کرده ایم که مجموعه ایی کثیر از روایات ما از دست ما رفته است، مثل یک کتاب قانونی هستیم که صفحاتی از آن پاره شده است، البته مکلفیم به این باقیمانده اما دیگر تکلیف، تکلیف معمولی نیست، تکلیفی اضطراری است باید تا آنجا که مقدور است نقب بزیم و ناپیداها را، پیدا کنیم و لو با مراجعه به اصول متلقات من المعصومین علیهم السلام. این از یک جهت.

دوم ما با مجموعه ایی از روایات روبرو هستیم که چه بسا نقل معنا شده است، و در این نقل به معنا شدن ها تغییراتی ناخواسته به وجود آمده باشد که در تفسیر موارد عام و خاص، قصه را عوض کند.

سوم اکثر روایات ما به عنوان بیان یک قاعده و قانون کلی، تبیین نشده است، در پاسخ پرسش های بوده است که باید از نظر اصولی، جواب امام را تعمیم بدهیم نسبت به خودمان، و الا سائلی، سوالی کرده است برای خودش، حال برای ما نقل شده است، چطور می توانیم سرایت بدهیم؟ از راه اشتراک در تکلیف یا راه دیگری را انتخاب کنیم که بحث هایش گذشت، پس با روایاتی روبرو هستیم که بسیاری از آنها در پاسخ پرسش بیان شده است.

چهارم در کتاب های قانون معمولا ابتدا متن قانون را ذکر می کنند و بعد تبصره هایی را به آن بیان می کنند، تقییدا، یا تخصیصا اما ما با روایاتی روبرو هستیم که علماء می گویند این مثلا روایت امام عسکری سلام الله علیه، روایت امیر المومنین سلام الله علیه خاص است. خب خیلی مؤونه می برد شما این جا بتوانید مراجعه به قاعده و قانون عام و خاص کنید، پس ساده نیست مثل یک حقوق دان که قاعده عام و خاص را اجرا می کند، فقیه هم بتواند به همان سادگی قاعده عامو خاص را اجرا کند، این نیست.

حال ما به دنبال این هستیم که قبول داریم بین روایات ما عام و خاصی هست. اما این که اینجا و این مورد از موارد عام و خاص هست یا نه، این عملیاتی را می طلبد، یکی از موارد سخت اجتهادی است که هم تسلط به رجال را می طلبد هم تسلط به متن روایات را که فقیهانه مقایسه کنند، از کجا این عملیات، شروع می شود؟ یک سنجش اهمیت و جایگاه ملاکات.

دیروز به مناسبت تبیین فرمایش محقق عراقی قدس الله نفسه الزکیه عرض کردیم ما قبول داریم بسیاری از ملاکات به ویژه در عبادیات قابل فهم ما نیست و این را قبول داریم اما درجه اهمیت را، درجه اعتنا شارع را، درجه این قانون را در کتاب شریعت راه تشخیص داریم، راه برای کشف داریم که ملاکات را بسنجیم، که از نظر اهمیت چقدر است و چه مقدار اهمیت دارد. یکی از راه های فهم اندازه اهمیت یک ملاک، لحن این روایت است، لحن یک آیه کریمه قرآن مجید است شما بارها با این اصطلاح روبرو شده اید که می گویند این عام به نحوه ای بیان شده است که ابای از تخصیص دارد، یعنی لحن عام طوری است که خاص را معارض خود می داند و آن را به زمین می زند نه این که خاص بخواهد دایره عام را تحدید کند.

به عنوان مثال قرآن کریم فرمود *لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا*<sup>۱</sup> ممکن است جایی تقیة اضطرار شما با عنوان ثانوی حرفی را بزنید که بوی ترابط با کفار، ترابطی که چه بسا بگویند سبیلی از آنها بر شما هست، اما این ها اضطرار است نمی شود به صورت قاعده و قانون حکم اولی، این آیه را تخصیص بزنی، بله از باب ما من محرم، الا و قد احل الاضطرار آن یک بحث دیگری است، یا مثال دیگر فرموده اند برخی از فقها عظام که آیاتی که مربوط به حرمت ربا است در قرآن مجید به نحوی تعبیر شده که ابای از تقیید و تخصیص دارد، اعلام و ابراز جنگ با خداست، چگونه استثناء بپذیرد چیزی که ذاتش جنگ با خدا و رسول است لذا برخی فرموده لند، و البحث فی محله ربای بین وللد و ولد هم ممنوع است و نمی توانید آن امله را در اینجا تطبیق کنید، عام مقدم بر خاص است. خب از کجا ایها الفقیه رسیده اید که عام مقدم بر خاص است؟ می گوید از تعبیری که در مورد ربا شده است، حرمتی را از ربا فهمیده ام که این استثناء پذیر نیست.

پس می توان به کمک تعبیری که در روایات آمده ما مقدار اهمیت ملاک را پیدا کنیم که آیا عام اقوی است، یا خاص اقوی ملاکا هست؛ بله خود لحن خاص که بیان استثناء هست، یک مزیتی می دهد للخاص علی العام، لحن خاص که لا تکرّم الفساق من العلماء، یک مزیتی می دهد که می تولد خاص علی العام، مقدم کند ولی این به تنهایی کافی نیست، این لحن خاص اگر در قانون مدنی و برای حقوق دان، قابل اجراء باشد، برای فقیه در روایات به سادگی قابل اجرا نیست. باید غیر از این لحن خاص چیز های

<sup>۱</sup> النساء: ۱۴۱.

دیگری را هم مراجعه کند اگر چه در همان بحث حقوقی هم روی آوردن به عامو خاص ملاک دارد، نمی گویم ملاک ندارد اما ساده تر است، از عملیاتی که فقیه می خواهد انجام بدهد.

پس در این عملیات، فقط عنایت به لحن خاص نکنیم، غیر از لحن خاص، نکته های دیگری هست از آن جمله لحن عام، از آن جمله سنجش ملاکاتی که در این عام و خاص، باید ملاحظه شود که چه مقدار اهمیت در این عام یا در این خاص، مشاهده می شود، این تا اینجا. باز در ادامه این عملیات، باید به روح شریعت، به روح کتاب و سنت، فقیه نگاه کند، همچنان که بدون توجه به روح شریعت اطلاق گرفتن، فی غایة الاشکال است، و مواردی از این اشکالات را با مصداق بر شمرده ایم، مثل حکم به جواز استمتاع من الرضیعه ما دون الوطی، تمسکا باطلاق ادله جواز استماع، ما انجا صراحتا گفتیم اطلاق گیری بدون در نظر گرفتن روح قرآن و سنت و قطعیات دین ممکن نیست، همچنان که بدون تمسک به روح کتاب و سنت ما اطلاق نمی گیریم به همان بیان و به همان تقریر با تمسک به روح کتاب و سنت است که رو به تقیید می آوریم، نه اطلاق و نه عموم، نه تقیید و نه تخصیص هیچ کدام منهای از آن روح قابل ملاحظه نیست، البته این مطلب به نحوی در علم حقوق نیز چه بسا ملاحظه بشود یعنی در آن جا هم شما روح کتاب و قانون اساسی را معیار قرار بدهید. هذا و للکام تنمة و تکملة.

### جلسه بیست و ششم\_ ۲۶ آبان ۱۳۹۹

#### [کلام دو نفر از قدماء و یک نفر از متاخرین در تایید نظر مختار]

چون در جلسه گذشته تبیینی که از مساله عام و خاص داشتیم با آنچه الآن در السنه حضرات اصولیین دائر و رائج است، تفاوت هایی دارد. برای اینکه بعید عرض ما شمرده نشود، صرفا لرفع الاستبعاد، یک سخن از سیدنا المرتضی، و یک سخن از شیخنا الطوسی اعلی الله مقامهما به عنوان دو نفر از قدماء ما و یک سخن هم از شیخ موسس مرحوم محقق حائری، رضوان الله تعالی علیه در درر بیان می کنیم.

#### [سید مرتضی]

اما آنچه از سید مرتضی نقل می کنیم در الذریعة، قسمت اول، یا بفرمائید، من یک مقداری تلخیص می کنم عبارت را برای اینکه به اصل مطلب برسیم:

اختلف الناس فی العام و الخاص، اذا وردا و بینهما تناف، کان الخاص منهما، ینفی الحکم عن بعض ما تناوله العام.

یعنی اختلاف هست بین علماء اصول از عامه و خاصه در در مساله عام و خاص. علماء عامه و خاصه در مساله عام و خاص اختلاف دارند، کجا؟ اگر عام و خاصی وارد شد، بینشان تنافی بود، البته مراد تنافی بالجمله و بالتمام نیست، و آلا می شد تباین، بلکه تنافی فی الجمله، یعنی چطور؟ یعنی به نحوی که خاص از بعضی از افراد عام حکمی را نفی کند، همان مثال معروف، عام گفته است اکرم العلماء، خاص نفی کرده از حکم به اکرام را از علماء فاسق، لا تکرّم الفساق من العلماء.

در اینجا شافعی و اصحاب او اهل ظاهر و بعضی از اصحاب ابو حنیفه گفته اند که إِنَّ الْعَامَّةَ بَيْنِي عَلِي الْخَاصِّ، خودشان را راحت کرده اند و قال آخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في الأخذ باحدهما الى دليل، و يجرونهما، مجری عامین تعارضاً.

گفته اند اینجا اگر تاریخ صدور معلوم نباشد، که اول عام را بیان کرده یا اول خاص را، با همدیگر تعارض پیدا می کنند، مثل دو عام که با همدیگر تعارض می کنند دست از این ها بردار سراغ دلیل دیگر برو. اگر هم می خواهی به یکی از این ها اخذ کنی، دلیل می خواهی. در اکرام عالم فاسق بخواهی به وجود اکرام فتوی بدهی یا به عدم لزوم اکرام فتوایدهی، دلیل می خواهی. این هم قول یک عده از علماء که نام بردند.

خودش می فرماید والذی، يجب التحقیقه فی هذه المساله ان الخلاف فیها، مبني علی فقد التاريخ.

اصلاً اختلاف مال آنجایی است که تاریخ صدور را ندانیم، و ندانیم کدام یک از این دو مقدم است، کدام یک مؤخر است. اگر بخواهید شما عام را به خاص تخصیص بزنید، یک شرط دارد و آن این است که ان یکونا واردین معاً، و الحال واحده، این ها با هم آمده باشند، و وضعیت و شرائط هم یکی باشد، موضوع عوض نشود، چون اگر یکی زودتر بود، دیگری بعدش بود، این یعنی نسل.

فلا بد من تقدیر المقارنه.

باید فرض کنیم که این ها با هم صادر شده اند، و اگر نشد فرض کنیم که اینها با هم صادر شده اند و یکی زودتر بود قطعاً، حال آنچه زودتر است، آن می شود منسوخ، دومی می شود ناسخ، چه عام زودتر باشد، چه خاص خب حال اگر این ها، نفهمیدیم که زمانشان یکسان است یا نه، چه باید بکنیم؟ چون سه حالت دارد:

۱. می دانیم یکی از دیگری زودتر است، این می شود نسخ
۲. می دانیم که با یکدیگر مقارن هستند، این جا تخصیص می شود.

۳. نمی دانیم قصه از چه قرار است آیا تقدم و تأخری در کار است یا نه. این جا باید توقف کرد و اگر دلیل خارجی پیدا کردید بر این که یکی بر دیگری ترجیح دارد، آن را عمل کنید، همان تعبیر ما که اگر دلیل پیدا کردید که باید تخصیص بزیند خب تخصیص می زنید و دلیل هم پیدا کردید که باید به عام مراجعه کنید، به عام مراجعه می کنید، دستتان را از خود دو دلیل کوتاه بدانید سراغ ادله دیگر در این بین و قرائن دیگر بروید.

خب ببیند ایشان در مساله عام و خاص خیلی صریح و واضح آنجا که تاریخ معلوم نیست، مثلاً هر دو را امام صادق فرموده است و نمی دانم کدام زودتر است و کدام بعد، باید با قرائن دیگر یا عام را یا خاص را مقدم کنم.<sup>۱</sup> این عبارت سیدنا المرتضی در الذریعه.

### [شیخ طوسی]

اما عبارت شیخنا الطوسی اعلی الله مقامه الشریف در عدة، ایشان هم می فرماید اگر عام و خاصی داشتیم، که خاص از بخشی از عام نفی می کرد حکم را،

نُظِرَ فِي تَارِيخِهِمَا فَاِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا سَابِقًا لِلْآخِرِ كَانَ الْمَتَأَخَّرُ نَاسِخًا وَالْمَتَقَدِّمُ مَنْسُوخًا.

حال آنچه که قبل آمده عام باشد یا خاص. جای تخصیص نیست

لَا تَأْخِيرُ الْبَيَانَ الْعَمُومَ لَا يَجُوزُ عَنْ حَالِ الْخُطَابِ

نمی شود مطلبی عام باشد و عام بیان نشود و در این بیان تاخیر بیافتد. این تاخیر بیان جایز نیست اما اگر

متی لم يعلم تاریخهما، فصحيح أنه ينبغي ان يبنى العام على الخاص و يجمع بينهما،

کما این که بعضی از علماء اهل سنت گفته اند

اما و فی الناس من قال، اذا عدم التاريخ، فالواجب، ان يرجع فی الخذ باحدهما الی دلیل<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> ر.ک: جلد اول، صفحه ۳۱۵.

<sup>۲</sup> عدة الاصول، جلد ۱، ص ۳۹۳، فصل ۲۲.

و این دو را مثل دو عامی بدانیم که با یکدیگر تعرض می کند و نمی توان در اینجا قائل به تخصیص شد، تعارض است کالعمومین این همان نظر مبارک سید مرتضی هم بود.

در ادامه بحث شیخ طوسی می فرماید لازمه این حرف این است که یکی از این دو خبر را بالاخره ابطال کنید، اگر به خاص مراجعه کنیم عام را، اگر عام خاص را. چون بحث تعارض است، در تعارض جمع ممکن نیست اما با بیان ما، که در مفقود التاریخ جمع بکنیم، در حقیقت به هر دو رولیت عمل کرده ایم، من نمی خواهم وارد این بحث بشوم، من فقط می خواهم بگویم آنچه ما گفتیم در مورد روند سخت معامله با عام و خاص، این در کلمات قدمات عین و اثر دارد.

### [مرحوم حائری]

مرحوم شیخ مؤسس حائری می گوید در مورد آنجا که خاص منفصلا وارد شده است، چه باید گفت؟ ایشان می فرماید اگر بناست عامی داشته باشی، و خاصی هم داشته باشی

تارةً يقال بان الخاص المنفصل كالم متصل في صرف ظهور العام و انعقاد ظهور آخر لمجموع الكلامين،

اگر داشتیم اکرم العلماء و منفصلا فرمود لا تکرّم الفساق من العلماء گویا متصلا فرموده است، و آن خاص منفصل در ظهور جمله اول از تاثیر می کند و ظهور از آن مجموع عام و خاص است، اگر این را بگویید این را وجدان هر احدی تکذیب می کند، جمله منفصل که دخالت در ظهور یک جمله جداگانه نمی کند، نهایتاً در حجیت آن دخالت کند، نه در ظهور، پس این راه بسته است

و اخرى يقال بان العام و ان لم يصرف عن شهوره المنعقد له بورود الخاص المنفصل و لكن في مقام التعارض الخاص المذكور مع العام العرف يقدمون الخاص عليه،

عرف تخصیص می زند، راه اول که بسته شد، حال که راه دوم آمد سراغ تخصیص می رویم. و این باعث نمی شود که سوالاتی که در روایات تعارض وارد شده است، بگوییم پس موارد جمع عرفی را شامل نیست، چرا؟ چون چه بسا مرتکبات عرفیه، مشروح و مفصل در نزد همه نباشد تا محتاج سوال نباشد. چه بسا نزاع هایی که با این که علماء اهل عرف هستند در احکام عرفیه دارند، پس سوال هایی را که در روایات تعارض آمده است شما نمی توانید بگویید از عام و خاص منصرف است، چون چه بسا مردم همان نگاهی که به دو متعارض معمولی دارند به عام و خاص هم داشته باشند، علاوه اصلا التفات دارند شاید ولی از کجا که شارع چنین سیره ای را امضاء کرده باشد؟

بحث از اینجاست که کسی بگوید این که آمده اند پیش امام علیه السلام می گویند در خبرین متعارضین چکار کنیم، این مربوط به عام و خاص نیست، جواب این است که نه سوال های مربوط به اختلاف الحدیث شامل عام و خاص هم می شود، در عام و خاص، خاص منفصل که ظهور عام را از بین نمی برد، پس تعارض هست، سوال هم هست، شما بگویید مردم می دانند که باید تخصیص دهند عام را، جای سوالی ندارد، جواب این است که خیلی از امور را مردم در ارتکازاتشان می دانند ولی توجه به آن ندارند و سوال می کنند، اصلاً می دانند که باید تخصیص زد، اما باز سوالشان شامل عام و خاص هم می شود، چرا بشود؟ چون نمی دانند آیا این سیره را شارع مقدس امضا فرموده یا امضا نفرموده است پسباید به اطلاق اخبار عمل کرد.<sup>۱</sup>

## جلسه بیست و هفتم\_ ۲۷ آبان ۱۳۹۹

### [ادامه تبیین کلام مرحوم حائری]

بحث ما در نقل فرمایش مرحوم حائری در درر الفوائد بود. ایشان اولاً می فرمایند آن روایاتی که از ائمه صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین سوال پرسیده اند و جوابی شنیده اند در مورد اختلاف حدیثین، این روایات اختصاص به تعارض مستقر ندارد، بلکه شامل اختلافی به نام عام و خاص هم می شود، و چه بسا آن پاسخ هایی که در مورد رفع تعارض بیان می شود، شامل مورد عام و خاص هم بشود. این اولاً.

و ثانیاً دو روایت داریم که یکی مربوط است به عام و خاص، دیگری هم مربوط است به نص و ظاهر، با این که در این جا جمع عرفاً ممکن است، امام صلوات الله و سلامه علیه حکم به تخییر فرموده اند:

### روایت اول:

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي كِتَابِ الإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الحِمَيْرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

این سوال جناب حمیری است،

<sup>۱</sup> درر الفوائد طبع جدید، صفحه ۶۷۸.

## يَسْأَلُنِي بَعْضُ الْفُقَهَاءِ

حمیری می گوید بعض الفقها از من چنین پرسیده اند

عَنِ الْمُصَلِّي إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُدِ الْأَوَّلِ إِلَى الرُّكْعَةِ الثَّلَاثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ

رکعت دوم است، تشهد خوانده است می خواهد برای رکعت سوم بلند شود، باید تکبیر بگوید؟

فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ يُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ

نمی خواهد تکبیر بگوید

فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْجَوَابِ إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ

طبق این نقل امام می فرماید ما در این جا دو روایت داریم:

أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ

روایت اول این است که وصل هر وقت حالتش عوض می شود باید تکبیر بگوید، شما هم می خواهی از تشهد بلند شود، رکعت سوم را بجا بیاوری، تکبیر بگو. این دستور عام در نماز است، هر وقت انتقال من حالت الی حالتی بود، تکبیر بگو.

وَ أَمَّا الْأُخْرَى فَإِنَّهُ رُوِيَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ

سجده دوم را که در رکعت دوم انجام دادی و نشستنی برای تشهد و یا بلند شدی برای رکعت بعد، در این بلند شدن بعد از نشستن، دیگر احتیاجی به تکبیر نداری حال برای تشهد یا جلسه استراحت.

ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْفُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُدُ الْأَوَّلُ

یعنی تشهد در رکعت دوم که بهش می گویند تشهد اول نماز، اگر نشستنی و تشهد خواندی

## يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى

یعنی احتیاجی به «الله اکبر» ندارد همان ذکر «بحول الله و قوته اقوم و اقعده» کافی است.

این روایت دوم در خصوص سؤال سائل است در حالی که روایت اولی را که امام خواند عام بود، حال امام ادامه می دهد:

وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا<sup>۱</sup>

به هر یک از این دو که عمل کنی از باب این که تعبد داشته باشی و تسلیم، برای تو ثواب و درستی است، کار اشتباهی صورت ندادی.

مشاهده کردید طبق این نقل امام علیه السلام دو روایت را در پاسخ این پرسش بیان می کند که هنگام بلند شدن برای رکعت سوم، بعد از تشهد اول، آیا الله اکبر لازم است یا نه؟ دو روایت خواند، ان فیه حدیثین، یک روایت به صورت عام می گوید انتقال از حالی به حالت دیگر تکبیر بگو، رکعت دوم را تمام کرده ام، بلند شده ام برای رکعت سوم، انتقال من حالة الى حالة اخرى هست، تکبیر بگویم، یکی از مصادیق انتقال من حالة الى حالة اخرى بلند شدن از رکعت دوم برای رکعت سوم است، این یک روایت.

روایت دوم در خصوص همین مورد کسی که می خواهد از رکعت اول به دوم برود یا از رکعت دوم به سوم بعد از تشهد برود یا از رکعت سوم به چهارم برود، همه این ها قعودی است ثم قیامی، دیگر احتیاج به تکبیر ندارد، لیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر<sup>۲</sup>.

حال اگر ما بودیم و آن ذهن عرفی تخصیص و تقیید که در اصول به ما یاد داده اند، اینجا می گفتیم در هر انتقال از حالتی به حالت دیگر، تکبیر بگو، الا برای بلند شدن جهت اقامه رکعت بعد، تخصیص می زنید، اینجا تکبیری لازم نیست، امام علیه السلام در خصوص همین مورد می فرماید اینجا به آنها یعنی چه به آن عام عمل کنی، و تکبیر بگویی، چه به این خاص عمل کنی، و تکبیر نگوئی، و در هر دو حالت تسلیم اوامر ما باشی، کان ثوابا، چه شد آن قاعده عقلانی و عقلائی تخصیص؟ چرا کنار گذاشتید؟ سند این روایت هم آن طور که در احتجاج طبرسی است مرسله است اما این روایت در کتاب الغیبة شیخنا الطوسی نقل شده است و ان سند قابل تصحیح است.

<sup>۱</sup> وسائل الشیعه، جلد ۶، صفحه ۳۶۲ و ۳۶۳، ابواب سجود، باب سیزدهم، حدیث ۸.

## روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ

که سند درست است.

قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - اِخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي رُكْعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ

مراد نافله صبح است، در مورد نافله صبح در مسافرت پرسیدم، از امام صادق.

فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمِلِ

همین طور در محمل و مرکب خودت نافله را بخوان.

وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ ...

بعد در ادامه روایات در خود تهذیب دارد:

فَأَعْلَمَنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ؟

فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوسِعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ.<sup>۱</sup>

گشایش هست، و آزادی عمل برای تو که به هر یکی از این دو روایت خواستی عمل کن.

اگر الان به اصولیین ما، این دو روایت را بدهند، فوری پای جمع عرفی را پیش می کشند و می گویند صلها فی المحمل نص است در جواز خواندن رکعتی الفجر فی المحمل، صلها نسبت به جواز نص است. از ان طرف لا تصلها الا على الارض، صیغه نهی است،

<sup>۱</sup> وسائل الشیعه، جلد ۲۷، ۱۲۲ و ۱۲۳، ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۴۴.

ظهور دارد در جواز خواندن رکعتی الفجر فی المحمل، می گوید باید روی زمین خوانده بشود، می گفتیم به نص آن روایت دست از ظهور این روایت بر می داریم و می گوئیم خواندن نماز در محمل جایز است، و در روی زمین افضل است.

در حالی که امام علیه السلام امر به تخییر می کند، می فرماید موسع علیک بایة عملت، از این دو روایت استفاده می شود، اولاً چون روایت بزرگوار ما در مورد عام و خاص و نص و ظاهر از امام علیه السلام پرسیده اند، معلوم می شود، مساله عندهم واضح و آشکار نبوده است، جای تامل وجود داشته است، حداقل در مواردی از عام و خاص، که آیا تخصیص بزنییم یا نه و از سوال دوم حد اقل این شبهه بوده است که آیا جمع به نص و ظاهر که بین عرف دائر و رایج است در اینگونه روایات هم ساری و جاری است یا نه؟

پس نگوئید تخصیص زدن، جمع به نص و ظاهر کردن همه جا در همه زمان ها، برای همه عبارات ها واضح و آشکار بوده و هست و خواهد بود، نفرمایید جمع به نص و ظاهر یک قاعده فراگیر عرفی است و باید به آن متمسک شد، ببینید این سائلین با این که جزء عرف بوده اند، سوال کرده اند، در روایت اول می گوید فقهاء ما اختلاف دارند، که الله اکبر بگویند یا نه؟ چطور می شود فقها امامیه در یک مطلبی که عند العرف و العقلاء مسلم است و شارع هم امضاء فرموده است، اختلاف داشته باشند، معلوم می شود قصه تخصیص زدن عام به خاص حتی عند الفقهاء من الروات چندان آشکار و واضح نبوده است، این اولاً؛

ثانیاً با توجه به جواب امام صلوات الله و سلام علیه که به جای آن که در روایت اول دستور به تخصیص بدهد، به جای آنکه در روایت دوم دستور به جمع بین نص و ظاهر بدهد، به جای آن که سراغ جمع عرفی برود، در هر دو مورد سخن امام سلام الله علیه تخییر است. چرا تخییر؟ مگر نه این است که تخییر از گزینه هایی است که در تعارض مستقر از آن استفاده می کنید؟ مگر نه آن است که عام و خاص را شما اصولیین تعارض مستقر در آنها معتقد نیستید، مگر نه این است که در صورت امکان جمع به نص و ظاهر، می گوئید بین الروایات، تعارض نیست، خب در عین حال چرا امام علیه السلام گزینه ای را پیشنهاد داده است، به جای این که به جمع عرفی و تخصیص جواب بدهد، به تخییر جواب می دهد. چرا؟ این علامت آن است که آن سیره عقلائیة در تخصیص و تقیید دقیقاً و بدون تغییر نمی شود در بحث ما اجرا شود.

حال این مربوط است به زمانی که روایت بوده اند، دسترسی به معصوم داشته اند، روایات بسیاری در دست آنها بوده است، قرائن فراوانی را داشته اند، در عین حال دستور به تخییر داده اند، نه تخصیص و جمع عرفی. تا چه رسد به زماننا هذا که بارها گفته ایم فقد القرائن است، ضیاع کثیر من الشواهد است، عدم دسترسی نزدیک به معصوم است، مجموعهای از روایات نقل به معنا شده در دست است، در زمان ما روی آوردن به تخصیص در مرحله نخست جا ندارد. بله ما پذیرفته ایم که در عملیات تجمیع قرائن، یکی از گزینه

ها ممکن است تخصیص باشد، کما اینکه یکی از گزینه ها ممکن است نسخ باشد، یکی از گزینه ها تعارض باشد و در تعارض هم علی المبدأ پیش برویم من التخییر و التساقط یا ترجیح. یکی از گزینه ها هم ممکن است همین تخصیص و جمع عرفی باشد.

## جلسه بیست و هشتم\_ ۲ آذر ۱۳۹۹

### [تبیین نظر مختار در مسأله]

آنچه که به نظر ما می‌رسد در باب تعارض و تعریف آن و این که آیا موارد خاص و عام جزء تعارض هستند یا نه، این است که تعارض در فرض تحیر است، اگر چه می‌پذیریم که هر تحیری، منجر به تعارض به اصطلاح آقایان نیست.

### [انواع تحیر]

انواعی که برای تحیر تصور می‌شود از این قرار است:

۱. تحیر در متباینین، یک روایت بگوید نماز جمعه واجب، یک روایت بگوید حرام است.
۲. تحیر در ماده اجتماعین من وجه. که این جا هم در ماده اجتماع شبیه همان تحیر قسم اول است.
۳. تحیر در آنجا که دو روایت داریم، یکی قطعاً حجت است، اطمئنان به حجیتش داریم، یکی اطمئنان به کذبش نداریم، اگر چه اطمئنان به حجیتش هم نداریم، نمی‌گوییم تعارض هست، تحیر هست، چه باید کرد. اتفاقاً این ها در روایات ما هم مطرح شده است. دو روایت است یکی راویش ثقہ است یکی ثقہ نیست ولی نمی‌دانم در این جا راست گفته یا دروغ.
۴. تحیر در اثر اشتباه حجت با لا حجت. دو تا امر است، دوران امر بین این دو تا است، یکی از این ها هم حجت است اما نمی‌دانم حجت کدام است، لا حجت کدام است.

فرق این با آن قسم اول این است که در متباینین و کذلک در عامین من وجه، دو روایت حجیت لولائیه دارند اما متباینین هستند؛ لذا باید یا باید بگوییم یکی از این ها مرجع است یا باید بگوییم تساقط. یکی را هم یا تخیراً یا ترجیحاً این مال متباینین است. اما این جا کسی از آنها حجت لولائیه هم ندارد اما نمی‌دانم کدام است، تحیر من از این جهت است که اشتباه صورت گرفته است، مشتبه شده امر بین حجت و لا حجت، تحیر از این جهت.

۵. تحیر از این جهت که اینها هر دو حجت هستند، اما طولیا، نه در عرض یکدیگر، یکی از این ها مقدم است، یکی از اینها مؤخر است، حال نمی‌دانم روایت اول را مقدم کنم یا روایت دوم را.
۶. تحیر در مواردی که اصولیین به آنها جمع عرفی می‌گویند، موارد جمع عرفی. عام و خاص، حاکم و محکوم، نص و ظاهر، اینها را جمع عرفی می‌گویند. تحیر در مواردی که اصولیین به آنها جمع عرفی می‌گویند.

در این قسم اخیر تمام عرض ما این است که اگر می شد تنها نگاه فقیه به لحن دو روایت بود، عام و خاص، ظاهر و اظهر، اگر می شد که فقط به لحن نگاه کنیم و بس، این جا جمع عرفی ممکن است و تحیر غیر مستقر است و به تعبیر اصولیین تعارض غیر مستقر، اما ما معتقدیم هم در زمان ائمه علیهم السلام و هم در زمان های بعد، این پرسش همواره بوده که حتی تحیری داشته اند در موارد عام و خاص، مثل آن روایتی که داشتیم در مورد آن تکبیره، مردم، روات، تحیر داشته اند که می پرسیدند چه کنیم و نیز در موارد جمع به نص و ظاهر، مثل آن روایت بعدی، حتی در آن زمان ها این نوع تحیر برای آنها مطرح بوده است تا چه برسد به زمان ما.

ما معتقدیم که لحن عام و خاص، لحن حاکم و محکوم چنان که بعدا خواهیم گفت، یا ظاهر و اظهر یا نص و ظاهر، کلیدی برای رفع مشکل و تحیر در همه موارد نیست، لحن تاثیر دارد اما لحن تمام معیار نیست، لذا معتقدیم که باید مراجعه کنیم به قطعیات کتاب و سنت، معتقدیم که باید مراجعه کنیم به آراء قداماء از اصحاب در کتب متلفات من المعصومین، معتقدیم که باید، خیلی از امور ملاحظه بشود، تا تخصیص یا حکومت یا جمع عرفی محقق بشود و معتقدیم که تخصیص در اصطلاح علماء علم حقوق فی زماننا هذا با تخصیصی که فقیه چه بسا به آن رو بیاورد متفاوت است. نحوه روایات ما دقیقا عین مواد قانونی نیست تا تخصیص به راحتی صورت بگیرد، مواد قانونی معمولا همه اش در دسترس است، همه مدارک روایی ما الان در دست نیست، بخش عمده ایی از بین رفته است.

پس نهایتا در این عملیات فقیه تارۀ به همان تخصیص و جمع به نص و ظاهر می رسد، تارۀ ممکن است تعارض را، درگیری را قوی بداند، قبل حل نداند، مراجعه کند به قواعد باب تعارض، هر چه آن در متعارضین می گوید در این جا بگوید هیچ مانعی این جهت نیست، یا حتی در مواردی قائل به نسخ بشود، بگوید یکی از این ها ناسخ است و دیگری منسوخ، این که فقط لحن این عام است، لحن این خاص است، رفع تحیر نمی کند، در فقه ما و در روایات ما، اگر چه این لحن، رفع تحیر در جاهای دیگر بکند، اما در ما نحن فیه به زودی به صرف لحن نمی توان قائل به رفع تحیر شد.

خلاصه الکلام این تحیر قسم ششم چه بسا با اعمال قوائدی رفع تحیر بشود، خیلی خوب، چه بسا رفع تحیر نشود و این تحیر بماند، مستقر، چه بسا منجر به قول نسخ شود و بعید هم نشمرد که در عام و خاص ما بحث نسخ را مطرح کردیم، بزرگی مثل سید مرتضی و شیخ طوسی در فروضی از بحث عام و خاص همین بحث نسخ را مطرح کردند، گفتند اگر تاریخ معلوم باشد، این نسخ است.

این بیان مختار ما در مساله عام و خاص، ظاهر و اظهر، و این که آیا داخل در بحث تعارض هست یا نیست.

به عبارت مورد پذیرش خودمان که عبارت تخالف بود ما تخالف هایی را که موجب تحیر باشد، اختصاص به متباینین و عامین من وجه در ماده اجتماع نمی دهیم، بلکه آن را در موارد عام و خاص و نص و ظاهر و امثال نلک هم اجرا می کنیم، می گوئیم تخالف الادله، تخالف الحجج، منتها وقتی می گوئیم تخالف الحجج، آن جا که دو امر منسوب به آن ها باشد، یکی اطمینان به صدور داریم، یکی اطمینان نداریم، این جا تخالف الحجج است، و نیز در اشتباه حجت بلا حجت نیز می گوئیم تخالف الحجج نیست. اما آنجا که

یکی از این دو باید مقدم باشد، یکی از این دو باید موخر باشد، نمی دانم الان کدام باید مقدم بشود و کدام مؤخر. این را اجازه بدهید مباحث حکومت و ورود را مطرح کنیم ببینم چه باید گفت.

## [حکومت و بحث تعارض]

### [کلام آیت الله سیستانی]

اما بحث حکومت، در تقریرات حضرت آقای سیستانی دامت برکاته ما اصل بحث حکومت را نقل کردیم، تعلیقه هایی هم داشتیم اما این که آیا موارد حکومت، جزء بحث تعارض می شود یا نه، مورد بحث است، نظر ایشان این است که:

۱. اگر محتوای دلیل حاکم ما اعتبار قانونی متاصل باشد این جا با آمدن دلیل حاکم حکم دلیل محکوم منتفی می شود لانتفاع موضوعه قانوناً. مثل کجا؟ کحکومه ادله حجیه الامارات، بالنسبه للاصول العملیه، طبق مبنای تتمیم کشف که در این جا امارات می شوند کالعلم، کشف ناقصشان تتمیم می شود، جزء الحاقی به خانواده علم می شوند و دیگر شک در آن جا عملاً مطرح نیست، شک که نبود اصلی جاری نیست، اگر شما در مسأله مثلاً شرب توتون روایتی نداشتید، به اصل براءت مراجعه می کردید چون شک دارید، اما اگر مثلاً یک روایتی آمد دال بر حرمت شرب توتون بود، هنوز هم یقین نداری، هنوز اماره کشفش تام نیست.

وقتی شارع گفت، جعلت الاماره حجه و این حجیت را معنا کردید به تتمیم کشف، کشف ناقص اماره را تتمیم کردی، اماره شد کالعلم، گویا یقین داری که شرب توتون حرام است، چنان که اگر یقین داشتی به حرمت شرب توتون دیگر به اصل مراجعه نمی کردی، حالا هم حق مراجعه به اصل را نداری. به عبارت فنی حکومت دارد ادله حجیت امارات بنابر مسلک تتمیم کشف، نسبت به اصول عملیه، در این جا دیگر نگوئید خبر ثقه معارض اصل براءت است، خبر ثقه، معارض اصل براءت نیست، چون در این جا تحیری دیگر باقی نیست. عرف می گوید اصل آنجا جاری است که شکی باشد با وجود این اماره بر مسلک تتمیم کشف، شکی باقی نیست، چون شکی باقی نیست، پس اصل جاری نیست، پس اینجا این نوع حکومت از بحث تعارض خارج است.

پس مطلب اول ایشان در حکومت این است در حکومت امارات بر اصول بنابر مسلک تتمیم کشف، جایی برای تصور تعارض باقی نمی ماند.

**جلسه بیست و نهم\_ ۳ آذر ۱۳۹۹****[ادامه تبیین کلام آقای سیستانی]**

کلام در توضیح فرمایش آقای سیستانی بود، در این باب که ببینیم آیا انواع و اقسام حکومت داخل بحث تعارض هستند یا نه. از مجموع فرمایش ایشان از صفحه ۳۰ که وارد بحث حکومت می شود، تا صفحه ۴۳ که بحث ورود را مطرح می کند، مجموعاً استفاده می شود، که دو مورد از حکومت را باید از بحث خارج دانست و هیچ ارتباطی را بین این دو نوع با بحث تعارض برقرار نکرد، یکی در مثل حکومت ادله حجیت امارات بود، بالنسبه به اصول عملیه بر مبنای تتمیم کشف، که ایشان این مورد را، از باب تعارض خارج می داند، چرا؟ چون وقتی با توجه به ادله حجیت امارات، اماره تتمیم کشف شد، می شود علم و با وجود علم شکی نیست تا اصول جایی داشته باشد. این یک نکته.

نکته دوم این که یک حکومت دیگر هم داریم که آن هم در بحث از تعارض خارج است و آن حکومت علی نحو التوسعه است، اگر مولا فرمود اکرم کل عالم و بعد فرمود، العادل عالم، با اینکه عادل واقعا عالم نیست، اما اکرام او لازم می شود، این جا هم اساساً نمی توان توهم کرد که حاکم و محکوم من قبیل المتعارضین باشند، و ذلک، لان الحاکم فی مقام جعل حکم آخر، مماثل للحکم المجعول، اگر گفت العادل عالم می خواهد بگوید همان حکمی را که برای عالم بیان کردم که همان وجوب اکرام بود، مثل همان حکم را برای عادل هم قرار دادم، همچنان که اگر در دو جمله می گفت، اکرم کل عالم، و در جمله دیگر می گفت اکرم کل عادل، هیچ تنافی، تعارضی، تخالفی بین این دو جمله نبود، الآن هم که می گوید اکرم العلماء بعد می گوید العادل عالم این همان است پس هیچ تنافی در این دو مورد نیست. این دو مورد که از بحث خارج است.

**[حکومت تضییقه و تعارض]**

اما آنچه جای بحث دارد، که آیا با تعارض ارتباطی دارد یا ندارد، حکومت تضییقه است، در حکومت تضییقه، اعتبار، اعتبار ادبی است، و قبلاً هم گفته بودیم که مراد از اعتبار ادبی، استفاده کردن از عناصری ادبی، مثل کنایه و استعاره است.

**[وجه افتراق و اشتراک حکومت تضییقه با تخصیص]**

حال باید دید حکومت تضییقه علی نحو الاعتبار الادبی چیست، و امتیاز آن از تخصیص کدام است؟

حکومت تضییقه فی ذاتها و حقیقتها اختلاف ماهوی با تخصیص ندارد، لأن کلاً منهما یضیق دائرة الحکم، چه به لسان حکومت تضییقه، چه به لسان تخصیص، بالاخره دائرة حکم، تضییق می شود، اگر مولا گفت اکرم العلماء، بعد فرمود لا تکرّم الفساق من العلماء، دائرة حکم به وجوب اکرام، تضییق شد، این در تخصیص، و اگر بگوید اکرم العلماء بعد بفرماید الفاسق لیس بعالم، که لسان، لسان حکومت است، حکومتاً تضییقه، این جا هم دائرة حکم تضییق می شود.

پس چه در حکومت تضییقه، چه در تخصیص، هر دو وجه اشتراکشان، تضییق دائره حکم است.

### و أنّما الاختلاف بينهما في اللسان و التعبير، فلسان الحكومه لسان المسالمة و لسان التخصيص لسان المعارضة.

چون در حکومت، نفی موضوع می کند و در پی نفی حکم است، یعنی موضوع را بر می دارد، تا حکم برداشته شود، این برداشت برای مخاطب اینجاد می شود که انتفاع حکم در چنین جایی طبیعی است، قهری است،

### لان الحكم، ملازم لموضوعه،

نمی شود موضوع برداشته شود، و حکم باشد، اما لسان تخصیص، لسان معارضه است،

### لأنه يعبر عن نفی الحكم مع افتراض وجود الموضوع،

در تخصیص می گوید با این که موضوع هست، حکم نیست، و لذا لسانش لسان معارضه است، با اکرام العلماء، می گوید عام ما، هر عالمی را اکرام کن، مخصص می گوید با این که آن فاسق عالم است، اکرام مکن، قبول می کند، عالم بودن او را، و نفی حکم وجوب اکرام می کند، در حالی که در حکومت می گوید الفاسق، لیس بعالم، علت این که وجوب اکرام نیست این است که ادعائاً به اعتبار ادبی من او را فرض می کنم غیر عالم، پس اکرامش نکن.

فتحصل مما ذكرنا که بین تخصیص و حکومت وجه شباهتی است، و وجه افتراقی. اما وجه شباهت این که هر دو بالاخره نفی حکم می کنند و دائره حکم به وجوب اکرام را تضییق می کنند، این وجه شباهت.

وجه اختلاف این دو در نحوه تعبیر از این مقصود است، در تخصیص فرض کرده است که فاسق با این که عالم است، اکرامش نکن، در حکومت اساساً عالم بودن او را به اعتبار ادبی منکر شده است، پس این که می گویند در هر حکومتی ذاتی و لبش تخصیص نهفته است، از این جهت است که هر دو به دنبال تضییق دائره حکم هستند، و لو لسان حکومت، لسان مسالمة و لسان تخصیص، لسان معارضه باشد.

حال نتیجه ای که بعد از این مباحث مطرح می کنیم خواهیم گرفت این است که، هم چنان که تخصیص داخل بحث تعارض بود، حکومت تضییقه هم که به تخصیص بر می گردد، همان حکم تخصیص را دارد، یعنی داخل بحث تعارض جای می گیرد.

این نتیجه ای که خواهیم گرفت. اما پیش از این که به آن نتیجه برسیم، باید مطالبی را در مورد حکومت و تخصیص بیان کنیم، از این جا به بعد اگر گفته شد، حکومت، منظور فقط حکومت تضییقه است و بس.

## [داعی شارع در استفاده از لسان حکومت]

این جا مطلب مهم پاسخ به یک سوال است، چه داعی دارد مقنن که تعبیر تخصیص را که مرسوم و مشهور است، دائر و رایج است، رها می کند از الفاظی که شما آن را حکومت می نامید استفاده می کند؟ چه لزومی دارد، که صراحتاً تخصیص را انتخاب نمی کند؟ و نفی حکمش به لسان نفی موضوع می شود نه مستقیم نفی حکم کند؟ چرا حکومت در تعبیر بیاید و تخصیص نیاید؟

### [داعی اول]

از بیان این بزرگوار به تعبیر بنده سه جواب و سه وجه برای این تغییر در تعبیر استفاده می شود<sup>۱</sup>، می فرماید یکی از عواملی که باعث می شود تعبیر صریح را به کار نبرد، از تعبیر ادبی، اعتبار ادبی و کنایی استفاده کند، این که چه بسا،

ربما كان استخدام التعبير الصريح، يصطدم مع الاحاسيس و المرتكزة النفسانية و الذهنية للمخاطب،

در حالی که اقتضای بلاغت این است، که رعایت حال مخاطب را بکند.

منظور این است که چه بسا اگر بگویند با این که زید عالم است اما او را اکرام مکن، این با آن مفروضات آقای مخاطب، با مرتزکات نفسانی و ذهنیه او که چرا با این که عالم است، اکرامش نکنم، مخالف باشد، او نتواند به درستی حقیقت را بفهمد، در حالی که اگر گفت، الفاسق، لیس بعالم، مخاطب با بهره گرفتن متکلم از این اعتبار کنایی و ادبی بهتر به حقیقت مساله پی می برد. با احساسات او، با مرتکزات او، قابل قبول تر است. می گویند این را که گفت اکرام نکن، از این جهت گفته است که اساساً او را عالم نمی داند.

با اعمال این بلاغت ادبی، رعایت مرتکزات نفسیه و ذهنیه مخاطب هم شده است؛ لذا لسان را عوض می کند، به جای لسان صریح قانونی، به نام لا تکرّم الفساق من العلماء از لسان کنایی ادبی استفاده می کند، می گویند الفاسق لیس بعالم، این وجه اول.

### [داعی دوم]

وجه دوم این که:

فقد يقتضى الحال، أن يستخدم الكناية في التعبير عن مقصوده فينفي الملزوم و مقصوده نفى اللازم كما في الحكومة،

مقنن، شارع مقدس یک کسی نیست که فقط بخواهد قواعد و قوانین خشک و بی روح را بیان کند.

<sup>۱</sup> ر.ک: صفحه ۳۷ تقریرات.

معمولا در متن قانون از الفاظ کنایه استفاده نمی شود، شما الان نگاه کنید، قوانین موضوعه بشری را در انها الفاظ کنایه کمتر مشاهده می کنید، کنایه و استعاره مخصوص متون ادبی است نه متون حقوقی و قانون اما چون آن مقصد و مقصود شارع بیان یک قانون صرفا لازم الاجزا نیست، بلکه می خواهد این قانون زیبا برای مخاطب ترسیم شود، چه بسا لازم باشد که استفاده از تعبیرات کنایه بکند، بگوید الفاسق لیس بعالم، تا زیباتر مقصد و مقصود بیان بشود، در عین حال، گاهی مقتضای حال این است که صریح حرف خودش را بزند، شارع حکیم، آن جا که مقتضای بلاغت صراحت است، صراحت را آورده است، آنجا که مقتضای بلاغت کنایت است کنایه را آورده است، آنجا که می بیند باید به لسان تخصیص، صریح مقصد و مقصود را بیان کند، صریح می گوید، آن جا که می بیند که زیباتر آن است که الفاظ ادبی و به نحو اعتبار ادبی و نه اعتبار قانونی حرف خودش را بیان کند از این راه استفاده می کند.

آن چه که گفتم توضیح این جمله ایشان بود:

**فقد یقتضی الحال، أن یتستخدم الکنایة فی التعبير عن مقصوده فینفی الملزوم و مقصوده نفی الالزام کما فی الحکومة**  
صراحتا ملزوم را نفی می کند اما مقصودش نفی لازم است.

**کما فی الحکومة و قد یقتضی الحال ان یتستخدم التعبير الصریح عن مقصوده.**

گاهی اقتضای حال این است که تعبیر صریح را به کار ببرد

**فینفی الالزام بالصراحة لا تنفق الفساق من العلماء کما فی التخصیص.**

پس اگر مولا جایی فرمود، اکرم کل عالم و اراده کرد که این حکم به وجوب اکرام را از عالم فاسق بر دارد، اگر صریح بخواهد بگوید می گوید لا تکرّم العالم الفاسق، ولی چه بسا جایی این با ارتکاز ذهنی مردم، نسبت به احترام علم و علماء منافات داشته باشد، بگویند اکرام به جهت علم چه ربطی به فسق او دارد، او فاسق است من حیثیة الفسق، اکرامش نمی کنم من حیثیة علمه اکرامش می کنم، نپذیرد لا تکرّم العالم الفاسق را. اگر یک قانون گذار معمولی بود، همین جا بسنده می کرد و با ادبیات و بلاغت کاری نداشت اما این حکیم می آید ملاحظه این مرتکزات شعوریه را می کند و یک اسلوبی را انتخاب می کند که ما از آن اسلوب به اسلوب مسالمت در تعبیر، اسلوبی که لسان مسالمت دارد نه معارضه از آن بهره می گیرد، و این همان طریق حکومت است، می گوید الفاسق لیس بعالم. این جا به مقصد خودش رسیده است، هدف خودش را بیان کرده است، اما در عین حال با آن مرتکزات مردم نیز به مخالفت بر نخواستار است.

جلسه سی ام - ۴ آذر ۱۳۹۹

### [خلاصه‌ایی از مطالب گذشته]

نتیجه بحث گذشته ما این شد که در حکومتی که علی نحو التوسع باشد، جای تصور بحث تعارض نیست، اگر مولا بگوید اکرم کل عالم، معارضه ایی ندارد با العادل عالم، در این مثال توهم تعارض هم نیست، چون در این جا حاکم یک حکم مماثلی با حکم مجعول را جعل می کند و لذا بین الطواف بالبيت صلاة، با ادله اجزاء و شرائط نماز تعارضی نیست.

اما در حکومت تضییقه جای تصور تعارض در برخی از اقسام آن هست، گاهی حکومت تضییقه به لسان اثبات است، مثل اکرم کل عالم، و ان الفاسق جاهل، که در این جا فاسق، اگر چه هم حقیقتا و تکوینا عالم هم باشد، تنزیلا او را جاهل معرفی می کند، طبیعتا نتیجه اش می شود تضییق دلیل محکوم، اکرم کل عالم، این در آن جا که حکومت تضییقه باشد، به لسان اثبات.

### [اقسام چهارگانه مرکز نفی در حکومت تضییقه]

اما گاهی حکومت، حکومت تضییقه است، ولی لسان، لسان سلب است، از لا یا ما نافیه استفاده شده است، این جا مرکز نفی متفاوت می شود، گاهی مرکز سلب و نفی موضوع است، گاهی متعلق است، گاهی خود حکم است، و گاهی معلول حکم، این را باید با مثال توضیح بدهیم تا ببینیم کجا تعارض ممکن است:

۱. ان یکون الموضوع هو مرکز السلب، مثل لا طلاق الا بالشهد، موضوع طلاق است، این موضوع را نفی می کند در صورتی که اشهادی در کار نباشد، طلاق شاهد می خواهد، «لا طلاق الا بالشهد»، معنایش این است که اگر طلاق صحیح می خواهی یا «لا رضاع بعد فطام»، آن آثاری که رضاع دارد در صورتی است که بچه شیرخوار باشد اما اگر بچه از شیر گرفته شد بعد از ان رضاعی مجددا صورت گرفت آن رضاع که موضع است نفی شده است یعنی حکمی برای رضاع نیست، «لا طلاق الا بالشهد» نفی موضوع است، برای نفی حکم. یا بگو نفی حکم به لسان نفی موضوع. «لا رضاع بعد فطام» به صورت ظاهر نفی موضوع می کند و در واقع نفی حکم می کند پس گاهی موضوع سلب واقع می شود.
۲. و گاهی متعلق الحکم که گاهی از ان هم به موضوع باز تعبیر می شود ولی اصطلاحا متعلق است، مرکز سلب است مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»، منظور این است که اگر نماز بخواید نماز باشد، فاتحة الكتاب نیاز دارد، در حقیقت ارشاد است بشرطیه فاتحة الكتاب، یا «لا صلاة فیما یاکل لحمه»، که در حقیقت ارشاد است به مانعیت، این جا متعلق است که صلاة باشد که مرکز سلب واقع شده است.
۳. و گاهی نه موضوع، نه متعلق بلکه خود حکم مرکز سلب واقع می شود مثل «رفع ما لا یعلمون»، اگر بگوییم مراد از «ما» در «ما لا یعلمون» حکم الزامی است، که برای مکلف معلوم نیست. آن حکم الزامی که برای مکلف معلوم نیست، مرفوع است.

۴. مرکز سلب معلول حکم باشد، مثل «لا ضرر و لا ضرار»، که این هم حاکم است ولی مرکز سلب نه موضوع حکم است، نه متعلق حکم است، نه خود حکم است، بلکه مرکز سلب اثری است که گاهی بر حکم مرتب می شود، یعنی ضرر. می گوید احکام من اطلاق ندارد حتی صورتی را که از آن حکم ضرری بر من لازم بیاید.

من در کنار این مثال هایی که برای تان توضیح دادم، دو عبارت را علی الحساب از آقای سیستانی می خوانم منتظر می مانم ببینم شما چه می فرمایید:

**الحکومة و هی عبارة عن تعرض احد الدليلين لحکم الدليل الآخر بلسان المسالمة و ذلك بان يتصرف فی موضوعه،<sup>۱</sup>**

عبارت دیگر:

وقتی می خواهد بحث ورود را مطرح کند می گوید ورود با حکومت یک وجه اشتراک دارند، و آن این است که هیچ کدام متعرض خود حکم مستقیماً نمی شوند، بلکه هم در ورود و هم در حکومت، آنچه که مستقیماً مورد نظر است، موضوع است.<sup>۲</sup>

این دو عبارت و آن هم یک تقسیم رباعی برای حکومت تضییقه،

حال با غمض عین از آنچه که الان عرض کردیم و آن مرحله سنجیدن فرمایشات ایشان است در موارد متعدد باید ببینیم بالاخره حکومت تضییقه داخل بحث تعارض هست یا نیست، دیروز عرض کردیم، حکومت تضییقه فی ذاتها و حقیقتها با تخصیص تفاوتی ندارد، لان کلا منهما، یضیق دائرة الحکم، هرکدامشان بالاخره تضییق کننده دایره حکم هستند بالمآل، و فقط اختلافشان در لسان است و تعبیر، لسان حکومت، لسان مسالمت است، لسان تخصیص، لسان معارضه است. این ها را توضیح دادیم و گفتیم عواملی که باعث می شود شارع لسان حکومت را بر لسان تخصیص انتخاب کند، این نتیجه اش این می شود که هم چنان که عنوان تعارض بر عام و خاص صادق است، بر حاکم و محکوم هم البته حکومت تضییقه صادق است، در حکومت تضییقه هم بین الحاکم و المحکوم احکام تخالف و تعارض بر قرار است.

### **[لزوم سنجش حتی روایات با لسان حکومت با روح شریعت]**

این را که می فرماید یک نکته ایی را داخل پرائتز بیان می کند که این نکته مربوط است به مباحثی که ما مفصل در خبر واحد بیان کردیم. سیر بحث فراموش نشود چون حکومت تضییقه برگشت به تخصیص دارد، مثل تخصیص است، فقط لسانش متفاوت است، پس کالتخصیص داخل بحث تعارض است، حال که گفتیم حکومت همان تخصیص است. احکام تخالف و تعارض بر آن مترتب است.

<sup>۱</sup> صفحه ۳۰ تقریرات.

<sup>۲</sup> ر.ک: صفحه ۴۵.

نه تنها روایاتی را که صریحا با قرآن عزیز مخالفت و معارضه دارد بالتباین یا به عموم من وجه کنار می زنیم، نه تنها انها را کنار میزنیم بلکه اگر روایتی به امام منسوب بود و از او نقل شده بود و لسان، لسان حکومت بود، ولی واقعهش تعارض است، لسان لسان حکومت بود ولی از بین برنده احکام کتاب کریم بود این روایتی را که و لو لسانش لسان حکومت است ان را کنار می گذاریم.

این که نماز در شریعت اسلامی واجب است جزء قطعیات دین است و جای تردید ندارد، این که زکات جزء واجبات است این که تردید پذیر نیست. حال اگر یک روایتی به لسان حکومت آمد گفت "ان الصلاة رجل و ان الزکاة رجل فمن احب ذلک الرجل کفی"، این لسان لسان حکومت است، می گوید آن نماز یک ادم است، و اگر او را دوست داشتی کافی است، نماز ان آداب و اذکار و قرائت و امثال ذلک نیست، "ان الصلاة رجل فمن احب ذلک الرجل کفی". این روایت را ما کنار می گذاریم و لو لسان به صورت ظاهر، لسان حکومت است.

این روایات، ساخته و پرداخته گروهی از غالیان است، که اصلا به نماز و زکات معتقد نبودند، می گفتند محبت امیر المومنین صلوات الله و سلامه علیه و فرزندان او علیهم السلام کافی است، دیگر نماز چیست؟ نماز همین است، یک وقت شما می گوید نماز هست، واجب هم هست، اما روح نماز ولایت اهل بیت است این حرف درستی است اما یک وقت می گوید نماز، زکات همان آدم است، قرآن که می گوید «اقیموا الصلاة» یعنی علی را دوست داشته باش، این است معنایش.

این ها همه جز روایاتی است که گفتیم در دو سال گذشته باید با قطعیات کتاب و سنت سنجیده شود، اختصاص ندارد روایات مخالف کتاب به روایاتی که لسانش صریحا لسان معارضه باشد، این روایات به صورت ظاهر نگفته نماز واجب نیست می گوید نماز این است این با آن روایتی که آمده است نماز واجب نیست فرقی ندارد همه این روایات، موضوع است، از طرف کسانی که شیعه نماز بوده است، و می خواستند مردم را از احکام شرعیه دور کنند.

برگردیم به بحث اصلی.

## نتیجه الکلام

اگر واقع حکومت همان تخصیص است، ولی لسان، لسان مسالمت است، پس همان گونه که تخصیص داخل در باب تعارض بود، حکومت هم داخل باب تعارض هست، اذ لا تاثیر، لاختلاف الالسنه در صدق تعارض و عدم صدق التعارض، این که یکی لسانش، لسان مسالمت است، اعتبار ادبی به کار برده است، کنایی حرف زده است، یکی لسانش لسان ادبی و کنایی نیست، صریح و قانونی سخن گفته است، فارق نیست.

**جلسه سی و یکم - ۸ آذر ۱۳۹۹****[ خلاصه از مطالب گذشته ]**

برای اینکه ببینیم حکومت به نحو تخصیص و تضییق آیا داخل بحث تعارض می شود یا نه، آیا احکام تعارض بر آن مترتب می شود یا نه، باید حقیقت حکومت تضییق را تبیین کرد.

به بیان بنده نظر مبارک حضرت آقای سیستمانی دامت برکاته این است که وجه شباهت قوی و کارساز بین الحکومه التضییق و التخصیص هست، و یک وجه افتراقی که چندان در این بحث ما تاثیری ندارد، اما آن وجه شباهت کارساز بین حکومت و تخصیص این است که بالاخره هر دو دایره حکم را تضییق می کند چه بگوییم اکرم العلماء بعد بگوییم لاتکرم الفساق من العلماء به لسان تخصیص، در حقیقت دایره حکم تضییق شده است، چه بگوییم اکرم العلماء بعد بگوییم الفاسق لیس بعالم، باز دایره حکم تضییق شده، پس لب حکومت همان تخصیص است.

اما آن وجه افتراق این است که لسان حکومت لسان مسالمت است چون لسان نفی حکم، به لسان نفی موضوع است، به طوری که مخاطب احساس می کند چون موضوع منتفی شده دیگر حکم معنا ندارد؛ الفاسق لیس بعالم، پس اگر دیگر جا ندارد اما لسان تخصیص معارضه است چون با فرض این که می گوید عالم فاسق عالم است می گوید لا تکرم.

این وجه شباهت و وجه افتراق.

**[ دخول حکومت تضییق در باب تعارض ]**

حالا نتیجه کلام این است که اذا كانت الحکومه فی واقعها راجعه للتخصیص و لکن بلسان المسالمة فتدخل فی باب التعارض، كما دخلت التخصیص، نتیجه این است که وقتی حکومت لب، واقعا مرجعش همان تخصیص است، پس همان گونه که در تخصیص می گوئیم و گفتیم تعارض تصور می شود پس در حکومت تعارض تصور می شود و حکومت تضییق داخل مباحث تعارض است، همانگونه که تخصیص داخل بود.

**[ اشکال و جواب ]**

ان قلت چرا شما حکومت تضییق را داخل بحث تعارض می دانید مگر نه این است که خودتان فرمودید لسان حکومت، لسان مسالمت است، لسان تخصیص لسان معارضه است، اگر لسان حکومت، لسان مسالمت است، و اگر لسان تخصیص است که لسان معارضه هست، پس فقط تخصیص را بگویید داخل معارضه است، لا الحکومه که لسان لسان مسالمت است.

**قلت لا تاثیر لاختلاف الالسنه لاعتبارات ادبیه فی صدق التعارض و عدم صدقه**

در حکومت درست است لسان، لسان مسالمت است، درست است در حکومت اعتبار ادبی به کار برده شده به مصالحی از جمله رعایت باورهای مخالف و استفاده از زیبایی های بلاغت، این درست است اما در حق و حقیقت قانون، بینهما تفاوت نیست، آنچه که تاثیر می کند، نتیجه قانونی است، آنچه مؤثر است نتیجه قانونی است که فرق می گذارد بین الحکومه و التخصیص نه اعتبار ادبی، و زیبایی های گفتاری.

بالاخره نتیجه این است که این زید و لو واقعا عالم هست، اما چون فاسق است نباید اکرام بشود حال چه به این لسان بگوئید عالم فاسق را اکرام نکن چه به لسان زیباتر بگوئید فاسق اساسا عالم نیست تا اکرام بخواهد. در نتیجه قانونی بین این دو بیان صرفا قانون و بیان قانونی ادبی (حکومت) فرقی نیست چون بالاخره هر دو قانونی را بیان می کند که آن قانون این است فاسق اگر چه عالم است، اکرام نشود، بله لسان ها متعدد است.

### [وجود احتمالات در حاکم و محکوم همچون تخصیص]

حال که بحث تعارض به میان آمد، بین الحاکم و المحکوم، همان طور که بین خاص و عام مطرح بود، ما همان مسیری را که در خاص و عام طی کردیم، همان مسیر را در حاکم و محکوم هم طی می کنیم، همان احتمالاتی را که در عام و خاص می دادیم، آن احتمالات را در حاکم و محکوم هم می دهیم، همانگونه که در عام و خاص، باید احتمالاتی کنار زده شود، پاسخ داده شود، تا به تخصیص برسیم، همانگونه در حاکم و محکوم هم باید احتمالاتی کنار زده شود تا به تحکیم برسیم.

بله همچنان که غالیا در عام و خاص نتیجه تخصیص است، غالبا در حاکم و محکوم هم نتیجه تخصیص هست، اما این معنایش این نیست که تنها ترین راه، منحصرتین ترین راه، در بین حاکم و محکوم تحکیم است و تقدیم دلیل حاکم علی المحکوم، چنان که در عام و خاص هم تنها ترین و منحصرتین راه تقدیم الخاص علی العام بملاک التخصیص نیست.

پس یک گزینه تقدیم حاکم است علی المحکوم، اگر چه گزینه غالبی است اما گزینه دومی داریم چنان که در عام و خاص نیز این گزینه نیز مطرح بود و آن احتمال این که دلیل حاکم ناسخ دلیل محکوم باشد. نه محکوم، آن چه شما حاکم می نامید ناسخ است، آن چه شما محکوم می نامید منسوخ است. و بین النسخ و التحکیم فرق بین.

اگر بحث حکومت بود، حاکم از حیز انتفاع نمی افتد بالکلیه بلکه در غیر موارد محکوم حجت است. چنانکه در عام و خاص نیز اگر تخصیص زدید، عام بالمره از مرجعیت نمی افتد، در غیر موارد تخصیص مرجعیت دارد، اما بخلاف آنجا که به نسخ روی بیاوریم، اگر ناسخی آمد، منسوخ برای همیشه بعد از آمدن ناسخ مرجعیتش را بالمره از دست می دهد، دیگر منسوخ مرجعیت ندارد.

چه مانعی دارد، بگوئیم، مولا اول گفت اکرم العلماء مصلحت هم این بود که همه علما من العدول والفساق اکرام بشوند، بعد از مدتی امد و مدت آن مصلحت عامه تمام شد، حالا مصلحت جدید آمده است و می گوید فقط اکرام علماء عادل نه فساق، چه به لسان تخصیص بگوئید که لسان معارضه است لا تکرّم الفساق من العلماء چه به لسان حکومت بگوئید الفاسق لیس بعالم. بالاخره

مصلحت جدیدی آمده است که حکم را اصلاً اختصاص می دهد به وجوب اکرام عالم نه فاسق و می گوید الفاسق لیس بعالم.

شما اگر بخواهید رو به تحکیم بیاورید باید احتمال نسخ را کنار بزنید، مخصوصاً احتمال نسخ در جایی که تاریخ دو جمله روشن باشد یعنی بدانیم اول اگر العلماء را گفته بعد گفته الفاسق لیس بعالم. مخصوصاً در چنین جایی احتمال نسخ، احتمال ضعیفی نیست، اصف الی ذلک اگر اول گفت الفاسق لیس بعالم، بعدا گفت اکرم العلماء، باز احتمال این که در این جا تغییر و نسخی رخ داده باشد احتمال ضعیفی نیست شما باید این احتمال را از دور خارج کنید.

بله احتمال اول تحکیم اما احتمال نسخ که احتمال دوم است در بین است کما این که احتمال سومی هم داده می شود و آن این که دلیل حاکم را تاویل ببریم به نفی کمال.

مثال اولش: اگر شما می گوئید لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد، قطع داریم که بر همسایه مسجد خواندن نماز در مسجد لازم و واجب شرعی نیست، بلکه مستحب موکد است، بنابراین به این قرینه قطعیه دست از ظهور لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد بر می داریم حمل بر نفی کمال می کنیم. این احتمال را چطور از دور خارج می کنید؟

نفرموده اند در ما نحن فیه مثلاً در همان بحث حکومت و مثال اکرم العلماء قصه از چه قرار است. من توضیح می دهم:

ما در کتاب قانون شریعت داریم اکرم العلماء، و داریم الفاسق لیس بعالم، ما باشیم و ما، می گوئیم فاسق لازم الاکرام نیست اما اگر به قرائن دیگر از جمله عظمت علم و دانش نزد شارع توجه کنیم، این که خود علم یک ارزش است اگر چه اگر بخواهد اوج بگیرد با عدالت و اخلاق اوج می گیرد، و ارزشش بسی بالاتر است، چه بسا بگوئیم حتی اگر مولا گفته الفاسق لیس بعالم باز برو کتاب شریعت را بنگر ببین قرائنی پیدا می کنی که این جا مراد این باشد اکرام عالم عادل والا ارزشمند بسیار مهم اما نفی لزوم اکرام عالم فاسق نمی کند؟ بلکه من بودن و این جمله می گفتم اما من نباید باشم و این جمله، چنان که اگر من بودن و من و فقط لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد می گوئیم نماز همسایه مسجد در خانه اش باطل است. چرا می گوئید باطل نیست ولی کامل هم نیست؟ به قرائن خارجی با رجوع به کتاب شریعت. حال باز هم باید به کتاب شریعت مراجعه کنید ببیند اینجا نفی کمال مراد نیست؟ قرینه بر این مطلب نداری؟

اگر تمام این مراحل را طی کردید گفتید نه به کتاب شریعت مراجعه کردم دیدم مراد نفی کمال نیست، دوم به کتاب شریعت مراجعه کردم و روایات و ادله را ملاحظه کردم دیدم بحث نسخ مطرح نیست، نمی شود این جا قائل به نسخ شد، ان گاه می گوئیم حکومت.

پس بین تعارض بود، تنها با طی مراحل سخت ممکن است شما روی به تحکیم بیاورید، آسان نیست همچنان که در تخصیص آسان نبود.

این توضیح کامل در فرمایش حضرت آقای سیستانی.

## جلسه سی و دوم\_ ۹ آذر ۱۳۹۹

### [اشاره مجدد به محبط نزاع در حکومت تضییقه]

تمام کوشش آقای سیستانی این است که بفرماید ضوابط باب تعارض در دو دلیلی که نسبتشان حکومت تضییقه باشد برقرار است، و تنها راه روی آوردن به تحکیم نیست، بلکه احتمال ناسخ بودن باید بررسی شود، کما این که احتمال حمل بر افضل الافراد نیز باید بررسی شود.

در برابر، محقق نائینی، و تلمیذشان محقق خویی اعلی الله مقامهما تمام کوشش را بر این گذاشته اند که بفرمایند در حکومت تضییقه، تعارض نیست، این دو بزرگوار بر دو نکته تاکید می فرمایند و اعتمادا بر این دو نکته تصریح می کنند که حکومت از مصادیق تعارض نیست.

### [دلیل اول مخالفین]

نکته اول این است که حقیقت حکومت تضییقه بر این استوار است که دلیل حاکم شارح دلیل محکوم باشد، پس باید دلیلی عامی یا مطلق را در نظر بگیریم که این دلیل حاکم ناظر بر آن دلیل محکوم باشد، بحیث آنه لولا وجود المحکوم کان صدور الحاکم لغوا محضا.

حال که در حکومت وجود محکومی عام یا مطلق مفروض است و حال که دلیل حاکم تمام نقش آن نظارت بر دلیل محکوم و شرح دلیل محکوم است، پس این جا ما مواجه هستیم با شارح مشروح، و بین شارح و مشروح تعارضی نیست.

نقش حکومت در حکومت تضییقه که مورد بحث است، شرح است و نظارت بر دلیل محکوم و آن جا که سخن از شرح است و نظارت، دیگر بحث تعارض نیست.

### [پاسخ آقای سیستانی]

حضرت آقای سیستانی دامت برکاته نظارت دلیل حاکم را بر دلیل محکوم، می پذیرد، اما شرح به این معنا که یک دلیلی محکومی حتما وجود خارجی داشته باشد، مثلا الربا حرام بعد این دلیل حاکم بگوید لا ربا بین الوالد و الولد، نفی ربا کند، بین پدر و پسر، آنها می خواستند بگویند، آن دو بزرگوار که حتما ما باید یک الربا حرام داشته باشیم تا لا ربا بین الوالد و الولد معنا پیدا کند،

توضیح فرمایش حضرت سیستانی این است که نفی ربا بین والد و لد به این عبارت بود: لا ربا بین الوالد و الولد این یک اعتبار ادبی است و در تحقق این اعتبار ادبی کافی است که نظارت داشته باشد بر ارتکازات نفسیه راسخه در اذهان مخاطبین.

هر منشی که برای این ارتکازات باشد، مهم نیست، مهم این است که لا ربا بین الوالد و الولد ناظر است به آن ارتکازات نفسیه ایی که در اذهان مخاطبین رسوخ پیدا کرده است.

**بل و ان لم تكن ناشئاً من دليل صريح مسبغ يكون الدليل الحاكم ناظرا اليه.**

منشأ آن ارتکازات هر چیزی که می خواهد باشد، چه منشأ آن ارتکاز وجود آیاتی در قرآن کریم و روایاتی از معصومین علیهم السلام باشد که از آن ها حرمت ربا استفاده می شود و چه منشأ دیگری که ما اساساً نمی دانیم چیست، حتی اگر هنوز الرباء حرام هم توسط شارع بیان نشده باشد، صحیح است، به اعتبار ادبی گفته شود، لا ربا بین الوالد و الولد.

**پس اذا فتحقق الحكومة في مثل ذلك المجال الذي رسخ فيه حكم الحصة في مرتكزات الجمهور و ان لم يكن بدليل صريح،**

یعنی می شود گفت این جا حکومت هست و لو دلیل لفظی حکومت به نام محکوم نداشته باشیم. پس محکوم ما چیزی است؟ محکوم ما ان امری است که رسوخ پیدا کرده است در ذهن جمهور مردم در مورد یک حصة، مثلاً حصة ربا بین الوالد و الولد،

**فتعطي الحكومة لاجل نفی ذلك الحكم عن تلك الحصة بلسان مسالم**

در چنین جایی تصور حکومت بین آن دلیلی ک نفی حکم از حصة می کند: لا ربا بین الوالد و الولد بلسان ادبی مسالم با محکوم که همان مرتکزات مردم است، برقرار می شود ولی لسان، لسان مسالم است، نه لسان معارض، و به کار بردن لسان مسالم چنان که گفتیم قبلاً برای این است که آن مشاعر و ارتکازات جمهور، مجروح نشود، لطمه ایی نبیند، با لسان مسالم تعدیل بشود.

**فمثلا يصح تشريع هذا الحكم لا ربا بين الوالد و الولد، و ان لم يكن هناك دليل على حرمة الربا،**

هیچ مانعی ندارد، که ما دلیلی بر حرمة ربا نداشته باشیم ولی لا ربا بین الوالد و الولد را داشته باشیم،

**ناظرا الى تلك الارتكازات الراسخه في اذهان المخاطبين او كان و لكن كان دليلا لبيبا كالاجماع يقتصر فيه على القدر المتيقن**

یا اگر دلیلی هم بر حرمت ربا مثلاً داشته باشیم دلیل لبی است که اطلاق گیری از آن نمی شود و باید به قدر متیقن از آن اکتفا شود، پس اساساً دلیل محکومی نداریم، یا اگر داشته باشیم، دلیل لبی است.

## او کان دلیلا لفظیا و لم یکن له اطلاق کان لم یکن فی مقام البیان

یا اگر دلیل لفظی هم باشد، چون در مقام بیان نیست، اطلاق ندارد، فقط در مقام بیان اصل حرمت ربا است، نه اطلاق حرمت ربا تا از آن اطلاق بگیرد اگر هم حتی یک دلیلی لفظی داشته باشیم که اطلاق نداشته باشد باز صدور دلیل حاکم توجیه دارد.

فیکفی فی صحه صدور الدلیل الحاکم مجرد تصور وجود حرمة الربا مطلقا فی الاذهان

### [کلام آقای سیستانی به بیان استاد]

اگر بخواهم این بیان را که با خود عبارات این بزرگوار شرح و بسط دادم، با بیان خودم توضیح بدهم، این طور عرض می کنم:

تمام نظر محقق نائینی در اجود التقریرات، و نیز محقق خوئی در مصباح الاصول این است که بفرمایند، بین الحاکم و المحکوم، در حکومت تضییقه تعارضی نیست، نفی این تعارض مبتنی بر دو نکته است که ما هنوز نکته دوم را نگفته ایم.

در توضیح نکته اول هستیم، حرف آن دو بزرگوار به زبان ساده این است، مگر این است که حکومت به معنای نظارت و شرح است، مگر نه این است که هر شارحی مشروحی می خواهد که آن را شرح و توضیح دهد یا توسعه دهد و یا تضییق؟

می گوییم بله.

مگر نه این است که وقتی دلیل الف، شارح دلیل باء بود، دیگر بین الف و الباء تعارض نیست؟

می گوییم بله.

می گوید خب حاکم محکوم می خواهد که مفسر است و مشروح. خودش مفسر هست و شارح. و هر جا سخن از تفسیر و شرح به میان آمد، مشروحی را باید تصور کرد بین الشارح و المشروح، تعارضی نیست.

تمام زحمتی که حضرت آقای سیستانی در این بین می کشد این است که بله می پذیریم ما در فقه داریم مواردی که دلیل محکومی آمده، اطلاق و عمومی داشته، آن گاه دلیل حاکمی آمده ناظر به این دلیل محکوم، و شارح آن و مضیق آن، ولی این جزء مقوم حکومت نیست، این حقیقت و ماهیت و حکومت نیست که حتما دلیل محکوم لفظیه عام یا مطلق باشد که این دلیل ناظر بر آن باشد، نه حقیقت اعتبار ادبی، حقیقت لسان مسالم با اعتبار قانونی و لسان معارض تفاوت دارد، چه بسا یک دیدگاهی بین مردم دائر و رائج باشد، شارح بخواهد آن دیدگاه ها را تضییق کند. مثلا:

۱. ما یک آیه ایی داشته باشیم، روایتی داشته باشیم که فقط و فقط در مقام بیان اصل حرمت رباست و عمومیت و اطلاقی ندارد مثل اقیموا الصلاة باشد مثلا که ناظر به قیود و شروط نباشد، ما می دانیم که در اسلام ربائی حرام است، حال این

دلیل لفظی که اطلاق ندارد چون در مقام بیان نیست، باعث شده است مردم دچار یک ارتکاز و دیدگاهی بشوند که این ربائی که شارح حرام کرده است، استثنا پذیر نیست به گونه‌ایی که حتی بین الوالد و الولد این برقرار است، شارع می‌خواهد این ارتکاز را تعدیل کند به گونه‌ایی که ذهن مردم را هم خراب نکن، درگیری با ذهن مردم نداشته باشد، نمی‌گوید ربای بین پدر و پسر حرام نیست تا آن‌ها در ارتکازات‌شان دچار اشکال بشوند، می‌گوید اساساً ربای بین الوالد و الولد موضوعیت ندارد، چه مانعی دارد ما باشیم و فقط دو چیز، یک دلیل لفظیه غیر مطلق، چون در مقام بیان نیست. دو ارتکاز برخواسته از این دلیل لفظی غیر در مقام بیان. شارع بخواهد آن ارتکاز را تعدیل کند بگوید لا ربا بین الوالد و الولد لزومی ندارد حتماً یک دلیل لفظی در مقام بیان تصور کنید تا حکومت معنا شود بلکه آن‌جا حکومت هست اما اختصاص به آن‌جا ندارد.

۲. فرض کنید مائیم و فقط دو چیز ۱. اجماع که دلیل لبی بر حرمت ربا و بر اثر این اجماع ارتکازی برای مردم حاصل شد که ربا در همه شقوقش حرام است، پدر و پسر و غیر پدر و پسر ندارد با این که دلیل لبی بود و معنا نداشت به اطلاقش.

باید به قدر متیقنش اکتفا می‌کردیم اما مردم این ارتکاز برایشان آمد، باز صحیح است بگوید لا ربا بین الوالد و الولد

۳. برو بالاتر اصلاً نه دلیل لفظی که در مقام بیان نباشد هم نداریم، اصلاً اجماع که دلیل لبی هم باشد نداریم بر حرمت ربا ولی به جهتی با توجه به مفاسدی که خود مردم از ربا مشاهده می‌کنند، شارع می‌خواهد آن ارتکازی را که بین مردم است، آن را هدف قرار بدهد بگوید مبدا این مفاسدی که از ربا می‌بینید ولی و من حرام نکردم این باعث بشود که شما بگوید شارع حتی نمی‌تواند بین ربا بین پدر و پسر را حلال کند نه مردم من آن ارتکاز شما را، آن دیدگاه شما نسبت به مفاسد ربا می‌پذیریم اما این که آن ارتکاز حتی در مورد پدر و پسر هم بخواهد جاری شود این را نه منتهی نمی‌خواهم این دیدگاه شما نسبت به فساد ربا مجروح بشود، نمی‌گوییم ربا بین الوالد و الد حلال است تا شما تعجب کنید و انگشت به دهان بگذارید می‌گوییم اساساً ربا نیست.

پس حال که در حکومت وجود یک دلیل لفظی مطلق یا عام لزومی ندارد، که این ناظر به آن باشد، شما دیگر وجهی ندارد جناب محقق نائینی و جناب محقق خوبی که نفی تعارض کنید. به دلیل وجود شرح و تزییق در الفاظ.

**جلسه سی و سوم\_ ۱۰ آذر ۱۳۹۹**

**[اشاره ایی گذرا به مطالب گذشته]**

هم محقق نائینی و هم محقق خویی، اعلی الله مقامهما، معتقد هستند که باب حکومت تزییقیه از مساله تعارض جداست و هر دو بزرگوار دو نکته را در ترسیم این جدایی حکومت، از تعارض مطرح فرموده اند.

نکته اول که در سخنان دیگران هم مشاهده می‌شود، این است که در حکومت شرح و نظارت حاکم علی المحکوم نهفته است، حاکم توضیح دهنده دلیلی است عام یا مطلق به گونه‌ایی که اگر آن محکوم نباشد، حاکم لغو است. این دو حاکم و محکوم شارح

و مشروح با یکدیگر یک دلیل هستند در دو عبارت ذکر شده اند. هرگز عبارت دوم که جایگاه شارحیت و ناظریت دارد، معارض با آن عبارت محکوم نیست.

آنچه این دو اصولی بزرگوار به آن اعتقاد دارند تبعاً لشیخ الاعظم این است که حتماً باید محکومی به صورت عام یا مطلق بوده باشد، تا حاکم معنا پیدا کند. این همان چیزی است که در تقریرات محقق سیستانی دامت برکاته مورد اشکال قرار می‌گیرد به این که اگر منظور شما این است که مثلاً لا ربا بین الوالد و الولد حکومتش به دون دلیل لفظی عام یا مطلق دال بر حرمت ربا، معنا ندارد، باید یک دلیل لفظی باشد که به عمومه یا باطلاقه دلالت بر حرمت ربا بکند، این بشود مشروح. و یک دلیلی لا ربا بین الوالد و الولد باشد، تا بشود شارح، تا بگوییم بین شارح و مشروح، تنافی ایی نیست. در حالی که تحلیل حقیقت حکومت ما را به این نکته نمی‌رساند که لزوماً باید یک دلیل محکوم لفظی به صورت مطلق یا عام داشته باشیم.

بله اینجا حکومت است، اگر بود حکومت است اما همه جا در حکومت به این نحوه نیست که نظارت الفاظ بر الفاظ باشد، تا بگویید تعارضی نیست، این مقدمه استدلال شما عمومیت ندارد، چنانکه دیروز گفتم ما حکومت را در جایی که دلیل لفظی باشد ولی اطلاق نداشته باشد، یا اساساً دلیل لبی باشد کالاجماع، باز هم حکومت را تصور می‌کنیم بلکه حکومت را تصور می‌کنیم در جایی که نه دلیل لفظی غیر مطلق باشد، نه دلیل لبی. بلکه صرفاً مرتکبات مشهور باشد و جمهور مردم که به عللی بین مردم دائر و رایج است اینجا حکومت هست، و لو دلیل لفظی نیست. مهم این است که در همه موارد حاکم لسانش لسان مسالمت است و عدم جنگ، اما حقیقتش نفی حکم است به لسان نفی موضوع، و نتیجتاً، همان تخصیص. با همان تحلیلی که از تخصیص ارائه دادیم دال بر تعارض. این نکته اول مرحوم نائینی و مرحوم خویی و پاسخ ایشان.

## [اشکال دوم]

اما نکته دومی که این دو بزرگوار بر آن تکیه کرده اند تا بگویند حکومت، تعارض در آن نیست، توجه به عقد الوضع است در «لا ربا بین الوالد و الولد». شما اگر به دلیل محکوم نگاه کنید، موضوع را «ربا» قرار داده، مفاد دلیل «الربا حرام» هست، حکمی را به نام حرمت برای موضوعی به نام ربا اثبات کرده، حال که سراغ «لا ربا بین الوالد و الولد» می‌رویم، متوجه می‌شویم که این دلیل موضوع را تحدید کرده فقط، منافاتی این دو دلیل با یکدیگر ندارند، **لأنّ کلا منهما، يتعرض، لغير ما تعرض له الآخر.** هر کدام از این ها چیزی را می‌گویند که آن دیگری کاری به آن ندارد، آن می‌گوید ربا حرام است، این می‌گوید بین پدر و پسر اساساً ربا نیست. چه درگیری بین این دو لسان شما مشاهده می‌کنید؟

## [پاسخ آقای سیستانی]

آقای سیستانی دامت برکاته در پاسخ این نکته، مقدماتاً یک تحلیلی از بحث دلالت الفاظ ارائه می دهد که با توضیح ما از این قرار است:

## [مراحل سه گانه دلالت]

دلالت سه مرحله دارد:

۱. مرحله دلالت استعمالیه است و هی دلالة الجملة علی معناها الحقیقی، کدلالة زید مهزول الفصیل علی ضعف ولد الناقه

شما اگر یک جمله کنائی را به کار ببرید، بگویید زید کثیر الرماد، معنای تحت اللفظی و حقیقی این جمله این است که زید خاکستر خانه اش زیاد است. اگر بگویید زید مهزول الفصیل یعنی بچه شتر او لاغر است.

به این می گوئیم مرحله دلالت استعمالیه لفظ فی معناها الحقیقی، معنای حقیقی این جمله

۲. مرحله الدلالة التفهیمیة و هی دلالة الجملة علی معناها الکنائی کدلالة الجملة السابقة علی ثبوت الکرّم لزید

شما اگر گفتید زید کثیر الرماد است یا مهزول الفصیل، اراده جدیدتان معنای حقیقی این دو جمله نیست، اراده جدید شما که از آن تعبیر می کنیم به دلالت تفهیمیه، چون می خواهی آن حقیقت را به مخاطبتان تفهیم کنید، آن حقیقت کنایه است و آن ثبوت کرامت برای جناب زید است، شما دنبال معنای حقیقی و موضوع له این دو لفظ نیستید، دنبال تفهیم مهزول الفصیل یا کثیر الرماد نیستید، دنبال تفهیم کرامت زید هستید. این تمام شد،

۳. مرحله حجیت. حجیت یعنی دلالت استعمالیه اش با دلالت تفهیمیه اش، تطابق و توافق داشته باشد، این جا همان مثال «لا ربا بین الوالد و الولد»، را مطرح خواهیم کرد.

این بحث تمام. حال بر می گردیم به بحث تعارض خودمان.

سوال اگر دو روایت بخواهند با یکدیگر تعارض کند. در چه مرحله ایی از این سه مرحله تعارض رخ خواهد داد؟

۱- مرحله دلالت استعمالیه؟

۲- مرحله دلالت تفهیمیه؟

۳- مرحله حجیت و تطابق این دو با یکدیگر؟

همان مثال «الربا حرام» را با «لا ربا بین الولد و الولد» ملاحظه کنید، آیا در مرحله دلالت استعمالیه که همان دلالت بر معنای موضوع له است، منهای این این که چه چیزی مراد است جدا، تعارض است، یک روایت فرموده الربا حرام. یک روایت فرموده است لا ربا بین الوالد و الولد. این جا درست است که بگوییم هر دلیلی متعرض امری شده است، که دلیل دیگر متعرض آن نیست. این موضوع له «الربا حرام» را با موضوع له «لا ربا بین الوالد و الولد» نگاه کنیم تعارضی ندارد.

اگر مراد علمین جلیلین، میرزای نائینی و محقق خویی اعلی الله مقامهم این است که تعارض در مرحله دلالت استعمالیه و هی دلالة الجملة علی معناها الحقیقی، تعارض نیست، بلکه ولی دو بزرگوار اساسا در باب تعارض معیار دلالت استعمالیه نیست. قبول دارم، در مرحله دلالت استعمالیه تعارضی نیست. ما یا باید محور تعارض را دلالت تفهیمیه بدانیم، آن چنان که من (آقای سیستانی) قائلم. یا محور تعارض را مرحله حجیت بدانیم کما ذهب الیه صاحب الکفایه و المحقق النائینی.

حال این نزاع را کنار می گذاریم، مهم این است که احدی نگفته است محور تعارض، مرحله اولی است، و اساسا معنا ندارد، چنین سخنی را بگوییم که مرحله دلالت استعمالیه، مرحله اولی تعارض هست، چگونه تعارض باشد، در مرحله دلالت استعمالیه ایی که هنوز مقصد و مقصود گوینده واضح نشده؟ تعارض ان جاست که چیزی قصد شده باشد، توسط گوینده.

خب حالا اگر مثل ما، محور تعارض را تنافی در مرحله دوم گذاشتید، دیگر آن بیان شما که هر یک از این دو دلیل متعرض امری هستند غیر ما تعرض له الآخر، این بیان شما صحیح نخواهد بود، این ها به همدیگر تعرض دارد، دلیل حاکم نسبت به محکوم. و **ذلک لان الدلیل الحاکم و ان کان بلسان تحدید الموضوع ظاهرا و لکنه فی واقعہ یستهدف تحدید الحکم**

درست است که می گوید لا ربا و موضوع را تحدید و تعیین و تضييق می کند به صورت ظاهر ولی توضیح دادیم که این جا نفی موضوع است، حقیقتش نفی حکم است. تعارض شد. درست است که لسان لسان نفی موضوع است اگر بخواهید در لسان توقف کنید تعارض را ببرید سراغ مرحله اول که نمی برید. اگر می خواهید تعارض به مرحله اول نروید، یا دو یا سه. اگر مرحله دوم باشد چرا بین «لا ربا بین الوالد و الولد» با «الربا حرام» تعارض نباشد؟ تعارض هست، چون دلالت تفهیمیه لا ربا بین الوالد و الولد، فقط نفی موضوع نیست، بلکه معنای کنائی آن، نفی حکم است، مقصود نهایی نفی حکم است، و چون مقصد و مقصود نفی حکم است و چون باید تعارض را در مرحله دوم یا سوم بگیرید، خب پس تعارض هست، چون معنای کنائی منظور است.

معنای کنایی «لا ربا بین الوالد و الولد» صرف نفی موضوع نیست. بلکه نفی موضوع است به جهت نفی حکم. این اگر تعارض را در مرحله دوم بگیریم.

**و کنذلک الامر فی ما لو جعلنا المناط هو التنافی فی المرحلة الثالثة فان للدلیل الحاکم و المحکوم کلیمهما یتعرضان للعالم الفاسق، و ان کان الدلیل المحکوم، لیس بحجة فیه.**

## جلسه سی و چهارم\_ ۱۱ آذر ۱۳۹۹

### [نتایج مباحث گذشته آقای سیستانی]

نتیجه مطالب گذشته این می شود که:

۱. اگر بگوییم لب حکومت تضییقه، به تخصیص بر می گردد، و لکن بلسان المسالمة، این در باب تعارض می گنجد و حکم به این که بین دو عبارت، حکومت برقرار است وقتی است که احتمال نسخ را کنار بزنیم، احتمال افضل الافراد را هم نفی کنیم.

۲. نتیجه دوم این شد که از نظر ایشان در حکومت هایی که مشاهده می کنیم در خارج، بعضا لسان شرح و توضیح قابل قبول است، اما حقیقت حکومت، شرح و توضیح نیست، بلکه در مواردی از حکومت های موجود شرح و تفسیر قابل تصور است، اما شرح و تفسیر به این معنا که یک جمله ای باشد محکوم، یک جمله ای باشد حاکم، و لفظی شارح لفظ دیگر باشد، این حقیقت حکومت نیست، چه بسا محکوم ما، اساسا بیان نشده هنوز. چه بسا محکوم از ادله لویه و غیر لفظیه باشد، چه بسا محکوم از ادله لفظیه باشد و لی اطلاق نداشته باشد.

بنابراین حکومت تضییقه که به اعتبار ادبی بیان شده است. استفاده از لسان کنائی کرده است، آن چه نیاز دارد فقط تا حقیقت حکومت تحقق پیدا کند، فقط آن مرتکبات نفسانیه است، آن دیدگاه های مردم است، که به هر دلیلی و لو مستند به کلام و لفظ شارع هم نباشد بین مردم دائر و رائج است. حاکم بلسان حکومت، آن ارتکبات را تنظیم و تضییق می کند، بنا این نیست که قوام حکومت به شرح یک لفظی با لفظ دیگر باشد. این هم مطلب دوم.

۳. هم محقق نائینی، هم محقق خویی، برای این که بگویند در حکومت تعارض نیست، به این مقدمه متوسل شده اند، که حکومت شرح لفظ بلفظ هست. و در عالم شرح و توضیح، تعارض معنا ندارد.

جواب آقای سیستانی هم نفی همان مقدمه هست که نه ما گفتیم حقیقت حکومت نظارت به آن ارتکازات است و ان لم تکن ناشئ من دلیل لفظی صریح مسبغ یكون الدلیل الحاکم ناظرا الیه،

علاوه جناب آقای نائینی، جناب آقای خویی، ما یک قسم حکومت داریم که قبلا هم بیان کردیم، و آن حکومت رفع ما لا یعلمون هست، که در این حکومت طبق یک نظر -نه همه انظار-، شارع آن حکم که در وعاء واقع هست ولی برای مکلف منکشف نشده است را معدوم اعتبار می کند. و با این جمله به دنبال این است که بگوید تطابقی بین وجوب حکم واقعی در عالم واقع با وجوب اطاعت نیست، خیال نکنید احتمال منجزیت دارد نه رفع ما لا یعلمون.

در این نوع حکومت مرکز سلب خود حکم است، آن بیان شما دو بزرگوار که در حکومت یک دلیل لفظی سابق تصور کنیم این جا جای ندارد. این نوع حکومت فقط مترتب است بر عدم علم به وجود دلیل محکوم. اصلا این حکومت معیارش عدم العلم به وجود محکوم است. تفسیری که شما می گوید نسبت به محکوم، اینجا چگونه معنا می شود؟ اگر فرض کنید یک دلیلی بر حکم هست که رفع ما لا یعلمون ان را تفسیر می کند، دلیل که امد دیگر رفع ما لا یعلمون معنا ندارد، موضوع حدیث رفع که جهل است برداشته می شود. بنابراین چرا شعری بگویید که در قافیه اش بمانید. چرا می فرمایید در حکومت تضییقه نظارت لفظ بر لفظ اخذ شده است؟ این یک نوع حکومت است.

بله ما داریم که حاکمی ناظر است و شارح است اما انجا هم اصل حکومت شرح اللفظ باللفظ نیست. حقیقه الحکومه تضییق آن ارتکازات است حال چه لفظی باشد و چه نباشد.

۴. باز هم محقق نائینی و هم محقق خوبی اعلی الله مقامهما، می فرمایند در حکومت تعارضی نیست، چرا؟ چون مفاد دلیل محکوم اثبات الحکم للموضوع است و مفاد دلیل الحاکم تحدید الموضوع است.

آن دلیل می گوید «اکرم العلماء» و این دلیل می گوید «الفاسق لیس بعالم». موضوع را دارد تحلیل می کند **فلا منافاه بینهما لأن کلاً منهما يتعرض لغير ما تعرض له الآخر.**

جواب آقای سیستانی در این مثال این است که الفاسق لیس بعالم که مرادش معنای حقیقی جمله نیست که واقعا واقعا عالم نباشد. مرادش معنای کنائی است و اگر هم تعارضی ادعا می کنیم، نسبت به این معنای کنائی است، که حالا که عالم نیست، پس اکرامش لازم نیست، نمی خواهیم بگوییم فقط عالم نیست، می خواهیم بگوییم حال که عالم نیست اکرامش هم لازم نیست، بین این دو جمله تعارض است. چرا می فرمایید تعارض نیست، ما که فقط دنبال ان معنای جمله که زید عالم نیست نمی رویم.

ما «زید عالم نیست» را، «فاسق عالم نیست را» کنایه از این می گیریم که اکرامش لازم نیست، پس یا در مرحله همان معنای کنائی تعارض هست آن گونه که من گفتم یا آن گونه که شما دو بزرگوار می گوید در مرحله حجیت، هر کدام که باشد در ظاهر این جمله که زید عالم نیست، تعارضی نیست وقتی از این ظاهر نقب زدی، رفتید به حقیقت ان معنای کنائی رسیدید، تعارض مطرح می شود.

بنابراین درست است که در نگاه نخست بین «اکرم العلماء» با «الفاسق لیس بعالم» تعارض نیست اما چون حقیقت «الفاسق لیس بعالم»، آن مراد جدی، معنای کنائی است، تعارض خودش را نشان می دهد.

این توضیح مفصل و کامل فرمایش آقای سیستانی که در ضمن، هم فرمایش محقق نائینی روشن شد و هم محقق خوبی.

جلسه پنجم\_ ۱۵ آذر ۱۳۹۹

**[چکیده فرمایش آقای سیستانی در حکومت تزییقه]**

فرمایش حضرت آقای سیستانی دامت برکاته در باب حکومت تزییقه خلاصه‌اش این است که در هر حکومتی از جمله حکومت تزییقه، لسان، لسان معارضه نیست، یک اعتبار ادبی همراه با مسالمت است، و نظارت حاکم لزوماً بر یک دلیل لفظی نیست، بلکه بر آن ارتکازات است. و چون در ارتباط بین آن چه را که حاکم می‌نامیم و آن چه را که محکوم می‌نامیم احتمال نسخ هست، احتمال بر نفی کمال هست، اگر چه احتمال تحکیم هم است پس بین الحاکم و المحکوم نحوه تعارضی بر قرار است و بعد جواب محقق خوبی و محقق نائینی را بیان فرمود.

**[نکات ما پیرامون کلام آقای سیستانی]**

بعد از همه این مباحث ما چند عرض داریم:

یکی این که ما نباید ادله شرعیه را طوری تفسیر کنیم که گویا خود ما مشغول نوشتن قانون هستیم، ما باید آن چیزی را از دیدگاه اصولی تفسیر کنیم که الان مشاهده می‌کنیم و در دسترس ماست، اینکه حکومت چه چیزی می‌تواند باشد، بحثی است، این که آن مثال‌هایی که بیان‌گزار این اصطلاح، شیخ اعظم با توجه به آن مثال‌های موجود در فقه حکومت را بیان کرده است، بحث دیگری است. ایشان می‌گویند حتی اگر ما ادله حرمت ربا را نداشته باشیم، فقط یک ارتکازاتی ببین مردم باشد، شارع می‌تواند با توجه به آن ارتکازات، بفرماید لا ربا بین الوالد و الولد.

عرض ما این است آیا عملاً با چنین حالتی روبرو هستیم؟ یا ادله حرمت ربا را داریم. آیا ما می‌خواهیم حول آن چه شیخ اعظم حکومت نامید بحث کنیم یا می‌خواهیم خودمان اصطلاحی را جعل کنیم؟ مانعی ندارد اصطلاحی را خودمان جعل کنیم، تبیینش هم کنیم اما باید در مباحثاتمان با قوم معیار را اصطلاح خودمان قرار ندهیم. آن چه شیخ اعظم مرحوم آخوند، میرزای شیرازی، میرزای رشتی، میرزای آشتیانی، از اعظم تلامذه مرحوم شیخ، از شیخ نقل کرده‌اند و در تقریرات شیخ هست، در رسائل هست، در مکاسب با همین اصطلاح پیش آمده، این که در حکومت باید یک دلیل لفظی باشد شارح، یک دلیل لفظی مشروح.

بله این لفظ بود که آیا حتماً آن مشروح باید قبلاً باشد یا بعداً هم اشکالی ندارد این یک بحثی بود اما این که حکومت در ادله لفظیه است و شرح و بسط می‌دهد ادله لفظیه را این حقیقت حکومت است و از همین جهت میرزای نائینی و محقق خوبی سخن از شرح و نظر به میان آورده‌اند، حال ما بیاییم حکومت را طوری معنا کنیم که هیچ مانع عقلی ندارد، اما یک اصطلاح دیگری است، آیا بهتر نیست نام دیگری بر او بگذاریم تا با این تفسیری که از حکومت مورد بحث است اشتباه نشود، مورد بحث آنجایی است که ما دلیلی را روایتی را پیدا کنیم، که روایت دیگر یا به توسعه یا به تعبیر بهتر توسیع یا به تزییق نظارتی بر روایت دیگر داشته باشد این است معنای حکومت.

بله این را می پذیریم که در اثر نظارت دلیل باء بر دلیل الف، آن ارتکازات تحدید می شود اما نظارت دلیل بر دلیل است، بله هدف نهایی چه بسا، تحدید و مشخص کردن محدوده ان ارتکازات باشد ولی خود حکومت چیست؟ این است حکومت. هر تفسیری برای حکومت می کنید محکوم واقعی را باید دلیل بدانید. این یک نکته. حال آیا این در ادله لبیه هم می آید یا نه؟ چه بسا بیاید ولی حاکم دلیل است، محکوم دلیل است. این مطلب اول.

مطلب دوم ما اگر چه از مرحوم میرزای نائینی و مرحوم خوبی این را می پذیریم که در حکومت شرح و توضیح دلیل محکوم نهفته است، این را می پذیریم که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو است، خلافا لسید السیستانی ولی وفاقا لسید السیستانی رابطه بین حاکم و محکوم را از تخالف خارج نمی دانیم، و این جا هم مثل تخصیص، داخل بحث تعارض است و صرف شارح بودن ظاهر یک لفظ نسبت به لفظ دیگر، کافی نیست که بگوییم پس بین این دو دیگر تخالفی نیست. اگر شارح فقط توضیح بدهد، آنچه را در معنای الفاظ و لغات نهفته است، بله در شارح تعارضی با مشروح نیست. این همه کتاب‌های لغت، واژه‌ها را شرح می‌دهد، توضیح می‌دهد، تعارض معنا ندارد، اما اگر بحث شرح ناظر به لفظ و معنای الفاظ و لغات نیست، مرادات را بیان می‌کند، این جا چه بسا بین شارح و مشروح تعارض، تصور پیدا کند چون اگر ما باشیم و دلیل باء، یک معنای دلالت استعمالی و فقط همین دلیل باشد، تطابق با معنای جدی دارد، می‌گوید همه انواع رباء حرام است، الربا حرام مطلقا، والد و ولد ندارد. دلیل دوم درست است شارح است، اما شرح الفاظ و معانی را که بیان نمی‌کند، شرح مراد را بیان می‌کند. ما باشیم و دلیل محکوم فقط، مراد استعمالی و جدی همه انواع ربا است.

حال که می‌آییم سراغ لحن دلیل حاکم که لا ربا بین الوالد و الولد می‌خواهیم دائره آن مراد جدی را تخصیص بزنیم نه الفاظ را معنا کنیم، نمی‌خواهیم کلمه ربا را معنا کنیم، می‌خواهیم بگوییم ربای حرام به صورت مراد جدی در پدر و پسر نیست. این همان تخصیص است و با همان بیانی که تخصیص را در دائره تعارض قرار دادیم، حکومت تضییقه را هم در دائره تعارض قرار می‌دهیم. اگر چه لسان، لسان شرح است، شرح و الفاظ حاکم، اما نه فقط الفاظ، کتاب لغت که معنا نمی‌کند می‌گوید لا ربا. مراد جدی را دارد تبیین می‌کند، هر دلیلی که ظهور اش در مراد جدی عام بود، و دلیل دیگر ظهورش در مراد جدی خاص بود، بین اللحنین، بین العبارتین، تخالف و لابد من اعمال قواعد الفنیة لرفع التخالف و این همان چیزی است که ما از ان به تخالف حجج نام می‌بریم.

تخالف الحجج یعنی دلیل محکوم، خودش باشد و خودش، حجت لولائیه دارد، و می‌گوید همه انواع و اقسام ربا حرام است ما باشیم و دلیل لا ربا بین الولد والولد حجت لولائیه دارد بر عدم حرمت ربای بین الولد والولد. بین این دو حجت لولائیه تخالف هست، منتهی این که می‌گوییم تخالف هست، معنایش تباین که نیست، معنایش این نیست که لزوما سراغ تخییر یا ترجیح یا تساقط و امثال ان برویم، بحث این است که بین این دو تخالف است و تمناع، حالا چگونه باید حل کرد؟ همه آن مباحثی که در تخصیص عرض کردیم همه آن مراحلی که در تخصیص باید از آن مراحل عبور می‌کردیم، تا به تخصیص اطمینان پیدا کنیم، همه آن مراحل را در حکومت هم باید طابق النعل بالنعل [برویم]، فقط به اختلافی که بین تخصیص و حکومت بود، و الا از جنبه‌های دیگر مثل تخصیص باید عبور کنیم از ان گردنه‌ها تا به تحکیم منتهی شویم.

همان گونه که در تخصیص می گفتیم صرف اظهار بودن خاص از عام، کافی نیست، اگر چه باید این لحن مد نظر فقیه قرار بگیرد ولی کافی نیست، چه بسا مجبور بشود فقیه عام را بر خاص مقدم کند، و لو لحن عام، اظهار نباشد، به همان بیان که مفصلش در عام و خاص گذشت، در حکومت هم می گوییم لحن حاکم درست است که حکم به تقدم حاکم بر محکوم می کند اما، به لحاظ فتوا، نمی توانیم به صرف این که "لا ربا بین الوالد و الولد" صحیح السند است، "الربا" حرام هم صحیح السند است و لحن این مقدم بر لحن آن است فتوای به تحکیم بدهیم، نه اتفاقا، چه بسا فتوای به مقدم شدن آنچه شما دلیل محکومش می نامید بدهیم، هم چنان که در بحث تخصیص می گفتیم، بعضی از عام ها، ابای از تخصیص دارد، می توانیم بگوییم بعضی از آن روایات و ادله ای که شما آن را محکوم می نامید، ابای از تحکیم داشته باشد.

لغافل آن یقول که ادله حرمت ربا انقدر قوی است، مفاسدی که برای ربا بیان شده است آنقدر قوی است که فقیه به این نتیجه برسد که هیچ استثنائی نمی تواند بر دارد چه این استثناء به لسان تخصیص باشد، چه این استثناء به لسان تحکیمی باشد که لب التخصیص. فرقی نمی کند نباید این قانون تبصره ای برش وارد بشود، حاکی از استثناء یک مورد. حال چه به لسان لا حرمة فی الربا بین الوالد و الولد، چه به لسان لا ربا بین الوالد و الولد، لسان فرقی نمی کند. در این جهتی که ما دنبال آن هستیم، تا این جا پس فرقی بین مسلک انسداد و انفتاح و اضطرار نمی کند، اما آیا این مساله در مسلک اضطرار و انسداد اقوی می شود یا نه؟ ان شاء الله جلسه آینده.

**جلسه سی و ششم\_ ۱۶ آذر ۱۳۹۹**

### **[ادامه تبیین مختار در مساله]**

دیروز به این مطلب پرداختیم که این مطلب شیخ اعظم اعلی الله مقامه، و مرحوم میرزا مرحوم نائینی قلیل قبول است که در حکومت، بحث شرح و توضیح الفاظ محکوم مطرح است، گویا کلمه ایی مثل ای و اعنی در تقدیر است، این مطلب را از این اعظم می گذیریم که خود بانیان این اصطلاحند، اصلاح حکومت. ولی با این سخن میرزا که فرمود حال که بنای بر شرح و توضیح است، پس بین الحاکم و المحکوم، تعارض نیست، نمی توانیم موافقت کنیم.

اشاره می کنم به آن نکته ایی که در بحث عام و خاص، خدمت شما عرض کردم و آن دقیقا در مورد حکومت هم قابل تصور است، عرض کردم چون کتاب قانون در علم حقوق مثل قانون مدنی ایران، مدون و مدوب و با اعداد و ارقام مشخص شده است. ماده ۱، ماده ۲، کذا و کذا، بخش فلان و ... در آنجا تخصیص زدن مشکلی عمده ندارد، کافی است لحن یک ماده نسبت به ماده دیگر اخص باشد، شما در قانونی مثل قانون مدنی نقل به معنا در متن قانون ندارید، تقیه ندارید، همه مواد قانونی دست شماست، و چیزی حذف و از بین رفته ندارید، سؤال و جواب نیست که احتمال داده شود جواب ها فقط مربوط به آن سؤال هاست و قابل تعمیم نیست، قانون مدنی اگر هم بعدا اضافه و کم و تقریر داده شود، همه اش یک جا توسط یک حقوق دان ملاحظه می شود.

لذا هم چنان که در بحث تخصیص گفتیم، تخصیص در قانون مدنی و امثال آن به راحتی صورت می‌گیرد، در مورد شارح بودن یک ماده قانونی نسبت به ماده قانونی دیگر هم قصه از همین قرار است. به عبارت دیگر درست است در قانون بشری هم که تدوین می‌شود، هم قرائن متصله داریم، هم قرائن منفصله داریم، ولی عملاً چندان تفاوت ما هویی، در کار حقوقی، نسبت به قرینه منفصله با قرینه متصله نیست. هر دو به سادگی قابل تشخیص و قابل اعمال هستند، فقط کافی است این حقوق دان آشنا به مواد حقوقی باشد تا بتواند قرائن منفصله را، تشخیص بدهد. اما بعد از آنکه تشخیص داد، معزل عمده‌ایی نیست.

بنابراین اگر چه اعمال قاعده تخصیص و یا حکم به تخصص، و یا حکم به شارح بودن کار فنی حقوقی است، اما نسبت به آن چه ما در فقه داریم، قابل مقایسه نیست. از این رو همان سخنی را که در مورد عام و خاص خدمت شما عرض کردم، در مورد حاکم و محکوم هم، قصه از همین قرار است، اگر چه ما حکومت با این تعریف خاصی که از سیدنا السیستانی نقل کردیم، اعتبار ادبی، که از الفاظ کنائی و استعاره استفاده می‌کند، در حقوق کمتر شاید به چشم بخورد، اما بحث شرح و نظر در یک ماده قانونی نسبت به ماده قانونی دیگر ملاحظه می‌شود. حال که ما نباید خودمان را با یک حقوق دان حتی در قانون مدنی که متخذ از فقه امامیه هست مقایسه کنیم، چون آنجا لباس قانون و حقوق به خودش پوشیده [است]. در روایات ما، در فتاوی منتشر شده در کتب اسماء ما، آن موازین معاصر در کتب حقوقی و قانونی، مشاهده نمی‌شود، لذا

۱. ما در روایاتمان نقل به معنا داریم در حالی که مواد قانونی عین قانون هستند. کلمه به کلمه‌اش قانونی است.
  ۲. ما در روایات فقهیه با حادثه حذف و تلف شدن بخشی از تراث روبرو هستیم. چیزی که در علم حقوق به ما هو حقوق چندان معنایی ندارد.
  ۳. ما در فقه با روایاتی روبرو هستیم که بحث تقیه در آن‌ها مطرح است، تقیه با معنای مشهور خودش چندان جایگاهی در قانون و حقوق به ما هی حقوق ندارد.
  ۴. ما در فقه با سوال و جواب بیشتر روبرو هستیم و این سوال و جواب‌های مرسوم در کتاب‌های روایی ما، در مواد حقوقی، جای چندان ندارد.
  ۵. ما در روایات خودمان، قرائن منفصله کم نداریم، که یک امام مطلبی را فرموده باشد، و امام دیگر، قرینه منفصله‌اش را.
- اگر چه در متن قانون هم چه بسا قرائن منفصله مشاهده کنیم اما برخورد حقوقی با قرائن منفصله کار آسان‌تری است از برخورد اصولی و فقهی با قرائن منفصله.

۶. آن‌چه در متون قانون ملاحظه می‌کنید از اعتبارات قانونیه بهره گرفته است، مواد، مواد قانونی است، استفاده از کنایه و مجاز و استعاره و اعتبارات ادبیه، در متون حقوقی جایگاهی ندارد، ولی در روایات ما جایگاه دارد.
۷. اگر چه در قوانین موضوعه بشری ما به عنصر نسخ زیاد روبرو می‌شویم که قانونی پس از قانونی نوشته می‌شود که عملاً ناسخ قانون اول است اما اولاً در این متون قانونی، معمولاً تصریح می‌کنند به نسخ و این که آن قانون قبل کأن لم یکن است. در فقه ما کمتر تصریح به نسخ شده است، باید نسخ را استفاده کرد، ثانیاً در مورد آنجایی هم که در کتاب‌های

قانونی و حقوقی صراحتاً کلمه کأن لم یکن بودن قانون قبل نیامده است، صراحتاً بحث نسخ نیامده، تشخیص نسخ کار چندان دشواری است نسبت به آن چه که ما در روایات خودمان مشاهده می کنیم.

۸. ما در قانون بشری در دسترس چیزی به عنوان القاء خلاف عمدا نداریم، که مقنن مخصوصاً بیاید دو مطلب را متضاد بیان بکند، عمد در دوگانه گویی باشد اما شما در روایات خودمان، از جمله روایتی که در عده شیخ طوسی هست می بینید که ائمه علیهم السلام می فرمایند ما خود این کار را انجام داده ایم به جهاتی و به حکمت‌های.

خلاصه الکلام این که شباهتی بین کتاب قانون با کتاب شریعت هست، قابل قبول، اینکه در کتاب شریعت هم باید همان قواعد عقلانی مثل تخصیص و تحکیم، تخصص اعمال شود، بحثی نیست، ای که باید نگاه اصلی به کتاب شریعت در نحوه تقنین، نگاه عقلانی و عقلانی باشد، قابل قبول است اما این تفاوت‌ها را هم نباید از نظر دور داشت، و لذا هم چنان که در بحث تخصیص خدمتان عرض شد، در بحث حکومت تضییقه هم به همان منوال بحث می کنیم، این که روایت الف، لحن، لحن حکومت است بر روایت "ب" می گوید «لا ربا بین الوالد و الولد»، کافی نیست باید امور دیگری که بر شمردیم ملاحظه شود تا بتوانیم صراحتاً به تحکیم روی بیاوریم.

اگر این مطالب ما ثابت شود تخالف بین الحاکم و المحکوم معلوم می شود. بله اگر فقط به لسان «لا ربا» نگاه کنیم و دقت کنیم به واژه شرح، ممکن است شما بگویید این جا چه تعارضی است ولی وقتی با این مطالب روبرو شدیم، دیگر نباید مسأله را ساده گرفت، اکتفا به لحن کرد و قول به تحکیم را برگزید. اگر چه در همان توضیح واژه شرح دیروز عرض کردم، دو جور شرح داریم، شرح لغات و واژه‌ها در مرحله مدلول استعمالی چه معنایی می دهد خب این معلوم است بین شارح و مشروح فرقی نیست، تخلفی نیست، تعاندی نیست، اما آنجا که شرح مدلول تصدیقی است در جمله الف ظهور مدلول تصدیقی عام است در جمله دوم مدلول تصدیقی خاص، حال می خواهید مدلول خاص را چه به لسان تخصیص، چه به لسان حکومت مقدم کنید بر عام. این تعارض و تخالف مشاهده می شود. شرح الاسم و شرح اللغة که نیست.

### [کلام ما در حکومت بالتوسیع]

آنچه گفتیم در حکومت تضییقه بود. اما در حکومت بالتوسیع چه باید گفت؟

هر آنچه را که در بحث حکومت بالتضییق خدمتتان عرض شد، اگر با دقت بنگرید، در حکومت توسیعی هم باز تخالف و تعاند در کتاب شریعت مشاهده می شود؛ چون اولاً درست است حکومت بالتوسیع شارح است و مؤصح، اما شارح مراد جدی است نه مراد استعمالی. و خود این تخالف زاست، ثانیاً همان عناصری که در فرق بین قانون و فقه بیان کردیم، همه آنها در حکومت بالتوسیع که این هم یک اعتبار ادبی است خواهد آمد، طابق النعل بالنعل؛ لذا اگر بخواهید بگویید تعارض مستقر نیست، نسخ نیست، باید همه آن مراحل را که توضیح دادم، طی کنید. تخالف بین الحاکم و المحکوم، و لو حکومت بالتوسیع در این جا هم هست.

علاوه ثالثاً هم در این جا هست و آن این است که شما می خواهید بگویید «الطواف بالبيت صلاة»، باید همه آن مراحل را طی کنید تازه آن مراحل را که طی کنید، از شما می پرسیم حد این تنزیل چقدر است، تا چه حدی طواف مثل نماز است، اینجا هم باید نگاه به این جمله کنید که مطلقاً می گوید «الطواف بالبيت صلاة» هم نگاه به کلمات شارع در شرائط و خصوصیات و موانع نماز کنید هم نگاه به باب طواف داشته باشید، هم مشترکات طواف و صلاة را استنباط کنید، هم موارد اختلاف را، پس همان گونه که در حکومت بالتضییق ما بحث تخالف الحجج را مطرح می کنیم، در حکومت بالتوسیع هم همین است

آنچه که گفتیم مخصوصاً آن بعضی از فروقی بین الحقوق و الفقه بیان کردیم بنابر مسلک اضطرار و انسداد اقوی قبولاً هست تا مسلک انفتاح، با این که قابل تطبیق با مسلک انفتاح هم هست.

## جلسه سی و هفتم\_ ۱۷ آذر ۱۳۹۹

### [ادامه شرح نظر مختار در مساله]

#### [اقسام تحیر]

مطلبی را عرض می کنم که هم به درد بحث حکومت خواهد خورد و تخصیص، و هم به درد بحث ورود و تراحم که بعداً خواهد آمد. و آن این است که تحیر ما، در عمل به روایات، علی اقسام. هر جا که فقیه نحوه تحیری برای او حاصل شود، در عمل به ادله از این قرار است:

۱. تحیری که ناشی از نحوه تخالف بین الادله باشد. منشأ تحیر تخالف الحجج باشد، این خود به نظر ما اقسامی دارد،
  - أ. تخالفی در حد تباین
  - ب. تخالفی در حد عموم و خصوص من وجه، نسبت به ماده اجتماع
  - ج. تخالف در عموم و خصوص مطلق، که ثابت کردیم در فقه ما تخالفی بین العام و الخاص هست.
  - د. تخالفی که بتوان با یک نوع جمع عرفی قضیه را حل کرد.
  - ه. تخالفی که باید حتماً به وسیله قول به نسخ قضیه حل شود.

ممکن است مثال های دیگر هم داشته باشد. تحیری که ناشی از تخالف الحجج باشد.

آن چه ما در باب حکومت تضییقه عرض کردیم، و بعداً هم به نحوی به حکومت در توسعه سرایت دادیم، با توضیح مفصلی که گذشت از اقسام تحیری است که ناشی از تخالف الحجج در حجیت لولائیه باشد.

۲. تحیری که بعداً بعد از بحث ورود آن را مطرح می کنیم و آن تحیری است که ناشی از عدم تخالف باشد، نه این که حجج تخالف داشته باشند. بلکه تحیر در اثر اشتباه حجت به لا حجت است. یکی از این دو روایت حجت است به حجت لولائی، اما کدام یک حجیت لولائیه دارند نمی دانم. اشتباه حجت به لا حجت.

۳. تحیری که دو دلیل داریم، هر دو هم حجیت لولائیه دارند، به هر دو هم باید عمل بشود، اما کدام یک زودتر از دیگری باید انجام بشود؟ مثل تحیری که در باب تزاحم بین «ازل النجاسة عن المسجد» با «صل» داریم. این جا هر دو دلیل ما حجیت شان به نحو لولائی تام و تمام است. و هیچ کدام از این دو به نفع دیگری از صحنه انتخابات خارج نمی شود. بلکه بحث تقدم و تاخر است.

به این جا که رسیدیم عنوان را می گذارم تحیر در تزاحم که بحثش را باید مستقلاً باید در ادامه ان شاء الله مطرح کنیم. یکی از اقسام تحیر در تزاحم تحیر در تقدم و تاخر است.

پس تحیر علی ثلاثه اقسام:

- (۱) تحیر ناشی شده از تخالف الحجج
- (۲) تحیر ناشی شده از اشتباه الحجج به لا حجة
- (۳) تحیر ناشی شده از تزاحم الحجج که بحث مستقلاً دارد.

### [ خلاصه و نتیجه کلام ما در حکومت و تخصیص ]

خلاصه الکلام تحیر بر یکی از این سه قسم است، تمام کوشش بنده در مباحثی که از بحث تخصیص تاکنون مطرح کردم این است که ثابت کنم تحیری ناشی از تخالف الحجج و لو به نحو تباین نباشد، هم در عام و خاص مطرح است. هم در حکومت، هم در اظهر و ظاهر، و قس علی هذا. اما آنچه که مهم بود برای من، حکومت بود و تخصیص. تحیری را که من در عام و خاص و حکومت بر شمردم، توضیح دادم، تحیری بود که بر دو قسم تقسیم می شود:

- ۱- تحیری ذاتی
- ۲- تحیری عَرَضی

تحیر ذاتی چه بسا ناپایدار باشد، و قابل برداشتن، و لذا تعبیر می کنند برخی به تعارض غیر مستقر. لحن حاکم، لحن محکوم، لحن خاص، لحن عام راه گشا هست برای برداشتن تحیر ذاتی به نحو غیر مستقر. وقتی به لحن خاص نگاه می کنم، این تحیر ما را می توانم بردارم. وقتی به لحن حاکم نگاه می کنم، این تحیر رامی توانم بردارم؛ لذا گفتیم در کتاب حقوق این نوع تحیر که در ذات عام و خاص مشاهده می شود، قابل برداشتن است.

اما یک نوع تحیر دومی داریم که تحیر عارضی است. در عام و خاص، در حاکم و محکوم، همان تحیری است که دیروز اشاره کردم، که ناشی می شد از نقل به معنا، حذف بعضی از روایات، تقیه، این که روایات سوال و جواب است، این که ما در روایات مان بعضی موارد داریم که ائمه علیهم السلام مخصوصا القاء خلاف کرده اند و توضیحات مفصلی که دیروز دادم. آن تحیر مخصوص فقه، تحیر قبلی اختصاص به فقه ندارد در حقوق هم هست، قابل برداشتن هم هست اما این نوع تحیر فقهی در برابر آن تحیر حقوقی فقهی، برداشتنش به آسانی میسر نیست، هم بر مسلک انفتاح، هم علی الخصوص بر مسلکی که قائل است به انسداد یا اضطرار.

پس اگر می گوییم عنوان تخالف الحجج شامل تخصیص هم می شود از این رو است، اگر می گوییم عنوان تخالف الحجج شامل حکومت هم می شود، از این رو است که یک نوع تحیر فقهی برای فقیه رخ می دهد، که چه بسا در تحیر حقوقی فقهی این چنین نباشد، لذا چه بسا در عام و خاص، رو به تخصیص نیاوریم، بلکه علی المبنای سخن از تخییر به میان بیاوریم کما فی بعض الروایات یا سخن از نسخ به میان بیاوریم و چه بسا در حکومت رو به حکومت نیاوریم با این که لحن دو روایت حاکم و محکوم است، و تعارض را آن چنان مستتر کنیم، تحیر را آن چنان پا برجا نگاه داریم که رو به از میدان به در کردن حاکم به میان بیاید. مثلا بگوییم ربا قابل استثناء نیست حتی به اعتبار ادبی و به تعبیر حکومت، نه تخییر بلکه ما هو الحاکم ظاهرا را از میدان بیرون می آوریم و به همان چه شما اسمش را محکوم می گذاشتید عمل می کنیم. بله در مواردی هم ممکن است مثل قوم به تخصیص عمل کنیم یا به حکومت. اما این مطلق و فراگیر نیست.

این توضیح مختار ما در باب حکومت و تخصیص.

## [ورود]

### [مبنای بحث همچنان تقریرات آقای سیستانی]

این تمام بحث در تخصیص و حکومت. اما ورود باز اجازه بفرمائید ما بر طبق فرمایش حضرت آقای سیستانی پیش برویم، فرمایش ایشان را در ورود پیش بریم بعد خواهید دید یک سیر تاریخی از زمان شیخ تا زماننا هذا در مورد تفسیر ورود و این که آیا این کلمه دچار تغییر در تعریف و تفسیر شده است یا نه.

حضرت آقای سیستانی در تقریرات، البحث الثالث فی الفرق بین التعارض و بعض الموارد المشابهه له<sup>۱</sup>، در این جا سه مورد را بیان می کند.

<sup>۱</sup> صفحه ۴۳.

**[بحث در ورود تزییقی نه بالتوسیع]**

المورد الاول التعارض و الورد.

ایشان می فرماید مراد ما از کلمه ورود در این بحث ورود تزییقی است نه ورود بالتوسعه، چون ورود علی نحو التوسعه اصلا مشابهتی با تعارض ندارد چون ورود به نحو توسعه شبیه است از این جهت که از بحث تعارض خارج است با حکومت توسعه ایی. ورود به توسعه یعنی ادخال فرد، فی العام لم یکن داخلا فيه قبل بیان الدلیل الوارد، فهو، غیر متعرض للعام لا حکما و لا موضوعا ليعتبر معارضا له و مثاله ادلة حجیه الحجج بالنسبة لقاعدة صحة العقاب مع البیان، فالادلة الشرعية الدالة علی حجیه خبر الثقة مثلا تدخل الخبر فی موضوع القاعدة و هو البیان فهو من قبیل ایجاد فرد للعام.

این مطلبی را که نوشتید محتاج توضیح است ان شاء اله فردا عرض می کنم.

اما برای بحث فردا علاوه بر تقریرات آقای سیستانی مراجعه کنید به حاشیه رسائل مرحوم آخوند، اگر طبع قدیم دارید صفحه ۲۵۸، اگر نه با این عبارت در بحث تعادل و تراجیح که "هذا و لا یخفی ان الوارد ایضا کما یوجب الإخراج الموضوعی حقیقتا، کذا یوجب ادخاله كذلك." این ورود بالتوسعه را بیان می کنم. توضیح مطلب ان شاء الله جلسه آینده.

**جلسه سی و هشتم - ۱۸ آذر ۱۳۹۹**

**[تاریخچه ورود]**

اگر چه ما بعدا هم اشاره خواهیم کرد در بررسی تاریخچه اصطلاح ورود ان شاء الله خواهیم گفت ما در سخن شیخنا الانصاری و حتی بعض از تلامذه ایشان، بحث ورود به توسعه ندیده ایم، آنچه را که دیروز از حضرت آقای سیستانی نقل کردیم در مورد ورود به توسعه این بود که شما یک قاعده ایی دارید به نام صحت عقاب مع البیان. حال ادلة حجیت حجج مثل خبر ثقة موضوع برای بیان درست می کند و فردی را برای قاعده صحت عقاب مع البیان. ورود بالتوسعه می شود.

**[مرحوم آخوند اولین اشاره کننده به ورود بالتوسیع]**

مرحوم آخوند رضوان الله تعالی علیه، در حاشیه رسائل بحث تعادل و تراجیح در همان صفحات اولیه می گوید ما حکومت بالتزییق داریم، حکومت بالتوسعه داریم، هذا و لا یخفی ان الوارد ایضاً کما یوجب الإخراج موضوعه حقیقتا کذا یوجب ادخاله كذلك کما ان ادلة الامارات مخرجة لما قامت الامارات علیها من التكاليف من تحت الاصول العقلية و مدخلة اليها فی تحت حکم العقل بلزوم اطاعة و تنجز التکلیف بحیث یعاقب علی مخالفته لوکان فی المورد واقعا فلا تغفل

می گوید در هر ورودی شما یک تضییق و اخراج مشاهده می کنید، و توسعه و ادخال، اما تضییق شما ادله حجیه امارات کخبر الثقة را مشاهده کنید، با برائت عقلیه، قبح عقاب بلا بیان، ولی قبح عقاب بلا بیان را مطرح می کنید شما باشید و همین قاعده می گوید خب هر جا بیان نبود عقاب صحیح نیست، در جایی هم که اماره ایی هست ولی اماره حجت نشده است پس بیان نیست، بیان که نبود قبح عقاب بلا بیان ساری و جاری است. حال ادله ایی آمد، امارات را حجت کرد، این دلیلی که می آید اماره را حجت می کند، دائره قبح عقاب بلا بیان را تضییق می کند، دیگر نمی توانید بگویند حتی با وجود اماره عقاب صحیح نیست. دیگر این را نمی گویند. این یک ورود بالتضییق است، که می توان ورود بالتوسعه را هم با همین دو نمونه تبیین کرد.

ما قاعده عقلیه ایی داریم و آن صحت عقاب مع البیان است، و ان شئت فقل، تنجز تکلیف مع البیان، و ان شئت فقل لزوم الاطاعة مع البیان، اگر دلیل حجیه امارات را نداشتیم، ما بودیم و اماره ایی دال بر حرمت شرب توتن نمی گفتیم عقاب در شرب توتن صحیح است، نمی گفتیم تکلیف منجز است، نمی گفتیم اطاعت لازم است، اما وقتی ادله حجیت امارات پیدا شد، مصداقی برای بیان در قاعده صحت عقاب مع البیان درست شد. مصداقی برای تکلیف تنجز یافته درست شد، مصداقی برای جایی که اطاعت لازم است، درست شد، این مصداق به چه وسیله درست می شود؟ به وسیله آن دلیلی که اماره را حجت قرار داد، پس ما یک ورود بالتضییق داریم که مورد را از تحت یک دلیل خارج می کند واقعا بالتعبد، یک ورود بالتوسعه داریم که مورد داخل می کند واقعا بالتعبد.

این اولین جای که حقیقت ورود بالتوسعه را یافته ام. در کلمات مرحوم آخوند آن هم در حاشیه رسائل.

اما به قول حضرت آقای سیستانی درست است که دو ورود داریم، ورود بالتوسعه و ورود بالتضییق، اما بحث ما در سنجش بین ورود و تعارض ورود بالتوسعه مراد نیست، چون ورود بالتوسعه ایجاد فرد للعام هست، تصور تعارض در این جا نیست، چنان که در حکومت بالتوسعه هم ایشان، یعنی حضرت سیستانی فرمود، تعارضی نیست. لذا ورود بالتوسعه از بحث ما خارج است، فیختص بحثنا فی الورد التضییقی،

## [تعریف ورود]

حال تعریف ایشان از ورود تضییقی چیست؟

و هو عبارة عن إخراج فرد من کبری عقلیه او شرعیه، اخراجاً تکوینياً،

روی این کلمه تکوینی یک علامت سوال بگذارید ببینیم این در کلمات مثل شیخ و تلامذه شیخ سابقه دارد یا ندارد.

اخراجا تکوینیا و لکن بمؤنه التعبد.

ورود همان تخصص هست، منتهی خروج مصداقی از تحت عمومی تخصصا محتاج به تعبد نیست، اما خروج فردی از یک کبری اگر محتاج به دلیل بود، اگر محتاج به تعبد بود، اگر آن اخراج به مؤونه تعبد تحقق پیدا کرد، نامش ورود است. اگر یک کبرایی را

فرض کنید، چه این کبرا به حکم عقل باشد، کبرا عقلیه، چه این کبرا به حکم شرع باشد، کبرا شرعیه، اگر یک فردی از تحت این کبرا عقلی یا شری خارج شد، خروجاً واقعاً تکویناً عما بمؤنة التعبد، نامش را ورود تضييقي بگذار.

چنان که گفتیم مثالش همان ادلة حجیت حججی مثل خبر ثقه است. آن خبری که می گوید الخبر الثقة حجة آن را در نظر بگیرد و بسنجید با قاعده قبح عقاب بلا بیان. در ورود بالتوسعه با صحت عقاب مع البیان سنجیدید، این جا با قبح عقاب بلا بیان بسنجید. اگر شما باشید و فقط قبح عقاب بلا بیان و در قاموس شما اماره جایگاهی نداشته باشد، باز هم می گوئیم قبح عقاب بلا بیان، چون اماره جایگاهی ندارد امان نیست اما آمد گفت صدق العادل، آمد و گفت الخبر الثقة حجة این در حقیقت می گوید الخبر الثقة بیان، و البیان اعم من الوجدانی و الشرعی. پس اگر اماره ایی گفت شرب التوتن حرام شما بیان شرعی دارید، بر حرمت شرب توتن و این بیان شرعی تان را ادلة حجیت اماره درست کرده است، پس دیگر عقاب بلا بیان نخواهد بود، این مورد از تحت قاعده عقاب بلا بیان خراج کردیم، حا ببینم چه شباهتی بین ورود و تعارض هست، چه اختلافی بینشان هست، چه در این قضیه باید بگوئیم، بحثهای مفصلی در این قضیه ان شاء الله مطرح خواهم کرد.

## جلسه سی و نهم - ۲۲ آذر ۱۳۹۹

### [اشاره ایی به سیر بحث تاکنون]

### [بررسی ورود و ورود در مساله تعارض]

بحث ما در مورد ورود بود و این که ورود از اقسام تعارض به حساب می آید یا نه. جلسه گذشته عرض کردیم که ورود را هم تقسیم کرده اند به ورود بالتضييق و ورود بالتوسعه. اولین جایی که من حقیقت ورود بالتوسعه را دیده ام، بیان مرحوم آخوند در حاشیه فرائد بود. خب مثالش هم ادله حجیت امارات بود، بالنسبة الى قاعدة صحة العقاب مع البیان.

ورود بالتوسعه داخل بحث ما نیست، بحث ما مدارش ورود تضييقي است، که تعریف ایشان از ورود تضييقي این است: إخراج فرد من کبرا عقلیه، او شرعیه، اخراجاً تکویناً و لكن بمؤنة التعبد،

### [تعریف ورود و بیان چند مثال]

مهم این نیست که مورد قاعده ایی عقلیه باشد، مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان، و یا مورد شرعیه باشد که در مورد مثالش بعداً مباحثی داریم، مهم این است که یک فرد از این مورد که کبرایی عقلیه است یا کبرائی شرعیه است، اخراج شود، و اخراجش هم تکوینی باشد، و از این جهت شبیه به تخصص باشد، که اخراج هم در تخصص تکوینی است، و لكن بمؤنة التعبد، مثال می زنند به ادلة حجیت حججی مثل خبر ثقه بالنسبة لقاعدة عقلیه قبح عقاب بلا بیان. چرا؟ چون مراد از بیان صرفاً بیان عقلی نیست. بیان شرعی را هم شامل می شود، مختص نیست بیان به بیان وجدانی، لذا اگر مثلاً خبر ثقه ایی دلالت کرد بر حرمت شرب توتن، و

دلیلی بر حجیت خبر واحد ثقه نداشتیم، این بیان به حساب نمی آید، وقتی به این خبر ثقه بیان می گوئیم که دلیل داشته باشیم بر حجیت بر ثقه.

بعد از این که دلیل اقامه شد تعبدا بر حجیت خیر ثقه، خبر ثقه را بیان می دانیم، خبر ثقه را قانون می دانیم، **بیلنا تکوینیا و لکن بمؤنه من التعبد و الاعتبار الشرعی**. و وقتی بیان شد، دیگر موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، نیست، این یک مثال برای ورود.

مثال دیگری که خود شیخ اعظم، واضع این اصطلاح بیان فرموده، آنجا است که شما دلیلی قطعی داشته باشید و اصلی عقلی مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان حال مثلا اگر خبر متواتری داشتیم که قطع آور است این خبر متواتر وارد است بر اصول عقلیه ایی مثل برائت عقلیه. این هم آن مثالی که شیخ و من تبعه دارد که قطعی ترین مثال برای ورود است.

اما مثال ایشان ورود ادله حجیت حجج است بر اصول عقلیه ایی مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان، بعد از آن که فرض کنیم، آن اماره حجت قرار داده شد، چون وقتی حجت شد، و آن شخصی که مرتکب شرب توتن شد، عقاب شد، دیگر عقاب او عقاب بلا بیان نیست.

### [وجه اشتراک حکومت و تخصیص، با ورود تزییقی]

این تمام. ببینیم آیا ورود تزییقی، با تعارض نقطه مشترکی دارد یا ندارد.

می فرماید و وجه الشبهه بین الورد التزییقی و التعارض هو اشتراکه مع الحکومه و التخصیص فی الاحتیاج لتعبد الشرعی من اجل اخراج الفرد عن الکبری، و اشتراک الورد التزییقی مع الحکومه فی عدم تعرضهما للحکم فی الکبری و انما يتوجه الاعتبار، فیهما للموضوع، و قد ذکرنا ان التخصیص و الحکومه داخلان فی باب التعارض و لذلک قد یشته فی الورد انه مثلهما ایضا.

سوال آیا آنجا که ورود تزییقی است می توان بین وارد و مورد تعارض برقرار کرد. چنان که در حکومت بین حاکم و محکوم و در تخصیص بین خاص و عام تعارض برقرار کردیم یا نه بین الورد التزییقی از یک سو با حکومت و تخصیص از سوی دیگر فرق است.

نهایت بیانی که برای این که بگوئیم در ورود نحوه تعارضی هست این است که تکیه کنیم بر وجه اشتراک این ها. در تکیه به وجه اشتراک به دو نکته اشاره می کنیم تا بگوئیم بنابراین در ورود هم تعارض هست. اگر بخواهیم نفی تعارض کنیم بین وارد و مورد باید بر وجه افتراقشان تکیه کنیم که بحث بعدی است.

اما فعلا وجه اشتراک. شما چه در حاکم محکوم و چه در عام و خاص اگر بخواهی یک فردی را از تحت عام و محکوم یا بگو آن کبری خارج کنی، محتاج تعبد شرعی هستی، در تخصص است که یک فردی از کبری خارج است بدون این که سخن از تعبد شرعی به میان بیاید، در حالی که هم در حکومت، هم در تخصیص ما محتاج به تعبد هستیم. حال در ورود تضییقی هم چون حکومت مثل تخصیص است ما محتاج تعبدیم. و چون ما گفتیم هم در حکومت، هم در تخصیص نحوه تعارضی مشاهده می شود، حال که ورود هم از جهت نیاز به تعبد شرعی مثل حکومت است، و مثل تخصیص است پس محتاج به تعبد است، بنابراین حکومت و تخصیص چون تعارض بود، در ورود هم تعارض هست.

### [وجه اشتراک خصوص حکومت با ورود تضییقی]

و اما بیان دوم، بین ورود تضییقی و حکومت، یک وجه اشتراک دیگری مشاهده می شود و آن این که چه حکومت، چه ورود تضییقی، آنچه که هدف قرار می دهند، موضوع است نه حکم، هیچ کدام از ورود تضییقی و حکومت، تعرضی به حکم ندارند و انما یتوجه الاعتبار فیهما للموضوع و باز ادامه بدید چون حکومت داخل بحث تعارض بود و چون بین حکومت و ورود در عدم تعرضشان للحکم اشتراک هست، پس ورود تضییقی هم مثل حکومت داخل بحث تعارض قرار می گیرد.

### [تفاوت ورود، حکومت، تخصیص و تخصص]

ایشان برای واضح شدن مساله و فرق بین تخصص، ورود، تخصیص و حکومت این بیان را دارند و آن این است که خروج یک شیء از تحت کبرا بر دو قسم است. یکی خروج تکوینی، دوم خروج تعبدی و اما معنای خروج تکوینی این است که شیئی واقعا خارجا از تحت کبرای کلی خارج بشود، و این خروج تکوینی بر دو نحو است، یکی خروج بدون مؤونه من التعبد و هو یسمی تخصصا مثل این که مولا بفرماید اکرم العلماء زید هم عالم بود، ثم عرض علیه النسیان، این جا خروج زید از آن عام، تکوینی تخصصی است که محتاج به تعبد به هیچ وجه من الوجوه نیست. این قسم اول از خروج تکوینی که هیچ احتیاط به مؤونه تعبد ندارد.

دوم آن جایی که خروج، خروج تکوینی است ولی به مؤونه من التعبد مَث آن دو مثالی که گفتم **کما فی خروج موارد الحجج الشرعیه عن قاعدة قبح عقاب بلا بیان.**

این را اسمش را می گذاریم ورود مثال دیگر خروج دلیل قطعی از حَت اصول عقلیه

اما خروج دوم، خروج تعبدی است نه تکوینی، خروج تعبدی، هم خود بر دو قسم است:

۱. خروج تعبدی با لسان مسالمة و ذلك بالنفی الموضوع عن الحسنة، در حالی که هدف اساسی نفی حکم است، و هذا هو الحكومة

۲. یعنی قسم دوم از قسم دوم خروج، خروجی است به لسان معارضه که کانه صریحا حکمی که در خاص مشاهده می شود، از عام رفع می شود بدون این که خاص متعرض نفی موضوع باشد. و هذا هو التخصیص. این تمام.

از این بیانی که گذشت روشن می شود اولاً هم تخصیص و حکومت تضییقیه، و هم ورود تضییقی، و هم تخصص، یک نقطه اشتراک دارند، و آن اخراج فردی است از تحت کبری، در هر چهار تا، این اولاً.

ثانیا ما هم در حکومت، هم در ورود، احتیاط داریم به مؤونه تعبد، هم در تخصیص، تنها جایی که مؤونه تعبد نیاز ندارد، تخصص است، وجه اشتراک ورود تضییقی، حکومت تضییقی و تخصیص این است که هر سه محتاج هستند به مؤونه تعبد و بیان شرعی به گونه ایی که اگر این بیان شرعی نبود داخل کبرا قرار می گرفتند. این ثانیا.

ثالثا حکومت تضییقیه با خصوص تخصیص یک اشتراک دارد و آن این است که خروج، خروج تعبدی است. به خلاف تخصص و ورود، که خروجشان، خروج تکوینی است.

حال که این روشن شد از بیانات ما این مطلب واضح می شود که بین تخصیص، حکومت و ورود، اشتراکاتی هست و چون در تخصیص و در حکومت، گفتیم که باید به تعارض روی آورد، پس در ورود هم تعارض برقرار است. این نهایت توضیح و بیان هم در نسبت بین این چهار عنوان، تخصیص تخصص ورود و حکومت. هم بیان وجه اشتراک و وجه افتراقشان، هم این که ورود تضییقی مثل حکومت تضییقی داخل بحث تعارض است.

حال باید بین ورود و حکومت یک تأمل بیشتری در فرقشان داشته باشیم ببینیم آیا این فرق آن چنان هست که بگوید اگر چه حکومت داخل بحث تعارض است اما ورود داخل نیست، ان شاء الله جلسه آینده.

**جلسه چهارم - ۲۳ آذر ۱۳۹۹**

**[ادامه تشریح فرمایش آیت الله سیستانی در ورود]**

**[شرحی دوباره بر وجه افتراق و اشتراک ورود با حکومت، تخصیص و تخصص]**

در ادامه شرح و توضیح فرمایش حضرت آقای سیستانی دامت برکاته در مورد ورود و تعارض عرض می کنیم، آنچه مورد تاکید ایشان است الی الان این که تنها راه برای این که در ورود هم نوعی تعارض تصور کنیم، این است که ورود را شبیه حکومت تضییقیه و تخصیص بدانیم، و بگوییم چون در حکومت تضییقیه و در تخصیص تعارض بود، بنابراین در ورود هم تعارض هست.

## [وجه اشتراک ورود و حکومت]

وجه شباهت ورود با حکومت این است که هم در ورود، هم در حکومت، سخن اصلی متوجه موضوع است و هیچ کدام متعرض خود حکم نیستند، وقتی می گویند به نحو حکومت «الفاسق لیس بعالم»، توجه اصلی نفی موضوع است، وقتی به نحو ورود می گویند «ولد المسلم مسلم» یا «خبر الواحد بیان» هم توجه اصلی به موضوع است. حال چه بخواهیم در ورود و حکومت اثبات کنیم موضوعی را به نحو توسعه یا نفی کنیم به نحو تضییق. بنابراین از این جهت که هر دو ناظر به موضوع هستند چه ورود و چه حکومت، شباهتی پیدا می کنند با یکدیگر و چون در حکومت تعارض بود، بگوییم پس در ورود هم تعارض است.

از سوی دیگر، چه در ورود تضییقی، چه در تعارض یک نکته دیگری نهفته است و آن این که اگر بخواهیم فردی را از کبرا خارج کنیم، همچنان که در تخصیص محتاج تعبد شرعی بودیم، در ورود هم محتاجیم. پس چنانکه در تخصیص سخن از تعارض به میان آمد، در ورود هم بگوییم تعارض هست.

## [وجوه افتراق حکومت و ورود]

اما با همه این توفیقاتی که خدمتتان عرض شد، در عین حال بین ورود و حکومت از دو جهت تفاوت است و این تفاوت باعث می شود که برخلاف تخصیص و برخلاف حکومت که قائل به وجود تعارض شدیم در ورود چنین چیزی را نگوییم:

## [جهت اول فرق]

اما جهت اول در فرق بین ورود و حکومت، این که شما در حکومت، لسانتان اعتبار ادبی بود، استفاده از کنایه می کردید، برای این که نفی حکم را بکنید، یک تعبیر کنائی به کار می بردید می گفتید «لا ربا بین الولد و الولد» اما در ورود، این تعبیر کنائی نیست، اگر در ورود تضییقی سخن از نفی موضوع است، نفی، نفی حقیقی است اگر در ورود بالتوسعه سخن از اثبات فرد برای موضوع است، اثبات اثبات حقیقی است. کنایه در ورود نیست.

ما در حکومت دو اراده از یکدیگر جدا جدا بررسی می کردیم یکی دلالت استعمالیه بود، یعنی اگر می گویند لا ربا بین الولد والولد، معنای حقیقی این جمله چیست؟ این که ربا در بین پدر و پسر نیست، نفی موضوع. این را اسمش را می گذاشتیم مرحله دلالت استعمالیه و یک دلالت تفهیمیه داشتیم و آن دلالت جمله بود بر معنای کنائیش که «لا ربا بین الولد و الولد» به این معناست که ربا در این جا حرام نیست.

در حکومت معنای حقیقی، دلالت استعمالیه با معنای کنائی، دلالت تفهیمیه مطابقت ندارد چون در اراده استعمالیه نفی موضوع می کنید در اراده تفهیمیه نفی حکم می کنی، مرا جدی شما از «لا ربا بین الوالد و الولد» نفی حکم ربا است، نه نفی ربا حقیقتا. این قصه ماست در حکومت، اما در ورود چون کنایه ای در کار نیست، چون اگر نفی می کنیم حقیقتا نفی می کنیم، چون اگر

اثبات می کنیم، حقیقتاً اثبات می کنیم پس همواره اراده استعمالیه با اراده تفهیمیه منطبق است، در مرحله استعمالیه نفی یا اثبات موضوع مقصد است در مرحله دلالت جدیه و تفهیمیه هم نفی یا اثبات موضوع مد نظر است نه این که دلالت استعمالیه مربوط به موضوع باشد، دلالت تفهیمیه مربوط به حکم آن طور که در حکومت مشاهده می کنید.

و من هنا يتضح، أنه في الورد يتساوى مقام الاثبات یعنی همان دلالت استعمالیه مع مقام الثبوت یعنی همان دلالت تفهیمیه فی حدوده، لانتفاع الموضوع فی کلیهما تکویناً. در هر دو تکویناً یعنی واقعا موضوع برداشته می شود در ورود، اما در حکومت مقام اثبات اوسع از مقام ثبوت است، و ان شئت فقل، دلالت استعمالیه اوسع از مقام ثبوت است.

اگر مولا ابتدا فرمود «اکرم العلماء» و بعد فرمود «الفاسق لیس بعالم.» این دلالت می کند که در آن جمله اکرم العلماء عمومش جدا اراده نشده، با این که ظهور ابتدائیش عموم است با این که دلالت استعمالیش عموم است اما دلالت تفهیمیه و دلالت جدی همه علماء نیست.

این توضیح بیان ایشان در فرق بین حکومت و ورود.

## [جهت دوم]

جهت دومی که در باب ورود باید ملاحظه کرد که این در حکومت نیست این که در ورود موضوع در دلیل مورود، همواره در برابر جعل و اعتبار خاضع است. می شود یک فرد اعتباری برای آن جعل کرد و قرار داد، مثل علم، علم می شود برای آن یک فرد اعتباری و تعبدی قرار داد در برابر علم وجدانی لذا اگر شما داشتید رفع ما لا یعلمون، می توانید این رفع ما لا یعلمون را، علم را طوری معنا کنید که هم فرد وجدانی دارد هم فرد اعتباری. علم خضوع در برابر اعتبار دارد و بگویید ورود دارد ادله حجیت امارات بر رفع ما لا یعلمون، اگر موضوع رفع ما لا یعلم اعم از وجدانی و تعبدی باشد، کی می شود این حرف را زد؟ وقتی که علم توانیایی فرض فرد جعلی و اعتباری برای آن باشد که هست.

اما اگر کسی گفت در رفع ما لا یعلمون مراد از علم علم واقعی است خب اماره که علم واقعی نمی آورد؛ لذا نسبت می شود حکومت نمی شود ورود.

پس از آنجا که اولاً لسان حکومت با لسان ورود فرق دارد، حال در بحث ما حکومت تضییقه لسانش لسان کنایه است، و نفی حکم به لسان نفی موضوع آن هم نه واقعا، نفی موضوع واقعی نیست، ثانیاً در ورود موضوع باید خاضع در برابر جعل و اعتبار باشد و حال آن که در حکومت چنین نیست.

و من خلال ما ذکرناه يتضح ان الفرق بين الورد و الحکومة فرق جذری (فرق ریشه ای) فالورد لا يتعرض للحکم نفیا و اثباتاً بل الاعتبار متوجه لنفی الموضوع حقیقتاً و اثبات الموضوع حقیقتاً فلا یكونون هنالك تناف و تعارض بین

للدلیل الوارد و دلیل المورد، و ذلك لان للدلیل الوارد يتعرض لما لا يتعرض له للدلیل المورد و من هنا يكون باب الورد خارجا عن موضوع التعارض الذي يبتنى على التنافي بين الدليلين.

### توضیح ذلك التعارض هو التنافي بين الدليلين

ما هم در تخصیص، و هم در حکومت توانستیم نحوه تنافی بین الدلیلین درست کنیم و تخصیص و حکومت را به باب تعارض ملحق کنیم اما تعارض یعنی تنافی بین الدلیلین، در ورود نیست چون هر یک از دو دلیل وارد و مورد متعارض امری است که آن دیگری به آن کاری ندارد یکی می گوید که هر جا علم وجدانی و علم تعبدی نداشتی اصل برائت است یکی می گوید اماره از مصادیق علم تعبدی است. مصداقی را برای قاعده قبح عقابلا بیان درست می کند. چه تعارضی بینهما هست؟ چه در ورود بالتضییق، چه در ورود بالتوسعه اعتبار متوجه نفی موضوع است حقیقتا در ورود تضییقی و متوجه اثبات موضوع است حقیقتا در ورود بالتوسعه. پس بین الوارد و المورد هیچ گونه تنافی و تعارضی نیست.

اگر هنوز ابهامی در فهم مراد سید سیستانی هست، این ابهام با مطالعه و دقت امشب و توضیحی که ان شاء الله باقی ماند برای فردا خدمت تان عرض خواهد شد و ابهام برطرف خواهد شد.

### جلسه چهل و یکم - ۲۴ آذر ۱۳۹۹

#### [چکیده نظریه آیت الله سیستانی در ورود]

خلاصه نظریه حضرت آقای سیستانی دامت برکاته در باب حکومت و ارتباط و فرقی با ورود، و تخصیص این است که:

**اولا** لسان حکومت، لسان مسالمت است، در حکومت تضییقیه همان نتیجه ای گرفته می شود که در تخصیص گرفته می شود اما در تخصیص لسان، لسان معارضه است در حکومت لسان مسالمت است ولی در عین حال، آن تعارضی که در مدلول ادله باید ملاحظه شود هم در تخصیص هست، هم در حکومت تضییقیه.

و **ثانیا** هم در حکومت تضییقیه، هم در تخصیص، خروج یک فرد، از تحت عام، تعبدی است نه واقعی. اساسا، خروج واقعی که در تخصص مطرح است، در حکومت و تخصیص مطرح نیست. بلکه خروج به دلیل لسان شارع پذیرفته شده است.

**ثالثا** حکومت تضییقیه مستقیما نفی موضوع می کند، و هدفش نفی حکم است. «لا ربا بین الوالد و الولد». ولی تخصیص، هم هدفش نفی حکم است، و هم لسانش، نفی حکم. «لا تکرّم الفساق من العلماء».

**رابعا**؛ ورود، از جهتی مثل حکومت است و تخصیص و با تخصص، متفاوت است. از جهتی مثل تخصص است و با حکومت و تخصیص فرق دارد.

شبهت ورود به حکومت و تخصیص آن است که حکم به اخراج فرد محتاج دلیل تعبدی است. تا دلیلی نباشد، حکم به خروج یک فرد نمی‌کنیم. به خلاف تخصص، که برای حکم به خروج یک فرد، عقل کافی است. احتیاج به دلیل تعبدی نداریم.

اما فرق بین ورود، با حکومت و تخصیص این است که در حکومت و تخصیص، خود خروج هم تعبدی است. خروج تعبدی، بالتعبد، این در حکومت و تخصیص اما در ورود، خروج واقعی است، به تعبیر ایشان، تکوینی است. خروج در ورود بالتعبد است. وفاقا للحکومة و التخصص، و خلافا للتخصص. خروج در ورود اگر چه بالتعبد است اما تعبدی نیست. واقعی است. کالتخصص و خلافا للحکومة و التخصص.

**خامسا؛** ورود و حکومت هر دو هدفی را که در نظر می‌گیرند، موضوع است. ولی لسان حکومت لسان کنائی و ادبی است و لسان ورود لسان حقیقی و اعتبار قانونی است لا الادبی.

**سادسا؛** ورود در جایی اطلاق می‌شود، که موضوع، خاضع در برابر اعتبار باشد، بشود، یک فرد حقیقی برای آن فرض کرد، یک فرد اعتباری. به خلاف الحكومة. و لذا ایشان فرمود، اگر بخواهید دلیل اعتبار امارات را. با حدیث رفع بسنجید که چه نسبتی بین این‌ها هست. آیا ورود است یا حکومت.

در مرحله نخست باید در حدیث رفع ما لا یعلمون تأمل کنید. ببینید این علمی که سخن از آن در حدیث بیان آمده، رفع ما لا یعلمون، اعم است از علم تعبدی، و وجدانی، یا خصوص علم وجدانی است، «رفع ما لا یعلمون». اگر گفتید رفع ما لا یعلمون، علم خضوع در برابر اعتبار ندارد و مقصود از علم خصوص علم وجدانی است. سخن از ورود به میان آوردن وجهی ندارد. حکومت می‌شود. یعنی رفع ما لا یعلمون، محکوم به ادله حجیت حجج می‌شود. نسبت نسبت حکومت است. اما اگر علمی را که در «رفع ما لا یعلمون» اخذ شده، گفتید اعم است از علم تعبدی، و وجدانی. طبیعتا شما نسبت ادله حجج را به رفع ما لا یعلمون، باید ورود بدانید. چون این دلیل حجیت امارات است که فردی را برای علم تعبدا درست می‌کند، و مورد اقامه اماره مثلا بر حرمت شرب توتن، از تحت رفع ما لا یعلمون، خارج می‌شود.

**سابعا؛** برخی از مطالب پیشین را با این عبارت می‌توان توضیح داد که در ورود، دلالت استعمالیه دقیقا منطبق است بر دلالت جدیه. اما در حکومت، دلالت استعمالیه، اوسع من الدلالة الجدیه. اگر مولا گفت «اکرم العلماء» و بعد فرمود «الفاسق لیس بعالم»، معلوم می‌شود در «اکرم العلماء» که دلالت استعمالیه هست، هم فساق بوده‌اند، هم عدول. با آمدن «الفاسق لیس بعالم» متوجه مراد جدی گوینده می‌شویم که دایره را ضیق کرده، نه هر عالمی. فاسق اساسا عالم نیست.

پس در حکومت دلالت استعمالیه که از اکرم العلماء استفاده می‌شود، اوسع من دلالة جدیه که از الفاسق لیس بعالم استفاده می‌شود. پس دلالت استعمالیه و ان شئت فقل مقام الاثبات اوسع من دلالة جدیه و ان شئت فقل اوسع من الدلالة التفهیمیه و ان شئت فقل اوسع من المقام الثبوت.

مراد ایشان از مقام اثبات آن چیزی است که از «اکرم العلماء» دست شما است که دلالت استعمالیه باشد. مرادش از مقام ثبوت، آن واقع مراد جدی است که از «الفاسق لیس بعالم» استفاده می شود. بنابراین هرگز در حکومت تساوی بین مقام ثبوت و اثبات نیست. در حالی که در ورود بین مقام اثبات و مقام ثبوت تساوی هست، چون با آمدن وارد، واقعا موضوع از مورد از بین می رود.

مثال بنده: اگر مولا گفت المتحیر این طور عمل کند این گونه رفتار کند. و یک دلیل تبعیدی آمد و منرا واقعا از تحیر خارج کرد، این جا موضوع تکوینا، واقعا، خارجا منتفی است. این نیست که دایره دلیل وارد اوسع باشد از دایره دلیل مورد. این نیست که در دلیل وارد دلالت با دلیل مورد، متفاوت باشد. مقام اثبات و ثبوت، مقام دلالت استعمالیه و جدیه، در ورود، دقیقا منطبق است.

**ثامنا؛ نتیجه این بیان هفتم بنده این می شود که هرگز در احکام عقلیه، حکومت جا ندارد. و انما الذی يتصور فيها هو الورد فقط.** چرا؟ چون حکومت در جایی تصور می شود که شما بتوانید مرحله اثباتی جدا از مرحله ثبوت تصور کنید، و این در حکومت بود، که این دو از هم جدا می شدند. و چون در احکام عقلیه مرحله اثبات و ثبوت مندرک در یک یکدیگر است و از یک دیگر جدا نیست، پس حکومت در احکام عقلیه، مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. چنان که در احکام عقلیه، تخصیص راه ندارد. در احکام عقلیه، حکومت هم راه ندارد.

حال چرا در احکام عقلیه ما یک مقام ثبوت و مقام اثباتی نداریم؟ چرا مقام ثبوت مندرک در اثبات است تا فقط حکومت را تصور کنیم؟ به این دلیل: **لان حقیقه الاحکام العقلیه حضورها بحدودها الواقعیه، عندنا العقل، لذلک لا یعقل فیها التخصیص لانه متوقف علی اوسعیه مقام اثبات، من مقام الثبوت.**

توضیح ذلک اگر جایی حکمی تبعیدی بیان شد، حکمی که عقل بدان دسترسی ندارد و فقط تعبد محض است بیان شد. مثل «اکرم العلماء». در این جا احتمال می دهیم، همین ظاهر مراد باشد، همه علماء، احتمال هم می دهیم عده ایی از علماء را اراده کرده باشد. یعنی احتمال می دهیم مقام اثبات، «اکرم العلماء» که گفت از آنچه در واقع و ثبوت مد نظر گوینده بود، اوسع باشد، احتمال هم می دهیم نه همان مقام اثبات مراد جدی هم هست، همه علماء؛ لذا در چنین جایی که دایره مقام اثبات و دلالت استعمالیه از دایره مقام ثبوت یعنی دلالت جدیه قابلیت این را دارد که اوسع باشد، هم تخصیص می تواند بیاید، هم حکومت می تولد در این جا خود را نشان دهد، چون ما نمی دانیم که مراد جدی است، وقتی آمد می فهمیم مراد جدی اضیق از مراد استعمالی بوده، مقام ثبوت اضیق بوده از مقام اثبات و ماثم اثبات اوسع بوده وقتی آمد این را می فهمیم چون توانایی اوسع بودن مقام اثبات از مقام ثبوت هست، پس هم حکومت جا دارد، هم تخصیص. این در احکام تبعیدی مثل اکرم العلماء.

اما در احکام عقلیه مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان، عقل یا اساسا درکی ندارد یا اگر درک می کند، مطلب را با تمام حد و مرز های واقعیش درک می کند، آنی که در واقع هست درک می کند، لذا نمی توانید بگویید عقل می گوید قاعدل قبح عقاب بلا بیان داریم الا در این مورد. الا دیگر معنا ندارد. آنچه در قاعده اولیه تصور دارد تخصص است و ما به حکم تخصص اعنی الورد، می توانیم بگوییم این جا واقعا از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج است. اما نمی توانیم بگوییم در واقع داخل است اما بالحکومه او بالتخصیص خارجش می کنیم. پس هر جا سخن از احکام عقلیه بود، لطف بفرمائید یا سراغ تخصص بروید یا سراغ ورود.

اما تاسعا، و من خلال ما ذكرناه الى هنا يتضح ان الفرق بين الورد و الحكومة فرق، جذري فالورد لا يتعرض للحكم نفيا او اثباتا، فقط سراغ موضوع می رود، بل الاعتبار متوجه لنفي الموضوع حقیقا در ورود تضییقی او اثباته كذلك یعنی حقیقتا در ورود بالتوسعه.

پس هیچ گونه تنافی و تعارضی بین دلیل وارد و مورد نیست و باب ورود از موضوع تعارض اعنی التنافی بین الادله خارج است. پس ایشان با این که حکومت و تخصیص را نتوانست از باب تعارض در مدلول الادله خارج کند اما ورود را با این مباحثی که عرض شد خارج می داند.

این توضیح دسته بندی شده و دقیق فرمایش این بزرگوار ان شاء الله از فردا سخنان دیگر بزرگان را در مورد ورود مطرح می کنیم. این عصاره فرمایش ایشان به بیان ما و اضافاتی که لازم بود.

### جلسه چهل و دوم\_ ۲۵ آذر ۱۳۹۹

چون رسم بر این شد که در ابتداء هر بحثی نخست فرمایش حضرت آقای سیستانی دامت برکاته تقریر و توضیح داده شود، و آنگاه فرمایش شیخنا الاستاد دامت برکاته، در جلسات گذشته، فرمایش آقای سیستانی در مورد ورود توضیح مفصل داده شد.

### [کلام آیت الله وحید در ورود]

اما در تقریرات شیخنا الاستاد، به صورت بسیار گذرا و مختصر تحت عنوان خروج الورد عن بحث التعارض، مطالبی را بیان فرموده اند. ایشان هم معتقدند که بحث ورود از تعارض جداست. چون آنجا که دو دلیل داشته باشیم، یکی وارد، یکی مورد، دلیل وارد وجدانا، موضوع دلیل مورد را بر می دارد، به تعبیر ایشان، ان موضوع احدهما، یعنی مورد ینتفی وجدانا ببرکة بالتعبد بالدلیل الآخر. همین که تعبدا وارد ثابت شد، مورد موضوعش زائل می شود، زوالا حقیقا. این در مورد ورود تضییقی او تحققه كذلك که این اشاره است به ورود بالتوسعه. یعنی تعبد به وارد باعث می شود، موضوع دلیل دیگر واقعا محقق شود. فیکون التعبد، وجدانیا و ثبوت المتعبد به بالتعبد، حال که با آمدن یکی دیگری موضوعش می رود، پس تعارضی بین الوارد و المورد نیست. ایشان سه مثال را بیان می کند. یکی در قاعده قبح عقاب بلا بیان، دیگری در قاعده اشتغال عقلی، و سوم در قاعده تخیر عقلی.

### [سه مثال برای ورود]

اما مثال اول. می فرماید موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، عدم البیان است، نتیجه هر جا بیان بود، دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان نخواهد بود. همه طرق شرعی، همه اصول شرعی، بیان هستند، و با آمدن آنها قاعده قبح عقاب بلا بیان، جا ندارد، لذا اگر اماره ایی

قائم شد، بر مثلا حرمت شرب توتن، اینجا دیگر نمی توانید قاعده قبح عقاب بلا بیان را، جاری کنید. اگر اصلی مثل استصحاب و دیگر اصول قائم شد بر امری، این اصل نحوه ایی از بیان است و با آمدن آن، قاعده قبح عقاب بلا بیان، منتفی است.

مثال دوم اشتغال عقلی، موضوع اشتغال عقلی، احتمال ضرر است. **اعنی العقاب الاخری، و مع وجود المأمین الشرعی و لو كان اصلا عمليا ينتفی امکان العقاب وجدانا.** اگر شما احتمال عقاب بدهید و آن گاه اصل عملی برائت را مثلا مشاهده کنید که مأمین هست، با وجود این اصل مأمین دیگر وجدانا احتمال عقاب نمی دهید.

مثال سوم؛ و موضوع **تخیر العقلی عند دوران الامر بین المحذورین التحیر فی مقام العمل بهما**، کجا سراغ تخیر می روی که جایی تحیر در مقام عمل داشته باشی. کجا تحیر در مقام عمل داری؟ عند دوران الامر بین المحذورین. در جایی که علم اجمالی می گوید یکی از این دو را باید انجام دهی. و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد، حال، اگر یک بیان شرعی آمد، و تو را از تحیر در مقام عمل خارج کرد، این بیان شرعی موضوع حکم عقلی را وجدانا از بین می برد، چرا؟ چون شما دیگر متحیر نیستید.

این تمام بحث ایشان در مورد ورود<sup>۱</sup>.

اگر چه فقط به یک اشاره مختصر در دو کلمه «و تحققه کذلک» به ورود بالتوسعه هم اشاره فرموده اند اما توضیحی بیشتر راجع به ورود بالتوسعه بیان نفرموده اند. ما آن را قبلا از بیان مرحوم آخوند در ذیل توضیحی که از حضرت سیستانی می دادیم اشاره کردیم و آن ورود ادله ایی است که بر قاعده حسن عقاب مع البیان داریم، اگر چیزی بیان شد، آنچیزی که بیان شد موضوع درست می کند، برای قاعده حسن عقاب مع البیان.

من چون مقید بودم ابتداء سخن این دو بزرگوار را که جز آخرین تحقیقات در باب تعادل و تراجیح است بیان شود، این فرمایش را هم توضیح دادیم.

### [سیر تاریخی ورود در کلام اصولیین]

از این جا به بعد یک سیر تاریخی دارم در مورد واژه ورود، که طبیعتا، اشاراتی به حکومت، و نیز تخصیص و تخصص خواهد .

### [ورود در کلام شیخ انصاری]

شما می دانید این اصطلاحات از شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیه شروع شده، من از ایشان شروع می کنم. در تقریرات ایشان چنین آمده است:

<sup>۱</sup> ر.ک: المغنی فی الاصول، صفحه ۱۲ و ۱۳.

فلا اشكال في ورود الدليل الاجتهادي على الاستصحاب في ما لو كان مفيداً للقطع. اگر دلیل اجتهادی ما مفید قطع باشد، وارد بر استصحاب خواهد بود. چرا؟ چون در استصحاب فرمود «لا تنقض اليقين بالشك»<sup>۱</sup>.

اگر من آمدم دلیل اجتهادی یقینی مثل خبر متواتر، اقامه کردم، دیگر نقض یقین به شک نیست. چون فرض این است که با آمدن آن دلیل اجتهادی یقینی، یقین پیدا کرده ام بر ارتفاع حالت سابقه. شد نقض یقین بالیقین.

ادامه می دهد می فرماید: مثل ذلك نسيمه، بالورود،

نسبت بین دلیل اجتهادی قطعی را، با استصحاب که بسنجیم، این جا اسمش را ورود گذاشته اند

و تحقیقه، ان يكون الدليل على وجه بالتحققه، يرتفع محل الآخر، و ينتفي موضوعه،

محقق شدن ورود، در جایی که دلیل به گونه ایی باشد خواهد بود که تا این دلیل الف بیاید، موضوع دلیل باء منتفی شود.

پس یک مثال قطعی برای ورود از زبان واضع اصطلاح ورود، و آن ورود ادله قطعيه بر استصحاب است.

حال اگر ادله اجتهادیه ما ظنیه بود، این جا چه باید کرد؟ می فرماید عده ایی ممکن است تصور کنند، اینجا هم همان نسبت بین ادله قطعيه با استصحاب بود، با ادله ظنیه معتبره هم نسبت به استصحاب باید همین رابطه را برقرار کرد و همان گونه که تقدیم ادله قطعيه را بالورود دانستیم، بر استصحاب تقدیم ادله ظنیه معتبره را هم بالورود می نامیم. چرا؟ **لا انتهاء الظن اليه**. چون ما اگر به ظنون خاصه عمل می کنیم با این که گفته اند ظن مرجعیت ندارد، از باب این است که پشتبانۀ ظنون خاصه پس دلیل قطعی است پس این ظن بالاخره منتهی به قطع می شود و همانگونه که ادله قطعيه بر استصحاب وارد بود، ادله ظنیه مستند به قطع نیز بر استصحاب وارد است. همانطور که آنجا اگر نقض یقین می کردیم، نقض یقین به یقین بود، این جا هم نقض یقین به یقین است بالمآل.

شيخ اعظم این سخن را قبول ندارد:

الالنه كلام خال عن التحقيق لان المناط في الورد هو ارتفاع موضوع للدليل حقيقتاً و لا يتحقق ذلك الا بعد تحقق اليمين الواقعي الوجداني،

<sup>۱</sup> ر.ک: الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص: ۳۵۲.

ما اگر اسم جایی را ورود گذاشته ایم، آنجایی نامش ورود است که با آمدن وارد حقیقتاً موضوع ورود از بین برود و این هم جایی است که یقین واقعی وجدانی پیدا کنیم. نه این که ظنی داشته باشیم، هنوز ولی این ظن دلیل قطعی بر حجیت داشته باشد. اینجا سخن از رفتن واقعی است فی الموضوع. اگر یقین آمد، شک می‌رود. اینجا بالمنزلة الیقین آمده، چیزی که به منزلة الیقین است، لوازم حقیقت یقین را ندارد، یکی از لوازم حقیقت یقین نبود شک است. اما آنجا که کالیقین آمد، همان کاف باعث می‌شود شما نتوانید حکم کنید که لوازم حقیقی یقین محقق می‌شود و دیگر شکی در کار نیست.

**فالتحقیق انه لیس من الورد بل هو من جهة التحکیم.** این جا به نظر آقای شیخ حکومت است نه ورود.<sup>۱</sup>

می‌گوید گاهی امر اشتباه می‌شود، گمان می‌کنند وقتی ادله اجتهادیه ظنیه آمد، موضوع استصحاب حقیقتاً از بین می‌رود، این ها غفلت دارند از این که باز آن شک واقعی حسا باقی است، غافل اند از این که شک واقعی حسا در مورد استصحاب هنوز هست، فلا یتحقق الورد، اگر اماره آمد بتواند حقیقتاً، شک را از ما بگیرد، این می‌شود ورود، دیگر جای استصحاب نیست، چون موضوع استصحاب شک است اما امارات نمی‌تواند شک را واقعا ببرد. هنوز بالحس در وجود ما شکی خواهد بود لذا نسبت امارات بالاستصحاب به نظر شیخ ورود نیست، حکومت است.<sup>۲</sup>

اما باز اوائل بحث تعارض می‌گوید:

وارد و مورد از بحث تعارض خارج هستند و خرج بذلک الوارد و المورد کالادلة الاجتهادیه و الاصول الاعملیه، نسبت بینشان وارد و مورد است، لعدم التنافی بین المدلولین فیهما. فان ریح الاصول العملیه تدور علی عدم العلم و من المحال اجتماعه مع العلم، كما هو المعتبر فی الدلیل الوارد.<sup>۳</sup>

اینجا عبارت گویا نبود، عبارت گویا همان عبارت قبلی بود، با توجه به آن عبارات، باید این عبارت را معنا کنید، مرادش این است که دلیل اجتهادی قطعی، این بر اصول عملیه ورود دارد، بحث دلیل اجتهادی ظنی را که به حکومت برگرداند، دلیل اجتهادی قطعی بر اصول عملیه ایی مثل استصحاب ورود دارد.

این فرمایش، شیخ در تقریرات.

اما در رسائل. آن جا می‌گوید اصول عقلیه، احتیاط، تخییر، برائت عقلیه اگر در نظر گرفته شود، دلیل هر دلیلی می‌خواهد باشد، وارد علیه و رافع لموضوعه. این بیانی که از حضرت استاد دامت برکاته همین امروز نقل کردم ریشه‌اش این عبارت شیخ اعظم است. می‌فرماید لان موضوع الاول عدم البیان و موضوع الثانی یعنی احتیاط احتمال العقاب، و مورد الثالث تخییر عقلی،

<sup>۱</sup> ر.ک: مطارح الانتظار، جلد ۴، صفحه ۴۱۱.

<sup>۲</sup> همان، صفحه ۴۱۸.

<sup>۳</sup> صفحه ۵۲۳.

عدم المرجح لاحدى الطرفى التخيير و كل ذلك يرتفع بللدليل العلمى المذكور، آن دليلى ظنى معتبر كه آمد، موضوع اصالة البراعة عقلية، موضوع اصالة الاحتياط عقلية و موضوع تخيير عقلى از بين مى رود.<sup>۱</sup>

فرمایش شیخ ادامه دارد ان شاء الله در جلسه آینده و بعد سراغ تلامذه شیخ و بعد فرمایش مرحوم آخوند که ما توقف بیشتری خواهیم کرد چرا که خواهید دید بین این دو فرمایش اختلافاتی دیده می شود.

**جلسه چهل و سوم\_ ۲۹ آذر ۱۳۹۹**

**[ادامه تبیین کلام شیخ انصاری]**

بنا شد به صورت زمانی از شروع اصطلاح ورود، عباراتی را به عنوان نمونه ذکر کنیم، ببینیم نتیجه نهایی چیست.

فرمایش شیخ اعظم در تقریرات بیان شد، در رسائل تصریح فرمود اگر اصل عقلی داشتیم، کالبرائة العقلية یا احتیاط عقلی و تخیر عقلی، و از آن طرف یک دلیلی بر مطلب معتبر قائم شد این دلیل معتبر ما و لو ظنی است، اما در عین حال ورود دارد، بر اصول عقلیه ایی که نام بردیم، با آمدن این اماره معتبره بیان محقق میشود. پس دیگر قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد. با آمدن اماره معتبره دیگر احتمال عقاب در ترک داده نمی شود. اگر اماره معتبره مجوز ترک را صادر کرد، چون دیگر احتمال عقاب داده نمی شود، پس این اماره ورود بر احتیاط دارد. با آمدن این اماره معتبره دیگر تخیر عقلی که موضوعش عدم المرجح است، منتفی است. اینجا تعبیر ایشان به ورود بود،

اما اگر مؤدای اصل عقلی نبود، بلکه جزء مجمولات شرعیه بود کالاستصحاب و نحوه مثل براءت شرعیه در این جا ان دلیل حکومت پیدا می کنند بر این اصل شرعی. موضوع را که شک بر نمی دارد، حکم شک را بر می دارد که خود استصحاب باشد. اگر شما جایی استصحاب نجاست داشتید اماره بر طهاره آمد، شک را بالوجدان بر نمی دارد. حکم الشک را که لزوم الاستصحاب باشد از بین می برد. بنابراین نسبت امارات به اصل عقلیه می شود ورود. نسبت به امارات به اصول شرعیه می شود حکومت.<sup>۲</sup>

در ادامه می گوید اگر یک عامی داشتیم، یک مخصصی بر آن وارد شد، این مخصص اگر دلیلاً علمیا بود، مخصصی که دلیل علمی است یعنی قطعی بر اصالة العموم مقدم است. چه جور مقدم است؟ کان واردا علی الاصل المذكور، یعنی اصالة العموم.

<sup>۱</sup> ر.ک: جلد ۴، صفحه ۱۲

<sup>۲</sup> رسائل، جلد چهارم، صفحه ۱۲.

اگر عام شما می گفت، اکرم العلماء، خاستان خبر متواتر بود که یفید القطع به این که اکرام فاسق از علماء جایز نیست. اینجا دیگر شکی در خروج عالم فاسق نداریم، چون شکی در خروج عالم فاسق نداریم، پس نسبت این دلیل قطعی، این مخصص قطعی بر اصالت عموم ورود است.<sup>۱</sup>

### [بررسی ورود در فرمایش تلامذه شیخ انصاری]

می آییم سراغ تلامذه شیخ بزرگوار:

#### مرحوم میرزای شیرازی

در تقریرات ایشان:

فاعلم ان میزان الورد ان یكون الطريق الوارد بحیث یرفع موضوع الورد علیه.

اگر یک دلیل بود که با آمدنش دلیل دیگر موضوع پیدا نمی کند، دلیل اول وارد، دلیل دوم مورد،

و یخرج مورده حقیقتا عن كونه مصداقا لموضوع المورد علیه<sup>۲</sup>

و این دلیل وارد. این تعبدی که وارد شد، این تعبد چون ورود دارد، موضوع مورد را حقیقتا بر می دارد. لذا می فرماید اگر جایی موضوع شک بود، دلیلی آمد آن شک را حقیقتا برداشت، نسبت آن دلیل با این دلیلی که در موضوع شک اخذ شده است، ورود است. این هم تعبیر شاگرد ممتاز مرحوم شیخ مرحوم میرزای شیرازی.

#### [میرزای حبیب الله رشتی]

مورد بعد میرزای رشتی، میرزا حبیب الله رشتی است که هم بحث میرزای شیرازی است در درس شیخ انصاری. می گوید اگر یک قرینه قطعی پیدا کردیم که یک عبارتی مجاز است. این قرینه قطعی ایی که بر مجاز داریم، بر اصالت الحقیقه ورود دارد، و نیز اگر یک قرینه قطعی ایی بر خاص پیدا کردیم، این قرینه قطعی بر خاص ورود بر اصالة العموم دارد.

لان المناط فی الورد ان یكون مخرجا، مجراه عن موضوع الورد،

<sup>۱</sup> صفحه ۱۵.

<sup>۲</sup> جلد ۴، صفحه ۱۷۷.

معنای ورود این است که آمدن وارد باعث می شود موضوعی برای ورود در خصوص آنچه وارد گفت، دیگر باقی نماند. ما اصالة الاباحة در اشیاء را داریم اما معنای اصالة الاباحة در اشیاء این است که هر چیزی مجهول الحکم بود، مباح است، حال اگر نصی یا اجماعی دلالت کرد بر حرمت یک شیئی. اینجا دیگر موضوع اصالة الاباحة باقی نمی ماند، این می شود ورود. چند خط بعد ادامه می دهد تا می رسد به اینجا:

**لان العبرة في الورد ليس على المراد بل على صدق عنوان للدليل، و الا لم يكن فرق بين الوارد و الحاكم، اذا الحاكم ايضا كاشف عن خروج مورده عن مراد المتكلم.**

این را بعد از آن بیان می کند که اشاره ای می کند به بحث حکومت که در حکومت خروج، خرج حقیقی نیست اما در ورود خروج حقیقی است. در حکومت فقط مورد از مراد خارج می شود نه حقیقتاً، چون لسان حکومت، لسان تفسیر مراد است نه لسان اخراج یک فرد حقیقتاً.<sup>۱</sup>

### [میرزای آشتیانی]

می آییم سراغ میرزای آشتیانی شاگرد دیگر شیخ اعظم رضوان الله تعالی علیه، در آنجا می گوید که **الورد و هو کون احد الدلیلین بوجوده رافعاً لموضوع الدلیل الآخر، علی فرض وجوده**، اگر یک دلیل شما تا به وجود آمد، رافع موضوع دلیل دیگر شد، اگر دیگری موضوع داشت، این می شود ورود. **کالدلیل العلمی، فی مقابل الاصول، دلیل علمی شما در برابر اصول.**

**و مثله مطلق ما یكون معتبراً فی مقابل اصالة البرائة و اصالة الاحتیاط و التخییر باعتبارها من باب العقل، فلازم هذا كما ترى المنع من تحقق التعارض، لانه یشرط فیة وحدة الموضوع و توارد المتعارضین علیه بنحو التناقض او التضاد،**

توضیح این است که اگر اصالة الاباحة در اشیاء را با یک دلیل بر منع مقایسه کنید، دلیل معتبر بر منع ورود بر اصالة الاباحة دارد. اگر دلیل معتبر را با اصول عقلیه مثل برائة و احتیاط و تخییر بسنجید باز ورود است نه بین دلیل شما و اصالة الاباحة تعارضی هست و نه بین دلیل شما و اصالة البرائة و احتیاط و تخییر عقلی تعارض هست، چون در تعارض وحدت موضوع شرط است. در تعارض شرط است که متعارضین، بر یک موضوع وارد شوند، منتهی یا به طریق تناقض یا به طریق تضاد. هر کدام حکمی مخالف حکم دیگر بگوید این می شود تعارض در حالی که بین اصالة الاباحة با اماره بر حرمت تعارض نیست، چون وحدت موضوع نیست. موضوع اصالة الاباحة نبود حجت بر حلیت و حرمت است با آمدن حجت بر حرمت موضوع اصالة الاباحة می رود، موضوع واحد نیست تا تعارض باشد، و نیز در اصالة البرائة عقلیه و احتیاط و تخییر چنان که شیخ اعظم هم فرمود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> بدائة الافکار، صفحه ۴۱۱.

<sup>۲</sup> بحر الفوائد (طبع قدیم)، صفحه ۱۸۳.

در همین بحر الفوائد در بخش تعادل و تراجیح، آنجا هم می گوید باز شما اگر یک دلیلی اقامه کردید، حتی اگر آن دلیل ظنی بود بر اصول عقلیه ورود پیدا می کند،

**ضرورة ارتفاع تلك الموضوعات العقلية، بعد قيام الدليل الشرعي على الحكم في المسألة و هذا هو المراد من الورد في كلام شيخنا الاستاد العلامة دامت ظلّه العالی و ان اطلق عليه الحكومة في لسان غير واحد من المتأخرين من جهة عدم الفرق عندهم بينهما و لا مشاهة و يطلق عليه التخصص في لسان شيخنا ايضا**

می گوید نسبت امارات معتبره بر اصول عقلیه ورود است، آنچه شیخ اعظم فرموده است، اصطلاح ورود است که بعد از آمدن این امارات معتبره موضوع دلیل عقلی برداشته می شود، بله بعضی به این حکومت گفنه اند. چرا؟ چون هنوز این فرق بین ورود و حکومت بین آنها رائج نبوده است این را هم بگویم که شیخنا الاستاد العلامة الانصاری گاهی به همین ورود کلمه تخصص اطلاق می کند چون ورود و تخصص وجه اشتراکی دارند و آن خروج حقیقی است منتها حاکم در خروج در تخصص عقل است و حاکم در خروج در ورود شرع و تعبد است.

### [میرزا موسی تبریزی]

برویم سراغ میرزا موسی تبریزی. می گوید ان يكون احد الدليلات رافعا لموضوع الدليل الآخر في بعض الموارد على سبيل الحقيقة، منتها آن حقیقت آمده تعبدا برداشته، كجميع ادلة القطعية بالنسبة الى الاصول، همه ادلة قطعية بالنسبة باصول، چه شرعیه، چه عقلیه ورود دارد، بل و سائر الادلة الظنية ايضا بالنسبة الى الاصول العقلية. امارات نسبت به اصول عقلیه فمع الشك في حلية العصير مثلا، درست است که اصالة البرائة می گوید حلال است ظاهرا ولی وقتی دلیل معتبر آمد دال بر حرمت عصیر عنبی شد، ان دليل معتبر موضوع اباحة ظاهريه را حقیقتا بر می دارد، این نظر مبارک ایشان

**و كذا الادلة الاجتهادية بالنسبة الى الاصول العقلية، همان امارات نسبت به برائة عقلی، احتیاط عقلی، تخییر عقلی با همان شیخ اعظم داشت در لسان همه این شاگردان بزرگوارش هم آمده است.**

حال نوبت می رسد به مرحوم آخوند که یکی دیگر از تلامذه شیخ است و سخنش بعضی موارد با شیخ همراه است در بعضی از مسائل و مصادیق تفاوت دارد این ها همه همان توضیح شیخ اعظم بود، دیدید مرحوم میرزای رشتی، مرحوم میرزای شیرازی، مرحوم آشتیانی و مرحوم میرزای تبریزی هر چهار میرزای بزرگ از تلامذه شیخ همان تبیین شیخ را دارند. حال اینجا یک نگاهی به موارد متعددی از حاشیه رسائل مرحوم آخوند ونیر کفایه ان شاء الله داریم، بعد از آن فرمایشی که به نظر ما فصل الخطاب است از مرحوم سید یزدی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین.

## جلسه چهل و چهارم - ۳۰ آذر ۱۳۹۹

## [بررسی کلام آخوند]

کلمات مرحوم محقق خراسانی قدس الله نفسه الزکیه در سه کتاب تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد، سه کتابی که باید مراجعه شود، یکی حاشیه فرائد الاصول است، یکی کتاب مختصری است به نام فوائد که در آخر همین حاشیه رسائل ایشان چاپ شده است و فوایدی است در مسائل اصولیه. سوم هم کتاب کفایه آن هم در موارد متعددی از کفایه.

جمعا از مجموع عبارات ایشان به ظاهر چنین استفاده می‌شود، که ایشان در وجه تقدیم، امارات بر اصول شرعیه، گاهی به حکومت متمایل شده‌اند، گاهی تعبیر به ورود می‌کنند، و در کفایه هم احتمال جمع عرفی را مطرح می‌فرمایند.

اولین عبارت در اول بحث براءت، در حاشیه رسائل، ایشان می‌فرماید:

و مجمل الکلام فی تقدیم للدلیل علی الاصل هم لئنه لما وارد علیه برفع موضوعه حقیقتاً كما هو الحال، فی للدلیل العملی، بالنسبة الی الاصل العملی مطلقاً.

در مورد اینکه نسبت بین دلیل و اصل چیست؟ اولین نکته ایشان این است که مواردی داریم که دلیل ورود بر اصل دارد، آن جایی است که دلیل ما علمی باشد، مقصود ایشان از علمی یعنی یقینی نه آن علمی به معنای مقابل علم که گاهی اطلاق می‌شود علم و علیم، نه مراد از دلیل علمی یعنی دلیل قطعی. دلیل قطعی همواره بر اصل مقدم است به ورود، مطلقاً هر اصلی باشد، چه اصول عقلیه، چه اصول شرعیه. اینجا وقتی دلیل آمد، حقیقتاً موضوع اصل برداشته می‌شود و دیگر اصلی در کار نیست، این را بهش ورود می‌گوییم.

اگر دلیل ما مطلق بود، مطلق دلیل را در نظر گرفتیم، مطلق دلیل یعنی چه؟ یعنی چه دلیل یقینی، چه دلیل معتبر ظنی، مطلق دلیل نسبت به اصلی که مدرکش عقل باشد نیز ورود دارد. همانطور که از شیخنا العلامة مرحوم شیخ انصاری نقل کردیم. پس امارات بر اصول عقلیه ایی مثل براءت، مثل تخییر، مثل احتیاط ورود دارد.

این جایی که دلیل بر اصل ورود داشت، دو مورد را بحث کرد.

حال می‌گوید گاهی دلیل ما حکومت بر اصل دارد:

و اما حاکم علیه برفع موضوعه حکما نه واقعا، کجا؟ هر دلیل معتبر غیر علمی، یعنی ظنی، نسبت به هر اصلی که کان مدرکه النقل، یعنی نسبت امارات معتبره بر اصول شرعیه، استصحاب، براءت شرعی، و امثال اینها، چی است نسبتش؟ حکومت است. تا این جا هیچ گونه تفاوتی، تغایری، بین الاستاد و التلمیذ، دیده نمی‌شود، بعد هم می‌گوید و من المعلوم، انه لا منافاه

**بین الوارد و المورود**، بحث ورود از بحث تعارض جداست، بین وارد و مورود تعارضی نیست و **کذا بین الحاکم و المحکوم**. فان الحاکم بمنزلة الشارح لما هو المراد، مما له من اطلاق او عموم، حاکم شارح اطلاق محکوم است، حاکم شارح عموم محکوم است. و وقتی سخن از شرح به میان آمد، دیگر تعارضی نیست.

در عبارتی که خواننده ام مرحوم آخوند به دو نکته تصریح می کند، اولاً حاکم جای است که بنای بر شرح باشد، حاکم بالنسبة به محکوم، لسانش شارح است. ثانیاً ایشان این حکومت را با این معنای مزوج با شرح، نسبت به امارات با اصول شرعیه، معتقد است.

در حقیقت مرحوم آخوند می فرماید هر جا شک، واقعا از بین رفت، این می شود ورود، هر جا موضوع که شک است در اصول، حکما از بین رفت، وجدانا باقی است، می شود حکومت، ببینید اگر اماره ایی قائم شد بر مطلبی، که شما شک لاحق در آن دارید و مجرای استصحاب است با آمدن اماره استصحاب می رود، موضوع ندارد اما نه این که موضوعش واقعا از بین برود، موضوعش حکما از بین می رود، این شک که موضوع استصحاب است، با آمدن اماره حکما اثری ندارد. اما هنوز وجدانا شک و تردید باقی است، شک و تردیدی که اثر عملی ندارد.<sup>۱</sup>

پس آقای آخوند در حاشیه فرائد اوائل بحث برائت دقیقا، همان چیزی را فرمود که استادش شیخ اعظم فرموده و تلامذه شیخ اعظم که دیروز عباراتشان را خواندیم. در این عبارت هم حکومت امارات بر اصول شرعیه را می پذیرد، هم می پذیرد که در اصل شرعی مثل استصحاب موضوع شک است و چون شک واقعا از بین نمی رود، بلکه حکما از بین می رود، این حکومت می شود.

حال تصریح هم دارد هر جا حکومت بود، یا هر جا ورود بود، دیگر سخن از تعارض وجهی ندارد.

اما مورد دوم، فرمایشی دارد در چند صفحه بعد، در آنجا عنوان کارتان نباشد، در عنوان دارد، **فی ان تقدیم الاماراه علی الاستصحاب من باب الحکومه لا التخصیص و التخصص**، این عنوانی که مصحح داده اما من عبارت را میخوانم ببینیم ایشان چه می خواهد بگوید.

میگوید: **لا یخفی ان مجرد للدلیل علی الخلاف، و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، الا لانه یخرجوه حقیقتا اما تعلق به النهی فی اخبار الباب، من النقض، بالشک، فانه لا یکون معه، نقضا بالشک، بل بالدلیل، فلا یعمه النهی فیها<sup>۲</sup>**

اگر جایی استصحابی دیدید و اماره ایی آمد، این اماره اگر چه بر خلاف استصحاب است، اگر چه نمی تواند شک را حقیقتا بر دارد اما مورد اماره دیگر نقض یقین به شک نیست، بل نقض یقین است به دلیل فلا یعمه النهی، نهی لا تنقض این جا را نمی گیرد.

<sup>۱</sup> ر.ک: صفحه ۱۱۲

<sup>۲</sup> صفحه ۲۳۵.

آرام آرام یک مطلبی دارد در ذهن مرحوم آخوند نقش می بندد که بعدا به آن تصریح خواهد کرد و آن این که امارات نسبت شان با اصلی مثل استصحاب، نسبت شان، نسبت ورود است. آرام آرام این مطلب در ذهن ایشان دارد نقش می بندد که موضوع استصحاب شک نیست، موضوع استصحاب نقض یقین بالشک است. آنچه در دلیل استصحاب نهی به آن تعلق گرفته نقض یقین به شک است. اما اگر نقض یقین شد به دلیل معتبر، این مصداق نقض دلیل به شک نیست؛ لذا اگر من استصحاب کنم نجاست ثوبم را به حکم لا تنقض یقین بالشک، نباید یقین سابق را با شک لاحق نقض کنم، اما اگر اماره ایی قائم شد که این اماره گفت لباس تو پاک است، اینجا من درست است یقین سابق را نقض می کنم اما نقض یقین به شک نمی کنم، بلکه نقض یقین می کنم به دلیل معتبر شرعی. اگر کسی این چنین بگوید این جا دیگر تقدیم امارات علی الاستصحاب من باب الحکومه نیست بلکه من باب الورد خواهد شد.

در ادامه بحثی به مناسبت از تخصیص به میان می آورد و در آنجا تصریح می کند که نسبت، یعنی نسبت دلیل حاکم منه یعنی به دلیل محکوم نسبة التفسیر و الشرح و ما یقع عقیب مثل اعنی و اشباهه، گویا در حکومت اعنی در تقدیر می گیریم.<sup>۱</sup> می آییم سراغ صفحه ۳۲۵ و ۳۲۶ که این در فوائد است، در ذیل این حاشیه:

می فرماید اذا عرفت ذلك، بحث هایی را مطرح می کند ببینیم تقدیم طرق و امارات بر اصول چگونه است؟ اصول تعبیه و شرعیه منظور است، عقلیه را که گفتیم ورود.

ان وجه التقديم علی ما افاده شیخنا العلامة قدس سره و صار الآن من المسلمات هو حکومتها علیها، تا الان هم جز مسلمات بوده و شیخنا العلامة پذیرفته این می شود جز حکومت. چرا می شود حکومت؟ چون حکومت از نظر شیخ علامه، مرحوم شیخ انصاری، نسبت بین امارات و اصول است، و شک حکما از بین می رود، آقای آخوند در ذیل می فرماید مجرد این که یک دلیل با آمدنش، مدلول دلیل دیگر را ببرد، حکومت نیست.

ما لم یکن له نظر الیه، بما هو دلیل علیه، و دلیل الاماره و ان دل علی عدم الاعتناء باحتمال مخالفة معداها و لا معنا له الا عدم ترتب ما لاحتمال من الاحکام عقلا و شرعا الا انه من دون تعرض و نظر الی ادلتها و بدونه لا یرتفع قائله توهم المعارضة بینه و بینها اذ کل شیء حلال مثلا یدل ایضا علی انتفاع غیر الحلیة من الاحکام بدائنة دلالة دلیل ثبوت الشیء علی انتفاع ما ینافیہ

خب نظرت چیست، آقای آخوند؟

و التحقیق فی وجه التقديم حسب ما یقتضیه النظر الدقیق ان یرتفع لورودها.

دیگر تصریح دارد، تقدم طرق و امارات بر اصول عملیه للورود است نه آنچه که شیخنا العلامه می گفت و نه آنچه خود من در بحث برائت گفتیم، نظر من آخوند عوض شد، تقدیم امارت بر اصول شد، علی وجه الورود. این را ان شاء الله فردا توضیح بیشتری خواهم داد.

## جلسه چهل و پنجم\_ ۲ دی ۱۳۹۹

### [ادامه بررسی فرمایش مرحوم آخوند در ورود]

جهت تحقیق بیشتر در مورد واژه ورود، و فرق آن با حکومت کلمات اعظم از تلامذه مرحوم شیخ را بررسی می کردیم، رسیدیم به فرمایش مرحوم آخوند نور الله مضجعه در فوائد. که در آن جا صراحا می فرماید امارات بر اصول شرعیه و تعبیه ورود دارد، چه مودای اماره، یکی باشد، چه مودای اماره مخالف اصل باشد. بعد به عنوان مثال ذکر می کند، ما اصالة الاباحة داریم و اصالة الاباحة مربوط به جایی است که محتمل الحلیة و الحرمة در کار باشد. به گونه ایی که حرمت آن شیء معلوم نباشد به وجه من الوجوه. حال که شما استصحاب را مطرح می کنید، و لو استصحاب جزء اصول شرعیه است اما موضوعش نقض یقین به شک است. در چنین جایی، اگر یک خبری قائم شد بر حرمت آن شیء، یکن معلوم الحرمة بوجه فخرج عن موضوع المغبی و یدخل فی الغایة. یعنی این نقض یقین به شک نیست، بلکه این نقض یقین است به یقین.

یا در اصالة الحل وقتی گفتید کل شیء لک حلال، حتی تعلم انه حرام بعینه، اینجا وقتی روایتی آمد و دال بر حرمت بود، دیگر داخل مغیا یعنی کل شیء حلال نیست، بلکه داخل در غایت است حقیقتا؛ چون موضوع اصالة الحل این بود که حرمت به وجه من الوجوه معلوم نباشد و حال حرمت به وجه من الوجوه معلوم شد، وقتی حرمت به وجه من الوجوه معلوم شد، روایتی که گفت مثلا شرب التوتن حرام، دیگر شرب التوتن داخل مغیا(کل شیء حلال) نخواهد بود، بلکه داخل غایت است (حتی تعلم) حقیقتا، پس امارات بر اصل تعبیدی و شرعی مثل اصالة الاباحه ورود دارند.

این یک مثال. مثال دوم استصحاب بود:

اگر جایی به برکت استصحاب حکمی صادر می کردی حال اماره ایی آمد دیگر این نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین است به یک یقین دیگر، منتهی یقینی که تعبد برات آورده است چون دیگر آن اباحه ظاهریه ایی که استصحاب می آورد با این اماره برطرف می شود، این مربوط به صفحه ۳۲۵ در فوائد بود، پایان حاشیه رسائل و صفحه ۳۲۶ ادامه داده است. عبارت را هم جلسه گذشته خواندیم و نوشتید.

از مجموع حاشیه رسائل و فوائد استفاده می شود مرحوم آخوند قدس الله روحه، اگر چه به حکومت هم ابتداء در بحث برائت متمایل می شود ولی نهایتا رو به ورود می آورد، غیر از این مورد آخر، که بحث اصالة الاباحه را هم مطرح فرمود، همه جا وقتی

مثال زد، استصحاب را با امارات سنجید، و گفت امارات بر استصحاب یک اصل شرعی هستند، ورود دارد. این را دو مرتبه ان شاء الله توضیح خواهیم داد.

دو جای کفایه را باید مراجعه کنیم:

یکی یک صفحه مانده به خاتمه بحث استصحاب: **المقام الثانی، انه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب، مع الامارة المعتبرة<sup>۱</sup> تا آخر**

دوم هم اول بحث تعادل و تراجیح، المقصد الثامن، اوائل بحث تعادل و تراجیح. این ها هم باید یک توضیحی بدهیم.

مجموع حاشیه‌ی رسائل و کفایه در غیر بحث تعادل و تراجیح، دو تقریب برای ورود امارات است بر اصول تعبیه‌ی ابی کلاستصحاب. اما تقریب اول: چرا مرحوم شیخ و خود ایشان در ابتدای براءت، به حکومت نظر دادند؟ گفتند وقتی ما در جایی شک لاحق داریم، یقین سابق هم داریم، استصحاب می‌کنیم، اگر یک اماره‌ی ابی آمد، شک ما که از بین نمی‌رود، شک به عنوان یک امر وجدانی، هنوز هست، و لو اماره آمده، بله تعبداً دیگر شک عملاً دیگر شک نیست عملاً، اما شک از بین نرفته حقیقتاً. و ورود جایی است که موضوع حقیقتاً از بین رفته باشد، در استصحاب موضوع شک لاحق است، و این موضوع با اماره از بین نرفته حقیقتاً، پس ورود نیست و حکومت است.

مرحوم آخوند دو اشکال بر شیخ اعظم دارد در این موارد، متفرق، دو اشکالش این است اولاً چه کسی گفت موضوع استصحاب شک لاحق است، موضوع استصحاب نقض الیقین بالشک است لا تنقض الیقین بالشک نه شک تا بگویید ورود نمی‌شود،

ثانیا شما شیخ اعظم در معنای حکومت می‌گویید حکومت جایی است که دلیلی حاکم ناظر به الفاظ دلیل محکوم باشد. درست است؟ کجا دلیل اماره ناظر است به الفاظ دلیل استصحاب که شما نسبت را حکومت می‌گیرید. من آخوندهم اول مثل شما موضوع در استصحاب را شک می‌دانستم و در حکومت با این که نظارت الفاظ را قائل بودم، نسبت را حکومت می‌گرفتم اما متوجه شدم که اولاً موضوع شک لاحق نیست. موضوع نقض الیقین به شک است و ثانياً حکومت نمی‌تواند این جا باشد، چون حکومت نظر اللفظ الی اللفظ است و در الفاظ امارات نظری به استصحاب نیست.

حال با توجه به این ها عرض می‌کنیم، دو تقریب مرحوم آخوند رضوان الله تعالی علیه مجموعاً در حاشیه و وفوائد و کفایه غیر از بحث تعادل و تراجیح برای ورود دارد، یکی این که موضوع دلیل استصحاب چنان که گفتیم نقض الیقین بالشک است. لا به این تعلق گرفته است. نگفت لا شک، فرمود لا تنقض الیقین بالشک. لا به نقض تعلق گرفت. موضوع شک نیست تا بگویید وجدانا حتی با آمدن اماره باز شک باقی است. پس ورود نیست، نه این نیست. بلکه موضوع نقض الیقین بالشک است. لذا اگر اماره معتبره‌ی ابی قائم شد، مثل خبر عادل، مثل بینه، بر یک امری، باید به این مؤدای اماره عمل کرد، چه موافق استصحاب باشد، چه مخالف

<sup>۱</sup> صفحه ۴۲۸ و ۴۲۹.

استصحاب باشد، چون با آمدن این اماره موضوع استصحاب اعنی نقض الیقین بالشک از بین می رود، وجدانا، چون من دیگر نقض الیقین بالشک نکردم، بلکه چنان که گفتیم، نقض الیقین بالیقین گفتیم.

ان قلت مگر اماره یقین به واقع می آورد که شما می گوئید نقض الیقین بالیقین کردم نه به شک

قلت لا. به عنوان اولی یقین آور نیست ولی اماره به حکم شرعی یقین می آورد بعنوان ثانوی. آن عنوان ثانوی چیست؟ مثل ما اخبر العادل یقینا این است، ما شهدت البینه به یقینا این است؛ لذا اگر لباسی سابقه نجاست داشت و ما استصحاب نجسات را جاری می کردیم، حال بینه ایی آمد که تو این لباس را تطهیر کرده ایی، این بینه علم به طهارت واقعیه نمی آورد و لی علم به طهارت به عنوان ما شهدت به البینه می آورد. آن وقت می شود **نقض الیقین بالنجاسة بسبب الیقین بالطهارة یقینا بعنوان ثانوی مثل اخبر به العادل او ما شهدت به البینه**. نقض الیقین بالشک نشد تا منهی عنه باشد. این همان عبارتی است که از فوائد خواندیم.

بله اگر موضوع استصحاب خود یقین و خود شک بود، اینجا ورود نبود، چون شک وجدانا هنوز در طهارت باقی است اگر مرحوم آخوند می فرماید امارات بر اصول تعبدیه ورود دارد، این تفسیرش از ورود است هیچ منافاتی ندارد شما هنوز هم شک وجدانی در طهات و نجاست ثوب داشته باشی و از سویی علم به عنوان ما قامت به البینه هم داشته باشی. این تقریب اول.

تقریب دوم که در مواردی از کفایه بیشتر برش تاکید دارد این است که موضوع استصحاب، نقض الحجته بلا حجة است. آنچه مذموم است این که حجت را با لا حجة نقض کنیم. حقیقت لا تنقض الیقین بالشک، لا تنقض الحجته بلا حجة است و فرض ما این است که از امارات معتبره سخن می گوئیم، اماره معتبره حجتی است که آمده است. اگر من از یک حجت (ای الاستصحاب) به حجت دیگر (ای الاماره) دست برداشتم، چون آمدن اماره دیگر موضوع استصحاب را از بین برد، این ورود است، نقض الحجته بالحجة است نه نقض الحجته بلا حجة.

در حقیقت این بیان مرحوم آخوند رضوان الله تعالی علیه می خواهد بگوید این که در روایات آمده است «فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»<sup>۱</sup>، این ارشاد است حکم مولوی نیست به یک قضیه ارتکازیه عقلانیه و آن این که با یک امر سست و بی بنیان، دست از یک امر محکم با بنیان یعنی یقیت بردار. این تعلیل اختصاص به واژه شک و یقین ندارد، این معنایش این است که از دلیل و حجت به لا حجة که امری سست است دست بردار. هرگز معنایش دست برداشتن از یک حجت ضعیف تر توسط یک حجت اقوا نیست پس با آمدن اماره موضوع برای استصحاب باقی نمی ماند، و هل هذا الا للورود؟

این دو بیان، اجازه بدید حال که ما عبارت فوائد را گفتیم و نوشتید به این عبارت هم که تتمه بحث امروز باشد و هم مقدمه جلسه بعد اشاره کنم.

<sup>۱</sup> وسائل الشیعه، جلد ۳، صفحه ۴۶۶، ۴۷۷ و ۴۸۳.

همان عبارتی که گفتیم در اواخر استصحاب است:

### المقام الثانی انه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة فی مورد

اگر استصحاب آمد، اماره ایی معتبره آمد و با آمدن اماره معتبره دیگر استصحاب جاری نیست، این قطعی است، هم من آخوند قبول دارم و هم استاد جناب شیخ.

وانما الکلام فی انه (تقدم امارات للاصول) للورود او الحكومة او التوفيق بین دلیل اعتبارها (اماره) و خطابه (استصحاب)

آیا بگوییم تقدم امارات بر اصول از باب حکوت است، از باب ورود است یا جمع عرفی؟ جمع بین دلیل اعتبار اماره و نیز خطاب و دلیل استصحاب. هنوز ما به این جمع عرفی نرسیدیم.

گاهی کلمه جمع عرفی گفته می شود و معنای عامی در نظر می گیریم، حتی ورود و حکوم و امثال این را مصداق جمع عرفی می گیریم اما گاهی مراد از جمع عرفی، یک معنای خاصی است، یعنی یک تغییرمائی در دو جمله دادن به قرینه و جمع کردن که این بحث جلسه آینده ما است.

خلاصه ورود است، حکومت یا جمع عرفی. این جا چون جمع عرفی را عطف به ورود و حکومت مرادش ورود و حکومت دیگر نیست آن خصوص جمع عرفی خاص.

والتحقیق انه للورود، تحقیق این است که تقدم امارت بر اصول للورود است

فان الرفع الید عن الیقین السابق بسبب امارة معتبر علی خلافه، لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین

این «لا تنقض الیقین بالشک» نیست من اگر به برکت اماره دست از استصحاب بر دارم بلکه نقض الیقین بالیقین است.

وعدم رفع الید عنه مع الامارة علی وفقه لیس لاجل ان لا یلزم نقضه به.

ان قلت در مورد اماره موافق چه می گوید؟ اماره موافق با استصحاب، آنجا ما با وجود اماره دست از استصحاب بر نمی داریم.

قلت نه آنجا هم با یک حجت، دست از حجت دیگر برداشتیم، با یک حجت اقوی، دست از یک حجت ضعیف تر برداشتیم، بل من جهة لزوم العمل بالحجة. این را ادامه می دهد.

بعد می فرماید: و اما حدیث الحكومة فلا اصل له اصلا، فانه لا نظر لدلیلها الی مدلول دلیله، اثباتا و بما هو مدلول الدلیل

شما آقای شیخ به ما یاد دادید که در حکومت نظارت اثباتی لازم است، نظارت لفظ بر لفظ لازم است، کجا در امارات نظارت الفاظ است بر الفاظ که می فرماید حکومت است؟

هذا و للكلام تتمه مهمه در فهم کلام آقای آخوند رضوان الله تعالى علیه ان شاء الله جلسه آینده.

## جلسه پنجاه و ششم\_ ۲۹ دی ۱۳۹۹

### [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رابطه تعارض با مسأله اشتباه حجت با لاجت]

بحث در تبیین رابطه تعارض با اشتباه حجت با لاجت بود. خلاصه آنچه که در تقریرات آمده بود، این شد که این دو مساله از حیث حقیقت متفاوت هستند، چون در مساله اشتباه حجت با لا حجت، عم اجمالی داریم به این که یکی از این دو حجیت ندارد، نگاهی به تنافی مدلول این دو نداریم، اما در مسأله تعارض با نگاه به مدلول می گوئیم، علم اجمالی داریم، که یکی از این دو دلیل با واقع منافات و مخالفت دارد.

از سوی دیگر در مساله اشتباه حجت با لا حجت، یکی حجت است و دیگری لا حجت ولی در تعارض مواردی داریم که هیچ یک از این دو حجیت باقی نمی ماند، کما فی التساقط، مواردی داریم که هر دو حجیت دارند منتها تخییرا و نیز قد یحکم بحجیه احدهما ترجیحا.

اما از حیث مصداق نیز بیان کردیم که بین مسأله اشتباه حجت با لا حجت، عموم و خصوص من وجه است. در جهت اختلاف این دو، از حیث احکام و آثار، ایشان به دو مورد اشاره می کند، که مورد اول مسأله نفی ثالث بود. در اشتباه حجت با لا حجت چون امر ما دائر است بین الف یا باء و حجت را منحصر یا در الف می بینیم و یا در باء، منتهی تشخیص نمی دهیم کدام یک از الف و باء حجت هستند و کدام لا حجت، و از همین جت که علم اجمالی داریم که حجت فعلیه یا الف است یا باء، نفی ثالث علی القاعده می کنیم اما در مسأله تعارض نفی ثالث علی المبانی فرق می کند.

اگر بگوئیم دلالت التزامیه در بقائش تابع دلالت مطابقیه نیست، و لو دلیل الف و لو دلیل باء مدلول مطابقی آنها تعارض و تساقط کند، نفی ثالث که مدلول التزامی است باقی است، این نظر محقق نائینی است ولی اکثرا می گویند دلالت الزامیه هم چنان که حدوثا با دلالت مطابقیه به وجود می آید، بقاء هم تابع دلالت مطابقیه است، و با ذهاب دلالت مطابقیه در هر دو دلیل در اثر تعارض و تساقط دلالت الزامیه هم که نفی ثالث است از بین می رود، پس ببینید بین مسأله تعارض و اشتباه حجت با لا حجت در اثری به نام نفی ثالث تفاوت بود.

اما مورد دوم در تفاوت بین مساله تعارض با مسأله حجت و لا حجت در جریان اصول است، اگر ما در تعارض قائل به تساقط در دو دلیل متعارض شدیم، طبیعتا چون دیگر نه دلیلی به نام الف داریم، نه دلیلی به نام باء داریم، رجوع به اصول عملیه وفق قاعده

است، و ان کان مقتضی الاصل مخالفاً لمدلول کلی الدلیلین، ما با تعارض و تساقط رجوع به اصول عملیه می کنیم، حتی اگر مقتضای اصل عملی با هر دو دلیل مخلفت داشته باشد، مثلاً اگر بینه ایی اقامه شد بر طهارت ثوب الف و بینه ایی اقامه شد بر طهارت ثوب با و علمنا اجمالاً بمخالفة احدهما للواقع، می دانیم اجمالاً یکی از این دو بینه اشتباه می کنند.

دوم لباسی را که هر دو سابقه نجاست داشت، دو بینه لباس الف را گفت تطهیر شده، دو بینه و شاهد گفت لباس باء تطهیر شده من می دانم که یک لباس را بیشتر نشسته ام، خب اینجا بینه الف با بینه باء تعارض می کنند و تساقط می کنند، مرجع می شود استصحاب نجاست فی کلیهما، در حالی که بینه اقامه شد بر ثوب الف و بینه اقامه شد بر ثوب باء که تطهیر شده است در عین حال مخالفت می کنیم و حکم به نجاست می کنیم.

این است معنای و ان کان مقتضی الاصل مخالفاً لمدلول کلی الدلیلین.

و سر اینکه ما سراغ اصل می آییم حتی با دو دلیل هم مخالف باشد، این است که این دو دلیل کالعدم شده اند در اثر تعارض و تساقط، عملاً تعارض الدلیلین و تساقطهما مثل جایی است که شما اساساً دلیلی نداشته باشید چطور اگر کسی دو لباس داشتید، دو لباس هر دو نجس بود، یک لباس را تطهیر کردید اما نمی دانید کدام است و بینه ایی هم ندارید چطور در هر دو استصحاب بقاء نجاست جاری می کنید؟ الان هم که بینه آمد، تعارض و تساقط کرد، بینه کالعدم است، سراغ اصول عملیه برو، و لو با هر دو بینه عملاً مخالفت کنی. بنابراین از حیث جریان اصول، مسأله تعارض و تساقط، جریان برائت وفق قاعده است، اما در مسأله اشتباه حجت با لا حجت، باید تفصیل داد بین دو صورت:

۱. فان كانت حجة المشتبه منجزه للتكليف الالزامی فلا تجرى الاصول المرخصه. در قالب مثال: اگر دو پیراهن داشتیم، پیراهن الف و با، هر دو سابقه طهارت دارند، حال دو بینه و شاهد اقامه شد علی نجاسه هر دو پیراهن، زید آمده است، گفته است پیراهن الف نجس است، عمرو آمده است، گفته است پیراهن باء نجس است، خود من می دانم یکی از این دو بینه اشتباه می کند، یکی درست می گوید، آنی که خودم می دانم این است که یک لباسم پاک است و یکی نجس. حال بینه گفته است لباس الف نجس، بینه دیگر گفته لباس باء نجس، من هم می دانم این ها یکیشان اشتباه می کنند و به خطا رفته اند، یعنی علم دارم به حجیت یکی از این دو بینه و عدم حجیت دیگری. این می شود اشتباه حجت با لا حجت دیگر. خب در اینجا چه کنیم؟ آیا در هر دو استصحاب طهارت کنیم؟ خیر نمی توانم در هر دو استصحاب طهارت کنم بلکه باید از هر دو اجتناب کنم، اصل در هر دو جاری نمی شود چون با وجود حجت اجمالی بر نجاست احدهما دیگر دو اصل مرخص جاری نیست، این مثل آنجایی است که شما علم اجمالی دارید لباس الف نجس است یا لباس باء چطور در هر دو استصحاب جاری نمی کنید، این جا هم همین است.

بنابراین در مسأله اشتباه حجت با لا حجت اگر آن حجت مشتبه منجز تکلیف الزامی باشد، دیگر جای اجرای اصول مرخصه ایی مثل استصحاب بقاء طهارت نیست.

۲. **و ان كانت الحجة معذرة و مرخصة**، مثل این که دو پیراهن دارم که هر دو سابقه نجاست دارد، حال بینه ایی گفت لباس الف را تطهیر کرده ایی، بینه ایی گفت لباس باء را تطهیر کردی، من می دانم اجمالا به این که یکی از این دو بینه درست می گوید، و حجت است، و الاخری لیست بحجة، اینجا چه باید بکنیم؟ من یک علم اجمالی پیدا می کنم به این که یکی از این دو پاک شده است، آیا این جا این علم اجمالی اثری دارد؟ می گوید چون علم اجمالی شما در این جا بی اثر است، استصحاب نجاست فی کلیهما جاری می شود، اگر چه علم اجمالی هم دارم که یکی از این دو پیراهن پاک شده است ولی وجود علم اجمالی به پاک شدن یکی از این دو پیراهن منافاتی با اجراء اصول مثبتة للتکلیف ندارد، این حجت اجمالیه ایی که الآن هست، که بالاخره یکی از این دو پیراهن پاک شده است، مانع اجراء استصحاب نجاست در هر دو پیراهن نیست.

بنابراین فرق بین مساله تعارض با مساله اشتباه حجت با لا حجت این است که در تعارض و تساقط رجوع به اصول عملیه بر طبق قاعده است حتی اگر اصل مخالف مدلول دو دلیل باشد، احتیاج به بحث زیادی ندارد علی وفق القاعدة است، اما در مساله اشتباه حجت با لا حجت باید مساله را باز کنیم، شرح بدهیم، جدا کنیم، تفصیل بدهیم بین دو مورد یکی آنجا که حجت و لا حجت که با هم اشتباه شده است، آن حجت مشتبّه منجزه للتکلیف باشد، دوم آن جایی که آن حجت مشتبّه معذر و مرخصة للتکلیف باشد، اگر منجز تکلیف بود، مثال زدیم به این که دو پیراهن پاک بوده است حال دو بینه گفته است این پیراهن و آن پیراهن نجس است من می دانم که یکی از این دو بینه بر خطا رفته است و یکی حجت است اینجا دیگر استصحاب بقاء طهارت نیست اما اگر حجت معذر بود و مرخص، عکس مثال را بزنیم دو تا لباس داشتم که هر دو نجس بودند و علمنا اجمالا به این که آن بینه ایی که اقامه شده است بر طهارت این و آن، یکیش بر خطاست، این اشتباه حجت است با لا حجت، جای این که به هیچ کدام عمل نکنیم، پس چه کنیم؟ استصحاب کنیم نجاست در هر دو ثوب را.

این تمام توضیحی که این بزرگوار در فرق و شباهت مساله تعارض و اشتباه حجت با لا حجت بیان می کند. فردا ان شاء الله ما عرائضی را در بحث رابطه بین تعارض و اشتباه حجت با لا حجت بیان خواهیم کرد.

**جلسه پنجاه و هفتم\_ ۳۰ دی ۱۳۹۹**

### **[کلام ما در وجوه شباهت و افتراق تعارض با اشتباه حجت با لا حجت]**

فرمایش حضرت آقای سیستانی دامت برکاته در مورد شباهت ها و تفاوت های مساله تعارض با مساله اشتباه حجت با لا حجت توضیح مفصلش گذشت.

آن چه به نظر می رسد در این مساله می توان گفت این که:

۱- در تعارض اولاً باید در نظر داشت که به صورت ظاهر دو دال درگیری دارند، ولی درگیری واقعی بین دو مدلول است، آن چه باعث می شود این دو دال با یکدیگر جمع نشوند، از جهت اختلاف مضمون و مدلول است.

ثانیاً مرادمان از تفاوت مدلول در دو روایت این است که نتوانیم بگوییم هذا هو مدلول الجدی، و هذا هو المدلول الجدی. عام مدلول جدی باشد بما هو عام، خاص مدلول جدی باشد به ما هو خاص و همینطور در حکومت. متعارضین هر دو نمی توانند، مدلول جدی باشند؛ لذا در موادی یکی از این دو را از مدلول جدی بودن می لندازیم، مثلاً می گوییم تقیه است.

ثالثاً تعارض فرق بر حجیت لولائیه است. یعنی این روایت لولا آن روایت حجت باشد، آن روایت هم لولا این روایت، حجت باشد. از نظر صدور اطمینان به صدور داشته باشیم، از نظر متنی هم مخالف قطعیات عقلیه و دینیه نباشد، و الا اگر حجیت لولائیه در هر دو نبود، یا در یکی نبود، تعارض معنا ندارد، بنابراین غیر از لزوم عدم مخالفت جدی متن با قطعیات عقلی و دینی باید از نظر صدور و سند اطمینان به صدور داشته باشیم. البته مبانی برای اعتبار سند متفاوت است، کاری با آن مبانی نداریم، ولی همه این مبانی در این نکته معترف هستند که باید صدور روایت من المعصوم، دلیل معتبر داشته باشد.

رابعاً؛ در تعارض با اموری مثل تخییر، ترجیح، تساقط، توجیه عرفی، و حمل غیر تبرعی مواجهیم. حمل تبرعی هم علی المبنا چنان که خواهد آمد که آیا قبول داریم الجمع مهما ممکن اول من الطرح او لا.

به هر حال این مطلب اول تا با تعارض آشنا بشویم.

۲- در بحث اشتباه حجت با لا حجت، بنده معتقد هستم که مصداق منحصر به فرد این، در آن جاست که حجت با لا حجت من حیث اعتبار السند و الصدور اشتباه شده باشند و بس. مثلاً اگر جزء کسانی بودیم که به رجال و سند، اعتماد داشتیم، یک روایت آمده، از جناب ابو بصیر مثلاً، تحقیق کردم، فهمیدم این ابوبصیر، ابوبصیر ثقه است یا ابو بصیر غیر ثقه. اگر ابو بصیر ثقه باشد، حجتاً اگر ابو بصیر غیر ثقه باشد، لا حجتاً. اینجا امر دائر می شود بین الحجته و لا حجتاً. با توضیح بیشتری که خواهد آمد. این نکته اول در مطلب دوم.

نکته دوم در مطلب دوم این که ما نمی توانیم فرض کنیم اشتباه حجت با لا حجت را در جایی که بگوییم یکی از اینها مخالف قطعیات دینی است، نمی دانم کدام است، این جا برای فقیه که تشخیص دادن مخالف قطعیات بودن سهل است، پس این تصویر در اشتباه حجت با لا حجت پیش نخواهد آمد اساساً، و فقط چنان که گفتیم، بحث سندی است و صدور و بس.

نکته سوم این که آن چه که در اشتباه حجت با لا حجت، در واقع حجت است، و من آن را نمی شناسم، حجت فعلیه و گریبان گیر مکلف نیست، حجیت اقتضائیه است و بنابراین، به نظر ما، خلافاً لمستفاد من کلام سیدنا السیستانی، در

اشتباه، حجت با لا حجت، علم اجمالی ما منجز نیست، چون بحث حجیت اقتضائیه است. به عبارت بهتر، هم‌واره دو چیز مانع به فعلیت رسیدن، حجیت اقتضائیه است، به حجیت فعلیه:

۱) استقرار غیر قایل حل تعارض، که به تساقط بیانجامد.

۲) استقرار اشتباه حجت و لا حجت.

پس معنا ندارد در اشتباه حجت و لا حجت سخن از علم اجمالی به میان بیاوریم. علم اجمالی منجز و مؤثر، آن‌طور که در تقریرات آمده بود که در مسأله اشتباه حجت با لا حجت، علم اجمالی به حجیت احدهما داریم، و این علم اجمالی مؤثر است، ما تأثیری در این علم اجمالی نمی‌بینیم؛ چون حجیت اقتضائیه است الآن که اشتباه است و به حجیت فعلیه، نرسیده است.

نکته چهارم، این است که در موارد دما و فروج و اموال که احتیاط عقلا و شرعا لازم است، این علم اجمالی به حجت و لا حجت می‌تواند منشأ اثری به نام احتیاط بوده باشد.

نکته پنجم این که در مورد نفی ثالث چه در تعارض، چه در اشتباه حجت با لا حجت باید ببینیم، آیا معتقدیم که مدلول التزامی بقاء هم فرع بر مدلول مطابقی هست یا نه. اگر تبعیت بود، هر دو که ساقط می‌شوند، مدلول التزامی هم ساقط می‌شود، اگر تبعیت نبود، بله می‌توانیم بگوییم مدلول مطابقی ساقط شد ولی مدلول التزامی باقی است، در تقریرات سید سیستانی این بود که در مسأله اشتباه حجت با لا حجت، نفی ثالث، وفق قاعده است، یعنی مبنایی نیست، **لأننا نعلم اجمالاً بوجود الحجة الفعلية على احد هذين الحكمين، فالثالث لو كان محتملا فلدينا حجة فعلية على خلافه.**

آن‌چه ما می‌فهمیم این است که اشتباه حجت با لا حجت، فقط من حیث السند و الصدور قال تصور است، آن هم جایی که مثلاً گفتم یک ابو بصیر در روایت آمده است، نمی‌دانم ابو بصیر قابل قبول است، یا ابو بصیر غیر موثق، اینجا هرگز علم اجمالی به وجود حجیت فعلیه نیست. بلکه علم اجمالی داریم، که یکی از این دو حجت اقتضائیه دارد، حال که نمی‌دانم کدام است، روایت مدلول مطابقی، که از کار افتاد، مدلول التزامی هم از کار می‌افتد، من نتوانستم برای اشتباه حجت با لا حجت، فرض، قابل قبولی غیر از بحث سندی پیدا کنم.

**جلسه پنجاه و هشتم - ۳۰ دی ۱۳۹۹**

**[اشاره‌ایی به سیر بحث تاکنون]**

در جلسه گذشته تفاوت بین مسأله تعارض و مسأله اشتباه حجت با لا حجت را مطرح کردیم، عرض کردیم قوام تعارض به این است که درگیری بین دو مدلول باشد، که این درگیری بین دو مدلول به دو دال هم سرایت کرده، در حالی که در بحث اشتباه

حجت با لا حجت، نظری به تنافی دو مدلول نداریم، ثانیاً در مسألهٔ تعارض بارها گفته‌ایم که تعارض فرع بر این است که هم دلیل الف لولا دلیل با حجت باشد، هم دلیل با لولا دلیل الف حجت باشد، در حالی که در مسألهٔ اشتباه حجت با لا حجت می‌دانیم که احدهما حجت نیست من الأساس، یکی از این دو حجت است.

### [تبیین مثالی جدید]

مثالی را که باید برای مسألهٔ اشتباه حجت با لا حجت بیان کنم، و علی‌الظاهر در جلسهٔ گذشته درست مثال را عرض نکردم این است که دو روایت داریم که در سند هر دو روایت ابو بصیر هست، می‌دانیم که یکی از این دو روایت از ابو بصیر ثقه صادر شده است، یکی از ابوبصیر غیر ثقه. نمی‌دانیم کدام روایت است، پس این دو حکمی که در این دو روایت آمده است، علم جمالی داریم که یکی از این دو حکم حجت بر آن اقامه شده است، یکی نمی‌دانیم کدام است، این مثال برای اشتباه حجت با لا حجت.

بعد از تأمل در آن چه در تقریرات سید سیستانی خواندیم و نیز آنچه در فرمایش محقق نائینی<sup>۱</sup> و آنچه محقق بزرگوار مرحوم شیخ حسین حلی<sup>۲</sup> بیان کرده است، به این نتیجه می‌رسیم که ما برای این که مثالی یافت کنیم، جهت مسألهٔ اشتباه حجت با لا حجت، راهی به نظر ما نداریم الا این که منحصر کنیم مسأله را به باب اعتبار سندی فقط، یعنی دو روایت باشد، که یکی سندا معتبر باشد، یکی سندا غیر معتبر و به جهتی ندانیم کدام یک از این دو است.

به نظر ما در این جا خلافاً لفرمایش این اعظم که فرموده اند که علم اجمالی منجزیت دارد، علم اجمالی منجز نیست، چرا؟ چون فکر می‌کنیم دو چیز مانع به فعلیت رسیدن حجیت خواهد بود، یکی استقرار تعارض به گونه‌ایی که قابل حل نباشد، و نوبت به تساقط برسد، و دیگری هم استقرار اشتباه به گونه‌ایی که نتوانیم حجت را از لاجت تشخیص دهیم، علم اجمالی در چنین مواردی به نظر ما مؤثریتی ندارد. به جهت استقرار اشتباه در این جا بین الحجّة و لا حجّة. حجیتی که علم اجمالی به آن دارم، حجیت فعلیه نیست، بلکه حجیت اقتضائیه است. در مسألهٔ تعارض لولا بحث تساقط هر دو حجت لولائیه داشتند، اما در مسألهٔ اشتباه نمی‌توانم بگویم این روایت ابو بصیر لولا آن روایت و آن روایت ابوبصیر لولا این روایت حجت است. پس در اشتباه حجت با لا حجت، به نظر ما این چنین علم اجمالی منجزیتی ندارد، بله در مواردی که شارع مقدس اهتمام تام و تمام دارد، مثل موارد دماء، فروج و اموال، در این موارد اشتباه حجت با لا حجت می‌تواند، منشأ حکم به احتیاط باشد اما نفس این علم اجمالی به دون در نظر گرفتن مسألهٔ دما و اعراض و اموال تأثیری نخواهد داشت.

این باقی مانده‌ای از بحث اشتباه حجت با لا حجت و تصحیحی که در مثال لازم بود عرض کنیم.

<sup>۱</sup> ر.ک: جلد ۴، صفحه ۷۰۳.

<sup>۲</sup> ر.ک: اصول الفقه، جلد ۱۲، صفحه ۸.

## [تعارض و تراحم]

بحث بعدی ما که طولانی هم خواهد بود، و نکات بسیار بسیار مهم و اساسی هم در آن مطرح خواهد شد، بحث تعارض است و تراحم. آیا تعارض با تراحم فرق دارد یا ندارد؟ اگر فرق دارد در چه چیزی است؟

جهت اول بحث در همین فرق بین تعارض است و تراحم. جهت دوم بحث در این که آن مواردی که اختلاف شده که آیا تعارض است یا تراحم، راه حل مشکله ما چیست.

## [فرق تعارض و تراحم]

اما جهت اول؛ همین امروز عرض کردیم و بارها هم عرض کرده بودیم که تعارض عبارت است از تنافی مدلول دو دلیل علی نحوی که نتوانند، با یکدیگر در مرحله جعل اجتماع پیدا کنند، به عبارت دیگر آن چنان بین دو مدلول درگیری باشد، که این دو دال را نتوانیم با یکدیگر در مرحله جعل جمع کنیم. باید سراغ تخییر یا ترجیح یا تساقط برویم، و اما التراحم در یک عبارت این چنین قابل تفسیر است، **التراحم عبارة عن قصور قدرت المكلف على امثال کلی التکلیفین معا و يعتبر ان يكون عدم القدرة امرا اتفاقيا لا دائميا، یعنی یكون عدم القدرة لعروض العوارض**

گاهی مکلف نمی تولد همواره بین دو تکلیف جمع کند، اما این عدم القدره ایی نیست که ما در تراحم از آن یاد می کنیم، این عدم القدره دائمی است **كما لو كان دليلان دل احدهما على وجوب التحرك نحو المغرب و الآخر على وجوب التحرك نحو المشرق، في زمان واحد.** این دیگر تراحم نیست **فهذا داخل في باب التعارض لوجود التنافي بين وجوب شيء و وجوب ضده فلا معنا لا يجابهما، به نحو الاطلاق، فالدليلان يؤدان متعارضين لا محال .**

در حالی که مثال تراحم که عدم القدره لعروض العوارض باشد و امر اتفاقی باشد نه دائمی، همان مثال وجوب انقاذ غریقین فی آن واحد است **بحيث لا يتمكن من انقاذهما معا** یا آنچه برخی از فقها فرموده اند که اگر کفار در جنگ به وسیله مسلمین سپر گرفتند، اینجا دو تکلیف با یکدیگر جمع می شود و هما وجوب محاربه الكفار و حرمة قتل المسلمین، این هم از سوی دیگر و لا يمكن امثالهما معا.

## [ترتب آمري و مأموري]

حال که بحث در تراحم بالآخره به جایی منتهی شد که و لو به جهت عروض عوارض امثال معا ممکن نیست. سؤالی که مطرح می شود این است که آیا حکیم می تواند این دو را بر من واجب کند، علی نحو الترتب یا نه. در بحث ترتب با دو اصطلاح روبرو هستیم، یکی ترتب آمري است، و دیگر ترتب مأموري.

مقصود از ترتب امری که مربوط به مقنن است، مربوط به امر است این است که بیاید در مرحله قانون گذاری و امرش امر به هر یک از این دو ضد را مقید کند، به ترک آخر، حتی در مورد آنجا که عدم جواز اجتماع دائمی است، بگوید تحرک، نحو المشرق ان لم تتحرک نحو المغرب، یا در آنجا که عدم امکان امتثال هر دو اتفاقی باشد، نه دائمی، بگوید انقض هذا الغریق ان لم تنقذ ذاک و انقض ذاک ان لم تنقذ هذا.

### [قائلین به امکان و استحاله امر ترتبی]

عده ایی مثل محقق ثانی اعلی الله مقامه قائل هستند به امکان امر ترتبی، عده ای مثل مرحوم آخوند رضوان الله علیه معتقد هستند به استحاله که اساس این مباحث مربوط به بحث ضد است.

### [اشکالات به امر ترتبی]

یکی از این اشکالات این است که لازمه ترتب امر به ضدین است.

جواب این اشکال روشن است که ترتب امری امر به ضدین فی وقت واحد نیست، نگفت تحرک نحو المشرق و در همان حال تحرک نحو المغرب، نگفت انقض هذا و در عین حال در همان حالت انقض ذاک. ترتب امری، امر به ضدین فی وقت واحد نیست بل هو امر بالضدین، فی زمانین، لان الامر باحدهما مقید بالترک الآخر. این اشکال جوابش روشن است.

یک اشکال دیگر این که این چنین امر ترتبی موجب تحیر مکلف خواهد بود، در مرحله امتثال. فاذا قال المولا انقض هذا ان لم تنقذ ذاک و انقض ذاک ان لم تنقذ هذا، فمرجع ذلک، الی انه فی صورۃ عدم انقاذ کلّیهما فهو مأمور بالجمع بین الضدین لتحقق موضوع کلی التکلیفین.

از این اشکال در تقریرات سید سیستانی تعبیر شده است به اعتراض قانونی، الآن که مکلف هیچ یک از این دو را انقاذ نکرده، شرط هر دو تکلیف موجود است، موضوع هر دو تکلیف محقق است، چون الف را انقاذ نکرده موضوع باء محقق است و چون باء را انقاذ نکرده، موضوع الف محقق است.

این یعنی قانونی بر مکلف نوشته شود، که موجب تحیر او در مقام امتثال باشد. اشکال اول ناظر به این بود که امر ترتبی، امر به ضدین است، این اشکال به این صورت است که در وقتی که هنوز انقاذ نشده است، مکلف تحیر پیدا می کند چون موضوع هر دو تکلیف محقق است. تا بینیم پاسخش چیست.

اعتراض سومی هست که در تقریرات از آن تعبیر می شود به اعتراض وجدانی، مراد این است که ضمیر آدمی، وجدان انسان ها نمی تواند مسأله ایی به نام ترتب امری را بپذیرد و ذالک لاستلزامه تعدد العقوبه فی صورۃ ترک کلّیهما، مع أنّ الوجدان العقلانی حاکم بانه لا يستحق الا عقوبه واحده

این هم آن اشکالی است که مرحوم محقق خراسانی در کفایه در بحث ترتب آن را ذکر کرده است که اگر این مکلف هر دو را ترک کرد، دو تکلیف را انجام نداده است، پس دو عقاب دارد، فرق بین اعتراض وجدانی، با اعتراض قانونی این است که تأکید اعتراض قانونی بر تحیر مکلف است، فی مرحله الامتثال و تأکید اعتراض وجدانی بر تعدد عقوبت.

این اشکالات و پاسخ های آن در بحث ترتب مفصلاً ذکر شده، اگر بخواهیم دسته بندی کنیم اقوال را در بحث ترتب به سه نظریه منتهی می شود:

۱. **الاول صحة الترتب مطلقا** این مطلقاً در برابر قول سوم که تفصیل است. و **ذلك لوجود المصلحة في كلي المتعلقين** و **كل مصلحة تقتضي امرا مستقلا**. مولا که می گوید تحرک نحو المشرق یا انقذ هذا الغريق، مصلحتی دارد، و هر مصلحتی امر مستقلی را می طلبد، اما و **لما لم يكن الاطلاق في كلي الامرین** ممکنا، از آنجا که نمی توان هر دو را با هم جمع کرد، **للزوم طلب الجمع بين الضدين**، این جا رجوع به ترتب امری می کنیم.

## جلسه پنجاه و نهم - ۵ بهمن ۱۳۹۹

### [پاسخ به یک سؤال]

قبل از ادامه بحث دیروز در مورد فرق بین تعارض و تراحم، سؤالی را جناب آقای زارعی مطرح فرمود در مورد اشتباه حجت با لا حجت. من با تأملی که در فرمایش مثل شیخ حسین حلی از تلامذه بسیار گرانقدر محقق نائینی و دیگران داشتم، به این نتیجه رسیدم که ما فقط یک مثال می توانیم برای اشتباه حجت با لا حجت بیان کنیم و غیر از این به نظرم قابل قبول نیست، و آن این بود که دو روایت داشته باشیم که در سند هر دو ابو بصیر آمده، ابوبصیر هم بین الثقة و غیر ثقة مردد است. یکی از این دو ابابصیر که در این روایت هست، می دانم ابا بصیر ثقة است و یکی را می دانم ابا بصیر غیر ثقة است. این جا حجت با لا حجت اشباه شده است، حال کاری با تنافی یا عدم تنافی مدلولین نداشته باشید.

ما در تعارض به به عمد صحبت از حجیت لولائیه داشتیم، و در اشتباه حجت با لا حجت، سخن از حجیت اقتضائیه یکی از دو روایت است، حجیت لولائی منظور این است که دو خبر متعارض که می گوید دعا عند رؤیة الهلال واجب، و دیگری می گوید واجب نیست، این ها هر یک لولا آن حدیث مقابل تمام شرائط حجیت را دارا می باشند، یعنی مرحله اقتضا حجیت تمام شده، به فعلیت هم رسیده، به مانعی برخوردیده است که آن حدیث مقابل است، لذا اگر به هر دلیلی آن حدیث مقابل را از کار بیاندازیم، این حدیث زنده است، اگر گفتیم و بعد از تحقیق به این نتیجه رسیدیم که یکی از این دو روایت را باید از دور خارج کنیم، خب دیگر تعارضی نیست، مقتضی موجود، و مانع باری حجیت مفقود. این قضیه ما در تعارض بود.

اما در اشتباه حجت با لا حجت، یکی از این دو روایت نه هر دو، یکی از این دو روایت، حجیت دارد، حجیه اقتضائیه. شرطش چیست؟ شرطش این است که بدانیم کدام است، یکی از این دو روایت مقتضی حجیت را دارد، شرطش این است که بشناسیمش، جدایش کنیم، اگر هاتف غیب بگوید روایت الف، خب تمام. شرطش محقق است، مانع ندارد، چرا چون معارض دیگر ندارد.

اگر یک روایت گفت دعا عند رؤیه الهلال واجب، یک روایت گفت دعا عند رؤیه الهلال واجب نیست، هر دو هم از دو نفر ابو بصیر نقل شده بود، ما رفتیم تحقیق کردیم دیدیم آن روایتی که می گوید دعا عند رؤیه الهلال واجب نیست از ابو بصیر غیر ثقه است. مقتضی برای حجیت روایت داله بر وجوب دعا عند رؤیه الهلال موجود بود، شرطش محقق نبود، حال محقق شد، نمی دانستیم کدام ابو بصیر است، الآن فهمیدیم کدام ابو بصیر است، حجیت اقتضائیه به فعلیه رسید، این جا به خلاف باب تعارض مانع ندارد، فتوا می دهیم به وجوب دعا عند رؤیه الهلال.

اما اگر تحقیق کردم، تتبع رجالی و سندی کردم، به نتیجه نرسیدم که این ابو بصیر کدام ابوبصیر است، یکی از این دو روایت حجت است، اما در حد اقتضا. شرطش که تمیز باشد محقق نیست، پس اشتباه حجت با لا حجت، یعنی، اشتباه حجت اقتضائیه نه لولائیه مثل تعارض. در لولائیه مقتضی موجود بود، شرط هم موجود بود، به مانع بر می خورد اینجا شرطش تمیز است که بدانیم کدام روایت از ابوبصیر ثقه نقل شده است. پس امر ما در اشتباه حجت با لا حجت، مردد است بین یک روایت که حجیت اقتضائیه فقط دارد، با یک روایت که حتی حجیت اقتضائیه نیز ندارد، در تعارض علم اجمالی دارم به حجیت بالفعل و قطعی یکی از این دو، و علم تفصیلی دارم، به حجیت لولائیه هر دو. اما در اشتباه حجت با لا حجت، اساسا علم تفصیلی در کار نیست، فقط یک علم اجمالی است، آن هم به حجیت اقتضائی احدهما و این که بنده مصر هستم بر این که در اشتباه حجت با لا حجت، علم اجمالی منجزیت ندارد، برای این است که هرگز هیچ کدام از این دو روایت، حجیت بالفعل، پیدا نکرده، نمی توان تصور کرد، اشتباه حجت با لا حجت را در جایی که بگویم علم اجمالی دارم، به حجیت فعلیه احدهما تا جای احدهما و اشتباه و عدم تشخیص در کار آمد، دیگر سخن از حجت بالفعل داشتن بی معناست.

شما فرض کنید، ما یک روایت فقط داریم از ابو بصیری که قطعا ثقه است، این جا می گوییم مقتضی برای حجیت موجود، شرط هم موجود.

اگر فرض کنید یک روایت از ابوبصیری که قطعا غیر ثقه است داشتیم و دانستیم این همان غیر ثقه است با علائم و قرائن و شواهد. این روایت لا حجت است، یعنی حتی حجیت اقتضائیه را نیز ندارد،

اگر یک روایت داشتیم، مشتمل بر ابو بصیر و نفهمیدیم این ابو بصیر، ابو بصیر ثقه است یا غیر ثقه، باز مقتضی برای حجیت این روایت اساسا موجود نیست، باید تشخیص بدهیم کدام است.

بحث ما در اشتباه حجت با لا حجت صورت چهارمی است که دو روایت داریم، یک روایت را که یقین دارم از ابوبصیر ثقه است، یک روایت یقین دارم از ابو بصیر غیر ثقه است، منتهی برای من اشتباه صورت گرفته، اگر بخواهیم این اشتباه را تجزیه و تحلیل

کنیم، معنایش این است که از این دو روایت، یک روایت حتی حجیت اقتضائیه ندارد، یک روایت حجیت اقتضائیه دارد، ولی شرطش که تمیز و تشخیص باشد، موجود نیست. در اثر این اشتباه حجیت اقتضائیه شرطش محقق نمی شود، چون شرطش محقق نیست، پس علم اجمالی ما در بین این دو روایت منجزیتی نخواهد داشت. آن علم اجمالی منجز است که انسان به یک مطلبی یقین پیدا کند و اشتباه باعث از بین رفتن فعلیت آن نشود، منتهی طرف نمی داند، این کاسه قطعاً نجس شد، یا آن کاسه نجس شد قطعاً ولی یک نجس بالفعل هست، این جا یک حجت بالفعل نداریم، که مردد باشد، در امر حجیت وقتی سخن از تردید به میان بیاید، دیگر حجیت بالفعلی نخواهیم داشت، نجاست بالفعل مردد داریم، اما حجت بالفعل مردد نداریم، چون عدم التردد، تشخیص و تمیز، شرط حجیت است، چنان که در آن مثال ها گفتیم، ابوبصیری که یقینی در روایتی است و ابوصیر ثقه است خب حجت است، اگر ابوصیر غیر ثقه است حجت نیست، اگر ندانیم ابوصیر ثقه است یا غیر ثقه، باز هم حجت نیست.

این جا هم نمی دانم کدام یک از این دو روایت ابوصیر ثقه است، اشتباه الحجة بلا حجة هیچ معنایی برای آن تصور نمی شود الا اشتباه بین یک حجت اقتضائیه و یک لا حجت که اساساً اقتضای حجیت را هم ندارد، و چون علم اجمالی ما یک طرفش لا حجت محض است، یک طرفش حجیت اقتضائیه است، ما گفتیم چنین علم اجمالی منجز نیست.

بله تبصره‌ای زدیم و آن این بود که اگر مورد از موارد دما و فروج و اموال است، که از خارج می دانیم، شارع در این موارد احتمال را هم برایش تاثیر قائل است، این جا باید احتیاط کرد. این یک تبصره.

تبصره دومی که زدیم این بود که همچنان که در تعارض بین الف و الباء، نفی جیم مبتنی است بر این که ببینیم آیا دلالت التزامیه با سقوط دلالت مطابقیه ساقط می شود یا نه، در بحث اشتباه هم عقیده ما این است که چون حجت بالآخره بین این دو قرار گرفته، و پای امر سومی در کار نیست، حال که مدلول مطابقی هر دو از کار افتاد، در نفی جیم چه باید گفت، چه بسا کسی آنجا هم بگوید، اگر دلالت التزامیه در سقوط تابع دلالت مطابقیه نباشد در نفی ثالث می توان از این اشتباه الحجة بلا حجة بهره برداری کرد.

این یک توضیح مجدد، مفصل با بیان دیگر تکمیل شده برای این که هم پاسخ جناب زارعی داده شود و هم مسأله ان شاء الله روشن تر.

**جلسه ششم - ۶ بهمن ۱۳۹۹**

**[ادامه تبیین ترتب آمری]**

بحث در فرق بین تراحم و تعارض بود. اینکه در تعارض تنافی مدلول دو دلیل موضوع بحث است و در تراحم قصور قدرت مکلف در مرحله امتثال دو تکلیف مورد نظر است، بحثی نیست اما مباحثی داریم که قابل بررسی علمی و دقیق است، یکی اینکه ترتب بر دو قسم است، ترتب آمری و ترتب مأموری.

مقصود از ترتب امری این است که قانون گذار وقتی مشاهده می کند دو قانونی را که مکلف نمی تواند آنها را با یکدیگر جمع کند، مواجه شده است با چنین موقعیتی، بگوید دو قانون بر تو لازم است، قانون الف و ب. صلاة و ازالة نجاست عن المسجد، اگر با یکدیگر درگیری در مقام امثال نداشتند که هیچ اما اگر در مواردی نتوانستی بین این دو جمع کنی، این نیست که هر دو تکلیف از عهده تو ساقط شده باشد، تو مکلفی به الف، و اگر الف را ترک کنی، مکلفی به ب.

اسم این ترتب امری است، اعتراض کرده اند به این ترتب که این ترتب موجب تحیر مکلف در مرحله امثال است، معنایش این است که اگر تو از این دو تکلیف هیچ کدام را فعلا انجام نداده‌ای، الآن که هیچ کدام را انجام نداده‌ای، مأموری بالجمع بین الضدین لتحقق موضوع التکلیفین و نیز اعتراف کرده‌اند به ترتب امری به این که اگر کسی هر دو تکلیف را انجام نداد، و ترک کرد، لازمه اش تعدد عقاب خواهد بود، برای این که این بحث علی الاجمال، روشن شود، چون به نحوی به بحث تراحم مربوط است، اگر چه اصل بحث مربوط است به مباحث ضد، و مبحث ترتب اما جهت ایضاح اجمالی مطلب عرض می کنیم:

### [سه وجه در صحت ترتب امری]

سه احتمال، سه وجه در مورد صحت ترتب امری قابل تصور است:

۱. صحة الترتب مطلقا. مطلقا در برابر قول سوم، تفسیر ذکر شده در وجه سوم است، می گوید ترتب امری هیچ مشکلی ندارد، چون از یک سو، هم نماز مصلحت دارد، هم ازالة نجاست از مسجد مصلحت دارد، کلی المتعلقین دارای وجود مصلحت هستند و ما می دانیم هر جا مصلحتی بود، به دنبال خودش امری را می کشاند و مقتضی امری مستقل است، اگر نماز مصلحت دارد، امری داریم به نام صل اگر ازالة نجاست عن المسجد مصلحت دارد، امری داریم به نام ازل النجاسة عن المسجد. این از یک سو.

اما از سوی دیگر نمی شود من در مواردی به هر دو عمل کنم، به عبارت فنی، نمی توان به اطلاق هر دو دلیل اخذ کرد، بنابراین نمی توان گفت هر دو دلیل مطلق هستند، صل چه ازاله کنی، چه ازاله نکنی، ازل چه نماز بخوانی، چه نماز نخوانی. این اطلاق ممکن نیست للزوم طلب الجمع بین الضدین.

خب حال چه کنیم؟ از یک طرف اطلاق ناممکن، از یک طرف هر دو مطلب هم نماز و ازاله مصلحت دارند، هیچ راهی به جز ترتب امری و تقیید اطلاق هر یک به ترک دیگری نداریم، بگوییم صل اگر ازالة نجاست نکرده ای، ازل النجاسة اگر نماز نخوانده‌ای، تنها راه حل معزله این است که مطلقا ترتب امری را بپذیریم، این وجه اول.

۲. وجه دوم این است که بگوییم مطلقا ترتب امری صحیح نیست، چون به قول مرحوم آخوند، نور الله مضجعه الشریف، لازمه قول به ترتب تعدد امر است، و لازمه تعدد امر تعدد عقوبت است، در صورتی که هر دو را ترک کند، و تعدد العقوبة مما لا يقبله ارتكاز العقلاء.

پس ترتب آمری، ترتبی که قانون گذار قانونش را علی نحو الترتب بیان کند، مطلقاً صحیح نیست.

۳. نظریه سوم که بنابر نظر مبارک صاحب تقریرات اصح همین وجه است، این که تفصیل بدهیم بین دو مورد، یکی آنجا که متعلقات این دو مطلب متساویین من حیث الاهمیة باشند و دوم آنجا که مصالح متساوی نباشند، یکی اهم از دیگری باشد، بگوییم اگر مصالح متساویه بودند من حیث الاهمیة، فلا یصح الترتب، و آنجا که مصلحت یکی بیش از دیگری بود، یکی اهم بود و دیگری مهم، فیصح الترتب الآمری. حال چرا؟ وجه این تفصیل چیست؟

و ذلك لأنه علی تقدیر تساوی المصالح فی المتعلقات من حیث الاهمیة، لا یمکن جعل وجوبات متعدده لاستلزامه، تعدد العقوبة و هو مما لا یقبله العقلاء و لكن مع وجود المزیة او المرجح فی احدهما و عدم التساوی فی المصالح من حیث الاهمیة بأن كان أحدهما أهم یعقل الترتب من جانب المهم.

این حضرات می گویند اگر الف و ب از نظر مصالح و اهمیت یکسان بودند، اینجا معنا ندارد، دو وجوب متعدد ما داشته باشیم در حالی که قدرت بر انجام هر دو نداریم چون اگر دو وجوب داشته باشیم، هم الف واجب باشد، هم ب واجب باشد، و الف و ب از حیث الاهمیة متساوی باشند حال اگر این آقا هر دو را ترک کرد، باید دو عقاب داشته باشد، در حالی که قدرت جمع بین هر دو را نداشت، مکلف یک قدرت بیشتر ندارد، مکلف نمی تواند بیش از یک تکلیف را انجام بدهد، عقاب دائر مدار قدرت است، معنا ندارد، من دو عقاب داشته باشم، بر ترک دو کار که بر انجام هر دو با یکدیگر قدرت نداشته باشم، دایره عقاب دقیقاً، دقیقاً باید منطبق باشد، در دایره قدرت مکلف، نمی شود، دایره عقاب گسترده تر از دایره قدرت باشد، به همین جهت که می خواهیم بگوییم در صورت تساوی عقاب ها متعدد نیست، پس نباید وجوبات هم متعدده باشد به همین جهت مثال را عوض می کنیم، یک مثال دیگری برای تراحم بیان می کنیم، ببیند آیا در این جا ترتب آمری ممکن است یا نه. ببینید آیا جعل وجوبات متعدده و لو علی نحو الترتب ممکن است یا ممکن نیست. آن مثال دیگر جایی است که متعلقات اوامر بیش از این ها باشد که ما مثال می زدیم از ازاله یا صلاه.

یک مثال دیگر؛ صد نفر را فرض کند در شرف غرق در یک سیلاب گسترده هستند، حال اگر من مأمور باشم به این که هر صد نفر را و لو علی نحو الترتب آزاد کنم، به عبارت دیگر اگر این جا ۱۰۰ وجوب داشته باشم، حال که اساساً نرفتم و هیچ یک را از سیلاب نجات ندادم، باید ۱۰۰ عقاب داشته باشم.

و تعدد العقوبة بهذا الحد قطعاً مورد قبول عقلا نیست، آنچه عقلا می پذیرند چیست؟

و ما یختار العقلاء فی مثل هذه الموارد، هو جعل التکلیف علی نحو الوجوب التخییری للذی لا یترتب علی مخالفته الا عقوبة واحدة.

فرق است بین وجوبات متعدده علی نحو الترتب با وجوب تخییری. وجوبات متعدده علی نحو الترتب هم که باشد چون متعدد است وجوب ترک هر وجوبی عقابی می طلبد و می شود تعدد عقابات و این قبول عقلاء نیست، آنچه مورد قبول عقلا است این که یک واجب باشد، منتهی این یک واجب علی نحو الوجوب التخییری باشد، در وجوب تخییری اگر همه اش هم ترک شد یک عقاب بیشتر نیست، نه تعدد عقاب. مثلا گر کسی در کفارات مخیر بود بین اطعام ستین مسکینا یا روزه شصت روز یا عتق رقبه اگر هر سه را ترک کرد، سه عقاب ندارد، یک عقاب دارد، چون آنچه که واجب است یک چیز است. در مورد انقاذ ۱۰۰ غریق آنچه که واجب است، یک چیز است و آن این که مخیری یکی از این ۱۰۰ نفر را نجات بدهی، حال اگر این کار را نکرد، یک عقاب.

پس اگر متعلقات شما من حیث الاهیة یکسان بودند، ترتب ترتب قانون گذاری، یعنی تعدد الوجوب در صورتی که همه یکسان هستند و تعدد الوجوب هم یعنی اگر همه را ترک کردی، عقاب متعدد باشد و این قابل قبول نیست، وجوب باید تخییری باشد اما اگر نگاه کردیم در این متعلقات شما مزیت و ترجیح در یکی مشاهده شد و دیدیم که این ها متساوی من حیث الاهیة نیستند یکیش هم است، دیگری مهم است، اینجا ترتب مانعی ندارد،

لأن جعل الوجوب التخییری، فی هذه الموارد یستلزم الترخیص فی ترک الاهم، مع اشتماله، علی مصلحة اکثر من تلك الدرجة من المصلحة التي یشترک فیها مع المهم و لا یمکن الاکتفا بجعل الاهم فحسب لأنه یستلزم ترک المصلحة الملزومه الموجودة فی المهم فی ما لو ترک الاهم لعذر او غیر عذر

اگر فرض کنید در بین ازاله نجس از مسجد با نماز که سنجیدم نماز دارای اهمیت بود، اینجا سه گزینه داریم:

- ۱- بگوییم تو فقط مکلف به نماز هستی. این گزینه قطعا باطل است، چون معنایش این است که اگر تو اهم را که همین نماز است ترک کنی، مصلحت مهم را هم که ازاله است باید ترک کنی. حال چه اهم را لعذر ترک کنی چه لا لعذر. بالاخره اهم را که ترک می کنی مهم را هم باید ترک کنی. چون فقط مکلف به اهم هستی. این که قطعا باطل است.
- ۲- بگوییم تو وجوب تخییری داری بین الاهم و المهم، همان وجوب تخییری که در افراد متساوی بود، اینجا هم هست، اهم و مهم در یک رتبه، خب مبنای وجوب تخییری این است که می توانی مهم را ترک کنی اهم را اخذ کنی و می توانی اهم را ترک کنی، مهم را بگیری. لازمه این حرف این است که با این که مصلحت اهم مثلا بیست درجه از مصلحت مهم بیشتر است تو می توانی ترکش کنی.

چطور می خواهید بین ۵۰ درجه مصلحت با ۷۰ درجه مصلحت وجوب تخییری قائل بشوید؟ اگر هر دو ۵۰ درجه مصلحت داشتند، بله وجوب تخییری قابل قبول نبود ولی اینجا که اهم و مهم است پس وجوب تخییری ممکن نیست.

۳- بگوییم عقلا در چنین مواردی اهتماما به مصالحی که هم در مهم است و هم در اهم روی به سوی ترتب امری بیاورند، بگویند وظیفه اولیه تو انجام دادن هم است و اگر ترک کردی وظیفه بعدی تو انجام دادن مهم است. و این جا قائل شویم، به این که اگر هم اهم را ترک کرد و هم مهم را ترک کرد، دو عقاب را دارد.

حال ما سه صورت برای ترتب بیان کردیم، شاد آن کسانی که می گویند صحیح نیست، مرادش مطلق نباشد بلکه ترتب در صورت تساوی باشد و شاید آنها که می گویند صحیح است مرادشان مطلق نباشد، در صورت اهم و مهم باشد. به هر حال مهم این است که ترتب به صورت مطلق نه صحیح است و نه باطل. باید تفصیل داد بین مواردی که مصالح متعلقات متساویه هستند، ترتب صحیح نیست، آنجا که مصالح متعلقات متساوی نیستند، ترتب صحیح است و لو لازمه اش تعدد عقاب باشد.

هذا كله در ترتب امری و اما ترتب مأموری ان شاء الله جلسه آینده.

### جلسه شصت و یکم - ۷ بهمن ۱۳۹۹

اگر مقنن دو دستور را صادر کند، که مکلف نتواند، به هر دو فی زمان واحد عمل کند، بحث ترتب از دو نگاه قابل بررسی است، یکی ترتب از نگاه خود امر و مقنن، این که آیا امر و مقنن می تواند امر خودش را به نحو ترتبی بیان کند، یا نه.

سه وجه در مسأله بود:

۱. صحت ترتب امری مطلقا
۲. عدم صحت ترتب امری مطلقا
۳. تفصیل بین مواردی که از نظر اهمیت متساوی هستند، فلا یصح الترتب و بین ما لو كان مصلحة احدهما اهم من الآخر فیصح الترتب.

این بحث ما در ترتب امری بود.

### [ترتب مأموری]

اما اساس بحث در تراحم مربوط می شود به ترتب مأموری. اینجا باید بحث قصور قدرت را در مکلف بررسی کرد، ببینیم این که مکلف نمی تولد هر دو تکلیف را با یکدیگر انجام بدهد، این در مرحله جعل تأثیر می کند، یا در مرحله فعلیت حکم یا در مرحله تنجز؟ باید این بحث مفصل مورد بحث قرار بگیرد.

اینجا مقدمتاً یک نکته‌ایی را باید متذکر شد و آن این است که گاهی اوقات تحلیل یک مسأله نیازمند به بحث علمی است، اگر چه یک اجمالی از آن مسأله معلوم است، گاهی فرق بین دو امر، علی‌الاجمال معلوم است، اما در عین حال باید عمیق و دقیق به صورت علمی این فرق بررسی شود، در بحث تعارض و تراحم، فرق اجمالی تعارض و تراحم ذاتا و حکما واضح است، ذات تعارض با ذات تراحم فرقی این است که ما در نتیجه این تفاوت، در تعارض سراغ مرجحاتی می‌رویم که دلالتا یا جهتاً، یا سنداً یکی از این دو کاشف را برای ما ترجیح دهد، اما در باب تراحم، به این کار داریم که منکشف، قوتش تا چه حد است، خطابا و ملاکا.

این فرق ذاتی که اجمالا روشن است، فرق از نظر حکم هم اجمالا می‌دانیم اگر متعارضین، متکافئین بودند، حکم تساقط است، در حالی که در باب تراحم چیزی به نام تساقط، در فرض تکافی نداریم.

توضیح مطلب این است که اگر به عرف دو دستور داده شود، «صل صلاة الجمعة، لا تصل صلاة الجمعة» دستور دوم: «صل و ازل النجاسة عن المسجد» عرف، عقلا مورد اول را یعنی «صل صلاة الجمعة با لا تصل صلاة الجمعة» این را از باب تعارض می‌شمرند، می‌گویند ببینید دلیلی که می‌گوید نماز جمعه واجب است رجحان دارد سندا، دلالتا یا روایتی که می‌گوید نماز جمعه حرام است، ترجیح دارد. اگر روایت و کاشف ترجیح داشت که هیچ، اگر نداشت در فرض تکافی دو دلیل باید به تساقط روی آورد. اما در مورد «صل و ازل النجاسة عن المسجد» چون عقلاء می‌بینند که موارد زیادی هست که می‌توان هم به دستور نماز عمل کرد و هم به دستور ازاله نجاست عن المسجد، این دو جمله را، با «صل صلاة الجمعة»، «لا تصل صلاة الجمعة» فرق می‌گذارند در «صل و ازل النجاسة عن المسجد» می‌گویند اگر در موردی نتوانستی بین هر دو جمع کنی، بین ملاک کدام یک اقوی است، کدام یک نماز و ازاله نجاست اهم است به آن اخذ کن و در صورت تکافی هم نمی‌گویند هر دو دستور ساقط است به نحوی یا به وجوب تخییری روی می‌آورند یا به نحو ترتب قضیه را حل می‌کنند، بالآخره قائل به تساقط نمی‌شوند، چون درگیری را در ذات دو دلیل نمی‌دانند.

این‌ها تا حدی بین عقلا علی نحو البساطه و الاجمال معلوم است ولی آن من شأن علم الاصول تحلیل ارتکازات العقلاییه، ابرازها به صورت واضح و سیاقته، سیاقتا علمیاً محدده، لکی ممکن الاستفاده منها، به صورت اسهل و اکثر، علم اصول، اکتفا نمی‌کند به آن فرق اجمالی و سربسته‌ایی که بین عقلاء دائر و رایج است، علم اصول دنبال ارائه قاعده و ضابطه است، علم اصول می‌خواهد فقیه هم به صورت روان تر و هم بیشتر از این ارتکازات عقلاییه بهره برداری کند، بهره برداری اسهل و اکثر از این ارتکازات عقلاییه ممکن نیست الا به این که آن ارتکازات عقلاییه را زیر ذره بین دقت قرار بدهد به صورت واضح آنها را بررسی کند، و این ارتکازات را ضابطه مند، محدده، معین، داراری چهارجوب، تجزیه و تحلیل عمیق کند، لذا علماء اصول با عمق و توسعه بیشتری وارد بحث فارق علمی بین التعارض و التراحم می‌شود، به صورتی که

بما يظهر فيه بوضوح ما بلغه علم الاصول عند الامیه من تطور و عمق و توسع، کل ذالک نتیجه لفتح باب الاجتهاد  
عندهم.

این که بحث های مفصلی راجع به فرق بین تعارض و تزامم می کنند، این که اکتفا نمی کنند به هما نفرق اجمالی سربسته در نزد عقلا، این که کنکاش در ارتکازات عقلا می کنند، این ها باعث شده است اصول امامیه همان اصول اولیه نباشد، مقایسه کنید، اصول کنونی را با معالم الاصول، ای عده الاصول، این باعث شده است، اصول امامیه هم تطور و تحول پیدا کند، هم عمیق شود، هم توسعه یابد، در نتیجه فتح باب اجتهاد عندهم، بنده بارها عرض کرده ام، علم اصول در عین آن که به قوت خود به عمق خود با همین محدوده ای که الان هست.

نتیجه زحمات شیخنا الانصاری، مرحوم آخوند، مرحوم نائینی، مرحوم عراقی، مرحوم اصفهانی و من تبعهم باید با همین صورت بلکه عمیق تر پیگیری شود و حتی مسائلی که آنها یا مطرح نفرموده اند یا گذرا از آن رد شده اند، باید در علم اصول مفصل قرار بگیرد، مثلا همین بحث ارتکازات، سیر عقلا، عرف، عقل، مذاق شرع و قس علی هذا مسائلی است که لابد من البحث فیها فی علم الاصول. اگر کسی بگوید همان اصول در حد معالم ما را بس. این توجه به جایگاه اصول و جایگاه تفقه ندارد. حال برای این که فارق علمی دقیق بین تزامم و تعارض روشن شود باید ببینیم اینکه در تزامم نمی توانیم بین دو تکلیف جمع کنیم، این ریشه قصور قدرت ما تأثیرش در مرحله جعل و انشاء است، یعنی اساسا دو حکمی که با یکدیگر تزامم داشته باشند، اطلاقشان در مرحله جعل و ان شاء باقی نمی ماند یا نه قصور در قدرت مؤثر در حکم در مرحله فعلیت است، در مرحله تحقق موضوع است، یعنی قصور قدرت باعث می شود یکی از این دو موضوع محقق شود دون الآخر. یا بگوییم قصور قدرت تأثیر در حکم می گذارد در مرحله تنجز، آنجا که بحث از عقاب است فلا یتنجز الحکمان فی عرض واحد بل یکون ما هو الاهم، هو المنجز یا منجز مهمی به نام باء است علی تقدیر اهم را ترک کردن که الف باشد، این سه نظریه است، باید باز بشود، و این سه نظریه در باب فرق بین تزامم و تعارض تفاوت خواهد داشت.

ایشان سه نظریه را مطرح می فرمایند و برای هر نظریه دو تقریب را بیان فرموده اند، اما نظریه و رأی اول تأثیر قصور القدرة فی مرحله الجعل و الانشاء

تقریب اول از رأی اول، محقق خراسانی، مرحوم آخوند و محقق عراقی، مرحوم آقا ضیاء در نیمی از این تقریب متفق هستند، در نیمی دیگر از یکدیگر جدا می شوند.

اما آن چه این دو علم در آن متفق هستند این است که تکالیف شرعی قطعاً مشروط است به شرائط عامه ای از جمله قدرت، هم عقلا، و هم شرعاً لا یکلف الله نفساً الا وسعها. این که متعلق تکلیف باید مقدور باشد، گستره وسیعی دارد، اگر مولا بگوید در هوا پرواز کن، خب از اول من قدرت بر انجام ندارم، این دستور حکیمانه نیست از آن طرف اگر بگوید صل، ازل النجاسة عن المسجد، هر دو را از من بخواهد و من نتوانم جمع کنم بین امتثال این دو تکلیف، این باعث می شود، که در مرحله جعل شما قصوری یافت کنید و آن را معالجه کنید.

فالتکالیفان هنا مشروطان بالقدره علی الامتثال و چون قادر نیستند مولا اگر از من چنین چیزی بخواهد و اطلاق «صل» و اطلاق «ازل النجاسة عن المسجد»: بخواهد حتی آنجا که قادر به جمع هر دو نیستم را شامل شود، این یعنی جعل ضدین برای من، این یعنی امر به ضدین به من، و هو محال.

اگر مول بگوید، انقذ کل غریق و من الآن دو غریق در نظرم هست که قدرت بر انقاز یکی را دارم، نمی شود، اطلاق أنقذ کل غریق جعل وجوب انقاز برای من مطلق بوده باشد،

مثال دیگر اگر مولا گفت «انقذ کل غریق» «ادفع کل حریق» حال من یا بلید الآن ادفاع حریق کنم یا انقاز غریق کنم و قدرت بر هر دو ندارم و با بگویند مولا جعل کرده است وجوب این دو را با یکدیگر معا، این یعنی امر به ضدین معاً و هم محال.

ان قلت اشکالی به محقق خراسانی و محقق عراقی شود که قال النائینی رحمه الله فرق بین التضاد الدائمى بين المتعلقى التكليف و التضاد الاتفاقى، بین صل صلاة الجمعة، لا تصل صلاة الجمعة، تضاد تضاد دائمى است، اما بین صل با ازل النجاسة عن المسجد، تضاد، تضاد اتفاقى است، لا دائمى.

شما با این تحلیلان فرقی بین این دو نوع تضاد نگذاشتید کانه همچنان که مکلف قدرت بر صل و لا تصل را ندارد، قدرت بر صل و ازل النجاسة ار هم ندارد چرا ایها الخراسانی، ایها العراقی مثل مرحوم نائینی بین تضاد واقعی و تضاد اتفاقى فرقی نگذاشتید.

قلت دفاعا عن الخراسانی و العراقی، لا تأثير لهذا الفرق فى ذلك بعد عدم قدرة المكلف على جمع بين الامتثالین،

آنچه برای ما مهم است این که جمع بین دو امتثال ممکن نیست

ولو فى برهنة من الزمان

محال همواره محال است و لو یک دقیقه، یک مورد، داریم و اتفاقى محال نمی شناسد، و لو در یک جا «صل» با «ازل النجاسة عن المسجد» جمع نمی توانم بکنم در همین مورد مثل «صل» و «لا تصل صلاة الجمعة» است.

حال ببینم آیا این دو اصولی بزرگوار از هم جدا می شوند یا نه؟

**جلسه شصت و دوم\_ ۱۱ بهمن ۱۳۹۹**

**[اشاره‌ایی به سیر بحث]**

در این که فرق اجمالی تعارض و تزامم تاکنون برای ما به صورت سر بسته معلوم بوده است، بحثی نیست. اما در این مرحله از مباحث اصولی باید تجزیه و تحلیل عمیق تری صورت بگیرد و تفاوت ماهوی تعارض با تزامم روشن تر شود، این که بالاخره، در

تزامم مشکل در قدرت مکلف است، و این که او عاجز از انجام هر دو دستور است، جایی تامل ندارد، این که در التزامم، قصور، در ناحیه قدرت است، بحثی نیست، منتهی سؤال این بود که این قصور قدرت در چه مرحله ای از مراحل حکم مؤثر است:

۱. مرحله جعل و انشاء؟
۲. مرحله فعلیت و تحقق موضوع؟
۳. مرحله تنجز و علم به تکلیف؟

به همین جهت باید وارد این بحث مفصل بشویم که قصور قدرت، در چه مرحله ای تأثیر خود را خواهد گذاشت. رأی اول این است که قصور قدرت در مرحله جعل و انشاء تأثیر می کند، برای این مدعا دو تقریب بیان می شود.

### [ادامه توضیح فرمایش محقق خراسانی و محقق عراقی]

تقریب اول که تا نیمه راه دو محقق بزرگوار مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیا عراقی هم عقیده لند این که تأثیر قدرت در مرحله جعل و انشاء است. چرا؟ چون هم از نگاه عقلی و هم از نگاه قرآن و روایات، تکالیف شرعیه هم چنان که مشروط به قدرت انجام آن متعلق هستند، کذلک هی مشروطه، تکالیف مشروط است **بالقدره علی الجمع بین امثال التکالیف**.

چه قدرت بر متعلق، چه قدرت بر جمع بین دستورات، هر دو فقط مربوط به مرحله امثال نیستند، و **کل منهما مؤثر فی مرحله الجعل**، چه بگوید "انقذ کل غریق" و "لمدینا غریقان فی آن واحد" و **لا نقدر الا علی انقاذ واحد منهما**، و چه بگوید "انقذ کل غریق"، "ادفع کل حریق" بنحو دو قضیه منفصله و **نحن لا نقدر علی الجمع بین امثال کلی التکلیفین فی آن واحد**، پس دو تکلیف چنان که مشروط بر توانایی بر اصل انجام دو فعل است، مشروط به قدرت بر امثال تکلف نیز هستند. همچنان که در قدرت بر انجام یک کار شما اگر قادر نباشید، تکلیف متوجه شما نیست، در اینجا هم اگر بخواهد تکلیف به این دو ضد، در عین حال برای شما در یک آن واجب باشد، این امر به ضدین است و محال است.

### [پاسخی به اشکال محقق نائینی بر آخوند و آقا ضیاء]

به دفاع از محقق خراسانی و به دفاع از محقق عراقی در قبال محقق نائینی می گوئیم آن چیزی را که نائینی بیان فرموده، که در مسأله ما تضاد اتفاقی است، نه دائمی، آنچه امر به آن محال است، در تضاد دائمی است نه در تضاد موقت و اتفاقی، پاسخ به اشکال محقق نائینی این است که وقتی مکلف، قادر بر انجام هر دو تکلیف، و جمع بین الامتثالین فی آن واحد نیست، فرقی نمی کند تضاد بین الامرین تضاد دائمی باشد یا تضاد اتفاقی و موقت.

بنابراین باید دنبال راه حل گشت، در مواردی که دو خطاب متزامم، متوجه مکلف است، از اینجا به بعد بین راه حلی که مرحوم آخوند ارائه می دهد، با راه حلی که محقق عراقی ارائه می دهد، تفاوت مشاهده می کنیم، مرحوم آخوند، قائل است به امتناع ترتب

مرحوم عراقی قائل است به جواز ترتب، ولی هر دو تأثیر قصور قدرت را در مرحله جعل و انشاء می دانند، بنابراین محقق خراسانی که منکر ترتب است، می گوید مسأله دو صورت دارد، این خطاب الف، و خطاب باء "انقذ هذا الغریق"، "انقذ هذا الغریق"، وقتی با یکدیگر متزاحمین هستند، باید ملاحظه کرد، آیا یکی بر دیگری اهمیت دارد، یا ندارد؟ صورت اول آنجایی است که ملاحظه کردیم و دیدیم کان لاحدهما مزیه، در چنین جایی تعیین اختصاص الجعل به فقط، باعتباره الهم، چون مهم است، و این کان المهم مشتملا علی الملاك، فی مرحله الاقتضاء، قبول داریم مهم هم دارای ملاک است ولی وقتی الف، اهم از باء که مهم است باشد، ملاک باء در مرحله اقتضاء می ماند، و به مراحل بالاتر نمی رسد، این حالت اول.

حالت دوم، اذا كانا متساويين، من دون ان يكون لاحدهما، مزیه علی الآخر فادن المدلولين المطابقين، لکلی الخطابين يتساقطان.

آقای آخوند می فرماید اگر ملاکها را بررسی کردیم، دیدیم الف و باء از جهت ملاک یکسان هستند و هیچ کدام مزیتی بر دیگری ندارند، اینجا مدلول مطابقی هر دو خطاب، ساقط می شود و از کار می افتد، ولی معنایش این نیست که من مکلف به تکلیفی نیستم.

الا انه يستكشف، الوجوب التخييري، من الملاكين، المدلول عليهما بالخطابين، بالدلالة الالتزامية.

آقای آخوند می فرماید اگر دو امر متزاحم، الف و باء با یکدیگر، از نظر اهمیت، مساوی بودند، و هیچ یک بر دیگری ترجیح نداشت، مدلول مطابقی هر دو از کار می افتد ولی از کار افتادن، مدلول مطابقی هر دو، به معنای سقوط مدلول الزامی نیست. شما وقتی خطاب الف را ملاحظه کنید که شارع حکیم الف را واجب کرده است، چون حکیم است، عبث دستور به الف نمی دهد، حتما الف ملاک و مصلحتی دارد که به آن دستور داده می شود، پس ورای مدلول مطابقی افعال در امر الف وجود یک ملاک در این امر است و آنچه این ملاک را کشف می کند، نامش دلالت التزامیه اس، سراغ باء هم که بیایید، باء یک مدلول مطابقی دارد، واجب است باء، اما حکیم باء را واجب کرده، معلوم می شود ورای وجوب باء، مصلحت ملزمه ای نهفته است، حال دو مدلول مطابقی با یکدیگر، تعارض می کنند، تساقط می کنند، ولی تساقط دو مدلول مطابقی، به معنای از بین رفتن مدلول التزامی این دو نیست چرا که دلالت التزامیه به نظر ایشان حدوثا متفرع بر دلالت مطابقیه هست، ولی بقاء مدیون و متفرع بر دلالت مطابقیه نیست، چه بسا دلالت مطابقیه از کار بیافتد ولی دلالت التزامیه بماند، حال اینجا ما هستیم و دو دلیلی که در ناحیه مدلول مطابقی تساقط کرده اند، ولی در عین حال دو ملاک باقی هستند، از این دو ملاک که باقی هستند، کشف لمی می کنیم که پس باید حکمی هم باشد، از علت پی به معلول می بریم، کشف می کنیم وجوب تخیری را از دو ملاک بالدلالة الالتزامیه.

این توضیح فرمایش محقق خراسانی به حد کمال و تمام.

## [تفاوت محقق عراقی و محقق خراسانی]

اما مبنای محقق عراقی، محقق عراقی مثل مرحوم آخوند، قائل به این هستند که قصور قدرت مربوط به مرحله جعل و انشا است ولی خلافاً لمرحوم آخوند قائل به جواز ترتب است. حال که از یک سو تأثیر قصور قدرت را مرحله جعل و انشاء می داند، پس باید، تنافی به وجود بیاید بین اطلاق هر دو خطاب، خطاب صل مثلاً با خطاب ازل النجاسة عن المسجد.

حال مرحوم عراقی هم می گوید اگر یکی از این دو مزیت بر دیگری داشت، **رفعنا الید عن اطلاق دلیل المهم فقط**، ما اگر دیدیم یکی از این دو مثلاً نماز اهمیت دارد بر ازاله نجاست عن المسجد، دست از اطلاق دلیل مهم فقط بر می داریم، یعنی چه؟ یعنی تاکنون وضع به این نحو بود، امر صل می گفت، تو باید من را انجام بدهی، چه ازاله را بکنی، چه ازاله نکنی، من باید محقق شوم، از آن طرف امر ازاله هم می گفت، من باید محقق شوم، چه نماز بخوانی، چه نماز نخوانی، هر دو نسبت به دیگری مطلق بودند، در گیری به وجود آمد، ولی چون قائل به ترتیب از یک سو هستیم و از سوی دیگر قابل به این هستیم که قصور قدرت در مرحله جعل است و چون این جا یکی بر دیگری ترجیح دارد، پس کافی است که از اطلاق دلیل مهم دست بردارم، دلیل اهم سر جایش محفوظ باشد، لذا ترتب می گوید باید مهم را رها کنی، اهم را اخذ کنی، و به نحو ترتب اگر اهم را اتیان نکردی و عصیان کردی، نوبت به مهم می رسد، این نظر مرحوم عراقی در صورت اهم و مهم بودن.

**اما و ان كانا متساویین، اگر الف و باء متساوی بودند، رفعنا الید عن کلی الاطلاقین و ذلک بتقید کل منهما بترک الآخر.**

مرحوم آخوند چون ترتبی نبود با بیانی که مفصل گذشت قائل به وجوب تخییری شد اما مرحوم محقق عراقی چون قائل به ترتب است، در فرض تساوی هم، ترتب را قائل می شود می گوید از اطلاق هر دو دلیل دست بر می داریم و هر دو را مقید می کنیم به ترک آخر، یعنی می گویم الف را انجام بده، اگر با را ترک می کنی، با را انجام بده اگر الف را ترک می کنی، این تفاوت بین فرمایش مرحوم آخوند با فرمایش مرحوم آقا ضیا عراقی.

**جلسه شصت و سوم\_ ۱۲ بهمن ۱۳۹۹**

## [اشاره‌ای مجدد به سیر بحث تاکنون]

برخی از عزیزان فرمودند بحث مجدداً توضیح بیشتری داده شود چون ابهاماتی در بین بوده است. ببینید بحث از این جا شروع شد ما در جایی از آن به تراحم نام می بریم امری مسلم و قطعی داریم و آن این که مکلف، در متزاحمین قدرت امثال هر دو تکلیف را ندارد، این از یک سوء از سوی دیگر در اصول خوانده‌اید، مراتب حکم را که برخی معتقدند، و برخی عقیده متفاوتی دارند، آنها که به مراتب حکم معتقد هستند می گویند، از مرحله ملاک، و مصالح و مفاصد که بگذریم، اولین مرحله مرحله جعل است و انشاء، بعد از آن مرحله فعلیت، یعنی تحقق موضوع و بعد از آن مرحله تنجز که مکلف، علم به تکلیف هم پیدا کرده است و ترک آن

عمل استحقاق عقاب می آورد، حال سؤال این است که آن قصور قدرت، که مکلف در متزاحمین دارد و قطعاً در حکم تأثیر می کند، در چه مرحله ایی از حکم تأثیر می کند؟

۱. در مرحله جعل و انشاء

۲. در مرحله فعلیت

۳. در مرحله تنجز؟

علی الاجمال می گوئیم فعلاً اگر بنا باشد، قصور قدرت در حکم تأثیر کند، فی مرحله الجعل و الانشاء ما دیگر، در مرحله جعل دو حکم مطلق نخواهیم داشت، اگر الف و باء متزاحمین بودند، و در نتیجه نتوانستیم هر دو را امتثال کنیم، این نتوانستن من، این قصور قدرت من، جعل و انشاء را هدف قرار می دهد، و باعث می شود از اول الف و باء هیچ کدام مطلق نباشند.

اگر گفتیم قصور قدرت در مرحله فعلیت حکم تأثیر می کند، یعنی قصور قدرت، در مرحله تحقق موضوع حکم مدخلیت دارد، مرحله جعل در اثر قصور قدرت مکلف، آسیبی نمی بیند، در مرحله تحقق موضوع است که آن قصور، تأثیر خودش را خواهد داشت، نتیجه این می شود از بین الف و باء که متزاحمین بودند، موضوع یکی از این دو محقق خواهد بود، دون الآخر.

اگر نظریه سوم را انتخاب کردیم، و قصور قدرت را در مرحله تنجز حکم مؤثر دانستیم، می گوئیم الف و باء هر کدام مطلق جعل شده اند و الف و باء هر دو موضوع هم دارند ولی قصور قدرت باعث می شود که در مرحله تنجز هر دو حکم فی عرض واحد تنجز پیدا نکنند، بل **یکون الاهم هو المنجز او یکون المهم منجزاً علی تقدیر الترتیب الاعم**،

اگر کسی نظریه دوم و سوم را برگزید، یعنی در تراحم قصور قدرت را یا در مرحله فعلیت گرفت یا در مرحله تنجز گرفت، فرق بین تراحم و تعارض، واضح می شود، و خیلی مسأله مبهمی نیست، تعارض یعنی تنافی دو دلیل در مرحله جعل، اما تراحم یعنی درگیری دو دلیل طبق مبنای دوم، در مرحله فعلیت و طبق مبنای سوم در مرحله تنجز. چون تنافی مرحله جعل تعارض است، و تنافی در مرحله فعلت یا تنجز تراحم است، پس فرق بین تراحم و تعارض، بنابر این دو مبنای اخیر واضح است.

**و اما علی الرأی الاول** که در تراحم هم تنافی الف و باء در مرحله جعل مؤثر بود، **فتصور الفرق بین التزاحم و التعارض، لیس بذلک الوضوح**، چون هم تعارض، هم تراحم، درگیری آنها مربوط می شود به مرحله جعل، لذا باید در بین این سه مبنا، داوری کنیم، و در عین داوری بین این سه مبنا به یک مبنای دیگر هم توجه داشته باشیم که در ترتب مأموری، دو نظریه است، عده ایی ترتب معتقد هستند، عده ایی به دلالتی منکر ترتب هستند، که بحث مفصلش در مباحث ترتب گذشته است.

## [تقریری دوباره از فرمایش محقق خراسانی و محقق عراقی]

حال می آییم سراغ بحث رأی اول که تأثیر قصور قدرت است در مرحله جعل و انشاء، عرض کردیم این جا دو محقق بزرگوار مرحوم آخوند،<sup>۱</sup> و مرحوم آقا ضیاء<sup>۲</sup>، هر دو معتقد هستند به این که قصور قدرت در مرحله جعل و انشاء خود را نشان خواهد داد.

لُب فرمایش این دو محقق بزرگوارین است قدرت هر جا که باشد، به هر نوعی که باشد، در هر مسأله ایی که باشد، شرط تکلیف است، چه قدرت بر انجام یک فعل باشد، و ان شئت فقل قدرت بر انجام متعلق، چه قدرت بر جمع بین امثال تکالیف، هر چه که نامش قدرت باشد، و ارتباطی با تکلیف پیدا کند، در مرحله جعل تأثیر خواهد گذاشت، چون عقلا و شرعا جعل تکلیف بر عاجز غیر ممکن است، عقلاً و شرعاً تکلیف به آجز متوجه نخواهد شد، چنان که مقنن از اول نمی تواند، و رای وسع و قدرت مکلف، به او دستور بدهد، نمی تواند، دو دستور هم بدهد که هر یک از این دو دستور به ما هو مقدور من است، اما جمع بین این دو مقدور من نیست، چون بخواهد، جمع کند بین دو حکم یعنی امر به ضدین کرده است، و امر به ضدین هم از حکیم محال است.

بنابراین اگر دو خطاب متزاحم داشتیم، باید من آخوند خراسانی و من آقا ضیاء عراقی سراغ بحث ترتب برویم، مبانی خود را در ترتب این جا اعمال کنیم.

از آن جا که محقق خراسانی رضوان الله تعالی علیه، در کفایه صراحتاً منکر بحث ترتب است، و در عین حال اینجا هم معتقد است که تکالیف شرعیه هم چنان که مشروط هستند به قدرت بر انجام متعلق، خود تکالیف مشروط هستند به قدرت بر جمع بین امثال تکالیف، پس نمی تواند از منظر ترتب وارد شود، به این نحوه وارد می شود، که ببینم الف و باء آیا یکی بر دیگری ترجیح دارد اهم از دیگری هست، یا نیست؟ اگر محاسبه کردم، دیدم مثلاً الف بر باء مزیت دارد، نمی توانم باء را هم مجعول بدانم، بلکه تعیین اختصاص الجعل بما هو الایم فقط، ان قلت پس مهم در کجای قضیه هست؟ می گوید مهم بنابر این مربوط می شود به مرحله پیش از جعل، مربوط می شود به مرحله ملاک، آن هم اقتضا نه فعلیت، چون اگر ملاک فعلیت پیدا کرد، جعل هم خواهد آمد، نه مهم در مرحله ملاک باقی می ماند، چون ترتبی نیستیم، جعل فقط به اهم تعلق می گیرد.

این نظریه من در جایی که بینهما مزیتی باشد که ثابت شد ان کان لاحدهما مزیه تعیین اختصاص الجعل به فقط، باعتباراه الایم.

اما اگر این دو متساوی بودند، من دون ان یکون لاحدهما مزیه علی الآخر، این جا چه باید، کرد؟ الف و باء من قدرت بر جمع بین الف و باء را ندارم، نه الف بر باء ترجیح دارد، نه باء بر الف ترجیح دارد، قصور قدرت من هم در ناحیه جعل تأثیر خودش را خواهد گذاشت، قطعاً من دو وجوب تعیینی هم برالف، هم بر باء دیگر ندارم، چون قصور قدرت دارم، در مرحله امثال، و چون قصور در

<sup>۱</sup> کفایه الاصول، صفحه ۱۳۴.

<sup>۲</sup> نهیة الافکار، جلد ۴، صفحه ۳۷۶.

مرحله امتثال باعث می شود که جعل را مخدوش کند و چون اینجا هر دو با هم برابر هستند، پس هم خطاب الف، هم خطاب باء در اثر تنافی تساقط پیدا می کنند، تساقط که پیدا کردند یعنی نه الف وجوب تعیینی دارد، نه باء وجوب تعیینی دارد.

اما معنای برداشته شدن وجوب تعیینی برداشته شدن اصل وجوب از الف و باء نیست، بالاخره این جا الف واجب شده است، باء هم واجب شده است، چون مدلول مطابقی هر دو خطاب تساقط پیدا می کنند، نوبت می رسد به مدلول التزامی، هر تکلیفی که ما داریم، یک مدلول مطابقی دارد، صل، و یک مدلول التزامی دارد، ملاک "الصلاة واجبة للمصلحة الملزمة"، از آن طرف "ازل النجاسة عن المسجد"، این مدلول مطابقی، مدلول الالتزامی دارد، ازالة النجاسة عن المسجد واجبة للملاکة و المصلحة.

قصور قدرت من در مرحله جعل تأثیر کرد، عدم مزیت احدهما علی الآخر تأثیر کرد، این قصور قدرت، به اضافه عدم مزیت احدهما علی الآخر باعث شد، هر دو خطاب تنافی، تساقط پیدا کنند، ولی می توانیم آن مدلول مطابقی هر دو خطاب که ساقط شد، سراغ مدلول التزامی برویم، سراغ آن دو ملاک در ازل النجاسة و الصلاة برویم و از این دو ملاک که مدلول التزامی هر دو خطاب بودند، کشف می کنیم وجوب تخییری را، کشف المعلولة من العلة، می گوئیم پس حال که نمی شود این جا دو وجوب باشد، حالا که این جا دو خطاب تساقط پیدا کرد ولی در عین حال دو ملاک موجود است و بنا نیست دلالت التزامیه در بقائش تابع دلالت مطابقیه باشد، پس از سقوط دلالت مطابقیه به دلالت التزامیه "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" مراجعه می کنیم، کشف می کنیم که این دو به نحو تخییر باید واجب باشد.

بینیم مرحوم آخوند این معزله را حل کرد به نحوی که از قاعده ترتب استفاده نکند، اما محقق عراقی که او هم مثل مرحوم آخوند، تکالیف شرعیه را مشروط به قدرت در جمع امتثال تکالیف می داند ولی خلافاً لمرحوم آخوند معتقد است به ترتب، او قضیه را این گونه حل می کند اولاً من می آید ان دو خطاب را ملاحظه می کنم، اگر دیدم یکی بر دیگری ترجیح داشت، رفع ید می کنم از اطلاق فقط دلیل مهم دیگر به پیکره دلیل مهم دست نمی زنم، می گوئیم اهم باید انجام بشود، دیگر سراغ اطلاق دلیل مهم نمی رویم که بگوئید مهم هم انجام شود، ربطی به اهم ندارد، کیف ما کان باید مهم هم انجام بشود، نه دست از اطلاق دلیل مهم بر می دارم، بله اگر عصیان کردم و اهم را انجام ندادم، خیال نکنم مهم از دست من کلا رفته، نه مهم سر جای خودش باقی است. علی النحو الترتب

این در جایی که بینهما مزیتی باشد.

ثانیا ان کانا متساویین، اگر این دو متساوی بودند، صلاة با "ازل النجاسة عن المسجد" هیچ کدام ملاکش بر دیگری ترجیح نداشت، اهم و مهم نبود، رفعنا الید عن کلی الاطلاقین و ذلک بتقیید کل منهما بترک الآخر،

در اینجا می آییم رفع ید از دو اطلاق در دو دلیل مهم می کنیم، به نحو ترتب می گوئیم الف واجب است، اگر باء را ترک کنیم، باء واجب است اگر الف را ترک کنیم. یعنی اطلاق هر یک را مقید به ترک دیگری می کنیم بنا بر قبول ترتب.

چه ترتبی باشیم مثل مرحوم عراقی، چه غیر ترتبی باشیم مثل مرحوم آخوند، اگر این تقریب اول را در رأی اول پذیرفتیم و معتقد شدیم هم چنان که باید قدرت در اصل متعلق ملحوظ باشد، در جمع بین تکالیف هم باید قدرت ملحوظ باشد، یعنی اگر گفتیم به این بیان اول به این تقریب اول، از مرحومین خراسانی و عراقی که قصور قدرت در مرحله جعل و انشاء دخالت می کند، بناء علی هذا التقریب از خراسانی و عراقی با همه اختلافات که دارند، این تقریب واحد را که داشتند، یتشابه باب التزاحم مع التعارض،

خب چه فرقی شد دو محقق بزرگوار؟ باید دست به قلم بشوید باید بفرمایید حال که در تزامم هم مرحله جعل دچار اشکال شد، ما الفرق بین التزاحم و التعارض، بر تزامم هم تعریف تعارض قابل تطبیق است، چون تعریف تعارض این بود، مدلول دو دلیل در مرحله جعل، در اینجا هم تنافی دو دلیل در مرحله جعل، ما الفرق بینهما.

### جلسه شصت و چهارم\_ ۱۳ بهمن ۱۳۹۹

#### [اشاره ای گذرا به سیر مباحث]

رای اول در مورد تاثیر قصور قدرت در باب امتثال متزاحمین این شد که این قصور قدرت، در مرحله جعل و انشاء تأثیر می گذارد. این رأی اول دو تقریب داشت، کلام در تقریب اول بود که پایه اولیه و اساسی تقریب اول این است که قدرت یک گستره وسیعی دارد، در تمام مراحل تکلیف باید قابل تحقق خارجی توسط مکلف باشد، هم چنان که، تکلیف به یک امر غیر مقدوری مثل طیران فی الهوی، معقول نیست، تکلف به تکالیفی که قابل جمع در مرحله امتثال هم نیستند، قابل قبول نیست، عقلا و نقلا.

راه علاج این بود، که اگر ما قائل به ترتب نوشیم، و یکی از این تکلیف بر دیگری ترجیح داشت، بگوییم فقط تکلیف اهم است که فعلی شده است، و الا تکلیف مهم در مرحله اقتضاء در میزان و معیار و ملاک مانده است ملاک دارد، میزان دارد اما در مرحله اقتضا، فقط یک تکلیف فعلی است و آن اهم؛ چون قدرت بر انجام هم اهم و هم مهم نیست.

اما اگر دو تکلیف از حیث اهمیت و مزیت یکسان بودند، گفتیم به نظر مرحوم آخوند مدلول مطابقی هر دو خطاب ساقط می شود، اما از دو ملاک باقی مانده که مدلول التزامی هستند و خوب تخییری را استکشاف می کنیم، همه این ها به این جهت بود که قصور قدرت در جمع بین دو تکلیف مرحله جعل و انشاء را هدف قرار داده است، اما اگر مثل محقق عراقی، اعلی الله مقامه، قائل به جواز ترتب شدیم، می گوییم اگر دو خطاب داشتیم که قابل جمع در مورد امتثال نبودند، تنافی بین اطلاق دو دلیل -نه خود خطاب و دو دلیل،- درمی گردد لذا اگر یکی از این دو مزیتی داشت نه این که آن مهم را کلا مثل مرحوم آخوند کنار بگذاریم و بگوییم فقط در مرحله ملک است و بس، بلکه از اطلاق دلیل مهم فقط دست بر می داریم. اطلاق مهم این بود که من را انجام بده چه اهم را انجام ندهی. این اطلاق را با توجه به مزیت اهم دست بر میداریم، خطابی برای مهم درست می کنیم، علی نحو الترتب، و اگر متساویین بودند، دست از اطلاق هر دو دلیل برمی داریم، و ذلک بتقید کل منهما بترک الآخر.

این هم علی نحو الترتب.

## [ادامه تبیین تفاوت کلام مرحوم آخوند و مرحوم عراقی]

بنابر این مسلک ببینم چه نتیجه ای گرفتیم، بنابر انشعابی که در این مسلک و این تقریب به وجود آمد چه نتیجه ایی می گیریم، آنچه قبل انکار نیست این که این تقریب از رای اول که از آن دو محقق بزرگوار خراسانی و عراقی بود، دیگر فرق ظاهری بین تزاحم و تعارض باقی نمی ماند، چون در این تقریب چه با مشی مرحوم آخوند، چه با مشی مرحوم عراقی، درگیری متزاحمین را به سراغ مرحله جعل و انشاء می بریم در حالی که تعریف تعارض این و بد که دو جعل و دو انشاء قابل جمع نیستند.

به عبارت دیگر تعریف تعارض این بود: هو تنافی مدلولی الدلیلین، علی وجه یعلم اجمالا به مخالفت احدهما للواقع مع استناد ذلک العلم، الی قضیة عقلیة بینه،

بارها در تفسیر تعارض این را گفته ایم، که تعارض تنافی مدلول دو دلیل است، به گونه ایی که در مرحله جعل و انشاء جمع نمی شوند، و چون جمع نمی شوند، علم اجمالی پیدا می کنیم به این که یکی از این دو با واقع مخالفت دارد، و این علم اجمالی ما، به مخالفت یکی از انی دو با واقع مستند است به یک مطلب عقلی آشکار، یک روایت گفته، نماز جمعه واجب است، یک روایت گفته، نماز جمعه حرام است، قطعا وجوب و حرمت با یکدیگر جمع نمی شوند، عدم اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء قضیة عقلیة بینه و این علم اجمالی ما را تشکیل می دهد.

حال این تعریفی که برای تعارض داشتیم، دقیقا در مورد متزاحمین هم جاری است، دلیلی به نام "صل" و دلیلی به نام "ازل النجاسة عن المسجد"، آنجا که با یکدیگر تزاحم پیدا می کنند، اگر مولا بگوید به هر دو عمل کن، این یعنی تکلیف به ما لا یطاق، و جایز نیست من الحکیم که تکلیف کند بنده خود را به تکلیفی به ما لا یطاق.

پس "صل" و "ازل النجاسة" که مدلولشان وجوب نماز و وجوب ازاله شد، با استناد به این قضیة عقلیه بینه که عبارت باشد از عدم جواز تکلیف به ما لا یطاق، این دو با یکدیگر تنافی پیدا می کنند، فی مرحله الجعل و الإنشاء

پس باید ببینیم راهی برای حل مسئله داریم یا نه. راهی داریم که فرقی بین تزاحم و تعارض بیان کنیم یا نه؟

تا اینجا مشترک بین مرحوم آخوند و عراقی است. یعنی هر دو باید به این سوال جواب بدهند اما نتیجه قول مرحوم آخوند در انشعابی که پیدا شد و ایشان منکر ترتب شد، این می شود که دو حکم متزاحم، به وقت تزاحم اگر اهمی در کار بود، مهم به طور کلی، از مرحله ملاک پا را جلوتر نمی گذارد، و حکمی صورت نمی گیرد، حکم در مهم بنابر نظر آخوند، که منکر ترتب است من اصله منتفی است در حالی که اگر کسی مثل مرحوم عراقی قائل به ترتب بود، حکم مهم اگر چه فعلیت ندارد با توجه به فعلیت اهم، اما علی نحو الترتب، امر دارد، یعنی مهم می گوید اگر اهم را ترک کردی و دیگر قبل عمل نبود، سراغ من بیا.

بنابر قول مرحوم آخوند که منکر ترتب است حکم مهم من اصله منتفی شد اما بنابر قول محقق عراقی وقتی اهم را می گیری، حکم مهم را به حدوده و اطلاقه منتفی می شود، اطلاق حکم مهم منتفی شد بنابر قول به ترتب نه خود حکم به مهم. اول مهم

اطلاق داشت، می گفت به من عمل کن، چه به اهم عمل کنی و چه نکنی، من را بگیر، این اطلاق در ناحیه مهم از بین رفت، نه این که حکم من اصله از بین برود، این در اهم و مهم.

در آنجا هم که دو مهم در کار است که هیچ کدام اهمیتی بر دیگری ندارد، نظر مرحوم آخوند این شد که مدلول مطابقی هر دو دلیلی ساقط است در حالی که به نظر مرحوم عراقی مدلول مطابقی من اصل ساقط نمی شود، اطاقش محدود می شود، الفی که مساوی باء است، ابتداءً می گفت من را انجام بده کاری با بء ندارم، باء هم اینجور می گفت، حال که خطاب ترتبی شد الف می گوید اگر بء را انجام ندادی، الف، باء هم می گوید اگر الف را انجام ندادی با.

پس ببینید باز بنا بر مسلک مرحوم آخوند، مدلول مطابقی دو تا مهم ساقط می شود ولی بنا بر مسلک عراقی که ترتبی است، اطلاق دو دلیل مقید به ترک دیگری می شود.

### كما هو الامر كذلك في العام والخاص حيث يعلم فيهما بانتفاع العام بعمومه لا من اصله

مثال بسیار خوبی برای فهم مسلک ترتب است. می گوید قائلین به ترتب همان کاری را در این دو دستور متزاحم انجام می دهند که همه اصولیین در عام و خاص انجام می دهند، وقتی شما اکرم العلماء داشتید، و بعد آمد "لاترك فساق من العلماء"، عام من اساس و ریشه که از بین نمی رود، بلکه این عموم عام است که تخصیص می خورد نه این که عام کلا از بین نمی رود.

قتل به ترتب هم می گوید "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" اگر با هم برابر بودند، اطلاق هر یک مقید به ترک دیگری می شود.

به عبارت اخری مرحوم آخوند چون خود را در بن بست می بیند به نام انکار ترتب قرار داد و از آن طرف دید در صورت تساوی، نمی تواند بگوید هر دو دلیل هم مدلول مطابقی ساقط است، هم مدلول التزامی ساقط است، پس هیچ تکلیفی نداریم، چون این را نمی تواند بگوید و ترتب را هم که قائل نیست، ناچار شد از راه مدلول التزامی باقی مانده بعد از سقوط دو مدلول مطابقی، رو به وجوب تخییری بیاورد، در حالی که این چنین سیری اساساً در نظر مرحوم عاقی که قائل به ترتب است، مشاهده نشد.

ولی فراموش نکنید که هر دو تعریفشان از تزاحم دقیقاً منطبق با تعارض است. تعارض و تزاحم یکی است.

اذا تعريف التعارض يصدق تماماً (بنا بر هر دو مسلک، چه عراقی و چه آخوند) علی باب التزاحم، مع ان الفرق بين البابين، (باب تعارض و باب تزاحم) امر مرتکز فی اذهان العقلاء و لذا جعل مرجحات احدهما غير مرجحات آخر،<sup>۱</sup>

این که مرجحات باب تزاحم، غیر از مرجحات باب تعارض می شود نشانگر این است که بین این دو تفاوت است.

<sup>۱</sup> تقریرات تخالف الحجج آت الله سیستانی، صفحه ۵۷.

حال این بزرگوار چگونه می توانند فرق باب تزاحم و تعارض را بیان کنند یا ما به دفاع از آنها چه می توانیم بگوییم ان شاء الله جلسه آینده.

## جلسه شصت و پنجم - ۱۴ بهمن ۱۳۹۹

### [فرق بین تعارض و تزاحم در کلام محقق عراقی و محقق خراسانی]

رأی اول در مورد تأثیر قصور قدرت این بود که در باب تزاحم اینکه مکلف نمی تواند، بین دو تکلیف جمع کند، تأثیرش در مرحله جعل و انشاء است. توضیحات لازم داده شد حال مشکلهایی که از پایان جلسه گذشته طرح شد این که اگر تزاحم هم عدم امکان جمع بین دو تکلیف تأثیرش در مرحله جعل است و تنافی بین المتزاحمین را باید از مرحله جعل و انشاء بررسی کرد، پس فرق بین تزاحم با تعارض چیست؟ این که مطلبی مسلم است که بین التعارض و التزاحم، فرق است، در حال که اگر تنافی بین المتزاحمین را به گونه ای تفسیر کردیم که به مرحله جعل و انشاء باشد، دیگر تفاوتی با تعارض که آن هم تنافی دو مدلول است در مرحله جعل و انشاء نخواهد داشت.

برای این که این مسئله را از راه برداریم و بگوییم بزرگی مثل محقق خراسانی و بزرگی مثل محقق عراقی، اعلی الله مقامهما، در عین آن که مشکله تزاحم را به مرحله جعل و انشاء بر می گردانند، در عین حال بین تزاحم و تعارض تفاوت قائل هستند، عرض می کنیم رفعا للالتباس و التشابه بین التعارض و التزاحم، به این که:

تعارض یعنی تنافی بین دو دلیل هم در مرحله مدلول مطابقی کاملا و صد در صد در مرحله مدلول التزامی فی خصوص کشفه عن وجود الملاك، لا بلحاظ سائر المداليل التزامیه

دلیل الف با دلیل باء وقتی متعارضین هستند که اولاً مدلول مطابقی الف و باء جمع ناشدنی باشند، ثانیاً ملاکهای هر دو که عبارت هستند از مدلول التزامی، آنها هم درگیر بشود نه خود خطاب به تنهایی، نه مدلول مطابقی به تنهایی، با یکدیگر تعارض دارد، بلکه ملاکات هم با یکدیگر درگیر هستند.

فاذا دل دلیل علی وجوب شیء و دلّ دلیل آخر علی حرمة فهنا كما يوجد تناف بينهما في مرحلة المدلول المطابقي كذلك يوجد تناف بينهما في مرحلة الحكم الاقتضائي و الملاک اذ لا يمكن ان يوجد في الشيء الواحد مصلحة ملزمة و مفسدة ملزمة بعد الكسر و الانكسار و من هنا لابد أي يوجد ملاک واحد اما مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة فحسب.

اگر یک روایت گفت نماز جمعه واجب است، روایت دیگر گفت نماز جمعه حرام است، قطعا در هر مرحله مدلول مطابقی بین این دو درگیری و تنافی است، و این درگیری ریشه دارد، در مرحله ملاک و آن چه به نام حکم اقتضائی شناخته می شود، چون ملاک

اولین مرحله حکم است، علی نحو الاقتضاء که بعد از آن نوبت به انشاء و فعلیت و تنجز می رسد، هم چنان که بین این دو روایت در مرحله مدلول مطابقی درگیری بود، در مرحله حکم اقتضائی ای الملاک هم درگیری است.

نمی شود نماز جمعه واجب است با نماز جمعه حرام است، دو روایت درگیر با یکدیگر باشد، اما پشتبانه‌های هر یک که مصلحت ملزومه در وجوب و مفسده ملزومه در حرمت است، درگیر نباشند، وقتی مولای حکیم، می گوید صلاة الجمعة واجبه، مصالح و مفسدات را سنجیده است بین این مصالح و مفسدات کسر و انکسار رخ داده، نتیجه این عملیات سنجش، این بوده که بعد الکسر و الانکسار، مصلحت را مقدم کند و بگوید واجب است، چنان که نتیجه عملیات در روایت دیگر این بوده که مصالح و مفسدات ملاکات، در حرمت نماز جمعه سنجیده شده و نتیجه این کسر و انکسار غلبه مفسدات، علی مصالح بوده، تا گفته نماز جمعه حرام است، حال اگر ما یک روایت داشتیم فقط، مشکلی نداریم، اما چون دو روایت متفاوت داریم، که هر دو یکی پشتبانه‌اش، مصلحت ملزومه است، يجب الجمعة، و دیگری پشتبانه‌اش مفسده‌ای ملزومه است که می فرماید نماز جمعه حرام است، پس همانطور که بین مدالیل مطابقیه در این دو روایت متعارض، درگیری بود، در مدالیل التزامیه فی خصوص الملاکات هم درگیری و تعارض مشاهده می شود، البته درگیری در ناحیه سایر مدالیل التزامیه نیست.

بنابراین تعریف تعارض درگیری دو مدلول مطابقی بالجمله و درگیری دو مدلول التزامی فی الجمله است فی خصوص الملاکات، و اما فی باب التزاحم فالتنافی بین الحکمین متحقق، فی مرحله مدلول المطابقی فقط، لعدم التنافی بینهما، فی مرحله الحکم الاقتضائی لتعدد متعلق الحکمین

در باب تعارض فی الجمله مدالیل التزامیه هم فی خصوص الملاکات درگیر می شدند، اما فی باب التزاحم، درگیری، فقط در ناحیه مدلول مطابقی است و بس، نه در مرحله مدلول التزامی بالمره.

تزاحم یعنی تنافی دو مدلول مطابقی فقط، و عدم درگیری ملاکات، هرگز. چرا؟ چون فرض ما در تزاحم دو حکمی است که متعلق این دو حکم متفاوت و متعدد هستند، بر خلاف تعارض، که متعلق دو حکم واحد بود، این می گفت نماز جمعه واجب، آن می گفت، نماز جمعه حرام، متعلق دو حکم فی باب التعارض یکی بود، اما در باب تزاحم، متعلق حکمین متزاحمین، متعدد است، یکی می گوید "صل"، متعلق، صلات است، دیگری می گوید "ازل النجاسة عن المسجد" و هر کدام را برای خود مصلحتی ملزومه مستقلة غیر درگیر با مصلحت حکم دیگر هست، فقط در مقام امتثال، در این جا درگیری هست، در مرحله مدلول مطابقی در این جا درگیری هست، نه در مرحله مدلول التزامی و ملاک،

فاذا وجبت ازالة النجاسة عن المسجد و وجبت الصلاة و فرض عجز المكلف عن الجمع بين امتثال كلي التكليفين، نتوانستیم هر دو را با یکدیگر جمع کنیم، فکل من التكليفين مشتمل علی ملاک، الملزم المستكشف من الخطاب بالدلالة الاتزامیه له.

چون دو متعلق بود، یکی نماز بود که حاکی از مصلحت ملزومه در نماز است، یکی "ازل النجاسة عن المسجد" است که حاکی از مصلحت ملزومه در ازاله است. اگر من ناتوان در جمع بین هر دو هستم، اگر چه این ناتوانی من در جمع بین هر دو تکلیف، مدلول مطابقی هر دو را درگیر می کند، نمی دانم، نماز بخوانم، یا ازاله کنم، در عین حال در مدلول التزامی ملاک و مصالح ملزومه‌ایی که ورای احکام است، درگیری مشاهده نمی شود. بین آن دو ملاکی که از دو خطاب استکشاف می شود، هرگز درگیری نیست.

**فهنا و بمقتضى العجز عن الجمع بين الامثالين و ان سقط المدلول المطابقي لهما، لكن يبقى المدلول التزامي على آله، و من خلاله يمكن استكشاف الحكم.**

مرحوم آخوند می گوید این جا بین دو مدلول مطابقی درگیری بود، و لذا من نتوانستم، بین این دو تکلیف، جمع کنم، چون نمی توانم، چون عاجز هستم از جمع بین دو امثال، می پذیرم مدلول مطابقی هر دو دلیل ساقط می شود، آنجا که بین المتزاحمین اهمیتی یکی بر دیگری ندارد، و متساوی هستند، ساقط می شود ولی من آخوند معتقد هستم در عین سقوط مدلول مطابقی، چون مدلول التزامی باقی است، چون ملاک باقی است، هم ملاک "صل" باقی است، هم ملاک "ازل النجاسة عن المسجد" باقی است، از این دو ملاک کشف حکم می کنم به نحو وجوب تخییری بین الصلاة و الازالة.

این فرق بین تعارض، تزاحم البته در ذیل منحصرأً تطبیق شده در تقریرات به مبنای مرحوم آخوند که کشف وجوب تخییری بود از دو ملاک.

اما به عبارت بنده آنچه از مجموع تقریرات<sup>۱</sup> استفاده می شود این که ما چه مسلک مرحوم آخوند را در عدم ترتب را بپذیریم چه مسلک مرحوم عراقی در قبول ترتب را بپذیریم، چون هر دو درگیری متزاحمین را در مرحله جعل می دانند، راه چاره‌ایی در ایجاد فرق بین تعارض و تزاحم نداریم، الا این که بگوییم در تعارض، هم چنان که درگیری در مرحله احکام هست، در مرحله ملاکت هم هست، ولی در تزاحم چون متعلق دو حکم متفاوت است، و فقط مکلف در امثال عاجز است، درگیری "صل" و "ازل النجاسة" در ناحیه جعل مخصوص می شود به مدلول مطابقی و هرگز سراغ مدالیل التزامیه که ملاکات باشد، نمی رود. درگیری دو مدلول مطابقی در تعارض به ملاکات هم سرلیت می کند، اما درگیری دو مدلول مطابقی در تزاحم فقط در مرحله مدلول مطابقی باقی می ماند و هرگز سراغ مدلول التزامی و ملاک نمی رود.

هذا توضیح الکلام کاملاً با توجه به تمام زوایای مطلب در تقریب اول، از رأی اول.

حال باید اشکالات این تقریب را بررسی کنیم تا برویم سراغ تقریب دوم از رأی اول و آنگاه سراغ رای دوم و دو تقریب رأی دوم.

<sup>۱</sup> آیت الله سیستانی، تقریرات تخالف الحجج، صفحه ۵۸.

## جلسه شصت و ششم\_ ۱۸ بهمن ۱۳۹۹

## [مناقشات آیت الله سیستانی به کلام محقق عراقی و محقق خراسانی]

بحث در تقریب اول از رأی اول در مورد تأثیر قصور قدرت بود، در مرحله جعل و انشاء.

این نظر معتقد است که همچنان که تکلیف به قدرت های در اصل انجام عمل مشروط است، و بدون این قدرت جعل حکیمانه نیست، لا یکلف الله نفساً الا وسعها، همچنین است در جمع بین دو تکلیف، اگر جمعشان با یکدیگر ممکن نشد.

این تقریب که از دو بزرگوار مرحوم آخوند، و مرحوم عراقی بود، تا این جا وجه اشتراک داشته اند، وجه افتراقی هم دارند که آن را عرض کرده بودیم و نقدش را هم خواهیم رسید، اما از این جا به بعد می خواهیم مناقشاتی بر تقریب اول از وجه اول داشته باشیم.

## مناقشه اول

محقق نائینی فرق گذاشتند بین تضاد دائمی و تضاد اتفاقی، بین متعلق دو تکلیف و فرمودند آنجایی که دائماً بین متعلق دو تکلیف تضاد باشد، و قصور قدرت مانع جمع باشد، این قصور قدرت در مرحله جعل تأثیر دارد اما اگر عجز اتفاقی بود، نه همیشگی، تضاد همیشگی نبود، نمی تواند قصور قدرت را در ناحیه جعل و انشاء گرفت، این نظر نائینی بود.

در برابر نظر مرحوم آخوند و مرحوم عراقی مجموعاً لبش این است که هیچ تفاوتی بین عجز دائمی و عجز موقت، هیچ تفاوتی بین تضاد دائمی، بین متعلق دو تکلیف، با تضاد موقت، بین متعلقین نیست، در هر دو جا چه در تضاد دائمی، چه حتی در تضاد موقت برای مکلف، جمع بین دو امثال ممکن نیست، منتهی در تضاد دائمی، جمع بین دو امثال اساساً ممکن نیست، در تضاد و عجز موقت، جمع بین دو امثال در برهه‌ایی از زمان مقدور مکلف نیست ولی در این که مکلف بالاخره نمی تواند بین دو تکلیف را جمع کند، فرقی بین تضاد دائمی و تضاد موقت نخواهد بود.

این تبیین دو نظریه که آیا بین تضاد دائمی و تضاد موقت، فرقی هست یا نه.

حضرت آقای سیستانی دامت برکاته<sup>۱</sup> به دنبال تأیید نظر محقق نائینی هستند به دنبال این هستند که بین عجز دائم و عجز موقت، فرق است. به عبارت آخری دنبال این هستند که اثبات کنند بین تضاد دائمی و تضاد اتفاقی، بین متعلق التکلیفین، فرق است و مناقشه‌ایی که در برابر مرحوم نائینی شده است، لا وجه له؛ چون اگر عجز عجز دائمی بود، شکی نیست که عجز دائمی،

<sup>۱</sup> ر.ک: تقریرات تخالف الحجج، صفحه ۵۸ و ۵۹.

تضاد دائمی در مرحله جعل تأثیر می کند، چون وقتی مکلف، قادر به انجام هر دو تکلیف دائماً نیست و همواره انجام یک تکلیف ملازم است با ترک تکلیف دیگر.

### فالمولی حین جعل التکلیف کما علیه، ملاحظه متعلق تکلیفه، کذلک علیه أن یلاحظ ما یلزمه من الامور،

همچنان که مولا باید دقت کند، که از ابتدا دستوری صادر نکند که مکلف به اصل انجام تکلیف عاجز است، مثلاً مکلف را به طیران فی الهوا مکلف نکند، هم چنان که اصل قدرت در متعلق باید مورد توجه مولای حکیم باشد، حکمت او اقتضا می کند که توجه به لوازم دستور خودش کند، همچنان که به اصل دستور خودش توجه می کند، به لوازم دستور خودش هم عنایت کند، به عبارت دیگر همچنان که نباید اصل عمل غیر مقدور باشد، نباید به عملی دستور دهد که آن عمل و لو خود به خود فی حد نفسه، قابل اتیان است، اما در جمع با دستور دیگر مولا هرگز قابل جمع نیستند فی آن واحد. جمع بین این دو دستور نیز حکیمانه نیست.

هم چنان که یک دستور غیر مقدور، غیر حکیمانه است، جمع بین دو تکلیف فی حد نفسه مقدور ولی در جمع غیر قابل جمع الی الابد این را از مکلف بخواهد، این هم قابل قبول نیست، لذا اگر در جایی ملاحظه شد، باید دنبال راه چاره گشت و راه چاره را در عجز دائمی باید در مرحله جعل و انشاء جستجو کرد، به خلاف موارد عجز اتفاقی، پس ما تفصیل محقق نائنی را بی وجه نمی دانیم و عجز اتفاقی را موجب تأثیر در مرحله جعل نمی دانیم،

خلافاً للمحقق الخراسانی، و محقق العراقی، فان العجز لما کان اتفاقياً، فبطبیعۃ الحال لایکون ملحوظاً فی مرحله الجعل و الانشاء و لا مبرره لمعالجته فی تلك المرحلة

این اشکال اول به مبنای محقق خراسانی و محقق عراقی.

پس باید بین عجز دائمی با عجز موقت و اتفاقی تفکیک قائل شد، وفاقاً للمحقق النائینی.

### مناقشه دوم

اشکال دوم حضرت آقای سیستانی به تقریب اول از وجه اول این است که:

۱. اگر ما مثل مرحوم آخوند ترتب را قبول نکردیم، آن چه که مرحوم آخوند فرمود که اگر یکی مزیتی داشت، جعل به آن تعلق می گیرد، چون اهم است و اگر هر دو متساوی بودند، دو مدلول مطابقی از کار می افتد و وجوب تخییری را من الماکین مدلول علیهما بالخطابین، بالدلالة الالتزامیه کشف می کنیم، این فرمایش خلاف مرتکرات عقلا فی کلتی صورتین است، یعنی چه بین متعلق دو تکلیف تساوی باشد، چه اهم و مهم باشد.

تمام نسخه‌ایی که مرحوم آخوند در این زمینه پیچیده است، چه در شق تساوی و چه در شق اهم و مهم، خلاف مرتکزات عقلائییه است، چون در صورت تساوی دو تکلیف، و عدم اهمیت یکی بر دیگری، عقلاء خود را مکلف به هر دو تکلیف می‌دانند، و دنبال راه چاره‌ایی می‌گردند که وظیفه فعلیه خودشان را روشن کنند.

**لا انهم یروون سقوط الحکمین تماما ثم یحاولون استکشاف التخییر من خلال الملاک،** در بین عقلاء اگر دستور به الف با دستور به بء تزامم در گرفت، و هیچ کدام اهم از دیگری نبودند، نمی‌گویند دو تکلیف بالدلاله مطابقیه ساقط شد، دلالت التزامیه بر ملاکات باقی است، و سقوط دلالت مطابقیه دلیل بر سقوط دلالت التزامیه نیست، پس هر دو ملاک در هر دو دستور زنده‌اند و چون جمع‌شان میسر نیست، از این دو ملاک کشف می‌کنیم دو واجب را به نام وجوب تخییری.

همه این حرف‌ها خلاف مرتکزات عقلائییه است، عقلاء خود دو دستور را زنده می‌بینند در صورتی که یکی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، نه این که بگویند تساقط بعد مدلول مطابقی رفته، مدلول التزامی در ملاک باقی است، از آن کشف دو وجوب تخییری می‌کنیم. کجا عقلا این حرف‌ها را می‌زنند؟ عقلاء خود متوجه به دو تکلیف می‌دلند و دو تکلیف را متوجه خودشان می‌دانند.

این در صورت تساوی.

اما در صورت اهمیت و فی صوره اهمیتیه احدهما، فانهم یروون الترتب من جانب المهم، بعد ملاحظه توفیر الملاک فی کلیهما.

آقای آخوند حتی در صورت اهمیت احدهما علی الآخر، منکر ترتب شد، و فرمود جعل به اهم اختصاص پیدا می‌کند

**و ان کان المهم مشتملا علی الملاک فی مرحله الاقتضاء،**

این هم حرفی موافق با مرتکزات عقلاء نیست، چرا جناب آخوند در جایی که اهم و مهمی است، قائل به ترتب نمی‌شوند، در حالی که عقلا اگر اهم و مهمی باشد، **یروون الترتب من جانب المهم**، می‌گویند اگر اهم انجام نشد، سراغ مهم بروید، چون هر دو ملاک دارند، هر دو ملاک دارند، آقای آخوند می‌خواست بگوید ملاک مهم فقط در مرحله اقتضاء باقی است.

این یک که نقد ما بود در اشکال دوم به مرحوم آخوند.

۲. **مطلب دوم در اشکال دوم: و لما علی المبنا المحقق العراقی رحمه الله، من القول بالترتب، فلان الحکم بالترتب فی صوره التساوی یخالف المرتکزات العقلائییه علی ما ذکرناه آنفا.**

ما اگر اهم و مهم بود، تعدد عقاب را در ترک اهم و ترک مهم پذیرفتیم، عقلاً، اگر مکلف نه اهم را انجام داد، نه مهم را، چون دو دستور علی نحو الترتب را، ترک کرده، بگوییم او مستحق دو عقاب است، حرفی خلاف مرتکبات عقلائییه بیان نکرده ایم، اما گفتیم اگر بین دو متعلق تکلیف تساوی بود، و هر دو را ترک کرد، نمی توان قائل به تعدد عقاب شد، ما یک بخش از سخن محقق خراسانی را پذیرفتیم، یک بخش را نپذیرفتیم.

آن بخشی که نپذیرفتیم، انکار ترتب بین الاهم و المهم بود.

آن بخشی که از سخن محقق خراسانی پذیرفتیم، انکار ترتب در صورت تساوی بود، آنچه از محقق خراسانی پذیرفتیم این بود که در صورت تساوی تعدد عقاب نیست، در صورت اهمیت احدهما تعدد عقاب را پذیرفتیم، ولی در صورت تساوی نپذیرفتیم. ما با محقق عراقی هماهنگ شدیم و اصل ترتب را پذیرفتیم منتهی در اهم و مهم اصل تعدد عقاب را پذیرفتیم نه در تساوی.

بنابراین مناقشه ما به محقق عراقی این است که آن ترتب را و آن استحقاق عقاب را اختصاص بدهید به جای که اهم و مهم باشد، نه جایی که بینهما تساوی باشد.

این اشکال اول و دوم حضرت آقای سیستانی به تقریب اول از وجه اول. یعنی اشکال ایشان به دو بزرگوار مرحوم آخوندو مرحوم آقا ضیاء دو اشکال بیان شده تا برسیم به اشکال سوم.

## جلسه شصت و هفتم\_ ۱۹ بهمن ۱۳۹۹

### [مناقشه سوم آیت الله سیستانی]

اشکال سومی که به تقریب اول از وجه اول می توان داشت، این است که شما در فرق بین تعارض و تراحم مطالبی را بیان فرمودید، که آن مطلب دارای مجذوراتی است، چون اولاً شما در فرق بین تعارض و تراحم، فرمودید در تراحم ملاکها احراز می شود، ولی در تعارض ملاکات مصالح و مفاسد، احراز نمی شود، فارق اساسی تراحم و تعارض را این دانستید، که در تراحم ملاکات موجود است، در تعارض خیر ملاک معلوم نیست، محرز نیست، مبتنی کردن فارق بین تعارض و تراحم بر مسأله ملاکات دچار یک اشکال فنی است، و آن اشکال این است که متکلمین اسلامی بر دو دسته هستند:

- ۱- گروهی از معتزله و امامیه که می گویند احکام مستند به مصالح و مفاسد و ملاکات است
- ۲- اشاعره که مبناء بحث ملاکات را قبول ندارند.

حال اگر ما بحث فرق تعارض با تراحم را گره زدیم به بحث ملاکات، نتیجه اش این می شود که فقط باید قائلین به وجود ملاکات وارد بحث فرق بین التعارض و التراحم شوند، فرقی که شما بین تعارض و تراحم گذاشتید، این شامل همه آراء و عقائد کلامی

نخواهد شد، اشاعره هم بحث تعارض و تزاحم را دارند، در عین آن که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را نمی پذیرند، پس بهتر آن است که فرقی را بین تعارض و تزاحم بیان کنیم، که با جمیع آراء تلائم داشته باشد حتی علی القول به عدم تبعیت الاحکام للملاکات.

ان قلت ما در بحث تزاحم ناچار هستیم، که از طریق امامیه و معتزله وارد بحث بشویم، ناچار هستیم که بگوییم احکام تابع ملاکات است، خود به خود بحث تزاحم اشعری را از بحث ما خارج می کند، چون ما در باب تزاحم ناچاریم که یکی از مرجحات را اهمیت من حیث الملاک قرار بدهیم، قطعاً اهمیت من حیث الملاک که تنها مرجح بالاهمیت است، وقتی است که قائل به وجود ملاکات باشیم و وقتی در وجود ملاک اشکال داریم، اشعری هستیم، ترجیح به ملاک منتفی می وشد، ترجیح به ملاک هم که منتفی شد باب تزاحم دیگر معنا ندارد، پس چه بخواهیم و چه نخواهیم ما باید بحث را بین امامیه و معتزله منحصر کنیم که می گویند احکام تبعیت از ملاکات می کند.

قلت: آن اهمیتی که در باب تزاحم معیار است، لا تختص بالملاک تا فقط امامیه و معتزله بتوانند تزاحم را مطرح کنند بل یمكن أن يكون عند الاشاعره من حيث تأكد الحكم في لسان الدليل او من حيث الشدة و الضعف في العقوبة و القانون الجزائي

مگر تنها راه تشخیص اهمیت در یک حکم، اهمیت ملاک است تا بگویید بحث طوری مطرح شد که دیگر اشارع گویا مبحث تزاحم را ندارند، اشاعره هم ممکن است تزاحم را بیاورند، بحث اهم و مهم را مطرح کنند، اما نه اهم از حیث ملاک، گاهی یک حکمی در لسان دلیل مؤکداً بیان می شود، از ادات تأکید در آن استفاده می شود، این نشانه اهمیت حکم است و هیچ ربطی هم به ملاک ندارد، گاهی ترک یک قانون و گاهی شدید نشان داده شده از حیث جزاء و عقوبت، ضعف عقوبت نشان از کم اهمیت بودن، شدت در عقوبت نشان از اهمیت داشتن، پس ببینید اشعری هم می تواند وارد بحث تعارض و تزاحم شود، آن وقت شما در تقریب اول از وجه اول که بحث قصور قدرت را در مرحله انشاء می دانید در فرق بین تعارض و تزاحم به گونه ای مطرح می کنید که گویا بحث تعارض و تزاحم فقط در جایی است که شما ملاکات را بپذیرید، ملاک بحثش مربوط به تزاحم باشد، که ملاکات محرز می شود، معلوم می شود، دون التعارض. این ها یعنی اختصاص دادن بحث فرق بین تعارض و تزاحم، به امامیه و معتزله و خارج کردن اشاعره از گردونه بحث، در حالی که نباید در فرق بین تعارض و تزاحم اشاعره را از گردونه بحث خارج کنیم.

هذا اولاً، یعنی این اولین محذور تقریب شما در فرقی که نهادید بین التعارض و التزاحم.

ثانياً ان هذا التقريب يتوقف على ان يكون الدليل الدال على اصل الجعل، بالدلالة المطابقة يدل ايضاً على الملاک و الحكم الاقتضائي؛ بالدلالة الالتزامية.

توضیح مطلب این است که ما یک لزوم بین داریم و یک لزوم غیر بین. لزوم بین، احتیاج به اقامه برهان، در ملازمه ندارد، به خلاف لزوم غیر بین.

حال این که "صل" که مدلول مطابقیش وجوب نماز است، ملازمه دارد با وجود ملاک و مصلحت در نماز، که نماز که نام دیگر ملاک و مصلحت حکم اقتضائی است یعنی حکم در مرحله اقتضاء این تلازم بین وجود مدلول مطابقی در وجوب نماز با وجود مصالح و ملاکات در نماز، آیا تلازم بین به معنای اخص است؟ اگر بخواهیم تلازم بین مدلول مطابقی در "صل" با مدلول التزامی را تلازم بین به معنی الأخص بگیریم، باید آن چنان واضح باشد که نیازی به اقامه دلیل و برهان به تبعیت احکام از ملاکات نباشد. لازمه اش این است که قول اشاعره آن قدر باطل و خلاف ظاهر باشد که اثبات بطلانش اساساً مؤونه و برهانی نطلبد، در حالی که مسأله ثبوت ملاکات در احکام به چنین وضوح و آشکاری نیست که محتاج اثبات، برهان و دلیل نباشد، مدلول التزامی "صل" وجود ملاکت هست، اما اثبات این مدلول التزامی در عرض و مساوی مدلول مطابقی نیست، پس چرا به گونه ایی فرق بین تعارض و تزامم را اختصاص به ملاکات می دهید و می گوئید ملاکات کانه لازم بین به معنای الأخص هستند؟ گویا لفظ "صل" دلالتش بر وجوب نماز و دلالتش بر وجود ملاک لفظیه و برابر هست، هیچ برهانی نمی طلبد، در حالی که قطعاً چنین نیست.

پس مشکل اول حرف شما این بود که بیان تان مبنایی است اشاعره را از دور خارج کرده است، مشکل دوم این که می خواستید طوری وانمود کنید که فهم ملاکات به عنوان مدلول التزامی احکام گویا یک امر مسلم و بین بالمعنی الاخص است، در حالی که این گونه مسلم بودن چنین می طلبد که ما برهان نیاز نداشته باشیم در حالی که تبعیت احکام از ملاکات قطعاً محتاج به برهان است

هذا ثانيا.

و اما ثالثاً؛ لو سلمنا أن استكشافَ الملاك مدلول التزامی فانَّ تماميةَ هذا التقريب تتوقف على القول بعدم تبعية ال مدلول التزامی للمدلول المطابقی في السقوط، مع أن الأمر ليس من الوضوح، بحيث يؤدي من المسلمات فان بعض الاعاضم و جماعة ذهبوا الى ان المدلول الالتزامی يتبع المدلول المطابقی في الحجية ثبوتاً و سقوطاً.

توضیح ذلک: شما در بیان فرق بین تعارض و تزامم و تأثیر قصور قدرت در مرحله جعل در عین این تعارض و تزامم فرق دارند، به این جا منتهی شدید که ما یک مدلول مطابقی داریم: "صل"، "ازل النجاسة عن المسجد" این دو مدلول مطابقی درگیر می شوند و تساقط پیدا می کنند اما مدلول التزامی باقی است، این فرمایش شما فقط بر مبنای کسانی قابل قبول است که مسلم بشمارند عدم تبعیت مدلول التزامی را از مدلول مطابقی در مرحله سقوط بگویند مدلول التزامی مدیون مدلول مطابقی حدوثاً هست اما ثبوت و بقاء التزامی وابسته به مطابقی نیست، چه بسا مدلول مطابقی ساقط شود، و مدلول التزامی بماند.

شما این ها را می گفتید در حالی که این یک مبنا است در برابر جماعتی از جمله سیدنا الخویی قائل است که اگر مدلول مطابقی از کار افتاد، مدلول التزامی هم از کار می افتد.

خلاصه این که نتوانستید یک فرقی بین تعارض و تزامم بیان کنید که همه آنها که این دو اصطلاح را به کار می برند، این فرق را معتقد باشند، مبنایی فرق گذاشتید، بر پایه امامیه و معتزله آمدید و اشاعره را عملاً خارج کردید این از یک سوء .

از سوی دیگر در بین همین امامیه هم به گونه ای پیش آمدید که یک گروه از علما با شما همراه هستند و آن کسانی هستند که دلالت الزامیه را در مرحله سقوط تابع مطابقیه نمی دانند باز هم محدوده بحث را تنگ تر کردید و از همه این ها گذشته، مدلول التزامیه ایی به نام وجود ملاکات یک امر واضح و آشکار و لازم بین به معنای اخص نسبت به احکام نیست، مثل آتش و حرارت نیست که این مقدار آشکار و اضح باشد در حالی که شما این را امری مبرهن، بین و غیر نیاز به استدلال، غیر محتاج به استدلال معرفی کردید.

بنابراین تقریب اول از وجه اول که مبتنی بود بر فرمایش علمین، مرحوم خراسانی و مرحوم عراقی با همه تفاوت هایی که بین این دو مشاهده می شد، نتوانست عقده مسأله را حل کند، نتوانست بگوید تأثیر قصور قدرت آلا و لابد در مرحله انشاء و جعل است نتوانست یک فرقی که فارق علی جمیع المبانی بین التعارض و تزامم ارائه دهد، حال باید سراغ تقریب از وجه دوم رفت.

### جلسه شصت و هشتم\_ ۲۰ بهمن ۱۳۹۹

#### [تقریب دوم در تحلیل قصور قدرت در تحدید مرحله انشاء]

تقریب اول برای تحلیل تأثیر قصور قدرت در تحدید مرحله انشاء و جعل بیان شد اما تقریب دوم برای این که اثبات کند این که در تزامم مکلف قدرت بر هر دو ندارد، این قصور قدرت در مرحله امتثال تأثیر می کند، حتی در مرحله جعل. و جعل را از اطلاق خواهد انداخت، و آن را تحدید می کند، حدی برایش معین می کند.

اساسا این تقریب دوم بر یک حقیقتی استوار است، که نه فقط این حقیقت در ما نحن فیه قابل تطبیق است، بلکه موارد دیگر هم داریم. من ابتدا موارد مشابه را عرض کنم، بعد ببینیم بر این جا هم قابل تطبیق است یا نه.

#### [موارد مشابه در تقریب دوم]

در مکاسب یک بحثی هست، و آن این که مدرک برای ثبوت خیار غبن چیست و یا دلیل ثبوت خیار عیب چیست؟ به عبارت دیگر، با این که عقد البیع، عقدی لازم است، چه دلیلی می گوید در صورت غبن و عیب می شود بیع را به هم زد؟

در آن جا نظریاتی مطرح است، از جمله فرمایشی حضرت آقای خویی رضوان الله تعالی علیه دارد به این که مرجع خیار غبن و عیب به شروط ارتکازیه بر می گردد<sup>۱</sup>، ممکن است متعاملین در حین معامله، التفاتی به غبن وجودا و عدما نداشته باشند، و لذا در قولنامه و قرارداد خود هیچ سخنی از خیار عیب و خیار غبن به میان نیاورد، اما در عین حال اگر قیمت کالا فاوت فاحشی داشت با آن چه ارزش کالاست، ثمن بیش از ارزش کالا بود، یا کالا معیب بود، خیار غبن و خیار عیب هست.

<sup>۱</sup> ر.ک: مصباح الفقاهه، جلد ۷، صفحه ۹۷.

دلیل ثبوت خیار غبن و خیار عیب این است که عقلا در ارتکازاتشان کالایی را که می خرد می خواهند پولی را که پرداخت می کنند، حدوداً با آنچه که به دست می آورند، یکسان باشد، تفاوت فاحش نکند، عقلاً وقتی یک کالا را می خرند، اگر بخواهند با وجود عیب معامله کنند تذکر می دهند این کالا این عیب و نقض را داراست، اگر مطلق گذاشته شد، می گویند کالای تحویل داده شده، باید صحیح و سالم باشد، کالای تحویل داده شده نباید گران تر از قیمت اصلی و بازاریش باشد. این گونه امور ارتکازی عقلانی که در اعماق عرف، و عقلاء مشاهده می شود، ریشه‌هایی دارد که این ریشه‌ها باعث می شود این امور جزء مسلمات عند العقل به حساب بیاید.

البته یک بحث فنی داریم که این قیود ارتکازیه چگونه در ذهن عرف و عقلاء به وجود می آید، بحث در این جا نیست، ولی آنچه الآن مهم است، این که قیود، بر دو قسم است، قیود ارتکازیه، و قیود لحاظیه، قیود لحاظیه مثل این که بگویم من این ماشین را از شما خریداری می کنم به شرط این که صفر کیلومتر باشد، با آن راه نرفته باشند، این یک شرط خارج از ذات معامله است، بهش قیود لحاظیه می گوئیم.

قیود ارتکازیه مثل صحت کالا، مثل گران خریدن کالا، ارزان نفروختن کالا، ارزش بازاری متعادلش رعایت شده باشد، این ها را اسمش را قیود ارتکازیه می گذاریم.

حال که تعریف قیود ارتکازیه روشن شد و مسلم شد قیود ارتکازیه در برابر قیود لحاظیه است، عرض می کنیم که تکالیف شرعیه وقتی صادر از مولا می شود، مقید به قدرت نیست، نمی گوید "صل" اگر قدرت داری، قدرت جزء قیود لحاظیه نیست، بله جزء قیود ارتکازیه است، در حقیقت وقتی می گوید "صل" معنایش این است که در همان مرحله جعل یک تقیید نا گفته و نا نوشته‌ایی صورت گرفته است و آن این که در مرحله امتثال تو درگیر یک واجب دیگری نباشی.

**فاذا امر المولا عبده بالصلاة فهذا التكليف و ان كان بباهره مطلقا غير مقيد بشيءٍ لكن العقلاء يرون أنه انما تجب عليه الصلاة بشرط عدم صرف قدرته و اشتغاله بصد واجب مساوی له في الملاك او اهم منه،**

درست است وقتی می گوید "صل"، این "صل" مطلق است و قیدی از قیودی لحاظیه در آن نیست، ولی مقید است ارتکازاً. به چی مقید است؟ به این که نماز خواندن تو مشروط است به ازاله که واجب است، مشغول نباشی، ازاله‌ایی که یا مساوی با نماز باشد، یا حتی اهم از نماز باشد، انی که تو نباید به ضد مساوی یا ضد اهم مشغول باشی، این یک تقیید و تهدیدی ارتکازی است، همچنان که تقیید لحاظی رافع اطلاق است فی الخطاب، فکذلک تقیید الارتکازی، رافع للاطلاق فی الخطاب،

اذا فالقیود الارتکازیة مثل همین قدرت و عدم اشتغال به ضد واجب، این ها مثل قیود لحاظیه هستند که انشاء را از اطلاق می‌اندازند، محدود و مقید می کنند، همچنان که در باب معاملات، ارتکازات عقلانی، خیار عیب و خیار غبن به وجود می آورد و لزوم را از بین می‌برد.



اگر من مشغول به نماز شدم، و ازاله را که از نظر اهمیت فرض مساوی با نماز است، کنار گذاشتم، دیگر موضوعی برای وجوب ازاله باقی نمی ماند، تا با یکدیگر تنافی پیدا کند،

**و یكون التقييد في المتساويين في كليهما**، یعنی وجوب نماز مقید است به ترک ازاله، و ازاله کردن هم مقید به ترک نماز است. یکی را که از این متساویین انجام بدهم، موضوع دلیل دیگر خود به خود منتفی است، این در صورت مساوی بودن ملاک این دو.

اما اگر فرض کردیم مثلاً با بررسی به این نتیجه رسیدیم که ملاک نماز اهم است، ارتکاز عقلاء در این جا این است که اگر من مشغول نماز شدم، که نماز فرضاً اهم از ازاله است، با اشتغال به اهم موضع برای وجوب مهم از بین می رود، **إنَّ المكلف لو اشتغل بالأهم فإنَّ موضوع الدليل المهم ينفى و يكون دليل المهم هو المقدي ارتكازا دون الأهم**.

در آنجا که یکی اهم است و دیگری مهم، اهم مطلق است، اهم مقید نیست، اما وجود مهم مقید است به ترک اهم. به هر حال در باب تزاحم تنافی ابدأ در هیچ حالی از حالات بین الدلیلین المتزاحمین نیست، آن کسی که در این تقریب، سخن از تحدید ارتکازی، سخن از قید ارتکازی می کند، او می گوید، در این دو تکلیف وقتی به عقلاء عرضه شود، اشتغال به یک مساوی باعث می شود، عقلاء موضوع وجوب آن شق دیگر را منتفی بدانند و نیز اشتغال به اهم باعث می شود عقلاء موضوع وجوب مهم را منتفی بدانند، بنابراین **لا تنافی عند العقلاء بين للدليلين المتزاحمين لبدأ** در حالی که همین عقلاء در باب تعارض، تنافی را از بین رفته به حساب نمی آرند.

**و هذا هو الفارق بين التعارض و التزاحم بناءً على التقريب الثاني من الوجه الاول** که مبنای آن ادعای ارتکاز عقلانی بود که این ارتکاز مقید و محدود و باعث می شود متزاحمین از باب تعارض خارج بشوند. وقتی از باب تعارض خارج شدند، **يكون المقام، شبيهاً باب الورد**، گویا اینجا بین دو دلیل، نسبت نسبت وارد و مورد است، چون همین که بین متزاحمین یکی را برگزید، این باعث می شود موضوع دلیل دیگر برطرف و منتفی بشود، پس عند ارتکاز العقلاء به جایی می رسیم که متزاحمین دیگر متعارضین نیستند، بلکه یکن مقام شبيهاً باب الورد،

**فإنَّ الاشتغال بالمساوی او الأهم من هذا الواجب، ينفى موضوع هذا الواجب**، چه طور در ورود با آمدن وارد موضوع مورد، بالتعبد حقیقتاً منتفی می شود، این جا هم موضوع آن دلیلی که کنار گذاشتم و به آن عمل نکردم، منتفی شده است.

این توضیح بیشتری از تقریب دوم، برای وجه اول که تبیین می کرد تأثیر قصور قدرت را و تحدید می کرد آن را در مرحله انشاء و جعل به دلیل وجود ارتکازات عقلانی و این تقریب هم فارقاً بیان می کرد بین التعارض و التزاحم.

## [مناقشه‌ای آیت الله سیستانی در تقریب دوم]

## [اشکال اول]

حضرت آقای سیستانی دامت برکاته ملاحظه و مناقشه‌ای که بر این تقریب دارند این است که صرف ادعای ارتکاز و شاهد عقلائی کافی نیست، باید شواهدی اقامه شود که ما در این جا این ارتکاز عقلائی را داریم، به حدی که نیازمند به تقیید صریح نیستیم و این ارتکازات مقید لبی خطابات ما هستند، حال آیا این جا شواهدی بر چنین ارتکاز عقلائی داریم بر این تقید ارتکازی به گونه‌ای که بی نیاز از تقیید لحاظی باشیم، آیا چنین چیزی هست، یا نه؟

ایشان می فرماید نه تنها شاهد وفاق بر این ارتکاز نداریم بل الشواهد علی خلافه:

اولاً أن هذا التقیید لو كان واضحاً بديهياً بحيث يستغنی به عن التقیید اللحاظی لنا كنا نجد أن العقلاء يعدون موارد التضاد الدائمی من قبیل التعارض و يحاولون الجمع بین الدلیلین.

یکی دو روز گذشته عرض کردیم با استفاده از فرمایشی که محقق نائینی اعلی الله مقامه الشریف داشت، و آن این که گاهی بین متعلق دو تکلیف تضاد موقتی و اتفاقی است، گاهی تضاد دائمی و همیشگی است، با این بیانی که شما از ارتکاز عقلاء و قدرت این ارتکار بر تقیید و تحدید بیان کردید، باید در تضاد دائمی هم بگویید تضاد دائمی قابل حل است، با توجه به دیدگاه عقلاء نباید تضاد دائمی را ملحق به تعارض بدانید، باید به دلیل همین ارتکازات عقلائیه، بین دو دلیلی که با یکدیگر تضاد دائمی دارند، جمع کنید، چگونه جمع کنیم؟

برفع الید عن اطلاق کل منهما بما اذا لم یشتغل بامثال آخر، اگر عقلا در هر دو تکلیف متزاحم، تقیید می کنند هر یک را به عدم اشتغال به دیگری، این تقیید نباید انحصار داشته باشد، به تضاد موقت و اتفاقی، بلکه اگر دستور الف با دستور باء دائماً هم تضاد داشتند، قابل جمع نبودند، این ارتکاز باید بگوید در عین حالی که تضاد دائمی است ملحق به تعارض نیست، تکلیف به الف مقید به ترک باء، تکلیف باء هم مقید به ترک الف. این جمع عرفی است.

به عنوان نمونه اگر کسی آمد به من گفت مولای تو به تو دستور داده است، بروی به بصره، همین ساعت و همین دقیقه، باز شخص دیگری آمد گفت مولای تو دستور داده همین الآن، همین دقیقه موصل بروی، خب قطعاً اینجا تضاد دائمی است، نمی شود که در یک آن که به طرف بصره می روم به طرف موصل هم بروم.

فالعبد بطبیعة الحال لا یتمکن من امثال کلی التکلیفین معاً فی آن واحد اما اگر تقیید را ارتکازی عقلائی و عرفی می شمارید، و آن را امر واضحی می دانید، دیگر نباید بگویید این مکلف تحیر دارد کجا برود، بصره برود، یا موصل برود،

**فلو كان التقييد ارتكازيا و واضح حامدى العرف، لما كان العبد متحيراً أمام هذين التکلیفین فی أن ایهما المقدم، ایهما اوسع نقلا او غير ذلك من المرجحات**

خب این آقا خیلی باید زود بگوید هر تکلیف را که انجام دادم دیگری ساقط می شود و موضوع دیگری از بین می رود و بین اینها تعارضی، تحیری نیست، در حالی که صریح اقوال اصولیین این است که تضاد دائمی ملحق به باب تعارض است.

**ان قلت** بله علمای اصول می گویند تضاد دائمی بین انجام متعلق دو تکلیف ملحق به باب تعارض است اما دنبال جمع هم می گردند، اتفاقاً اصولیین بین این دو جمع می کنند، بصره برو، موصل برو، بتقیید اطلاق کل منهما بما اذا لم یصرف قدرته فی امثال آخر باعتباره جمعا عرفیا.

شما به ما اشکال کردید، که در تضاد دائمی چه می کنید، جواب ما این است ما در تضاد دائمی همان کاری را انجام می دهیم که همه اصولیین انجام می دهند، جمع عرفی می کنیم، خب ما هم گفتیم عرف، اصولیین هم گفتند عرف. ما گفتیم تقیید ارتکازی عقلائی عرفی، اصولیین هم می گویند جمع عرفی.

ما الفرق بین الاصولیین که تعبیر به جمع عرفی می کنند و ما که می گوئیم تقیید ارتکازی عرفی؟

**قلت واضح أن الجمع العرفی غیر التقييد الارتکازی.**

جناب آنچه شما گفتید تقیید ارتکازی در تضاد دائمی بود، آنچه اصولیین می گویند جمع عرفی است و فرق بین الجمع العرفی و التقييد الارتکازی العرفی فالاول فرع ثبوت التعارض و الثانی ینفی وجود التعارض بین الدلیلین.

در جمع عرفی تعارض را پذیرفته ایم، ولی در تقیید ارتکازی اساساً تعارض را نمی پذیریم، شما در جایی که همه علماء اصول، تعارض را پذیرفته، رو آورده اند به جمع عرفی، به گونه ای سخن می گوئید که اساساً به دلیل تقیید ارتکازی عرفی، تعارضی نیست. البته این را هم بگوئیم ما یعنی آقای سیستانی به این جمعی هم که علمای اصول گفته اند موافق نیستیم و لی این که شما بخواهید تقیید ارتکازی خود را هم مثل آن جمع عرفی بدانید، این را هم قبول نداریم، لذا من می گویم و مع ذلك، لا نوافق علی مثل هذا الجمع، پس چی می گوئیم؟

**و نرى بأن القاعدة العقلية تقتضى فی مثل ذلك أن یلقى الخطاب علی نحو الواجب التخییری، أى بخطاب واحد، لا بخطابین مستقلین، نباید بگو بسره برو، نباید بگوید موصل برو، هر دو در یک ساعت! عقلاء در چنین جایی می گویند در یک خطاب باید بگوید: یا برو بصره یا برو موصل. اصلاً نمی تواند، دو خطاب بیان بکند.**

پس اشکال اول بر تقریب دوم از وجه اول این می شود که شما سراغ ارتکازات عقلاء آمدید اما تبیین نکردید دقیقا ارتکازات را. ما چنین ارتکازی را در همه موارد مشاهده نمی کنیم.

## جلسه هفتم - ۲۵ بهمن ۱۳۹۹

### [اشاره‌ایی به سیر بحث]

تقریب دوم برای اثبات تأثیر قصور قدرت در مرحله انشاء و جعل مبتنی بود بر این که تکالیف شرعیه اگر چه به صورت ظاهر مطلق هستند، و غیر مقید ولی به حسب ارتکاز عرف و عقلاء مقید به این هستند که انسان به هنگام عمل مشغول به انجام عملی دیگر که از نظر اهمیت و ملاک یا مساوی باشد و یا اهم نباشد، این تقيید و تحدید ارتکازی اگر چه در مواردی قابل قبول است ولی از نظر حضرت آقای سیستانی شاهدهی عقلائی بر چنین تحدید و تقيید ارتکازی در اینجا نداریم بل الشواهد علی خلافه.

شاهد اول را بیان کریم و آن این بود که اگر این تقيید واضح و بدیهی بود، به گونه‌ایی که دیگر نیاز به تقيید لحاظی نبود، نباید در موارد تضاد دائمی هم، عقلاء معامله تعارض کنند، بلکه مثل موارد تضاد اتفاقی می توانستیم بگوییم که عقلاء جمع می کنند بین دو دلیل به رفع ید از اطلاق هر یک بما اذا لم یشتغل بامثال آخر.

اگر مأمور شد به رفتن به شرق و در عن حال به غرب که امثال هر دو ممکن نیست، نباید این جا تحیری پیدا شود، در حالی که تحیر قطعی است، این جا باب تعارض است، ابتداء عقلاء تعارض را می بینند و جمع می کنند، اگر جمع ممکن باشد بین الدلیلین، نه این که از ابتدا به وسیله تقيید ارتکازی اساساً تعارضی را مشاهده نکنند، این اولین شاهد بر خلاف تقریب دوم.

### [اشکال دوم آیت الله سیستانی بر تقریب دوم]

و ثانياً أن مثل هذا التقييد لو كان ارتكازيا للزم منه أن يكون تعدد عقوبات ارتكازيات.

از آنجا که لازمه امر ارتکازی بدیهی، ارتکازی و بدیهی است و از آنجا که این جا شما مخالفت کرده‌اید تکالیف متساویه را و همه را ترک کرده‌اید باید بگویید در صورت تساوی که خطابات متعدده داریم، **لو خالفناها جميعا فسوف نستحق عقوبات متعدده بعددها، ۱۰ تا تکلیف بوده، ۲۰ تا غریق بوده، همه را که نجات ندادی، ۲۰ عقاب، در حالی که ارتکاز عقلائی با چنین تعدد عقوبتی، موافقت ندارد، و لذا دیدید برخی مثل محقق خراسانی منکر ترتب میشد چون نمی توانست تعدد عقوبت‌ها را بپذیرد. هذا ثانياً.**

**[اشکال سوم]**

و اما ثالثاً، فی موارد قصور القدرة کموارد التضاد الاتفاقی يشعر العقلاء ابتداءً بتحیر عندما يواجهون خطابین، کل خطاب يشتمل على تکلیف يدعو للاتیان بمتعلقه مع عدم القدرة على امتثال کلیهما اتفاقاً و بعد ذلك يحاولون إلى جهازه الحیره فی حکمون بالتخیر فی صورۃ التساوی و بوجوب اتیان الایم، على تقدير اهمیه احدثهما، فلو کان تقيده کل منهما، بعدم الاشتغال بالآخر امراً ارتكازياً لما شعر العقلاء بالتحیر فی هذه الموارد بل أن هذا التحیر العقلائی منعکس فی آراء الفقهاء الخاصه و العامه فقد تمسک العامه هنا بالقول بالاستصلاح الذی هو فی حقیقته نوع من القول بالرأی و ذهب فقهاء الخاصه للترتب.

توضیح مطلب: این تقریب بنیانش بر این استوار است که عقلاء در چنین مواردی که تضاد اتفاقی است، به هنگام مواجهه با دو خطاب متضاد اتفاقاً تحیر ندارند، چون بلافاصله بعد از دیدن این دو خطاب متضاد اتفاقاً، به آن ارتکازات خودشان مراجعه می‌کنند، و می‌گویند هر یک از این دو تکلیف متضاد مقید است به عدم اشتغال به دیگری و این تقيید را هم امری ارتکازی و واضح عند العرف می‌بینند و لذا اگر گفت "انقذ هذا الغریق"، "انقذ هذا الغریق" و جمع ممکن نیست، عقلاء راحت هستند در چنین مواردی. هر یک را ارتکازاً مقید می‌کنند به عدم اشتغال به دیگری، در حالی که در این موارد تحیر عقلائی قطعاً هست. عقلاء وقتی مواجه با دو خطابی که تضاد اتفاقی دارند، بشوند، مشاهده می‌کنند که هر خطابی می‌گوید به سراغ من بیا و من را اتیان کن، در عین آن که نمی‌تواند هر دو را انجام بدهد، و هذا یعنی تحیر عقلائی عند مشاهده خطابین متزاحمین و وقتی عقلاء تحیر را در خود مشاهده کردند به سراغ خطابین می‌روند و می‌گویند علاج این تحیر این است که اگر این خطابین متساویین بودند، ما به وجوب تخیری روی بیاوریم و اگر یکی بر دیگری اهمیت داشت، می‌گویند يجب الاتیان بالایم، ببیند تحیر بود، دنبال راه شکست تحیر بودیم، در حالی که بنیان این تقریب دوم، نبود تحیر بود.

شاهد بر این که تحیر هست بین علماء خاصه و عامه، این که در چنین مواردی از تضاد و تزاحم اتفاقی، علماء عامه رو به استصلاح می‌آورند و در فرض وجود اهمیت فقهاء خاصه رو به ترتب می‌آورند چه استصلاح، چه ترتب فرع تحیر در این زمینه است، لولا التحیر نوبت به این مراحل نمی‌رسید در حالی که طبق تعبیر شما نباید تحیری وجود داشته باشد.

این هم نقد و بررسی تقریب دوم از رأی اول.

**جلسه هفتاد و یکم - ۲۶ بهمن ۱۳۹۹**

**[اشاره‌ای به سیر بحث]**

سیر بحث از آنجا شروع شد که گفتیم فرق بین تعارض و تزاحم فی الجملة برای ما معلوم است، اما برای این که تحلیلی دقیق‌تر از مسأله ارائه دهیم، و فرق دقیق تعارض و تزاحم را متوجه شویم، باید بحثی را در این زمینه مطرح کرد.

ما بالعیان مشاهده می کنیم که مکلف در تزاحم قدرت بر جمع بین دو تکلیف را ندارد. قوام باب تزاحم به عدم قدرت مکلف در جمع بین دو تکلیف در مرحله امتثال است، منتهی سؤال این است که آنچه که ما بر جمع آن دو قدرت نداریم، این عدم القدرة ما، قطعاً در حکم تأثیر می کند، اما در چه مرحله‌ایی از حکم تأثیر گذار است؟ در کفایه خوانده‌ایید غیر از مرحله اقتضا یا بفرمائید مرحله ملاک، حکم مراحل دیگری دارد، از مرحله اقتضاء و ملاک که بگذریم، اولین مرحله، مرحله جعل است و انشاء، سپس مرحله تحقق موضوع است که به آن فعلیت می گویند و آن گاه مرحله علم به حکم که تنجز آوری حکم در این مرحله است، لذا به آن مرحله تنجز می گویند.

سؤال این است حال که بناست در تزاحم با عنصری به نام **عدم قدرة المكلف، علی الجمع بین التکالیف** روبرو شویم، این عدم القدرة علی الجمع بین التکالیف دقیقاً در کدام مرحله از مراحل حکم تأثیر می کند؟ تا پاسخ این پرسش را ندهیم که عدم القدرة، در چه مرحله‌ای تأثیر می کند، نمی توانیم دقیقاً فارق بین تعارض و تزاحم را بیان کنیم.

سه رأی اساسی در این زمینه وجود دارد، یکی این که بگوییم عدم القدرة علی الجمع بین التکالیف در مرحله جعل تأثیر می کند. رأی دوم این که بگوییم عدم القدرة علی الجمع بین التکالیف در مرحله فعلیت مؤثر است. رأی ثلث این که بگوییم عدم القدرة علی الجمع بین التکالیف در مرحله تنجز مؤثر است.

در تقریرات سید سیستانی، دامت برکاته برای رأی اول، و رأی دوم، هر کدام دو تقریب بیان شده است و بعد از نقل و نقد هر دو رأی و هر چهار تقریب، منتهی می شوند به رأی سوم و خود ایشان نهایتاً می پذیرند که عدم القدرة علی الجمع بین التکالیف در مرحله تنجز دخالت دارد.

### [فارق تعارض و تزاحم در تقریب اول از رأی اول]

در مورد رأی اول که تأثیر قصور قدرت است فی مرحله الجعل و الإنشاء، تقریب اولش از محقق خراسانی و محقق عراقی بود که هر دو فرمودند آن قدرتی را که عقل و شرع در متعلقات احکام لازم و حتمی می بیند، همان عقل و همان شرع قدرت بر جمع بین تکالیف را هم معتبر می داند، و همان گونه که قدرت در اصل انجام یک تکلیف در مرحله جعل مؤثر است، قدرت بر جمع بین تکالیف هم در مرحله امتثال مؤثر است فی مرحله الجعل، قدرت از نظر این دو اصولی بزرگوار عقلاً و شرعاً از شرائط عامه تکلیف است و تا قدرت هم در اصل امتثال، و هم در جمع بین دو امتثال نباشد، اساساً تکلیف متوجه انسان نیست، محال است مولا تکلیف بما لا یطاق کند، بگوید طیران فی الهوا داشته باش! و نیز محال است مولای حکیم تکلیف بما لا یطاق کند، بگوید بین دو تکلیفی که قابلیت جمع را ندارند، باید جمع کنی، این یعنی امر به ضدین، معاً که امر به ضدین معاً از حکیم ساخته نیست.

بعد این دو بزرگوار مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیا در ارائه راه حل از هم جدا شدند، یکی ترتب را محال می دانست، یعنی مرحوم آخوند، دیگری ترتب را ممکن می شمرد، مرحوم آقا ضیاء، هر یک بنابر مختار و مبنای خودشان، راه حلی را بیان کردند.

آنچه از نظر مرحوم آخوند رضوان الله تعالی علیه فارق بین تعارض و تزامم است این که در تعارض تمنع مدلول دو دلیل مشاهده می شود، و اساسا در باب تعارض، به هیچ وجه من الوجوه، به هیچ مبنایی، جای طرح بحث ترتب نیست، در تعارض طولیتی اساسا نیست، هر دو دلیل در عرض یکدیگر، عرض اندام می کنند، و لذا بالمره جای تصور تعارض و در عین حال بحث ترتب نخواهد بود. اما در تزامم من مرحوم آخوند می گویم جای طرح ترتب هست، ولی ترتب صحیح نیست. در تعارض اساسا بحث ترتب و طولیت جا ندارد، ولی در تزامم بحث ترتب را می توانیم طرح کنیم ولی به مانع و مشکل بر می خوریم، مانع و مشکل هم لزوم تعدد عقاب است.

حضرت آقای آخوند می فرماید، در باب تزامم، چه تکلیفین متساویین باشند، چه اهم و مهم باشند، چه اهم و مهم باشند، اگر هر دو تکلیف ترک شد، یک عقاب بیشتر نیست، در حالی که لازمه بحث ترتب تعدد عقاب است، لذا مرحوم آخوند فرمود، درست است که می توان در تزامم ترتب را مطرح کرد، ولی به اشکال تعدد عقاب منتهی میشود.

خب آقای آخوند در تعارض که ترتب را اساسا جای طرح نمی داند، علاج باب تعارض قصه مستقلی دارد، من الترجیح او التساقط، اما فرق اساسی بین تعارض و تزامم چیست؟

یک وجه شباهت دارند، از نظر مرحوم آخوند، یک وجه افتراق دارند، آنچه فرق بین تعارض و تزامم در نظر مرحوم آخوند مشکل کرد، این که هر دو به هر حال، قضیه را منتهی می کنند، به مرحله جعل، خب جناب آقای آخوند، فارق که شما بین تعارض و تزامم می گیرید، چیست؟

ایشان باید این گونه بگویند که تعارض و تزامم تنافی بین دو دلیل است در مرحله مدلول مطابقی و مرحله مدلول التزامی در کشف از ملاکات. "صلّ صلاة الجمعة" تعارض دارد با "لا تصل صلاة الجمعة" هم مدلول مطابقی هر دو درگیر هستند، "صل" و "لا تصل"، هم ملاک "صل" با ملاک و مصلحت "لا تصل" درگیر است، و اما فی باب التزامم، فالتنافی بین الحكمین متحقق فی مرحله مدلول المطابقی فقط. "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" در ملاک، در مرحله اقتضاء درگیری ندارند، هم ممکن است، "صلاة" مصلحت داشته باشد، هم "ازاله"؛ لذا در تزامم دو مدلول التزامی قابل سقوط، تعارض و تساقط نیستند، باقی هستند، چون باقی هستند، می توانیم از آنها، یعنی از ملاکات، در کشف حکم استفاده کنیم، لذا معالجه تعارض با معالجه تزامم عند الآخوند فرق می کند، معالجه تعارض، چون مدلول التزامی هم درگیر است، چون ملاکات هم درگیر می شوند، با معالجه تزامم فرق می کند، ما در تعارض بحث تساقط را مطرح می کنیم، ولی من آخوند که ترتبی هم نیستیم، اگر دیدم دو تکلیف مساوی هستند و یکی اهم و دیگری مهم نیست، می گویم هر دو تکلیف متوجه من هست، جمعش ممکن نیست، من آخوند می گویم چون یکی بر دیگری ترجیح ندارد، تساقط پیدا می کنند دو مدلول مطابقی ولی چون گفتند دو مدلول التزامی یعنی دو ملاک باقی هستند، از دو ملاک کشف می کنم وجوب تخییری را، این در صورت تساوی،

اما اگر تساوی نبود و کان لاحدهما مزیه علی الآخر جعل فقط به او تعلق می گیرد، بنابراین فرق بین تعارض و تزامم بر رأی اول به قرائت مرحوم آخوند که امتناع ترتب بود، روشن شد، اما بر همین رأی به قرائت مرحوم عراقی که جواز ترتب باشد، تنافی بین

اطلاق دو خطاب محقق می شود، اگر یکی بر دیگری مزیت داشت آن را اخذ می کنیم و از اطلاق دلیل مهم دست بر می داریم و اگر متساویین بودند، **رفعنا الید عن کلی الاطلاقین، و ذلک بتقید کل منهما بترک الآخر**

و باز این بزرگوار یعنی مرحوم عراقی هم می گوید فرق بین تعارض و تراحم این است که در تعارض اساساً طرح ترتب بی مورد است، در تراحم طرح ترتب جا دارد، و قابل قبول هم هست، خلافاً لمرحوم آخوند، و علاوه در تعارض تمنع، هم در مرحله مدلول مطابقی است، هم در مرحله مدلول التزامی، و حال آنکه در تراحم، تمنع فقط در مرحله مدلول مطابقی است.

هذا تمام الکلام در تقریب اول از رأی اول. اما تقریب دوم از رای اول که بیان کردیم این ها چه قائل اند بین التعارض و التراحم، بیان مطلب قبلاً گفته شده، ان شاء الله این مطلب که فرق بین تعارض و تراحم باشد، فردا عرض خواهیم کرد. بحث امروز مروری بود به بیان خودم برای این که بین این آراء تشخیص بدهیم فرق بین تعارض و تراحم را چگونه بیان می کنند.

## جلسه هفتاد و دوم - ۲۸ بهمن ۱۳۹۹

### [چکیده‌ای از مطالب گذشته]

بحث در تقابلی بود که در مورد تأثیر قصور قدرت بیان شده بود، سه نظریه بود:

نظریه اول این که قصور قدرت در تراحم در مرحله جعل تأثیر می کند، تقریب اول، از این بیان این بود که در تراحم تنافی بین حکیم فقط در مرحله مدلول مطابقی است و در تعارض تنافی مدلول مطابقی و التزامی در مرحله کشف ملاک، در این جا بین مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیاء بحثی بود که گذشت.

تقریب دوم از وجه اول مبتنی است بر این که ارتکازات عقلائیه باعث می شود خطابات مقید بشود به قدرت در مرحله جعل.

ما در این تقریب اشکال داشتیم اما بنابر این که این تقریب درست باشد، فرق بین تعارض و تراحم در این است که اساساً در دلیلین متزاحمین تنافی نیست، **لأنّ المكلف لو الشغل باحد المتساویین او بالأهم فان موضوع الدلیل الآخر ینتفی،** اگر الف و باء متساوی بودند و تراحم داشتند، من الف را انتخاب کردم، دیگر خود به خود موضوع دلیل باء منتفی است، و اگر الف اهم از باء بود، به الف که اهم بود عمل کردن، باز موضوع دلیل مهم منتفی می شود،

فرق بین تراحم و تعارض بنابر تقریب دوم از وجه و رای اول این است که در تعارض تنافی هست، در تراحم تنافی نیست، این عصاره مطالب جلسات گذشته.

و هذا تمام الکلام در رأی و وجه اول با دو تقریبش.

**[رأی دوم]**

اما رأی دوم می گوید قصور قدرت مقید و محدود حکم است، در مرحله فعلیت، چنان که می دانید بعد از مرحله انشاء و جعل نوبت به مرحله تحقق موضوع می رسد که فعلیت است، اگر به من گفته باشد مولا "صل" و اگر فرموده باشد، "ازل النجاسة عن المسجد" و من نتوانم این دو را در آن واحد جمع کنم، این عدم القدرة من، این ناتوانی در جمع بین دو امثال، توسط من در مرحله جعل "صل" و جعل "ازل النجاسة" تأثیر نکرده است، بلکه در محله فعلیت تأثیر می کند.

محقق نائینی جزء کسانی است که خلافاً لصاحب الكفاية و خلافاً للمحقق العراقي، که آن دو بزرگوار تأثیر قصور قدرت را در مرحله جعل دانسته‌اند، نائینی بزرگوار در مرحله فعلیت می داند.

**[تقریب اول از رأی دوم]**

برای این رأی هم دو تقریب می توان بیان کرد، مثل رأی اول، که دو تقریب داشت، تقریب اول با استفاده از یک اصطلاح در مدرسه محقق نائینی است و آن اصطلاح قضایای حقیقیه است و تقریب دوم با استفاده از یک اصطلاح دیگر که در این مدرسه دیده می شود، و آن اصطلاح متمم جعل است. اما تقریب اول، بارها گفته‌ایم محقق نائینی معتقد است، نحوه وضع قضایای شرعیه علی نهج القضايا الحقیقیه است، می دانید که در تحلیل حقیقت قضایای شرعیه، عده‌ایی اصطلاح قضایای قانونیه را به کار می‌برند، و در مقصود از قضایای قانونیه نیز اختلافاتی است که در ادامه بحث اشاراتی خواهم داشت.

اما محقق نائینی و من تبعه من اجلة تلامذته و تلامذة تلامذته اصطلاح قضایای حقیقیه را به کار می‌برند، در برابر قضایای خارجیه معلمی را فرض کنید که خطاب به دانش آموزان موجود در کلاسش دستوری را می‌دهد، این دستور معلم قضیه خارجیه است، مکلفین به این دستور مثلاً آن ۲۰ نفری هستند که در کلاس حاضر هستند، اما مجلس قانون گذاری را در نظر بگیرید که برای محصلان دستور العملی را صادر می‌کند، نائینی نظر مبارکش این است که این‌گونه موارد معمولاً قضایای حقیقیه است و منظور از قضایای حقیقیه این است که هر کسی که این شرائط مزبوره را داشت، چه الآن موجود و حاضر باشد، چه بعداً موجود شود و این شرائط را داشته باشد، این حکم را داراست، لذا بارها از محقق نائینی و نیز محقق خوبی اعلی الله مقامهما این مطلب را شنیده‌ایم و نقل کرده‌ایم که حقیقت قضایای حقیقیه یک قضیه شرطیه است. وقتی مجلس قانون گذاری به نحو قضیه حقیقیه قانونی را مثلاً برای محصلین می‌نویسد، معنای این قانون این است که اگر کسی موجود بود، یا موجود شد و این خصوصیات را داشت، هذا حکمه. این قانون اوست.

بینید من با اگر تعبیر کردم که قضیه را قضیه شرطیه کنم، پس لب قضایای حقیقیه قضایای شرطیه است. مهم این است که وقتی مرحوم نائینی و من تبعه می گویند تکالیف علی نحو القضايا الحقیقیه است، دیگر نمی‌توانند تنافی را در مرحله جعل بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" تصور کنند، آنجا که مکلف قادر بر جمع بین دو تکلیف نیست، قصور قدرت او در مرحله جعل تأثیر نمی‌کند، تنها چیزی که تأثیر در مرحله جعل می‌کند، وجود مدالیل متنافیه است.

"صل صلاة الجمعة" و "لا تصل صلاة الجمعة" این جا اشکال در مرحله جعل است ولی وقتی بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" تنافی نبود، در خود مدلول شان درگیری بالذات نبود، و فقط قصور قدرت بود از امتثال دو تکلیف آن هم بسبب التضاد الاتفاقی بینهما، نه تضاد دائمی، "صلاة" با "ازل النجاسة" گاهی باهم در مرحله امتثال تضاد پیدا می کنند. این تضادی که اولاً مربوط باشد به مرحله امتثال لا الجعل، و ثانیاً تضادی اتفاقی باشد نه دائمی، هرگز مدلول "صل" . "ازل النجاسة" را به نحو تنافی و تعارض قرار نمی دهد. و لا یراهم العقلاء من التکالیف المتعارضة.

اگر مولا به نحو قضیه حقیقیه فرمود مکلف نماز بخواند و بعد به نحو قضیه حقیقیه فرمود، مکلف ازاله نجاست از مسجد کند، تنافی بینهما فی مرحله الجعل؛ چون به نحو قضیه حقیقیه است ولی از آن جا که همه تکالیف شرعیه لباً مقید به قدرت است، فلا تكون هذه التکالیف فعلیه الا بعد تحقق موضوعها بكل قیوده و شروطه و منها القدرة. مرحله جعل که تمام شد، حال می دانیم هر تکلیفی بخواهیم یا نخواهیم، بگوییم یا نگوییم لباً محدود به قدرت است، معنای محدود بودن تکالیف به قدرت این است که هر تکلیفی تا تمام موضوعش با تمام قیود و شروطش، از جمله قدرت محقق نشود، آن تکلیف فعلیت پیدا نمی کند، تکلیف جعل شده است، اما چون قدرت بر انجام آن نیست، فعلیت پیدا نمی کند، مرحله فعلیت چنان که عرض کردم، یعنی مرحله تحقق موضوع بكل قیوده و شروطه و منها القدرة فلا بد من تحقق القدرة علی الامتثال لیكون التکلیف فعلیا.

حال سراغ باب تزاحم که می آییم مفروض در بحث ما در تزاحم این است که مکلف یک قدرت بیشتر ندارد، یا باید نماز بخواند، یا باید ازاله کند، نماز می گوید سراغ من بیا، "ازل النجاسة" می گوید ازاله کن،

### [فارق تعارض و تزاحم در این تقریب]

اذا فالتنافی بین الدلیلین در تنزاحم نشأ من قصور القدرة و فرق تزاحم و تعارض، این است که در تعارض تنافی بین ذات دو دلیل است، اما در تزاحم تنافی امری عارضی است.

نشأ من قصور القدرة و قدرت هم شرط فعلیت حکم است، من اگر "صل" را به تنهایی در نظر بگیریم، قادر هستیم و تکلیف فعلی است. "ازل النجاسة عن المسجد" را به تنهایی ببینیم، قادر هستیم و حکم فعلی است. اما آن چه اشکال به وجود آورد این جمع بین دو تکلیف بود، و از آنجا که تنافی بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" مربوط به مقام جعل نیست، بلکه مربوط به مقام فعلیه است، پس معالجه ای را هم که می خواهیم برای تزاحم در نظر بگیریم، با معالجه ای که در تعارض هست، متفاوت است، معالجه تحیر تعارضی مربوط می شود به مرحله جعل، معالجه تحیر تزاحمی مربوط می شود به مرحله فعلیت.

جناب محقق نائینی چگونه تحیر تعارضی را معالجه می کنید؟ آیا این جا هم مثل تعارض می گوید هر دو تکلیف ساقط است؟ آن گونه که در تعارض بحث تساقط را مطرح می کنید این جا هم می توانید بگویید؟ می گوید خیر، بحث تساقط جایی مطرح است که تحیر ما، تحیر تعارضی باشد، اما این جا که در اصل و جعل تعارض نیست.

آیا در این جاره حل‌تان این است که یکی از این دو تکلیف را من اصله ساقط و به دیگری عمل کنید و بگویید این کان لم یکن باشد؟ باز هم این حرف وقتی تصور دارد که جنگ در مرحله جعل باشد، و این جا چون در مرحله جعل جنگی نیست، نه دو تکلیف را بالمره کنار می‌زنیم و نه یکی را من اصله، وقتی ما راه داریم، برای شکستن بن‌بست تحیر تراحمی در عین آن که اصل تکلیف به هر دو باقی باشد، چه دلیلی داریم رو به سوی تساقط بیاوریم؟ چه وجهی دارد یکی را من اصله ساقط کنیم؟ راه داریم، می‌گوییم این جا این الف و بائی که با یکدیگر در تراحم هستند، با یکدیگر مساوی هستند یا یکی اهم است و دیگر مهم؟ اگر هر دو مساوی هستند، اطلاق هر یک را، مقید بکنید به ترک دیگری، اگر یکی از این‌ها اهم است، یکی مهم، اطلاق مهم را مقید به ترک اهم کنید رفع تنافی می‌شود.

به تعبیر این اعظم در مدرسه نائینی ضوان الله علیه و علیهم اجمعین این جا باید قاعده‌الضرورات تتقدر بقدرها را پیاده کنیم، وقتی می‌بینید دو دلیل در مرحله جعل درگیری ندارند و وقتی می‌بینید دو دلیل قابل‌تصال با یکدیگر هستند، وقتی می‌بینید دو دلیل تضادشان دائمی نیست، چه وجهی دارد، که هر دو دلیل را از دور خارج کنید؟ چه وجهی دارد یکی از دو دلیل را هم از دور خارج کنید؟ نهایتاً این تحیر تراحمی باعث یک تقيید در این دو دستور می‌شود، وقتی می‌توانیم تحیر تراحمی را با تقيید دیگری به ترک دیگری، برداریم چه لزومی دارد هر دو دلیل را ساقط کنیم؟ چه لزومی دارد یکی از دو را بالمره ساقط کنیم؟ مگر نه این است که الضرورات تتقدر بقدرها؟ مگر نه این است که اگر اطلاق هر یک را به ترک دیگری مقید کنیم، تحیر تراحمی برداشته می‌شود؟ دیگر چرا دو دلیلی را دیگر ببریم؟ یا یکی را کلاً ببریم؟ نه می‌گوییم اگر اینها متساوی هستند اطلاق هر یک مقید به ترک دیگری می‌شود اگر اهم و مهم هستند، اطلاق مهم مقید به ترک اهم می‌شود.

این مطلب مقدار دیگری محتاج توضیح است ان شاء الله جلسه آینده.

**جلسه هفتاد و سوم - ۲ اسفند ۱۳۹۹**

### **[ادامه بررسی فارق تراحم و تعارض در تقریب اول از رأی دوم]**

کلام در رأی دوم بود با تقریب اول با استفاده از مبنای مشهور محقق نائینی در باب قضایای حقیقیه. در این تقریب که توسط شاگردان نائینی هم پیگیری شده است، و چنانچه بعداً هم ان شاء الله خواهیم گفت مفصل‌تر فرمایش شیخ‌الاستاد آیت‌الله وحید دامت برکاته نیز با استفاده از همین مبنا است، در این تقریب برای فرق بین تعارض و تراحم از اینجا شروع می‌کنند که اساساً باب تعارض، با باب تراحم دو باب مستقل است و هرگز نمی‌توان گفت آیا اصل در تکالیف تراحم است یا تعارض، چون جامعی بین تراحم و تعارض نیست، و لا ارتباط لاحدهما بالآخر، این سخن محقق نائینی باعث شده است، که استاد بزرگوار ما فرق بین تعارض و تراحم را از ۵ جهت ملاحظه کند که ان شاء الله به آن خواهیم پرداخت.

در این تقریب اول از رأی دوم، گفته می‌شود شما آن نوع تنافی را که به مرحله جعل بر گردد، نامش را تعارض بگذارید، در تعارض اگر یک روایت گفت نماز جمعه واجب است، یک روایت گفت واجب نیست، این دو در مرحله جعل جمع نمی‌شوند، چون

جمع‌شان یعنی طلب النقضین، وجوب و عدم الوجوب. چنان که اگر روایتی گفت نماز جمعه واجب است، روایت دیگر گفت نماز جمعه حرام است، این دو در مرحله جعل، جمع نمی‌شوند، چون صحت هر دو به معنای طلب الضدین است، وجوب و حرمت.

این نظریه معتقد است، اگر در باب تعارض شما مثلاً روایت دال بر حرمت جمعه را یا عدم وجوب جمعه را مقدم کردید، راجح دانستید در این جا با ترجیح یک روایت بر روایت دیگر، حکم از مرجوح برداشته می‌شود، اما نحوه برداشتن حکم از مرجوح این است که موضوع را مفروض می‌گیرید، حکمش را بر می‌دارید، می‌گویید این نماز جمعه دیگر واجب نیست، یا می‌گویید ان نماز جمعه حرام است.

ثمرة معالجة متعارضین به ترجیح یک روایت بر روایت دیگر ارتفاع الحكم، بالمرجوح عن موضوعه است، اما در تزامم، اگر شما با تطبیق مرجحات باب تزامم، نماز را بر ازالة نجاست عن المسجد مقدم کردید، در چنین جایی ارتفاع الحكم عن الازالة بانتفاء موضوعه است، شما که قدرت‌تان را در نماز گذاشتید و نماز را خواندید، ازاله را انجام ندادید، با خواندن نماز عجز پیدا می‌کنید از امثال ازاله و به همین جهت موضوع ازاله که آن هم مقید به قدرت بود، منتفی می‌شود، در مدرسه محقق نائینی که قائل است به این که تکلیف شرعیه مجعوله علی نحو القضا یا الحقیقیه بر خلاف آن چه در رأی اول بیان شد، به هر دو تقریب رأی اول که تنافی در تزامم را هم به نحوی به مرحله جعل بر می‌گرداند، بر خلاف رأی اول با هر دو تقریبش، تقریب اول رأی دوم می‌گوید تنافی در مرحله جعل بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" نیست، حتی اگر شما نتوانید به هر دو تکلیف عمل کنید، حتی اگر قدرت مکلف قاصر باشد، از جمع بین این دو فی مرحله الامتثال تنافی در مرحله جعل بینهما نیست.

فرض ما این است که اساس دو مدلول در متزاحمین متنافیین نیستند، تنافی در مرحله جعل منوط است به این که این دو تکلیف، این دو دستور شارع دو مدلول متنافی باشند، مثل "صل صلاة الجمعة" با "لا تصل صلاة الجمعة" که دو مدلول متنافی هستند، اما وقتی "صل" یک مدلول است مستقلاً، "ازل النجاسة عن المسجد" یک مدلول است مستقلاً، تضاد بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد"، تضاد دائمی نیست، تضاد تضاد اتفاقی است، و آنجا که دو مدلول متنافی نباشند، آنجا که تضاد تضاد اتفاقی در مرحله امتثال تکالیف باشد، عقلاء این دو تکلیف را متعارضین نمی‌بینند.

بله از آنجا که تکالیف شرعیه محدده بالقدرة فعلا، هر تکلیفی در ذات خودش مشروط به قدرت است، فلا تكون هذه التكاليف، فعلية الا بعد تحقق موضوعها، بكل قیوده و شروطه و منها القدرة، من باید قدرت بر امتثال، پیدا کنم، لیکن التکلیف فعلی، و از آنجا که یک قدرت بیشتر ندارم، یا باید نماز بخوانم، یا باید ازاله نجاست از مسجد کنم، و هر یک از این دو من را به سوی خود می‌خواند، تنافی و تضاد اتفاقی در مورد امتثال، تأثیرش، این است که هر دو تکلیف فعلی نشود، چون نمی‌توانم، بین هر دو جمع کنم.

**إذا فالتنافی بین الدلیلین، نشأ من قصور القدرة.** تنافی بین "صل" و "ازل النجاسة" از این جهت است که قدرتم قاصر بر جمع است و بحث قدرت و شرطیت قدرت، در مرحله فعلیت حکم تأثیر می‌کند، پس این که من نمی‌توانم بین این دو تکلیف

جمع کنم، اثرش در مرحله فعلیت است به این صورت که هر تکلیفی را جداگانه ملاحظه کنم، فعلیت دارد، موضوعش محقق است، قدرت بر انجامش را دارم، آنچه که مشکل است، قدرت بر جمع است.

حال اگر در متزاحمین با چنین تحلیل و تفسیری سخن از علاج به میان آمد، چه باید کرد؟ آیا این جا هم مثل تعارض می توان گفت علاج در تراحم هم به سقوط دو تکلیف است؟ هر دو؟ قطعاً پاسخ منفی است. چرا هر دو تکلیف ساقط شود؟ من که نسبت به هر کدام از این ها جدا جدا قادر هستم، جمعش را قادر نیستم، وجهی ندارد، هر دو تکلیف ساقط شود، آیا معالجه متزاحمین با تفسیر اول از رأی دوم به این است که بگوییم یکی از دو تکلیف من اصله کنار برود؟ فقط میدان باز باشد برای یکی؟ پاسخ منفی است، چون وقتی ما راه علاج دیگری داریم که لازم نباشد یکی از دو تکلیف را من اصله کنار بگذاریم، وجهی برای این راه حل نیست، پس علاج در متزاحمین نه بسقوط کلی التکلیفین است و نه بسقوط احدهما من اصله.

**اذ لا وجه لذلک بعد امکان علاج هذا التنافی مع الاحتفاظ باصل التکلیف.** وقتی راه حلی داریم -که خواهد آمد- در متزاحمین اصل تکلیف باقی بماند به نحوی، در عین حال قصه تراحم هم حل شود، چه دلیلی دارم دو تکلیف را ساقط کنیم، این که در تعارض ما ناچا می شویم در مواردی به تساقط روی بیاوریم، از این جهت است که نمی توانیم، درگیری متعارضین را با احتفاظ به اصل تکلیف به هر دو حل کنیم، چون درگیری متعارضین مربوط به مرحله جعل بود، اما درگیری اتفاقی متزاحمین مربوط به قصور قدرت است، فی مرحله الامتثال که گفتیم این به معنای عدم فعلیت هر دو حکم است.

حال بر پایه این که ثابت کنیم اصل قدرت را داریم، اگر چه قدرت بر جمع نداریم، برای این که ثابت کنیم در متزاحمین می شود تنافی را معالجه کرد، مع الاحتفاظ به اصل التکلیف بخلاف متعارضین، می گوییم این متزاحمین از دو حال خارج نیستند، یا متزاحمینی هستند که من حیث الاهیة متساویین هستند یا متزاحمینی هستند که احدهما اهم من الآخر.

اگر متزاحمین ما، متساوی من حیث الاهیة بودند، اطلاق هر یک را تقیید می کنیم به ترک دیگری، اگر فرض این است که "صل" و "ازل النجاسة" متساوی هستند، تساقط را قائل نمی شویم، احدهما من اصله را هم ساقط نمی کنیم، می گوییم اطلاق هر یک از این دو مقید به ترک دیگری باشد، نماز بخوان اگر ازاله نکرده ای، ازاله کن، اگر نماز را ترک می کنی، در این صورت رو به تساقط کلی لتکلیفین نیاوریم، رو به سقوط احدهما من اصله هم نیاوریم، هر دو را چون مساوی بودند، نگاه داشتیم، منتها قبل العلاج، "صل" می گفت من کاری با "ازل" ندارم، چه "ازل النجاسة" را انجام بدهی، چه ندهی "صل". "ازل النجاسة عن المسجد" هم می گفت با فعل و ترک نماز کاری ندارم، "ازل النجاسة". ولی این مربوط به قبل المعالجه بود بعد المعالجه اطلاق هر یک را به ترک دیگری فی صورة التساوی مقید کردیم، اما اگر یکی از این دو مهم بود، دیگری اهم بود، به این نحوه می گوییم تو باید سراغ اهم بروی، و اگر اهم را ترک کردی، سراغ مهم بروی، به این وسیله آن تنافی اتفاقی بینهما را بر می داریم، شما سراغ هر یک از این دو بروید قدرت را در آن صرف کنید، موضوع دیگری منتفی می شود.

روح تقریب اول از رای دوم این است که الضرورات تتقدر بقدرها، ما ناچاریم از معالجه، چون بالآخره تنافی در این جا در مرحله امتثال مشاهده می شود، منتها از آنجا که الضرورات تتقدر بقدرها، معالجه بتساقط در هر دو تکلیف نیست، چنان که معالجه به

سقوط احدهما من اصله هم نیست. بلکه به این تقييد است که در این تقييد به نحوی بر هر دو تکلیف احتفاظ داشتیم، منتها چون نمی توانستیم بینهما جمع کنیم به این تقييد روی آوردیم.

آنچه امروز عرض شد در توضیح فرمایش محقق نائینی و من تبعه در فرق بین تزاحم و تعارض ضمیمه کنید به مطالبی که جلسه گذشته عرض کردیم و بیان خلاصه‌ایی که ان شاء الله فردا خواهیم داشت تا با این مسلک که الان دائر و رائج است در تبیین فرق بین تعارض و تزاحم آشنا تر شویم.

خذ و اغتنم، تامل دقیقاً.

### جلسه هفتاد و چهارم\_ ۳ اسفند ۱۳۹۹

#### [کلام آیت الله وحید در فرق تعارض و تزاحم]

کلام در تقریب اول از رأی دوم بود برای بیان افتراق بین التزاحم و التعارض مبتنی بر این نکته که ثابت کند ناتوانی و قصور قدرت مکلف در تزاحم در جمع بین دو تکلیف تأثیر این قصور قدرت در مرحله فعلیت است. چون این مسلک که بنیانش از محقق نائینی اعلی الله مقامه هست، و طبقات بعد از ایشان شاگردان بلاواسطه و شاگردان مع الواسطه ایشان بر همین منوال مشی کرده‌اند، و فرق بین تعارض و تزاحم را بیان کرده‌اند، از جمله شیخنا الاستاد دامت برکاته، لازم است در همین جا و پیش از تبیین اشکالات سید سیستانی بر این تقریب فرمایش استاد بزرگوار دامت برکاته در این زمینه نقل کنیم، تا با یک بیان دیگری از همان مسلک محقق نائینی دفاع شده باشد.

حضرت استاد در این تقریراتی که از ایشان چاپ شده و مورد تأیید خودشان هم هست<sup>۱</sup>، وارد بحث افتراق بین التعارض و التزاحم می شود. پس از آن که تصریح می فرمایند به این که بین تعارض و تزاحم، یک قدر مشترک و به تعبیر این بزرگوار، نقطه مشترک‌ایی هست، و آن نکته مشترک‌ه تمانع است، هم دو دلیل متعارض، هم دو دلیل متزاحم، هر دو تمانع دارند در تعارض روایتی که دال بر وجوب صلاة جمعه است، با روایتی که دال بر عدم وجوب جمعه است، متعارضین هستند و تمانع دارند، هر یک دیگری را مانع است، در متزاحمین هم دلیل وجوب نماز و دلیل وجوب ازاله نجاست از مسجد، فی آخر الوقت تزاحم دارند، یعنی تمانع دارند، هر دلیلی می گوید سراغ من برو و منع از دیگری می کند. پس اصل تمانع نکته مشترک‌ه‌ایی است بین التعارض و التزاحم اگر چه خواهیم گفت نحوه تمانع در تعارض با نحوه این تمانع در تزاحم متفاوت است.

<sup>۱</sup> المغنی فی الأصول، جلد سوم، صفحه ۲۸، ۲۹ و ۳۰

## [وجوه افتراق تعارض و تراحم]

ایشان بعد از بیان این قدر مشترک می‌فرماید وجه افتراق بین تراحم و تعارض، در ۵ جهت نهفته است:

۱. فی الحقیقه
۲. فی الموضوع
۳. فی المبدأ
۴. فی المنتهی
۵. فی المرجحات

## [افتراق اول]

اما افتراق اول که در حقیقت تعارض و تراحم است، یعنی بین این دو تفاوت ماهوی مشاهده می‌شود، حقیقت تعارض از حقیقت تراحم جدا است، درست است هر دو در تمناع مشترک هستند، اما تمناع تعارضی با تمناع تراحمی فی الحقیقه متفاوتان.

ریشه این تفاوت هم به این بر می‌گردد که اولاً نظر محقق نائینی و من تبعه کشیخنا الاستاد بر این است که کیفیت جعل قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه است. و تفسیری که محقق نائینی از قضایای حقیقیه ارائه می‌دهد، و مدرسه ایشان هم این تفسیر را پذیرفته است؛ لذا در فرمایشات سیدنا الخوئی، اعلی الله مقامه الشریف بارها به این مطلب تصریح شده است، این که لب قضایای حقیقیه قضایای شرطیه است. یعنی اگر موضوع محقق شد این حکم هست. شارع می‌تواند ولو در عالم یک مستطیع هم نباشد، بفرماید به نحو قضیه حقیقیه حج بر مستطیع واجب است، معنای این قضیه حقیقیه این است به نحو قضیه شرطیه که اگر مکلفی در خارج موجود شد، و موصوف شد بآنکه مستطیعٌ یجب علیه الحج و لو الآن در خارج مستطیعی نباشد، بیان این جمله به نحو قضایای حقیقیه مشکلی ندارد.

این مبنای اول برای بیان افتراق اول.

ثانیا این افتراق اول مبتنی بر این نکته و مطلب مهم است که وزان موضوع نسبت به حکم، وزان علت است نسبت به معلول و بهذا صرح شیخنا الاستاد دامت برکاته کثیرا هم در بحث اصول و هم در فقه. معنای کالعله بودن موضوع برای حکم این است که تا موضوع مع تمام قیوده و شروطه و منها القدرة محقق نشود، حکم به مرحله فعلیه نمی‌رسد. فعلیت حکم مدیون تحقق موضوع است به تمام قیوده و شروطه.

حال که اولاً نحوه جعل قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه است، آن هم نه قضیه حقیقیه آن گونه که برخی از منطقیین بیان می‌کنند و اگر مراجعه کنید می‌بینید در تفسیر و تبیین حقیقت قضایای حقیقیه بین اهل معقول و دانشمندان منطق اختلاف

است، ما را با آن بیانات، با آن اختلافات کاری نیست، آن چه مقصود ایشان، مقصود محقق خوبی، مقصود محقق نائینی، از قضیه حقیقیه است، همان بود که گفتم.

ثانیا با توجه به این که این اعظام معتقد هستند فعلیت حکم، معلول و مدیون فعلیت موضوع مع تمام قیوده و شروطه است، با عنایت به این دو سخن استاد بزرگوار ما این است که افتراق حقیقی بین تعارض و تراحم هست، و آن این است که تعارض یعنی تمناع، تعارض یعنی عدم امکان جمع بین دو دستور، فی مرحله الجعل.

چون نمی شود هم وجوب جعل شود، هم عدم الوجوب، مثلا در مورد نماز جمعه نمی شود هم وجوب جمعه جعل شود، هم حرمت جمعه، جمع بین این دو در مرحله جعل فی متعلق واحد ممنوع است. پس درگیری دو دلیل در متعارضین در مرحله جعل است، اما در تراحم هم تمناع هست، اما این تمناع در مرحله جعل نیست، هیچ مشکلی ندارد، که به نحو قضیه حقیقیه، بگوید "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" چون هر دو جمله به نحو قضیه حقیقیه است، در مرحله جعل، در جعل وجوب نماز، به صورت مطلق، و جعل وجوب ازاله به صورت مطلق، محذوری در جعل دو حکم نیست. چون معنای قضیه حقیقیه این است که يجب الصلاة علی من هو قادر علی الصلوة. تجب الإزالة علی من هو قادر حین الإزالة علی الإزالة. کاری ندارد الآن بنده قادر هستیم، یا قادر نیستیم، آن چه برای قانون گذار به نحو قضایای حقیقیه مهم است این که فرض وجود یک قادر بر صلاة کند، فرض وجود یک قادر بر ازاله کند، به نحو قضیه حقیقیه ای که مأل و بازگشت آن به قضایای شرطیه است، بگوید يجب الصلاة و این یعنی ان وجود لفی الخراج مکلف و او موصوف به قادر شد نماز برای او واجب است و اگر در خارج مکلفی موجود شد و موصوف به قادر شد، ازاله بر او واجب است، هر دو به نحو قضیه حقیقیه است که اصل جعل مشکلی ندارد.

بله با توجه به آن چه در مطالب پیشین گفتیم، فعلیت هر دو حکم در حکمین متزاحمین قابل قبول نیست، هم انقاد این غریق، بر او فعلی باشد، هم انقاد آن غریق بر او فعلی باشد، فعلیت ممکن نیست، راز و رمز عدم امکان فعلیت هم این بود که بر مسلک استاد، فعلیت حکم مدیون و معلول تحقق موضوع است با تمام قیود و شروطش، و از آن جمله قدرت، چون در این جا قدرت بر جمع نیست، موضوع محقق نشده است مع قیوده، موضوع که محقق نشد، حکم فعلیت ندارد، نه این که جعل حکم اشکالی دارد.

همه آنچه عرض کردیم و ان شاء الله مورد توجه قرار گرفت، توضیح این چند خطی است که می خوانم عین متن تقریرات که این ها را با مطالب بنده باید ضمیمه کنید.

قال دام ظلّه و اما افتراق بینهما فی الحقیقه. این که در حقیقت هر دو متفاوت هستند، ماهیت این، از ماهیت آن جداست، حقیقت این از حقیقت آن جداست، اگر چه هر دو تمناع هستند، اگر چه در تعارض تمناع است، در تراحم هم تمناع هست، ولی از هم جدا هستند در حقیقت،

فلانّ التعارض عبارة عن التمانع و عدم امکان الجمع، فی مرحله الجعل، لامتناع جعل الوجوب و عدمه، او جعل الحرمة او جعل الوجوب و الحرمة لمتعلق واحد. ما مثال زدیم نماز جمعه، متعلق واحد، هم واجب باشد هم نباشد، که بشود نقیضین، یا

هم واجب باشد و هم حرام که بشود ضدین، این محال است؛ چرا محال است؟ اگر به نحو نقیضین بگوید، چه طلب جمع نقیضین، واجب و عدم واجب، اگر به نحو ضدین به گوید، واجب و حرام، می شود طلب جمع بین ضدین، و این حکیمانانه نیست، حکیم هیچ گاه طلب النقیضین نمی کند، حکیم هیچ گاه طلب الضدین نمی کند، پس تمناع تعارضی مربوط شد به جعل،

**بغلاف تزاحم فأنه لا محذور في أصل الجعل الحكمين لعدم التنافي بينهما، نماز با ازاله تافی ندارد**

**فيجعل وجوب الصلاة على كل قادر، مع جعله لوجوب إزالة النجاسة عليه، منتها، بنحو القضية الحقيقية.**

پس در تزاحم به خلاف تعارض، در مرحله جعل بینهما درگیری و تمناع نیست، جعل متزاحمین به نحو قضیه حقیقیه که حقیقت آن قضیه شرطیه بود، مانعی ندارد،

نعم فعلية الحكمين غير ممكنه، آنی که تمناع هست، در مرحله فعلیت است، رازش را بیان کردیم و آن این بود که فعلیت حکم مدیون و معلول، فعلیت موضوع است. بله جعل حکم هم مدیون تصور موضوع است، بدون تصور موضوع جعل ممکن نیست اما فعلیت حکم منوط بر وجود خارجی موضوع است، تحقق موضوع، مع تمام قیوده و شروطه،

**كأن يجب الانقاذ فعلا على كل قادر، فعلا هر قادری باید انقاذ کند،**

فيجب فعلا انقاذ الغريقين و ليست عنده الاقدرة واحدة على انقاذ احدهما، این هم یک قدرت بیشتر ندارد بر انقاذ یکی از این ها، این جا تمناع در مرحله امتثال است، و این تمناع در مرحله امتثال، بروزش، ظهورش، اثرش، با بیانی که شد، فی مرحله الفعلية است

**و هذا هو الفرق الاساسي بين التعارض و التزاحم**

این تازه فرق اول، تا ببینیم چهار فرق بعدی چیست.

**جلسه هفتاد و پنجم\_ ۴ اسفند ۱۳۹۹**

**[افتراق در ناحیه دوم]**

بحث در توضیح فرمایش شیخنا الاستاد دامت برکاته بود، در مورد ۵ ناحیه اختلاف، بین التزاحم و التعارض.

ناحیه اول که افتراق از حیث حقیقت و ماهیت ای دو بود، بیان شد.

اما ناحیه دوم، ایشان تعبیر می‌کنند به افتراق در موضوع، با این توضیح، اما فی الموضوع فبأنّ تقدیم احد المتعارضین علی الآخر یستلزم رفع الید عن الحکم مع بقاء موضوعه، فانّ ترجیح الموافق باطلاق الكتاب علی الآخر المخالف له نفی لحکم المرجوح مع وجود موضوعه و اما فی المتزاحمین فرغ الید عن أحدهما لترجیح الآخر علیه، لا یستلزم ذلك.

تعبیر ایشان به این است که اگر شما دو روایت داشتید متعارض بودند، "صل صلاة الجمعة"، "لا تصل صلاة الجمعة". یکی از این دو روایت موافق قرآن کریم بود، دیگری مخالف قرآن کریم بود. مثلاً روایت دالّ بر وجوب جمعه بگوئیم موافق با قرآن است و روایت دالّ بر حرمت جمعه، بگوئیم مخالف قرآن است، ترجیح می‌دهیم روایت موافق کتاب کریم را بر روایت مخالف، در این جا دست از حکمی که در روایت دالّ بر حرمت جمعه بود، بر می‌داریم، مع بقاء موضوعه، اما در متزاحمین مثل "انقذ هذا الغریق"، "انقذ هذا الغریق"، یکی از این دو غریق پیغمبر بود که اهمیت داشت نجات او، ترجیح دادم نجات این پیغمبر را، این جا رفع الید مع بقاء الموضوع نیست، رفع الید عن الحکم مع بقاء الموضوع نیست، بلکه رفع الید عن الحکم است لانتفاء موضوعه. چون دیگر شرط قدرت بر امثال دیگری ندارم، و گفتیم شرط فعلیت حکم، تحقق موضوع است، مع تمام قیوده، و شروطه، و از آن جمله قدرت فینتفی الحکم بانتفاء موضوعه.

به عبارت دیگر در توضیح فرمایش شیخنا الاستاد، ثمره معالجه در باب تعارض یا ثمره معالجه در باب تزاحم، متفاوت است، ثمره علاج فی باب التزاحم انتفاء الحکم است بانتفاء موضوعه، و ثمره معالجه در باب تعارض، ارتفاع الحکم است عن موضوعه، در باب تعارض، اگر یک روایت بر وجوب فعلی دلالت داشت، روایت دیگر بر حرمت آن فعل دلالت داشت، و یکی از این دو بر دیگری ترجیح داشت، آن را مقدم کردیم، ثمره این معالجه ارتفاع الحکم فی المرجوح است، عن موضوعه، نه ارتفاع الحکم فی المرجوح بانتفاء موضوعه.

در حالی که در باب تزاحم وقتی مرجحات باب تزاحم را پیاده کردم قدرت را صرف امثال یکی از دو واجب کردم، یتحقق العجز عن امثال الآخر و این یعنی انتفاء موضوع مع قیده که قدرت باشد، و با انتفاء موضوع در یکی، حکم خود به خود در آن منتفی خواهد بود، در تعارض، نمی‌توانیم از انتفاء الحکم بانتفاء الموضوع سخنی بگوئیم، در حالی که در تزاحم آنچه که هست بعد از ترجیح، انتفاء الحکم بانتفاء الموضوع است.

این هم توضیح بیشتری با توجه به آنچه در تقریرات حضرت آقای سیستانی بود که ما آن را به عنوان بیان دیگر و توضیح نسبت به فرمایش شیخنا الاستاد عرض کردیم.

اگر بنده بخواهم این فرقی را که استاد بزرگوار ما در ناحیه موضوع بین تعارض و تزاحم قرار داده‌اند، به بیان خودم عرض کنم این گونه عرض خواهم کرد که شما همواره، در متزاحمین پس از آن که با تطبیق یک مرجح یکی را انتخاب کردید، و در صورت تساوی هم که تخییر بود، یکی را انتخاب کردید، انتخاب تو یکی از متزاحمین را، و انجام دادن آن همان، و دیگر موقعیتی برای انجام دیگری نماندن همان. علامت باب تزاحم این است که اگر تو یکی را برگزیدی، انجام دادی، دیگر ناتوان از انجام دیگری خواهی بود. موضوعی برای دیگری نخواهد ماند، اگر دیدم الف را انجام می‌دهم، باز جا دارد که باء را انجام دهم، بدانم الف و باء

متزاحمین نیستند وقتی الف و باء متزاحمین هستند که هر کدام را که انجام دهیم، از انجام دیگری عاجز بمانیم، اگر دیدیم باز جای انجام دیگری هست، بین الالف و الباء دیگر تزاحم نخواهد بود.

اما در تعارض ثبوتاً مانعی ندارد که من الف را انجام بدهم، در اثر ترجیح الف بر باء، و باء را مرجوح بدانم و در عین حال موضوع باء باقی باشد، چون بین الف و باء تزاحم نیست که با انجام الف باء کلاً منتفی شود بموضوعه. بله در باء حکم باء از روی باء برداشته می شود، اما برداشته شدن حکم امری است با بقاء موضوع و برداشته شدن حکم به انتفاء موضوع بحث دیگری است،

هذا تبیین مراد شیخنا الاستاد در ناحیه فرق دوم بین تعارض و تزاحم

### [افتراق در ناحیه سوم]

اما فرق سوم، در ناحیه مبدأ است، در تعارض نمی شود هم وجوب جمع مصلحت ملزمه داشته باشد، هم حرمت جمع حاکمی از مفسده ملزمه باشد، اختلاف تعارض و تزاحم از ناحیه مبدأ این است، مبدأ یعنی ملاکات، چون حکم از ملاک شروع می شود بهش می گویند مبدأ. اختلاف تعارض و تزاحم من حیث المبداء و الملاک این است که در تعارض معقول نیست هم وجوب ملاک داشته باشد، هم حرمت، می شود اجتماع ضدین، چنان که در تعارض معقول نیست هم وجوب ملاک داشته باشد، هم عدم الوجوب که این می شود طلب اجتماع نقیضین.

**بخلاف التزاحم، اذ یوجد الملاکات فی کل من الفعلین، هم "صل" ملاک تام و تمام و مصلحت ملزمه دارد، هم "ازل النجاسة" آن چه ممکن نیست، اجتماع این دو حکم است، فی مرحله الفعلیه و آلا در مرحله ملاک درگیری نیست.**

توضیح بیشتر این فرق سوم بین تعارض و تزاحم این است که شما برای حکم دلائلی را بیان کرده اید، - ۱. مرحله اقتضاء که همان مرحله ملاک است، ۲. مرحله جعل، ۳. مرحله فعلیت، ۴. مرحله تنجر، - فرق بین تنافی تعارضی با تنافی تزاحمی این است که در ناحیه مبدأ یعنی ملاکات متزاحمین درگیری ندارند درگیری آنها مربوط است به مقام فعلیت در حالی که در متعارضین درگیری از همان مرحله ملاک شروع می شود.

### [افتراق در ناحیه چهارم]

اختلاف چهارم بین تعارض و تزاحم. به تعبیر ایشان در ناحیه منتهی. حال که تعارض شد، چه باید گفت، حال که تزاحم شد چه باید گفت، وظیفه اولیه عند تحقق التعارض، تساقط است نمی شود هم خبر واحدی که گفت نماز جمع واجب است حجت باشد، هم خبر واحدی که گفت نماز جمع حرام است، حجت باشد. قطعاً ادله حجیت خبر واحد هر دو را نمی گیرد، چون معنایش تعبد بالصدیقین است، یا اگر روایتی گفت نماز جمع واجب است، روایتی گفت نماز جمع واجب نیست، نمی شود هر دو حجت باشند چون حجت بودن هر دو یعنی آنکه به من دستور بدهد جمع بین نقیضین کنم و اگر هم بگویند بدون اعمال ترجیح یکی را بر

دیگری مقدم کن، می شود ترجیح بلا مرجح، لذا اگر در باب تعارض سخن از تخییر به میان می آید خلاف اصل اولی در باب تعارض است، چون اصل اولی در باب تعارض تساقط است. **بخلاف التزاحم فان الاصل الاولی عدم التساقط.** چون هر دو تکلیف مرحله جعل را گذرانده اند. منتهی چون من یک قدرت دارم در این جا باید یکی را انتخاب کنم، ضرورت دارد، از بین این دو یکی را ترک کنم، نیایم هر دو را ترک کنم، چون الضرورات تتقدر بقدرها، هر دو را ترک نکنم. این که در ناحیه منتهی وظیفه اولیه در تعارض تساقط است، و این مطلب در متزاحمین نیست، فرق چهارم این دو است.

### [افتراق در ناحیه پنجم]

و اما فرق پنجم این دو در ناحیه مرجحات است، که خواهد آمد ان شاء الله مرجحات باب تعارض با مرجحات باب تزاحم متفاوت است، این توضیح کامل فرمایش استاد در این زمینه، که گفتیم این در حقیقت تقریب اول از رأی ثانی بود بنابر تعبیر حضرت آقای سیستانی. حال خود این آقای سیستانی به این تعبیرات که مؤسسش محقق نائینی است اشکالاتی دارد ان شاء الله فردا.

### جلسه هفتاد و ششم\_ ۵ اسفند ۱۳۹۹

### [اشاره به سیر بحث]

تقریب اول از رأی دوم معتقد است که جعل قضایای شرطیه به نحو قضایای حقیقیه است و در مرحله جعل هیچ درگیری بین "صل" با "ازل النجاسة عن المسجد" نیست. لزومی ندارد در مرحله جعل تقییدی صورت بگیرد، بگوییم "صل" اگر ازاله نباشد، "ازل النجاسة" اگر صلاۀ نباشد، بلکه هم "صل" و هم "ازل النجاسة عن المسجد" در مرحله جعل مطلق هستند. اگر درگیری بین این دو به وجود آمده است، مربوط به مرحله فعلیت است.

آن اطلاق را در مرحله فعلیت که مرحله تحقق موضوع است مع تمام قیوده و شروطه باید انجام داد، پس بنابراین این تقریب اطلاق مصحح دارد، فی مرحله الإنشاء و الجعل. در حالی که این اطلاق مصححی در مرحله فعلیت ندارد.

### [اشکالات آیت الله سیستانی بر تقریب اول از رأی دوم]

### [اشکال اول]

همین باعث شده است که حضرت آقای سیستانی اولین اشکال خود را بر تقریب اول از رأی ثانی به این نحوه بیان کند:

اولاً اذا كان للاطلاق مصحح في مرحلة الإنشاء و الجعل و كيف نرفع اليد عنه في مرحلة الفعلية و إن لم يكن له مصحح في مرحلة الجعل فلا بد أن لا ينعقد الاطلاق في مرحلة الجعل بالذات و يحصل التقييد في تلك المرحلة، لا في مرحلة الفعلية.<sup>۱</sup>

توضیح ذلك: جناب محقق نائینی و بزرگوارانی که مثل ایشان قصور قدرت را مؤثر در مرحله فعلیت می دانید. کسانی که می گویند اطلاق مصححی در مرحله انشاء و جعل دارد، و هیچ گونه درگیری بین متزاحمین فی مرحله الجعل نیست، اگر چنین است، اگر اطلاق در مرحله انشاء و جعل مصحح دارد، چگونه از این اطلاق رفع ید کنیم در مرحله فعلیت؟

اگر اطلاق در مرحله جعل مصحح ندارد، و نمی شود در مرحله جعل اطلاقی درست کرد، خب اگر اطلاق نشد، تقييد را در همان مرحله جعل درست کنیم، نه در مرحله فعلية .

به عبارت دیگر ما نفهمیدیم چرا شما اطلاق "صل" را به عدم اشتغال بإزالة تقييد می کنید در مرحله فعلیت، در حالی که اگر این اطلاق در مرحله انشاء مصحح دارد، باید در مرحله فعلیت هم مصحح داشته باشد، و اگر این اطلاق را نمی توان در مرحله جعل قائل شد، لا محال وقتی اطلاق نیست، باید تقييد باشد در مرحله جعل، چطور اطلاق را در مرحله جعل نفی کنید، تقييد را هم نفی کنید، به مرحله فعلیت که می رسیم سخن از تقييد به میان بیاورید؟

### [تأمل در اشکال اول]

به نظر ما این مناقشه بر مرحوم نائینی و من تبعه قابل دفاع است و مناقشه قابل قبول نیست. نائینی می تواند از خودش دفاع کند، بگوید فرض من این است که قضیه قضیه حقیقیه است نه قضیه شخصییه. نه این صلاه و این ازاله، قضیه ای است به نحو ارائه قانون، علی نهج القضیه الحقیقیه، و معنایش این بود که هر وقت موضوع محقق شد، حکم هست، در این مرحله چون با این ازاله خاص، با آن نماز خاص کاری نداریم، قضیه به نحو حقیقیه است. پس اطلاق در مرحله انشاء مصحح دارد، تا ما نگاهمان به مرحله انشاء است، للاطلاق مصحح.

مشکل ما وقتی پدید می آید که به مرحله فعلیت می رسیم، یعنی به مرحله تحقق موضوع می رسیم یعنی باید موضوع با تمام قیود و شروطش محقق شود، اینجاست که به مشکل بر می خوریم می بینیم در اینجا ازاله و نماز قابل جمع نیستند، این جاست که مکلف، قادر نیست، اینجاست که باید دست از آن اطلاق فی مرحله الجعل برداشت، اینجاست که باید بین ازاله و نماز بسنجیم، اگر دیدیم هر دو در یک رتبه هستند، آن اطلاق در مقام جعل را تقييد کنیم، "صل" را که مطلق بود، مقید کنیم به ترک ازاله و ازاله را که مطلق بود، در مرحله جعل به مرحله فعلیت که می رسیم مقید به ترک نماز کنیم. و اگر سنجدیم و دیدیم مثلاً نماز

<sup>۱</sup> تقریرات تخالف الحجج، صفحه ۶۷.

اهمیت دارد، در مرحله فعلیت است که می‌گوییم نخست سراغ نماز برو اگر سراغ نماز نرفتی، ازاله کن، یعنی این جاست که اطلاق مهم را مقید می‌کنیم به ترک اهم.

چه مانعی دارد، وقتی قضیه به نحو حقیقیه است، ناظر به اشخاص نیست، در مقام جعل مصحح داشته باشد اطلاقش؟ چه مانعی دارد وقتی به مرحله فعلیت برسیم و ببینیم و موضوع با تمام قیود و شروطش نمی‌تواند فعلی باشد اگر هر دو جمله مطلق باشند، برای این که ترک هر دو تکلیف را انجام ندهیم، ترک نکنیم هر دو تکلیف را، برای این که ترجیح بلا مرجح صورت نگیرد، بیاییم مراجعات باب تزامم را تطبیق کنیم و بگوییم در صورت تساوی اطلاق احدهما مقید به ترک دیگر و در صورت اهم و مهم بودن، اطلاق مهم مقید به ترک اهم باشد، چه مانعی دارد بگوییم اطلاق فی مرحله الإنشاء و الجعل چون قضیه حقیقیه است با تقریب فوق مصحح دارد و رفع ید می‌کنیم از این اطلاق فی مرحله الفعلیه.

پس اشکال اول سیدنا السیستانی بر محق نائینی و من تبعه قابل پاسخ است و نائینی می‌تواند از خود دفاع کند.

هذا هو الاشکال الاول از طرف محقق سیستانی بر محقق نائینی.

## [اشکال دوم]

و اما اشکال دوم: قال دام ظلّه و ثانیاً أنّ سقوط الاطلاق، فی مرحله الفعلیه هل هو بتصرف من الشارع او بحکم العقل.

بسیار خب پذیرفتم که اطلاق در مرحله جعل مصحح دارد و باید در مرحله فعلیه از این انشاء دست برداریم، بسیار خوب اما سؤال می‌کنیم آن چیزی که باعث می‌شود که اطلاق در مرحله فعلیت سقوط کند، چیست؟ آیا عقل است که این اطلاق را ساقط می‌کند؟ آیا شرع است که این اطلاق را ساقط می‌کند؟ شارع که نمی‌تواند اطلاق در مرحله فعلیت را ساقط کند، چیزی که کار شارع است، تصرف در مرحله جعل است و بس. نه تصرف در مرحله فعلیه شارع باید جایی دخالت کند، که محوطه دخالت او باشد، آن چه محوطه دخالت برای شارع است، محدوده‌ایی که شارع می‌تواند تصرف کند، فقط مرحله جعل است و بس.

این مرحله جعل و انشاء است که به شارع مربوط است، دون المرحلة الفعلیه، اذ بعداً تمامیه الإنشاء و جعل الاحکام علی نحو القضیه الحقیقیه فمرحلة التحقق الموضوع تکوینیة لا علاقة لها بالمشرع، بل هی خارجة عن مجال تصرفه کی یتدخل فی تقیدها

شما مگر نمی‌گویید مرحله فعلیت یعنی مرحله تحقق موضوع مع تمام قیوده و شروطه؟ مگر نه این است که آن چه وظیفه شارع است، صرف جعل است، مگر نه این است که مرحله تحقق موضوع، که همان مرحله فعلیت است، تکوینه است و ربطی به شارع ندارد، مگر نه این است که امور تکوینی و لو مقدماتش شرعی باشد، دیگر خود آن امر تکوینی دست شارع نیست، شارع می‌تواند جعل حکم کند، یا مطلق، یا مقید، شارع نمی‌تواند حکم مجعول شده به نحو مطلق را که در مرحله جعل مطلق بوده است، در

مرحله فعلیت مقید کند، محوطه فعلیت، محوطه تصرف شارع نیست، پس چگونه می فرمایید اطلاق محقق شده فی مرحله الجعل را شارع در زمان فعلیه مقید کند، نمی تواند شارع دخل و تصرفی در امور تکوینیه داشته باشد. پس مقید کردن اطلاق کار شارع نیست.

اما اذا قلنا بأنّ المقید للاطلاق هو العقل، فهل الحاکم هو العقل النظری، او العملی؟ اما النظری فشانه ادراک الواقعیات بما هی علیها، و لیس من شأنها التصرف بالتقید و غیره و اذا کان الحکم فی مرحله الفعلیه مطلقا فهو یدرک الاطلاق و ان کان مقیدا فهو یدرک التقید دون أن یمتلك القدرة علی تغییر الواقع

این که اطلاق در مرحله جعل را در مرحله فعلیت مقید کنیم وقتی به تصرف شارع نبود، جناب نائینی باید به تصرف عقل باشد، تصرف عقل را هم به تبع از حکماء و فلاسفه دو شق می کنیم، تصرف عقل نظری و تصرف عقلی عملی، مقصود از عقل نظری آن قوهایی است که هست و نیست می دهد، چه را تشخیص می دهد چه چیزی موجود است، چگونه موجود است، چه چیزی موجود نیست، عقلی که هست و نیست را به تو می گوید عقل نظری است. عقل عملی زیبا است و زشت است را بیان می کند به تعبیر دیگر باید ها و نباید ها را بیان می کند.

شما مرحوم نائینی اگر می خواهید اطلاق در مرحله جعل را به حکم عقل نظری تقید کنید به محضر مبارکتان عرض می کنیم مگر نه این است که شأن و جایگاه عقل نظری فقط ادراک واقعیات است به ما هی علیها؟ مگر نه این است که همگان گفته اند عقل نظری آنچه را که هست آن گونه که هست، بیان می کند و می فهمد؟ مگر نه این است که مجال و محوطه تصرف عقل نظری فهم واقعیات است، آن گونه که است، مگر نه این است که عقل نظری حق هیچ گونه باید و نبایدی را ندارد این که این جا باید مطلق باشد و باید مقید باشد، این که این جا اطلاق حسن است یا تقید، این که باید چگونه رفتار شود در مرحله فعلیت، محوطه حکومت عقل نظری نیست.

عقل نظری می گوید اگر حکمی در مرحله فعلیت مطلق بود، من شأنم درک آن اطلاق است. اگر حکمی در مرحله فعلیت مقید بود، شأن من فقط درک است، من حکم مطلق را می گویم، آنچه من می بینم، حکم است به نحو مطلق و در مورد مقید هم می گویم آنچه من بینم حکم است به نحو مقیدی اما اگر مطلق است باید مقید شود، این کار من نیست، من عقل نظری هست و نیست را به تو می گویم، قدرت بلید و نبلید از عهده من خارج است. عقل نظری قدرت بر تغییر واقع ندارد، واقع را آنگونه که هست، به شما می نمایاند. عقل نظری فقط نمایانگر است نه دستور دهنده، نه نسخه بدهد، واقع را فقط بیان می کند، شأن عقل نظری شأن یک دستگاه عکس برداری از بدن انسان است می گوید من این ها را دارم می بینم، طبابت، باید و نباید شأن این دستگاه نیست. طبیعتا سراغ عقل نظری هم نباید برویم چنان که برای تقید سراغ شارع هم نرفتیم.

حال باید سراغ عقل عملی برویم. چه خواهد شد؟ ان شاء الله در جلسه آینده.

## جلسه هفتاد و هفتم\_ ۹ اسفند ۱۳۹۹

## [تقریری مجدد از اشکال دوم آیت الله سیستانی]

رسیدیم به بررسی و نقد مناقشاتی که در تقریرات آمده بود، نسبت به تقریب اول از رأی دوم که متخذ بود از فرمایش مرحوم نائینی.

اساس فرمایش نائینی این بود که در مرحله انشاء و جعل دستور به "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" مطلق است و در مرحله فعلیت این اطلاق ساقط می شود و از باب "الضرورات تتقدر بقدرها" به همین اندازه کافی است برای رفع تنافی اتفاقی حاصل شده بین دو تکلیف متزاحم.

حال اشکال دوم حضرت آقای سیستانی این است که شما فرمودید اطلاق در مرحله انشاء و جعل مصحح دارد، در مرحله فعلیت این اطلاق ساقط می شود. پرسش ما از شما این است که این سقوط اطلاق در مرحله فعلیت هل هو به تصرف من الشارع او بحکم العقل و لا معنا للقول بالاول که بگویید سقوط اطلاق در مرحله فعلیت به تصرف شارع است؛ چون محدوده تصرف شارع فقط مرحله جعل است، نه مرحله فعلیت، بعد از آنکه انشاء تمام شد و احکام علی نهج القضايا الحقیقیة جعل شد، مرحله تحقق موضوع دیگر به دست شارع نیست تا اطلاق را شارع ساقط کند، مرحله تحقق موضوع تکوینی است، ربطی به شارع ندارد، پس شارع نمی تواند اطلاقی را که خود در مرحله جعل قرار داده است، در مرحله فعلیت ساقطش کند. پس به تصرف شارع نیست. اما اذا قلنا بأن المقید للاطلاق هو العقل فهل الحاكم هو العقل النظری او العملی؟

بیش از این دو احتمال مطرح نیست. آنچه ساقط کننده اطلاق در مرحله فعلیت است و موجب تقیید و جوب هر یک به ترک دیگری می شود، آیا عقل نظری است یا عقل عملی.

عقل نظری چنان که در جلسه قبل گفتم، شأنش باید و نباید ها نیست، بلکه شأن عقل نظری کشف هست و نیست خواهد بود، به تعبیر ایشان شأن عقل نظری ادراک واقعیات است بما هی علیها و لیس من شأنه التصرف بالتقیید و غیره. شأن عقل نظری تقیید کردن نیست، اگر حکمی در مرحله فعلیت مطلق هست، عقل نظری این هست را کشف میکند. اگر حکمی در مرحله فعلیت مقید هست، عقل نظری این تقیید را درک می کند. اما قدرت بر تغییر این اطلاق موجود یا این تغییر موجود را ندارد.

باقی می ماند این که بگوییم حاکم عقل عملی است، یعنی عقل حاکم به حسن و قبح، عقلی که باید و نبایدها تشخیص می دهد.

بحث در این بود که اگر حکمی در مرحله جعل مطلق است، چگونه در مرحله فعلیت ساقط شود این اطلاق؟ آیا حاکم به این اطلاق حکم عقل نظری است، یا حکم عقل عملی. عقل نظری نمی تواند حاکم به سقوط اطلاق باشد، چون شأن عقل نظری

ادراک واقعیات است و بس، ادراک هست و نیست است، نه باید و نباید، این که این جا باید اطلاق باشد و اطلاق حسن است، اینجا باید تقیید باشد، تقیید حسن است و خلاف آن قبیح است، این ها شأن عقل نظری نیست.

اما عقل عملی که انفعالی کار نمی کند که بگوید من فقط آینه هستم برای درک آنچه که هست و آنچه که نیست، بلکه عقل عملی به نحو فعلی درک می کند، تأثیر می خواهد بگذارد، به نحو حکم به حسن و قبح، باید و نباید، اگر نوبت به عقل عملی رسید باید توجه کرد عقل عملی هم باز در مرحله فعلیت نیست که مجال دخالت و تأثیر دارد، بلکه مجالش در مرحله تنجز است، **فالعقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة احدهما في صورة صرف القدرة في امثال الالهة او المساوي.**

اگر دو مزاحم مساوی بودند، من یکی را برگزیدم، طبیعتاً دیگری ترک شد، عقل عملی می گوید این مخالفت قبیح نیست و عقاب نباید صورت بگیرد، اگر بین متزاحمین اهم و مهم بود، من اهم را انجام دادم، مهم را ترک کردم، عقل عملی در مرحله تنجز در مرحله استحقاق عقاب می گوید تو معاقب نیستی، پس **مرحلة حكم العقل باستحقاق العقاب و عدم استحقاقه هي مرحلة التنجز لا الفعلية فالتحديد اذا يتحقق بحكم العقل في مرحلة التنجز فحسب.**

پس نتوانستی اطلاق را در مرحله فعلیت به حکم عقل عملی مقید کنید، چون مجال عقل عملی در دایره حکم به حسن و قبح است، استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب، و همه این ها مربوط است به مرحله تنجز لا الفعلية که مرحله تحقق موضوع است.

حال همه آن چه در این اشکال دوم آقای سیستانی به مرحوم نائینی در این دو جلسه بیان کردم، به عبارت خودم عرض می کنم: بحث این است که ما یک اطلاقی داریم "صل" و یک اطلاقی داریم "ازل النجاسة عن المسجد" نائینی مبنایش این است در این متزاحمین، در مرحله جعل هیچ کدام از این دو مقید به ترک دیگری نیست، چون در مرحله جعل درگیری ندارند، چون جعل به نحو قضیه حقیقه است، پس در همان مرحله جعل بین "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" درگیری نیست، لزومی به تقیید اطلاق هر یک به ترک دیگری نیست. به نظر نائینی این اطلاق در مرحله فعلیت ساقط می شود.

سؤال آقای سیستانی این است که آنچه که این اطلاق به وجود آمده در مرحله جعل را در مرحله فعلیت ساقط کرده است، شرع است یا عقل؟ بعد خود ادامه می دهد که شارع نمی تواند حکم به سقوط اطلاق در مرحله فعلیت کند، چون مرحله فعلیت یعنی مرحله تحقق موضوع، و مرحله تحقق موضوع مرحله تکوینی یا محقق است، یا محقق نیست، مرحله مربوط به قانون گذار و شارع فقط مرحله جعل است و بس. نه مرحله فعلیت.

پس این شارع نیست که بتواند در مرحله فعلیت اطلاقی را که مرحله جعل بود، ساقط کند، شارع کنار رفت، می آییم سراغ عقل، آیا جناب نائینی این اطلاق به وجود آمده در مرحله جعل را عقل نظری ساقط کند، یا عقل عملی ساقط کند؟ عقل نظری که هرگز در این محدوده ها وارد نمی شود، شأن عقل نظری درک هست و نیست، است. اگر جمله مطلق است عقل نظری مطلق را می بیند، اگر جمله مقدی است، عقل نظری مقید را می بیند، حکم به این که باید اطلاق باشد یا باید تقیید باشد، از دائرة عقل نظری خارج است، باقی می ماند که بگویید حاکم به سقوط اطلاق، عقل عملی است، عقلی که می گوید هذا حسن، هذا قبیح،

عقلی که می گوید این بلید، و آن نباید، می آییم این جا، عقل عملی در مرحله فعلیت باز کاری نمی توند بکند، مجال عقل عملی مال مرحله بعد از فعلیت است، یعنی مرحله تنجز، چون در مرحله تنجز است که سخن از باید و نباید از حسن و قبح به میان می آید، در مرحله تنجز است که به من می گوید اگر نماز را به جا آوردی، ازاله را ترک کردی، معاقب نیستی، استحقاق عقاب نداری، عقابت قبیح است، این ها همه مال مرحله تنجز است، پس جناب نائینی آنچه که اطلاق به وجود آمده در مرحله جعل را ساقط کرد، چیست؟ شقی رابعی دارید، شارع که نتوانست، عقل نظری که نتوانست، عقل عملی هم که مجالش مرحله تنجز است و شما سقوط اطلاق را مربوط به مرحله فعلیت می گیرید.

این توضیح اشکال دوم حضرت آقای سیستانی به تقریب اول از رأی ثانی.

### [تأمل در اشکال دوم]

همچنان که بنده در جلسه گذشته عرض کردم، اشکال اول آقای سیستانی قابل جواب است، و می توان از مرحوم نائینی دفاع کرد، اشکال دوم ایشان هم قابل جواب است. مجموع فرمایش مدرسه مرحوم نائینی در این زمینه که ما هم سخن خود نائینی را آوردیم و هم سخن شیخنا الاستاد دامت برکاته را، مجموعه این سخنان چنین می رساند، که آن اطلاق که در مرحله جعل بود، در مرحله فعلیت و مرحله تحقق موضوع ساقط می شود. و سقوط اطلاق در مرحله فعلیت به این است که فعلیت یعنی تحقق موضوع الحکم مع تمام قیوده و شروطه، یکی از این قیود و شروط قدرت بود، نائینی و استاد ما حرفشان این است که چون اینجا که می رسد و قدرت نیست در جمع بین دو تکلیف، دیگر موضوع مطلق نیست.

آنچه که حاکم است به سقوط اطلاق، به بیان بنده، در تأیید سخن استاد و مرحوم نائینی، حاکم به سقوط اطلاق، عقل نظری است، نه عقل عملی که بگوید مربوط به مرحله تنجز است و تقریر سقوط اطلاق به حکم عقل نظری این است که وقتی حکمی به نحو قضیه حقیقیه جعل می شود، و مقید به قدرت نیست، در مرحله جعل، به مرحله فعلیت که می رسد، وقتی مکلف عملاً توان جمع بین دو تکلیف را ندارد، عقل نظری این نیست را کشف می کند، می گوید قدرت در این جا نیست، بر جمع بین دو تکلیف. این یعنی سقوط اطلاق.

پس جناب آیت الله سیستانی ما می توانیم به دفاع از تقریب اول از رأی ثانی اشکال دوم شما را پاسخ بدهیم به این که حاکم به سقوط اطلاق در مرحله فعلیت، عقل نظری است به این بیان که فعلیت یعنی تحقق موضوع و تحقق موضوع یعنی موضوع با تمام قیود و شروط منها القدرة و من القدرة الجمع بین التکلیفین محقق بشود و چون عملاً قدرت بر جمع بین دو تکلیف ندارم پس قدرت که شرط تحقق موضوع است، نیست، پس موضوع محقق برای اطاعت هر دو تکلیف نیست، این عقل نظری است که حاکم است به این "نیست".

مگر نه این است که عقل نظری شأنش "هست" و "نیست" را تشخیص دادن است، این که این جا اطلاق نیست، نمی گوییم اینجا اطلاق نباید تا بشود شأن عقل عملی، می گوییم به مرحله فعلیت که رسید اطلاق نیست، چون مکلف قدرت بر جمع ندارد، نمی

گویند نماز بخوان چه ازله کنی، چه ازله نکنی، نمی گویند ازله کن، چه نماز بخوانی چه نخوانی، این چنین چیزی دیگر در مرحله فعلیت نیست، چرا نیست؟ چون موضوع نیست. چرا موضوع نیست؟ چون شرط موضوع نیست. شرط موضوع چیست؟ قدرت بر جمع. همه این ها را عقل نظری کشف می کند. ما می توانیم به این بیان از سخن مرحوم نائینی و آنچه در بیان استاد بزرگوار ما بود دفاع کنیم و این اشکالی را که حضرت آقای سیستانی دامت برکاته داشتند، پاسخ بدهیم.

## جلسه هفتاد و هشتم - ۱۰ اسفند ۱۳۹۹

### [اشاره‌ایی به سیر بحث]

کلام در مناقشاتی بود که در تقریب اول از رأی ثانی در تقریرات سید سیستانی بیان شده بود، اشکال اول و دوم را بیان کردیم و مناقشاتی را هم عرض کردیم.

### [اشکال سوم آیت الله سیستانی به تقریب اول از رأی دوم]

و اما اشکال سوم؛ در این تقریب این بیان را مفصل توضیح دادیم که فرق بین تزاحم و تعارض طبق این بیان این است که اگر مرجح باب تزاحم را تطبیق کنیم بین نماز و ازله مثلاً نماز را برگزینیم، ثمره این علاج، ثمره این تطبیق مرجحات باب تزاحم این است که دیگر حکم وجوبی برای ازله نماند، چون موضوع ازله منتفی می شود، با تطبیق مرجحات باب تزاحم، حکم در مرجوح منتفی می شود، بانتفاء موضوعه.

اما در تعارض اگر یک روایت گفت نماز جمعه واجب است، یک روایت دلالت بر حرمت جمعه داشت، ما سراغ مرجحات آمدیم، و روایت دال بر حرمت جمعه را مثلاً مقدم کردیم، مرجوح که اقامه جمعه باشد، حکم ندارد، اما نبودن حکم بانتفاء موضوع نیست، ترجیح باعث می شود که حکم را از روی مرجوح در تعارض برداریم در حالی که در تزاحم ترجیح باعث می شود، موضوع حکم منتفی شود و به تبع انتفاع موضوع، حکم هم منتفی شود.

این بیانی بود که در تقریب اول از رأی دوم بر آن تصریح می شود.

حال اشکالی که سید سیستانی دامت برکاته دارد این است که شما وقتی ازله و نماز را ملاحظه کنید، می فرمائید همین که قدرت را در اثر ترجیح به سراغ نماز بردم موضوع ازله منتفی می شود، و حکم وجوب ازله در تزاحم برداشته می شود بانتفاء موضوعه در حالی که این سخن ناتمام است

### لانه اما ان نلاحظ التکلیفین قبل مرحله العلاج او بعدها

شما این دو تکلیف را، ازله و نماز را، کی ملاحظه می کنید؟ قبل از آن که مرجحات را تطبیق کنید و علاج کنید یا بعد از علاج؟

فقبل مرحلة العلاج لدينا قدرة واحدة يمكن صرفها في كل منهما فاذا صرفناها في احدهما، كان ذلك تعجيزا اختياريا بالنسبة للآخر

اگر یک قدرتی را که من دارم، و توانایی جمع بین دو تکلیف را ندارم، در نماز بکار برد، این یعنی عاجز کردن اختیاری خودم بالنسبة للآخر که ازاله است،

**و مثل هذا التعجيز الاختياري يختلف عن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه**

شما بین تعجیز اختیاری که من با انتخاب یکی موضوع را باقی نمی گذارم برای اطاعت دیگری، با انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، یکی نکنید، این دو از هم جدا هستند، شباهتهایی دارند، و شباهتشان این است که در هر دو چون موضوع نیست، توان انجام تکلیف هم نیست، اما تعجیز اختیاری در عین شباهت با مسأله انتفاء حکم بانتفاء موضوعه از آن جداست،

**بل هو اسقاط للحکم بتفویت موضوعه فهو داخل فی المخالفة و العصیان**

در توضیح این عبارت عرض می کنم در مسأله انتفاء الحكم، بانتفاء موضوعه، من موضوع را عالمانه و عامدانه از بین نمی برم، من موضوع را تفویت نمی کنم، بلکه موضوع خود به خود از بین می رود و با انتفاء خود به خود موضوع، حکم هم سقوط می کند، در مسأله انتفاء حکم به انتفاء موضوعه، نه اسقاط الموضوع و تفویته مطرح است نه اسقاط الحكم بلکه انتفاء خود به خود در موضوع است، و به تبع انتفا خود به خود در موضوع، حکم هم خود به خود منتفی می شود نه این که من اسقاط کرده باشم، اما در مسأله تعجیز اختیاری من نخست موضوع را عالمانه و عامدانه تفویت می کنم و در اثر تفویت اختیاری من حکم هم ساقط می شود، تعجیز الاختیاری اسقاط با واسطه حکم است، سقوط نیست؛ چون تفویت کردن موضوع را، پس من بودم که حکم را هم تفویت کردم و اسقاط کردم. تعجیز اختیاری داخل است در مخالفت و عصیان.

مخالفت و عصیان، دو فرض دارد: یکی این که با بقاء موضوع عصیان کنم، حکم را انجام ندهم، دوم این که با اسقاط موضوع کاری کنم که دیگر جای انجام واجب باقی نمانده باشد، بنابراین انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه به هیچ وجه داخل در عصیان و مخالفت نیست، در حالی که تعجیز اختیاری با بیانی که شد، داخل در مخالفت و عصیان است.

این در صورتی بود که تکلفین را قبل مرحلة العلاج ملاحظه کنیم:

**اما ما بعد مرحلة العلاج فکذلک اذ أن نتیجة لعلاج هو رفع اليد عن الاطلاق بنفی الحكم عن بعض حصص الموضوع کنفی وجوب الصلاة لو اشتغل بالازالة بدون مبرر**

در تراحم اگر بعد از مرحله علاج می گوئید حکم به انتفاء موضوعش منتفی می شود، این جا هم باز بین دو مسأله تفکیک نشده است مثل صورت قبل بین تعجیز اختیاری با انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، جدا نشده است. شما که علاج می کنید در تراحم، در

حقیقت، دست بر می دارید از وجوب مطلق در ازاله و بعضی از حصص ازاله را واجب نمی دانید می گوئید آن ازاله ایی واجب است که تراحم با نماز نداشته باشد اما آن ازاله ایی که، آن حصه ایی از ازاله که در تراحم با نماز است دیگر دست از وجوبش بر می دارید و هیچ مبرر، هیچ توجیه کننده و هیچ مجوزی برای دست برداشتن از وجوب ازاله بعد مرحله‌العلاج ندارید.

هذا توضیح الکامل در عبارت بسیار گنگ و نا مفهومی که در تقریرات آمده بود، هم متن عبارت را آوردم و هم توضیحاتی که لازم بود.

فهم بنده از این اشکال سوم حضرت آقای سیستانی یک جمله است و آن این است که ما در تراحم تعجیز الاختیاری را تصور می کنیم اما انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه را تصور نمی کنیم، آن بیانی که شما در فارق بین تعارض و تراحم کردید، نتیجه اش این می شود که در تراحم تعجیز الاختیاری باشد، نه انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه، نتیجه تقریر شما اسقاط الحکم بتفویت موضوعش است و این عصیان و مخالف است.

در پاسخ این اشکال و دفاع از مثل محقق نائینی و دفاع از کسانی که مثل شیخنا الاستاد دامت برکاته این مسیر را در فرق بین تراحم و تعارض بیان کردند، چنان که حضرت استاد فرمود، تفاوت تراحم و تعارض، در موضوع به این است که **ان تقدیم احد المتعارضین علی الآخر، يستلزم رفع الید عن الحکم مع بقاء موضوعه، فان ترجیح الموافق لاطلاق الکتاب علی الآخر المخالف له نفی لحکم المرجوح مع وجود موضوعه**

اگر روایت الف را بر روایت باء ترجیح دادم، در اثر موافق روایت الف با کتاب، حکم روایت باء برداشته می شود، اما موضوعش باقی است، چیزی به نام انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه در تعارض نداریم،

**و اما فی المتزاحمین فرغ الید عن احدهما لترجیح الاخر علیه لا يستلزم ذلك بل يستلزم رفع الید عن الحکم لانتفاء موضوعه، لفقد شرط القدرة حينئذ،**

در متزاحمین من وقتی یکی را بر دیگری در اثر تطبیق مرجحات باب تراحم ترجیح دادم، این جا حکم مرجوح منتفی می شود بانتفاء موضوعش. چون دیگر قدرت ندارم و قدرت شرط در موضوع است، مأخوذ است در موضوع، پس من مسلوب القدرة می شوم بر امثال مثلاً ازاله، عاجز می شوم از امثال ازاله بانتفاء موضوعش. این بیان استاد بود که قبلاً هم توضیح داده بودم

به نظر بنده این اشکال سوم حضرت سیستانی به مرحوم نائینی و به این تقریری که از شیخنا الاستاد دامت برکاته نقل کردیم اساساً وارد نیست، ما نفهمیدم این واژه بدون مبرر در سخن حضرت سیستانی به چه معناست، از کجا آمده است؟ کجا مدرسه مرحوم نائینی ترجیح احد المتزاحمین را علی الآخر بدون مبرر تفسیر کردم، بحث این نبود که من خود به خود بیایم نماز را بر ازاله مقدم کنم. صریح فرمایش این اعظم این است که مرجحات قانونیه، مرجحات شناخته شده، تطبیق شده و نماز مقدم بر ازاله

شده است، مبرر برای تقدیم نماز بر ازاله بوده است نه بلا مبرر. ترجیح یکی به نام نماز بر دیگری، داخل عصیان و مخالفت نیست، بلکه فردی از انتفاء الحکم است، بانتفاء موضوعه،

شما با بیان بنده دو فرد برای انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه بیان کردید، یکی این که من موضوع را انجام بدهم، حکم منتفی شود، یکی این که موضوع خود به خود منتفی شود، ما یک مورد دیگر برای انتفاء حکم بانتفاء موضوعه معرفی می کنیم، انتفائی که تفویت موضوع نیست، معصیت و عصیان نیست، ولی حکم با آن انتفاء منتفی می شود، و آن جای است که در احد المتزاحمین یکی را بر دیگری مع وجود المبرر و الموجه تقدیم کنیم، مرجحات باب تزاحم را تطبیق کنیم، قانونی موضوع را از دیگری تفویت کنیم، قانون تفویت موضوع کردن، که داخل عصیان نیست.

سخن مثل حضرت استاد ما این است که شما وقتی قانونی احد المتعارضین را بر دیگری مقدم می کنید، باز موضوع دیگری باقی است، ولی در متزاحمین، اگر احد المتزاحمین را قانونی بر دیگری مقدم کردی، دیگر جا برای انجام تکلیف دیگر باقی نمی ماند، انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه هست، به تعبیر راحت تر بنده در یک جمله سخن نائینی با این تفسیر، سخن شیخنا الاستاد با این بیان این است که شما فردی را در تعارض و تزاحم مشاهده می کنید در ناحیه موضوع و این است که طرح مسأله انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه، مع تطبیق المرجحات القانونیه در تزاحم است که معنا پیدا می کند دون التعارض.

این تمام بیان در تقریب اول از وجه دوم و دفع تمام اشکالاتی که حضرت آقای سیستانی به این تقریب داشت، اما این معنایش آن نیست که ما در نهایت این تقریب را می پذیریم ما اشکالات سید سیستانی از این تقریب را جواب دادیم.

## جلسه هفتاد و نهم\_ ۱۱ اسفند ۱۳۹۹

### [سیر بحث تاکنون]

رای اول نسبت به تأثیر قصور قدرت، این بود که تأثیر در مرحله جعل است، دو تقریب داشت، گذشت و مورد مناقشه ایشان قرار گرفت. رای دوم این که تأثیر قصور قدرت مربوط به مرحله فعلیت است در این جا هم دو تقریب است، تقریب اول گذشت و اما تقریب دوم:

### [تقریب دوم از رأی دوم]

این رأی چنان که عرض کردیم مستند می شود به محقق نائینی رضوان الله علیه، منتهی تقریب اول با توجه به یک رأی مهم ایشان است در قضایای شرعیه که آن را از انحاء قضایای حقیقیه می شمرد، این تقریب که مورد قبول برخی از علماء بعد از مرحوم نائینی هم قرار گرفته بود، گذشت، مناقشات حضرت آقای سیستانی مطرح شد، ما هم علی الحساب، از این مناقشات جواب دادیم، و این تقریب را تأیید کردیم، اما تقریب دوم از رأی دوم هم برداشت و تکمیلی است از فرمایش مرحوم نائینی.

مرحوم نائینی در مواردی در اصول اصطلاحی را به کار برده است که ما هم چندین بار از ایشان نقل کرده و توضیح داده‌ایم و آن اصطلاح متمم جعل است.

حضرت آقای سیستانی یک قیدی در این جا اضافه کرده است به نام متمم جعل تطبیقی، و این اصطلاح از خود ایشان است، ریشه اصطلاح از مرحوم نائینی است اما واژه متمم جعل تطبیقی از خود ایشان است.

کتابی است از ایشان به نام الرافد فی علم الأصول، در این کتاب شیوه‌های خودشان را که در اصول توضیح می‌دهند، و به اصطلاح امروز نوآوری‌های خودشان را در اصول بیان می‌کنند، می‌رسند به مفاهیم قانونیه‌ایی که ایشان در علم اصول مطرح فرموده است. از جمله می‌گوید **من المفاهیم القانونیه التي طرحناها، مفهوم متمم الجعل التطبیقی** و بعد توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup>

آدرس دوم، رساله قاعده لا ضرر ایشان است می‌فرماید: **و نحن نعبر عن هذا الخطاب، بتمم الجعل التطبیقی تمییزاً له عن سائر أنحاء متمم الجعل**.<sup>۲</sup> یعنی آن اصطلاحی که مثل مرحوم میرزای نائینی بکار می‌برد به نام متمم جعل مصادیقی دارد، برای این که این مصداق مورد نظر من از مصادیق دیگر جدا شود، به آن تعبیر متمم جعل تطبیقی می‌کنم.

آنچه در تقریرات بحث تعادل و تراجیح<sup>۳</sup> در توضیح اصطلاح متمم جعل تطبیقی بیان می‌کند، این است تا برسیم به تطبیق این اصطلاح به بحث خودمان. ایشان می‌فرماید بعضی از موضوعات هست که به هر دلیلی نحوه ابهامی در مجال تطبیق آنها یافت می‌شود، و این ابهام بر داشتنی نیست، مگر متمم جعلی بیاید، مگر یک جعل دومی بیاید، تا آن ابهام واقع شده در موضوع را بردارد.

مثال: مکلف مضطر شده است به یکی از این دو چیز، یا شرب خمر یا شرب نجس، باید یکی از این دو را استفاده کند، مضطر است، **فالمضطر اليه حقیقتاً هو عنوان انتزاعیون، من کلیهما**. آنی که این آقا بر آن اضطرار پیدا کرده است، نه خصوص شرب خمر است نه خصوص شرب نجس، بلکه عنوان احدهما است، که لا معین است، نه این که مشخص و معین باشد، و این عنوان احدهما عنوانی است انتزاعی، برگرفته شده از شرب خمر و شرب نجس.

یعنی من این گونه تعبیر می‌کنم بر یکی از این دو مضطر هستم، در حالی که عنوان احدهما، عنوان محرم نیست، احدهما حرام نیست، شرب خمر و نجس حرام است، این جا است که ابهام به وجود می‌آید، از یک سوء می‌گوییم بر احدهما مضطر هستم، از سویی عنوان احدهما خارجیتی ندارد، چیزی نیست که من به آن مضطر باشم، مگر عنوان احدهما حکمی دارد تا با اضطرار برداشته شود، آن چه حکم دارد شرب خمر است و شرب نجس نه احدهما، از سویی خصوص شرب خمر، خصص شرب نجس هم، که من به آن اضطرار ندارم، این جاست که آن ابهامی که گفتیم آشکار می‌شود، نمی‌توانیم بگوییم عنوان احدهما حرام است، آن عنوان انتزاعی نمی‌توانیم هم بگوییم خصوص خمر یا خصوص نجس حرام بوده، حال جایز شده است، اضطرار به چیزی تعلق

۱ جلد ۱، صفحه ۲۹.

۲ صفحه ۳۱۲.

۳ صفحه ۶۹.

گرفته است که حرام نیست، آن چیزی که حرام است، به آن اضطرار تعلق نگرفته است. نمی توانیم هم بگوییم هر دو بر حرمت خودشان باقی هستند، و اضطرار کاری از پیش نمی برد، چنان که نمی توانیم بگوییم به دلیل اضطرار، هر دو حلال است، چه کنیم؟

در این مسئله به وجود آمده آن چه به فریاد ما می رسد، همان مبنای متمم جعل تطبیقی است که اشاره کردم، متمم جعل تطبیقی کارش مشخص کردن ما هو المضطر الیه است. این جا عقلا رو می آورند به قاعده متمم جعل تطبیقی تا این ابهام به وجود آمده را بر طرف کنند، خب چه می کنند این جا؟ این جا می گویند نخست باید شرب خمر و شرب نجس را که من بر یکی از این دو مضطر هستیم را بسنجیم و ببینیم مفسده کدام بیشتر است یا مساوی هستند در مفسده، اگر سنجیدیم دیدیم هر دو در مفسده یکسان هستند، اینجا عقلا با قاعده متمم جعل تطبیقی می گویند، آن احدهما مبهم که تو بر آن مضطر بودی همان است که بر می گزینی و اختیار می کنی، مثلا اگر شرب نجس را اختیار کردی، قاعده متمم جعل تطبیقی می گوید آن احدهما همین است، ما یختاره المكلف است، و اگر مفسد شرب خمر و شرب نجس را سنجیدیم، دیدیم مثلا مفسده شرب نجس کمتر است از مفسده شرب خمر، این جا باید شرب نجس را برگزینیم که اقل مفسده هست، قاعده متمم جعل تطبیقی می گوید آن احدهما که مردد بود و تو بر آن مضطر شدی، ما هو الاقل مفسده هست، یعنی مثلا شرب نجس. می گویم این است مصداق مضطر الیه و اگر این آقا شرب نجس کرد او را معذور می دانم در حالی که اگر شرب خمر کند، معذورش نمی دانم، این یک مثال برای عنوان، اصطلاحی که ایشان از مسلک نائینی وام گرفته و خودش یک قید تطبیقی را بهش زده است.

منظورش این است که آنجا که اصل دلیل ما از تطبیق می ماند و دارای ابهاماتی از جهت تطبیق است، اینجا قاعده متمم جعل عقلائی به کمک می آید و مصداق را معین می کند و رفع ابهام می کند، حال در بحث ما، ما هم می خواهیم با استفاده از این مبنا، که اصلش از نائینی توضیح و تکمیلش از ایشان است، بگوییم **فهناک موضوعات تفتقر فی تطبیقها علی مواردھا الی متمم جعل تطبیقی یعین العقلاء من خلاله موضوع الحکم**، برای این که موضوع حکم روشن شود، از این قاعده عقلائی استفاده می کنیم.

در ما نحن فیه که باب تزاحم است نیز می گوییم اگر مولا گفت، "صل" و فرمود "ازل النجاسة عن المسجد" و من یک قدرت بیشتر ندارم که احدهما را برگزینم با این که تکلیف به خود خود نماز و خود خود ازاله تعق گرفته است، این جا چه باید کنم؟ یک قدرت را که نمی توانم قدرت بر هر دو فرض کنم، قدرت بر احدهما قدرت بر کلیهما نیست. این جا قدرت بر کلیهما ندارم و الا جمع بین ضدین می شد، من، قدرت بر احدهما دارم، اینجاست که قاعده متمم جعل تطبیقی، به کمک من می آید، می گوید برو نماز را و ازاله نجاست از مسجد را بسنج، ملاک ها را در ترازو بگذار، از دو حال خارج نیست، یا این دو ملاک برابر هستند یا یکی افضل دیگری است. اگر دیدی این دو ملاک برابر هستند، قاعده متمم جعل تطبیقی می گوید، قدرت بر احدهما یعنی قدرت بر یکی به شرط ترک دیگری. یعنی بر نماز قادر هستیم، به شرط ترک ازاله، بر ازاله قادر هستیم به شرط ترک نماز، اگر هم رفتیم و ملاک ها را سنجیدیم، ملاحظه کردم که مثلا ملاک نماز اهم است، قدرت بر احدهما یعنی فقط قدرت بر نماز که اهم است. بله اگر

عصیان کردم نماز نخولندم، قدرت را در اهم صرف نکردم، عقلاء من را قادر بر فعل مهم می دانند، یعنی در مرحله تطبیق عقلاء ترتب و طولیت قائل هستند، می گویند اول سراغ اهم برو، اگر نرفتی سراغ مهم برو.

**و ملخص الحديث أن التكليف مشروط بالقدرة و القدرة هنا متحققه على احد الامرین و تعین مطلقها فی هذه الحالة يحتاج الى متمم الجعل التطبيقي لاجل رفع الابهام فی مرحلة الفعليه**

حال که بنا شد تأثیر قصور قدرت را در مرحله جعل ندانیم بر خلاف رای اول اب دو تقریبش. حال که اشکال داریم بر تقریب اول از رأی دوم برای این که قصور قدرت را در مرحله فعلیت تصور کنیم، برای اینکه هم تأثیر قصور قدرت در مرحله فعلیت را درست کنیم و هم از راه تقریب اول که مشکل داشت، پیش نیاییم، از راه مبنای نائینی در قضایای حقیقه پیش نیاییم، با توجه به مبنای دوم نائینی که بحث متمم جعل است، و اضافه ای که حضرت سیستانی کرد، متمم جعل تطبیقی، هم می توان تفسیر صحیحی از قصور قدرت، در مرحله فعلیت ارائه داد، هم مبتلا به آن سه اشکالی که سید سیستانی به تقریب اول از رأی دوم داشت، مبتلا نشویم.

هذا و للكلام تتمه و تكمله و بعد هم اشکالات ان شاء الله در جلسه آینده.

**جلسه هشتم\_ ۱۲ اسفند ۱۳۹۹**

**[تبیین مسلک متمم جعل تطبیقی]**

کلام در برداشتی بود که از فرمایش مرحوم محقق نائینی می توان کرد در باب متمم جعل و به امری به نام متمم جعل تطبیقی معتقد شد که در مواردی مثمر ثمر است، از جمله در بحث تراحم.

آن جا که من دو دستور دارم یکی "صل" و دیگر "ازل النجاسة عن المسجد" و نمی توانم هر دو را فی آن واحد انجام دهم، چون یک قدرت بیشتر ندارم که باید در یکی از این دو فعل مطرح شود، با این که من جداگانه هم مأمور به "صلاة" هستم و هم مأمور به ازاله هستم، این جا از آن قاعده متمم جعل تطبیقی استفاده می کنم و می گویم از سویی نمی توانم که بگویم من قدرت بر هر دو دارم، عقلاء این را از من نمی پذیرند، چون قدرت بر هر دو یعنی قدرت بر جمع بین ضدین، و این شدنی نیست.

این قاعده متمم جعل تطبیقی به کمک می آید، عقلا این قاعده را تطبیق می کنند و می گویند حال که یک قدرت بیشتر نیست نه دو قدرت و حال که هر کدام از این دو فعل، جداگانه امری دارد، باید دید این دو فعل مساوی هستند یا اهم و مهم. اگر مساوی هستند، عقلاء می گویند مکلف به هر کدام از این دو قادر است به شرط ترک آخر اگر اهم و مهم هستند، می گویند قادر است علی فعل الاهم و اگر اهم را ترک کرد، سراغ مهم می روند،

متمم جعل تطبیقی یعنی این که آن جا فقط تو باشی و یک جعلی به نام "صل"، فقط تو باشی و جعلی به نام "ازاله" نمی توانی به هر دو عمل کنی، نمی توانی هر دو را تطبیق بدهی، بگویی این نماز و این هم ازاله، چون قدرت بر انجام هر دو نداری، نمی توانی هم یکی را کلا کنار بگذاری، چون بالاخره دو دستور داری.

این جا عقلا از قاعده متمم جعل تطبیقی استفاده می کنند، می گویند آن ابهامی که در "صل" و "ازل النجاسة" در مرحله فعلیت پیدا شد، ما با طولیت درست کردن، با قول به ترتب، آن اعمال را بر می داریم، عقلاء می گویند، آن که ناشدنی است این که من در عرض مأمور بودنم به ازاله، مأمور به صلاۀ هم باشم. متمم یعنی این که عقلاء دست از آن عرضیت بر می دارند و قائل به طولیت میشوند.

این عصاره و خلاصه مسلکی هم که دیروز به آن اشاره ایی شد.

### [اشکالات آقای سیستانی]

حضرت آقای سیستانی به این تقریب هم سه اشکال دارد.

#### [اشکال اول]

اشکال اول که بعداً توضیح خواهد داد این است که این متمم جعل تطبیقی شما با تفسیری که از قدرت خواهد آمد، در ادامه بحث هماهنگ نیست. این اشکال بماند.

#### [اشکال دوم]

اشکال دوم این که شما می فرمایید متمم جعل تطبیقی از مرتکبات عقلائی است، وقتی یک امری جزء مرتکبات عقلائی شد باید با دیگر مرتکبات عقلائی هماهنگ باشد، لازمل عقیده شما به مسلک متمم جعل این است که ما تعدد عقوبت را در صورت تساوی بپذیریم، بگوییم اگر سه غریق بود، که هر سه مساوی بودند ولی من یک غریق را بیشتر توان نجات نداشتیم، اما هر سه را نجات ندادم، هیچ کدام از این سه غریق نجات داده نشد، باید سه عقاب داشته باشم، چون لازمه تصور شما به نام متمم جعل تطبیقی است که بر غریق الف، قادر هستم نجات را اگر ۲ را ترک کنم و بر غریق دوم قادر هستم اگر ۱ را ترک کنم و بر غریق سوم قادر هستم اگر ۱ و ۲ را ترک کنم پس شرط قدرت در هر سه عند ترک جمیع محقق است، من باید سه عقاب داشته باشم در حالی که سه عقاب داشتن خلاف مرتکبات عقلائی است.

این اشکال دوم

**[جواب آیت الله سیستانی به این اشکال]**

حضرت آقای سیستانی می فرماید این اشکال دوم را می توان جواب داد به این که ان العقلاء هنا یرون المکلف قادرا علی احدهما فقط فلا یستحق الا عقوبه واحده، عقلاء این جا مکلف را قادر بر جمیع نمی دانند تا نتیجه اش بشود، ترک جمیع و تعدد عقاب، فقط قادر به یکی از این ها می داند، پس یک عقوبت بیشتر نیست، نه چند عقوبت.

**[تبیین ما از این جواب]**

این جوابی را که سید سیستانی بیان می کند به نظر ما تام و تمام است و می توان در تکمیل آن این گونه گفت که ما هر جا بخواهیم ببینیم یک عقاب است یا چند عقاب باید ببینیم یک اطاعت است یا چند اطاعت، اطاعت قطب مقابل عصیان است. وقتی در جایی من فقط قادر هستیم به احدهما، پس یک اطاعت بیشتر تصور نمی شود، نمی شود در جایی در صورت اطاعت، فقط یک اطاعت تصور شود ولی در صورت عصیان متعدد باشد، شاید منظور ایشان از این سخن این باشد.

**[اشکال سوم]**

اشکال سومی که ایشان به این تقریب دوم از رأی دوم می فرماید و مهمترین اشکال را هم این می دانند این است که این قدرت نبودن را شما چرا در مرحله فعلیت می گیرید مگر نه این است که قدرت مقابل عجز است از امثال هر دو تکلیف. اگر قدرت مقابل عجز است از امثال دو تکلیف و عجز مربوط است به مرحله تنجز چگونه قدرت را در مرحله فعلیت تفسیر می کنید، قدرت قطب مقابل عجز است و عجز مربوط به مرحله تنجز است و استحقاق عقاب و عدم اتحقاق عقاب، پس قدرت هم باید مربوط به مرحله تنجز باشد که می وشد همان رأی سوم و شاید مراد محقق نائینی از کلمه فعلیت همان کلمه تنجز باشد کما این که گاهی تعبیر می کند به مرحله امثال، که این هم ظاهرا همان مرحله تنجز معنا پیدا می کند که می شود رأی سوم.

پس نتوانستیم رأی دوم را با هر دو تقریبش بپذیریم، البته ما اشکالات ایشان به تقریب اول از رأی دوم جواب دادیم منتهی آن نظر اساسی و اصلی ما نیست نظر نهایی را ان شاء الله بعدا عرض خواهیم کرد، می آییم سراغ رأی سوم.

**[سیر بحث تاکنون]**

سیر بحث این شد که رأی اول این بود که قصور قدرت تأثیر در مرحله جعلی کند دو تقریب بود و دو جواب. رأی دوم این بود که قصور قدرت تأثیر در مرحله فعلیت می کند، دو تقریب داشت ایشان در هر دو مناقشه داشت.

**[رأی سوم در مسأله]**

و اما رأی سوم که نهایتاً ایشان همین رأی را می پذیرند این که بگوییم قصور قدرت تأثیرش در مرحله تنجز است یعنی شما در مرحله تنجز و استحقاق عقاب است که نمی توانید بین دو تکلیف جمع کنید.

در جهت تبیین این مرام ایشان بحث خودش را حول دو امر مطرح می کند:

**الامر الاول فی اثبات هذه المبنا اجمالاً، الامر الثاني فی بیان کیفیت تعبیر ذلک فی مرحلة التنجز**

فعلاً بحث در امر اول است. ایشان در انی امر اول مقدمه‌ایی را مطرح می کند که این مقدمه جزء مبانی اساسی ایشان در علم اصول است و آن را در کتاب الرافد، جز مفاهیم قانونیه ایی می داند که در علم اصول ایشان مطرح می کند. آنجا خلاصه‌اش هست، اینجا مفصلش. می فرماید قدرت سه مرحله دارد و به عبارت دیگر سه معنا دارد، می توانید بگویید سه معنا دارد، می توانید تعبیر به مرحله بکنید، مرحله یا معنای اول قدرت، قدرت نسبت به متعلق تکلیف است. کسی که بتواند متعلق تکلف را انجام دهد، در برابر کسی که ناتوان از اتیان متعلق است. این مرحله از قدرت اصطلاحاً به آن گفته می شود ان شاء فعل و ان شاء ترک. این مرحله اول قدرت است.

این مرحله اول قدرت قوامش به سه امر است:

**۱- وجود القوة المنبثه فی العضلات بما يتناسب مع الفعل الذی يراد انجازه**

من اگر بگویم قدرت بر اکل دارم باید در عضلات و در دهان من قوه مربوط به جویدن و اکل باشد، اگر بگویم توان برداشتن این سنگ را دارم باید در دست من که می خواهد این سنگ را بردارد، این قوه موجود باشد و الا نیست. کسی که می گوید من قدرت بر انجام سخن دارم، باید عضلات مربوط به گفتار وجود داشته و سالم باشد.

**۲- سلامة الآلات و الوسائل حتی غیر البدنیة**

بالاخره انسان برای بعضی از کارها غیر از بدن خودش باید از یک وسیله استفاده کند، این خودکاری که می خواهد باهاش بنویسد سالم باشد.

**۳- عدم وجود موانع التکوینة من انجاز العمل**

حال که مقتضی موجود بود مانعی در انجام این عمل و فعل نباشد، اگر قوه مناسب در من بود، وسائل انجام کار سالم بود، مانع هم نبود، این قدرت به معنای اول محقق می شود.

هر یک از این سه اگر نبود، صدق عدل می کند، اگر یک زمین گیری بود که اساساً توان حرکت نداشت، این قدرت بر جهاد ندارد، اگر یک اعمائی بود و بحث استهلال پیش آمد، این قدرت بر انجام اسهلال ندارد، قدرت بدنی و اگر بنا شد استهلال با وسائل دور بین باشد، و دور بین خراب بود، باز قدرت ندارد، و یا کسی که همه خصوصیاتش هست اما در زندان قرار گرفته، مانع برای انجام کار برای او هست، این جا می گوییم قدرت به معنا و مرحله اول، قدرته معنای ان شاء فعل و ان شاء ترک، در او نیست، اگر هر سه جمع شد قادر است و الا فلا.

## جلسه هشتاد و یکم\_ ۱۶ اسفند ۱۳۹۹

### [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]

اینکه در متزاحمین قدرت بر جمع بین دو تکلیف نیست و قصور در قدرت مکلف هست که بحثی ندارد، معنای متزاحمین همین است، که مکلف نمی تواند جمع بین دو تکلیف کند، منتهی در تحلیل علمی واقعیتی به نام تراحم، سه رأی بود، رأی اول این که قصور قدرت در مرحله جعل تأثیر می کند، رأی دوم اینکه قصور قدرت در مرحله فعلیت مؤثر است، در تقریرات هر دو نظریه مناقشه شد. نوبت رسیده است به اثبات و توضیح رأی سوم در مسأله که بگوییم قصور قدرت نسبت به جمع بین دو تکلیف در مرحله تنجز که بحث استحقاق ثواب و استحقاق عقاب یا عدم استحقاق ثواب و عقاب است، مطرح می شود.

حضرت آقای سیستانی به این نظریه معتقد هستند و برای اثبات این نظریه یک تحلیل عمیقی راجع به معنای قدرت و مراتب مراحل آن دارند. این بحث را در جاهای دیگر نیز به مناسبت مطرح می کنند و از این مبنا بهره برداری می کنند.

### [سه مرحله قدرت]

در این مبنا سه مرحله یا بفرمائید سه معنا برای قدرت بیان می شود. شما یک خط مستقیم را که سه متر طول دارد توجه کنید، مرحله اول در این خط که نامش را خط قدرت می گذاریم، آنجاست که ابتدا ثابت شود اصل متعلق تکلیف، جزء امور مقدور و ممکن التحقق توسط این مکلف است، اگر یک متعلق تکلیفی برای همگان قابل تحقق نبود، کالحریران فی الهواء بلا وسیله، یا برای عده ای مقدور بود و برای گروهی مقدور نبود، این قدرت، قدرت به معنای اول است که قدرت را بالنسبه به متعلق تکلیف می سنجیم، مقابل این قدرت عجز است، از این قدرت تعبیر می شود به مرحله ان شاء فعل و ان شاء ترک. آنجایی که کسی قوت بدنی مناسب با آن عمل را داشته باشد، وسائل و آلاتی که لازم است در اختیارش باشد سالم، موانع تکوینی ای هم نباشد، این جاست که این قدرت به معنای اول تحقق پیدا می کند.

مرحله دوم قدرت یا بفرمائید معنای دوم قدرت، آن جایی است که هر تکلیف جدا جدا که نگاه می کنیم ممکن است مقدور من باشد، اما قادر بر امتثال هر دو تکلیف نباشم، قدرت من در این جا قدرت تامه نیست، قدرت تامه آنجاست که بتواند بین هر دو تکلیف نیز جمع کند، مثال از بنده است، اگر به من فرمود نماز بخوان، قدرت بر نماز به تنهایی دارم، گفت زکات بده، قوت بر

پرداخت زکات نیز دارم، حال گفت در حینی که در رکوع هستی زکات را بده، این جا مکلف اگر قادر بود که در حین نماز زکاتش را بدهد، می گوئیم قدرت تامه محقق است اما اگر قادر بر جمع نبود، به تنهایی فقط می توانست انجام بدهد، قدرت به معنای اول یعنی ان شاء فعل و ان شاء ترک هست، قدرت، بالنسبة الی متعلق التکلیف، جدا جدا هست، ام قدرت بر جمع نیست. بنابراین قدرت بر جمع می شود، قدرت به معنای دوم که قدرت تامه اش می نامیم.

معنای سوم یا بفرمائید مرحله سوم قدرت قدرت بر موافقت قطعی در برابر عجز از موافقت قطعی است.

بیان ذلک: گاهی متعلق تکلیف برای آدمی مقدور است، امر محالی نیست ولی عاجز است از این که بتواند قطع به امتثال پیدا کند و هذا علی قسمین لانه لما أن یکون الکلف قادراً علی المخالفة القطعیة و لما أن یکون عاجزاً عنها أيضاً كالموافقة القطعیة.

گاهی مکلف که موافقت قطعی نمی تواند بکند، قطع به امتثال نمی تواند داشته باشد، قادر بر مخالفت قطعی هست، موافقت قطعی را نمی تواند، ولی مخالفت قطعی را توانست و گاهی هم از موافقت قطعی عاجز است، هم از مخالفت قطعی ناتوان است.

مثال الاول آنجا که مکلف در عین آن که توان بر موافقت قطعی ندارد، قادر است بر مخالفت قطعی، مثالش را باید در وجوب ضدینی زد که لهما ثالث فی آن واحد من به احد الضدینی مکلف شوم که لهما ثالث، بگوید همین الان به طرف مشرق برو، همین الان به طرف مغرب برو، قطعاً من موافقت قطعی نمی توانم بکنم، قطعاً قطع به امتثال پیدا نخوام کرد، ولی چون مشرق و مغرب، ضدانی هستند که لهما ثالث، من می توانم نه به شرق بروم، نه به غرب، به طرف شمال بروم. می توانم اساساً هیچ جا بروم.

مثال مورد دوم من قادر نباشم بر مخالفت قطعی، دوران امر بین محذورین است اگر بین وجوب و حرمت امر دائر شد، دوران امر بین محذورین شد، من قادر بر موافقت قطعی نبودم، قادر بر مخالفت قطعی هم نیستم.

پس مرحله سوم از قدرت، آنجاست که قدرت بر موافقت قطعی بر تکلیف، داشته باشم، مثل آن مورد اول، وجوب احد الضدین و مثل مورد دوم که دوران امر بین محذورین است، نباشد. این هم می شود قدرت به معنای سوم.

حال از همین جا شروع می کنیم و می گوئیم این قدرت به معنای سوم مربوط به مرحله تنجز است و ففی القسم الاول تحرم المخالفة القطعیة و یتعیّن علی المكلف، الامتثال الاحتمالی، و التکلیف الواقعی الموجود بالتحرك نحو احد الجانبین معیناً لا یقتضی استحاق العقوبة علی مخالفة الا اذا قطع المكلف بمخالفته، بترک الطرفین معا.

در قسم اول از معنای سوم قدرت که موافقت قطعی ممکن نیست ولی مخالفت قطعی ممکن است، طبیعتاً من باید موافقت احتمالیه کنم و از مخالفت قطعی دور باشم، اگر به من گفت الآن به شرق برو و به غرب برو، درست است که موافقت قطعی نمی توانم انجام بدهم، اما نباید به بهلئه عدم امکان موافقت قطعی، مخالفت قطعی کرده و به شمال بروم یا اصلاً حرکت نکنم. نه

موافقت احتمالیه می کنم یا به طرف شرق می روم و یا غرب. این قسم اول از معنای سوم، که موافقت قطعیه ممکن نشد، ولی مخالفت قطعیه ممکن است ولی نباید آن را محقق کنیم. این قسم اول از معنای سوم.

**كما أنه في القسم الثاني أي دوران الامر بين المحذورين، يتخير المكلف بين الفعل و الترك، مع وجود التكليف الواقعي، بلا تصرف، و تقييد في كما هو المتسالم عليه بين الاعلام.** در آنجا که موافقت قطعیه نمی توانم، مخالفت قطعیه را هم قادر نیستم، در این جا مکلف مخیر است بین الفعل و الترك، یا نماز جمعه بخواند یا ترک کند. اما آن تکلیفی که در لوح واقع هست، آن درش هیچ گونه تغییر و تصرف و تقيیدی داده نمی شود،

پس قدرت شد سه مرحله اگر من بر انجام یک عمل مثل نماز قادر بودم، اینجا قدرت به معنای اول هست، قدرت به معنای ان شاء فعل و ان شاء ترک هست. اگر من هم قادر بودم نماز بخوانم، در عین حال زکات بدهم، قدرت تامه بالمعنی الثانی که به لحاظ جمع بین دو تکلیف است، موجود است، و اگر قادر بودم به مولای خودم موافقت قطعیه را تحویل بدهم، قدرت به معنای سوم هم هست، هر مرحله از این سه مرحله یک قدرت در آن مرحله تصور می شود، و یک عجز در مقابل آن قدرت. عجز در مقابل قدرت به معنای اول، این است که یا مقتضی در من نباشد، یا شرط نباشد یا بهانه ای موجود باشد، عجز در مقابل قدرت دوم، به این است که من به تک تک این ها قادر هستم، مقتضی موجود است، شرائط موجود است، موانع مفقود است، در جمع بین این دو دچار اشکال می شوم، در قدرت به معنای سوم، عجزش به این است که نتوانم موافقت قطعیه کنم، حال نمی توانم موافقت قطعیه کنم اعم از این که بتوانم مخالفت قطعیه بکنم یا نه.

به عبارت بنده شما گاهی قدرت را نسبت می دهید به متعلق تکلف که مقدر است یا نه، این می شود قدرت به معنای اول، گاهی قدرت را نسبت می دهید به جمع بین دو تکلیف، این می شود قدرت تامه، گاهی قدرت را نسبت می دهید به آن چه از آن تکلیف انتظار است و آن موافقت است، آیا موافقت قطعیه می توانم یا نمی توانم.

حال که این سه معنا و مرحله از واژه قدرت معلوم شد، باید ببینم این بحث در بحث تراحم چه نتیجه ای دارد.

## جلسه هشتاد و دوم\_ ۱۷ اسفند ۱۳۹۹

### [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]

در جلسه گذشته عرض کردیم که حضرت آقای سیستانی برای اینکه روشن شود تاثیر قصور قدرت در مرحله جعل است یا در مرحله فعلیت است یا در مرحله تنجر برای قدرت سه مرحله و معنا در نظر می گیرد، معنای اول قدرت تولنایی بر انجام خود متعلق است که انسان بتواند خود متعلق امر را انجام بدهد.

## [دو نکته در قدرت به معنای اول]

در مورد این قدرت، امروز ان شاء الله دو نکته را ایشان نقل می کنند که این دو نکته با فاصله ذکر شده و من یک جا می آورم:

### [نکته اول]

نکته اول اینکه این جا سوالی خودش را نشان می دهد و ان این است که اگر ما با ضدین روبرو بودیم که نمی توانستیم ضدین را فی آن واحد جمع کنیم، به هر جدا جدا قدرت داشتیم، به جمع این ها فی آن واحد قدرت ندارم، آیا اینجا من یک قدرت دارم که متعلق به احد الضدین است یا نه قدرت من متعدد است، نهایتاً، جمع بین این دو برای من ممکن نیست.

می فرمایند این جا حق این است که قدرت به تعداد آن اموری که بنا است محقق بشود، متعدد می شود، به تعداد متعلق ها در قدرت خود قدرت، متعدد می شود.

### فکل واحد من الضدین مقدور للانسان،

اگر قوای بدنی موجود بود، آلات و وسائل سالم بود، موانع تکوینییه من انجام عمل نبود، پس ما دو قدرت داریم، وقتی دو قدرت بود، دیگر احتیاجی به بحث متمم جعل تطبیقی لازم نیست، اگر یک قدرت بود که هم می توانست به الف تعلق بگیرد، هم به باء، برای تعلقش مثلاً به الف، محتاج تطبیقی بودیم ولی وقتی قدرت متعدد است، دیگر نیازی به طرح مسأله متمم جعل تطبیقی در این جا نخواهد بود. پس یک قدرت نیست، به تعداد متعلق قدرت متعدد است،

لا یقال انّ تحقق القدرة علی کل واحد منهما، یستلزم قدرته علی الجمع بینهما، و هو مستحیل، اگر بگوییم دو قدرت داریم، پس باید بتوانیم هر دو ضد را فی آن واحد، انجام بدهیم و جمع کنیم، در حالی که جمع بین ضدین محال است، پس چرا می گوئید دو قدرت دارید، لازمه دو قدرت داشتن، قدرت بر جمع بین ضدین است که این امر جائزی نیست، این اشکال را نکنید، فانه یقال، ان القدرة علی کل واحد منهما بحده، لا یلازم القدرة علی الجمع بینهما.

اگر الف و باء ضدین هستند و من باید به هر دو قادر باشم، قدرت من بر هر دو به معنای قدرت بر جمع این دو با یکدیگر نیست. چرا؟ چون من الواضح ان الجمع بین الضدین ماهیه ثالثه غیر ماهیه کل واحد منهما.

ما سه ماهیت داریم:

- ۱- ماهیت الف به عنوان یک ضد
- ۲- ماهیت باء به عنوان ضد دیگر
- ۳- ماهیت جمع بین این دو، گاهی جمع بین این دو ممکن می شود، گاهی مقدر من نیست.

من می توانم همین الان به طرف شوق بروم و می توانم به طرف غرب بروم، اگر چه قدرت بر جمع بین این دو را ندارم، این مشکلی نمی سازد، پس به بیان بنده، مطلب اول ایشان در باره قدرت به معنای اول این است که اگر این قدرت بر انجام متعلق، به ضدین تعلق گرفت، نگویید یک قدرت است که به ضدین تعلق گرفته است، به تعداد متعلق قدرت داریم و این هیچ مشکلی برای ما ایجاد نمی کند. این نکته اول در مورد معنای اول قدرت.

## [نکته دوم]

پس از چند صفحه نکته دومی را در مورد معنای اول قدرت بیان می کند، و آن این است که اگر ما قدرت به معنای اول را ملاحظه کنیم، این قدرت قصورش در مرحله جعل و انشاء تعبیر خواهد داشت، به همین منظور ایشان از یک اصطلاح استفاده می کند و آن تقسیمات سابقه بر تکلیف است، ما تکلیف مان به دو نحوه قابل انقسام است، یکی تقسیمات لاحقاً للتکلیف که بعداً خواهیم گفت. دیگری تقسیمات سابق بر تکلیف. یعنی مکلف قبل از آن که تکلیف بر او متوجه شود، اما ان یکون قادراً علی ایجاد متعلقه و اما ان یکون عاجزاً عنه، هنوز تکلیف نیامده، مکلف، از دو حال خارج نیست، یا قادر است، یا قادر نیست، فلا محال اما ان یکون قادراً علی ایجاد متعلقه و اما ان یکون عاجزاً عنه، حال که یا قادر است، یا عاجز؟ پس فلا محال، اما ان یکون التکلیف بالنسبة الی وجود هذا القید و عدمه مطلقاً و اما ان یکون مقیداً، و الایهام غیر معقول.

پس یا باید تکلیف نسبت به قید قدرت و عجز، مطلق باشد، یا مقید، ایهام جایز نیست و اطلاق التکلیف للعاجز یکون تکلیفاً بالمحال،

اگر بگوییم تکلیف هست چه عاجز باشی و چه نباشی، این تکلیف به محال است، پس اطلاق جا ندارد، ایهام هم که نشد، تکلیف به محال محال است، چرا؟ چون حکیم اگر انشاء می کند، حکیم اگر امر می کند، انشاء لغایه ایجاد الداعی و المحرک است بالنسبة به فعلی یا ترک فلا یتحقق التکلیف الحقیقی من المولا الحکیم بالنسبة الی العاجز، عاجز از آوردن متعلق، معنای اول قدرت.

به عبارت ساده تر چون قید قدرت و عجز از قید سابق بر تکلیف هستند یا باید تکلیف بالنسبة به این قیود مطلق باشد، یا مقید باشد، و یا مهمل، ایهام که غیر معقول است. اطلاق هم که معنایش این است حتی اگر عاجز باشی از متعلق، باید انجام بدهی، این هم که معنا ندارد، تکلیف به محال، پس باید خطاب مان را مقید کنیم، محدود کنیم به وجود قدرت، عقلاً می گویند، تکلیف عاجز و لو به نحو خطاب قانونی، که توجه کند به طبیعت مکلفین، معنا ندارد، خطاب شخصی که مسلماً قبیح است، اگر کسی اعمی است به او استحلال را تکلیف کنیم، دیدن ماه را، این قطعاً قبیح است، اگر هم خطاب به نحو قضیه حقیقه باشد که ایشان از آن تعبیر می کنند به خطاب قانونی، اگر هم خطاب خطاب قانونی باشد که متوجه الی طبیعه مکلفین هست، باز نمی توانیم بگوییم اطلاق این خطاب شامل اعمی هم می شود. این از نظر حکم عقلانی

هذا كله مضافا الى الآيات و الروايات الدالة بظاهرا على اشتراط التكليف بالقدرة. علاوه بر حکم عقلا به قبح تکلیف عاجز، آیات و روایاتی داریم که ظهور این آیات مبارکات و این روایات شریفه این است که هر تکلیفی مقید و مشروط به قدرت است

بل السعة التي هي اخص من القدرة، نه تنها از نظر قرآن و سنت تکلیف مقید به قدرت است، بلکه مقید به سعه است. سعه معنای خاص تری از قدرت دارد، ممکن است، من شیئی را قادر باشم، اما به سختی انجام بدهم، سعه ندارم، گنجایش من، تحمل این کار را به سختی تمام دارد، و لو قدرت دارم، شارع می گوید قدرت که هیچ، باید سعه باشد.

لا يكلف الله نفسا الا وسعها و بما أن التكاليف الشرعية ليس التكاليف شخصية بل تكاليف قانونية على نهج القضايا الحقيقية فنفي التكليف عن العاجز يرجع الى تقييد الحكم في مرحلة الجعل، همه حرف ها همین است، ما می خواهیم بگوییم قدرت به معنای اول که قدرت بر انجام کار و عدم انجام کار است یان مربوط به مقام جعل است و اگر نتوانم تاثیر می کند در مرحله جعل.

این که شارع فرمود: لا يكلف الله نفسا الا وسعها، مگر نه این است که تکالیف قانونیه و قضیه قضیه حقیقه است. اگر می گفت آقای زید تو تکلیف نداری این به مرحله جعل بر نمی گردد، اما اگر قضیه، قضیه حقیقه و قانونیه شد، گفتمی عاجز تکلیف ندارد، این بر می گردد به مرحله جعل و حکم در مرحله جعل مقید می شود و فی صحیحه هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما كلف الله العباد كلفة فعل و لا نهام عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة ثم امرهم و نهامهم فلا يكون العبد آخذا و لا تاركا باستطاعتنا متقدمة قبل الامر والنهي و قبل الاخذ و الترك، در این چنین جایی تا قدرت نباشد، امر و نهی نخواهد بود.

خلاصه کلام دو مطلب امروز بیان شد، قدرت به معنای اول، به تعداد متعلقات متعدد می شود. مطلب دوم؛ قدرت به معنای اول چون مربوط به مرحله قانون و قانونگذاری است پس بر می گردد به مرحله جعل . چون به نحو قضیه قانونیه و حقیقه است نه شخصی، قصور قدرت به معنای اول، در مرحله جعل تاثیر خواهد کرد.

وللكلام تتمه.

## جلسه هشتاد و سوم\_ ۱۸ اسفند ۱۳۹۹

## [ادامه تبیین کلام آیت الله سیستانی در رأی سوم]

## [دو قسم تقسیم در تکلیف]

مقدمه به این مطلب اشاره کنم که ما در بحث تکلیف با دو قسم، تقسیم روبرو هستیم، یکی تقسیمات سابقه علی تکلیف. دوم تقسیمات لاحق بر تکلیف.

مقصود از تقسیمات سابقه بر تکلیف این است که پیش از آن که تکلیف متوجه انسان شود، این تقسیم قابل تصور است. این که من قادر باشم، بر استحلال به جهت قوت دید، یا عاجز باشم از استحلال به جهت ضعف دید، این قدرت من و یا عجز من پیش از آن که تکلیفی بیاید قابل تصور است چون من یا دارای قوه بینایی هستم یا عاجز هستم، چه تکلیفی باشد، چه تکلیفی نباشد.

اما تقسیمات لاحق بر تکلیف آنجاست که حکمی را فعلی فرض کنیم بعد نسبت به آن حکم مثلاً بگوییم این حکم فعلی منجز است یا غیر منجز. تقسیم حکم به منجز و غیر منجز پس از آن تصور دارد که شما حکم فعلی داشته باشید.

مثال مورد نظر ما در این قسم علم به حکم و جهل به حکم است، علم به حکم و جهل به حکم از انقسامات لاحق به تکلیف است و نیز قصد امتثال و عدم قصد امتثال این هم متوقف بر این است که شما یک حکمی را تصور کنید، بعد بگویید آیا این حکم در انجامش قصد امتثال نیاز است یا نیاز نیست.

حال که معلوم شد انقساماتی داریم سابق بر تکلیف و حکم و انقساماتی داریم لاحق بر تکلیف و حکم و مثال انقسام سابق بر حکم، قدرت و عجز بر ایجاد متعلق بود، عرض می کنیم چون این گونه انقسامات مربوط می شود به پیش از آمدن حکم، وقتی حکم بیاید، باید طبیعتاً یا نسبت به این دو قسم، مطلق باشد، یا نسبت به این دو تقسیم یا این دو قید به یکی از این دو، مقید باشد، و نمی شود حکم نسبت انقسامات سابق علی الحکم مهمل باشد. قدرت و عجز نسبت به متعلق را در نظر بگیرید، حکم باید یا نسبت به این دو مطلق باشد، یا نسبت به یکی مقید باشد، نمی توان حکم را مقید کرد به عاجز، این که قطعاً باطل است، اهمال هم که باطل است، بخواهیم حکم را مطلق بگیریم، هم شامل عاجز و هم شامل قادر، این هم تکلیف به محال است. بنابراین یک شق باقی می ماند و آن این که حکم مقید به قادر باشد، پس قدرت در ایجاد متعلق، مؤثر است در مرحله جعل و انشاء، چون اگر این قدرت نباشد، اساساً این جعل بی معنا است، هم عقلاً و هم نقلاً با توجه به آیات و روایات، نمی توان حکم را، تکلیف را مطلق گرفت نسبت به قادر و عاجز، چنان که نمی توان مقید به عاجز کرد چون می شود تکلیف به محال. بلکه محقق نائینی در این جا سخنی کاملاً صحیح دارد و آن این که حکم را مطلق بیان کردن، انشاء کردن، مطلق نسبت به قادر و عاجز، خود این اطلاق در انشاء محال است، نه این که تکلیف به محال باشد، خودش محال است **لأن حقيقة التكليف عبارة عن الأثناء لغاية ایجاد الداعي المحرك الى الفعل أو الترك في نفس المكلف، فلا يتحقق التكليف الحقيقي من المولا الحكيم بالنسبة الى العاجز.**

مگر نه این است که تکلیف برای این است که من انگیزه پیدا کنم بر انجام یک فعل، اگر تکلیف من وجوبی است، مگر نه این است که اگر به من گفت انجام نده این برای ایجاد داعی و انگیزه ترک است در نفس من که مکلف هستم، امر و نهی برای ایجاد داعی و محرک الی الفعل او الترك فی نفس المكلف است، حال چطور وقتی مولا من را عاجز می بیند، در نفس من ایجاد انگیزه کند؟

اساساً اطلاق تکلیف بالنسبه العاجز خودش محال است، نه این که تکلیف به محال باشد. محال است حکیم بخواهد در وجود کسی که محال انگیزه داشتن او، محال است ایجاد داعی در او، ایجاد داعی کند، بنابراین در انقسامات سابق بر تکلیف، مثل قدرت و عجز از ایجاد متعلق، اگر قدرت نبود، انشاء و جعل بی معناست و نمی توان حکم را در مرحله جعل مطلق دانست، قصور قدرت به معنای اول که قدرت نسبت به ایجاد متعلق است، مؤثر است فی مرحله جعل، اما در انقسامات لاحقاً بر تکلیف چه باید گفت؟ قدرت به معنای دوم که از آن به قدرت تامه یاد کردیم، قدرت بر جمع بین متعلق یک تکلیفین است، نه قدرت بر الف به تنهایی، قدرت بر باء به تنهایی، بلکه قدرت بر الف و باء را جمع کردن، چه وقت می توان گفت که من قدرت دارم بین الف و باء جمع کنم، یا عاجز هستم از جمع بین این دو، وقتی دو حکم موجود باشد، فعلی هم باشد، معلوم هم برای من باشد، آن جاست که می گوئیم آیا تو نسبت به جمع بین این دو حکم عاجزی یا قادری؟ قدرت بر ایجاد متعلق شد جز انقسامات اولیه و سابق بر تکلیف، قدرت بر جمع بین دو تکلیف می شود جزء انقسامات لاحقاً بر تکلیف.

حال سوال: آیا می توان از نظر عقلائی و عرفی حکم را مقید به قدرت تامه کرد، یعنی آیا نبود قدرت تامه می تواند در مرحله جعل تأثیر کند، به عبارت ساده آیا عرف می پذیرد که من بگویم "صل" اگر قدرت بر ضد نماز اعنی "الازالة" نشدی، "ازل النجاسة عن المسجد" در همان مرحله جعل، اگر مشغول ضدی به نام نماز نشدی؟

جواب این است که عرف لا يساعد علی تقييد الحكم بما هو متاخر رتباً عن نفس الحكم.

اگر چه در این که عقلاً جایز است یا نه، بحث است اما از نظر عقلائی، حکمی را مقید کردن به چیزی که از آن تأخر رتبی دارد و آن جمع بین التکلیفین است، عرف تقييد حکم را به انقسامات ثانویه نمی پذیرد، تقييد حکم نسبت به انقسامات اولیه مانعی نداشت، اما تقييد حکم نسبت به انقسامات ثانویه اگر هم عقلاً محال نباشد، عرف و عقلاء نظر مساعدی راجع به آن ندارند.

این توضیح فرمایش ایشان الی هنا که نتیجه اش این شد که قدرت به معنای اول در مرحله جعل مؤثر است، چرا؟ چون جزء انقسامات اولیه است، قدرت به معنای سوم که قدرت بر موافقت قطعیه است. به تعبیر حضرت آقای سیستانی گاهی انسان می تواند موافقت قطعیه کند، گاهی نمی تواند، این قدرت، این قصور قدرت مربوط به مرحله تنجز است و قصور قدرت به معنای دوم که قدرت در جمع بین دو تکلیف است، مربوط به مرحله جعل نیست، حال باید به کجا کشاندش و به کدام مرحله برد؟ ان شاء الله در جلسه آینده.

## جلسه هشتاد و چهارم\_ ۲۳ اسفند ۱۳۹۹

## [جمع بندی مباحث در تعارض تاکنون]

نتیجه همه مباحث گذشته تاکنون این شد که اگر بخواهیم تحلیلی دقیق از فرق تعارض و تزامم را ارائه دهیم، با عنایت به این که در تزامم با عنصری به نام قصور قدرت مکلف، در جمع بین دو تکلیف، روبرو هستیم، برای این که تحلیل مان دقیق تر باشد، باید ببینیم این قصور قدرت در تزامم در کجا تأثیر دارد؟ آیا در مرحله جعل تأثیر می کند، که اگر این باشد، فرق بین تعارض و تزامم، دشوار می شود، در این مبنا نام دو بزرگوار برده شد، یکی محقق خراسانی، یکی محقق عراقی، این دو یکی از آنها که عراقی باشد، مشکله را از راه ترتب حل کرد، ولی مرحوم آخوند که ترتبی نیست، راه دیگری پیمود. این یک مبنا که قصور قدرت را مربوط به مرحله جعل و مؤثر در این مرحله دانست،

مبنا و رأی دوم دو تقریب از محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه بود که قصور قدرت را مؤثر در مرحله فعلیت می شمرد.

تحلیل و رأی مبنای سوم، قول به تفصیل است و آن تحلیلی است که سید سیستانی از قدرت ارائه می دهد و این تحلیل با این بیان مختص به خود ایشان است، ایشان برای قدرت سه مرحله یا بفرمائید سه معنا مطرح کرده اند:

۱. مشهورترین معنای قدرت که اصل قدرت بر انجام تکلیف باشد، من قوای بدنی، شرائط تحقق عمل را داشته باشم، موانعی نیز نداشته باشم، آن گاه قادر هستم. نتیجه ایشان این است که این قدرت در مرحله جعل تأثیر می کند ولی ما در بحث تزامم، با چنین معنایی از قدرت روبرو نیستیم، در بحث تزامم هر دو تکلیف جدا جدا قابل تحقق است، قدرت برش دارم، غیر مقدور نیست. جمعش ممکن نیست، لذا به معنای دوم قدرت می رسیم
۲. معنای دوم قدرت که از آن تعبیر به قدرت تامه می کنیم و آن یعنی قدرت بر جمع بین دو متعلق تکلیف. در عین قدرت بر اصل هر دو تکلیف مستقلاً.

به نظر مبارک ایشان، قدرت به این معنا که یقابله العجز، به همین معنا یعنی عجز از جمع و قدرت بر جمع. این از تقسیمات لاحقاً بر تکلیف است، یعنی ابتدا باید دو حکم فعلی را تصور بکنیم، تا بین این دو حکم فعلی تزاممی تصور شود و من ببینم نمی توانم بین هر دو جمع کنم. آیا در این جا این قدرت که می گوییم قدرت تامه جعل را تحت تأثیر قرار می دهد، نظر ایشان این است که خیر. اگر قدرت بر اصل متعلق نبود، جعل مورد تأثیر قصور قدرت بود، اما وقتی فرض می کنیم قضیه قضیه حقیقیه است و من بر هر یک از این دو قادر هستیم، پس جعل مشکلی پیدا نمی کند.

**و هذا هو الفارق بين التزامم و التعارض.** در تعارض مرحله جعل نا ممکن می شود، اما قصور قدرت، به معنای قدرت تامه ربطی به مرحله جعل ندارد، چون بحث از عدم امکان جعل نیست، جعل ممکن است، بحث از عدم امکان جمع است بین دو حکم فعلی معلوم.

شما در مرحله نخست باید حکمی را تصور کنید، و بعد بگویید این حکم مثل "صل" و حکم دیگری را هم مثل «ازل النجاسة عن المسجد» تصور کنید، بعد ببینید تاره می توانید این دو را بایکدیگر جمع کنید در عدم ضیق وقت و تاره نمی توانید این دو را با یکدیگر جمع کنید در ضیق وقت. این گونه تقسیم کردن دو حکم "صل" و "ازل النجاسة عن المسجد" جزء تقسیمات لاحقه بر تکلیف است. قدرت و عجز به معنای دوم که قدرت تامه باشد، از تقسیمات لاحقه بر تکلیف بود، اما قدرت و عجز به معنای اول، از تقسیمات سابق بر تکلیف، هر آن تقسیمی از تکلیف که قبل از توجه تکلیف قابل تصور باشد، مثل قدرت و عجز و به معنای اول، نبود قدرت و بود قدرت در مرحله جعل تأثیر می کند، اما هر آن تقسیمی از تکلیف که جزء تقسیمات لاحقه بر تکلیف باشد، تا تکلیف معنا نشود، آن تقسیم معنا پیدا نمی کند که از آن جمله است قدرت بالمعنا الثانی، که قدرت تامه باشد، اعنی قدرت بر جمع بین متعلق دو تکلیف باشد، این دیگر چون جزء تقسیمات سابقه بر تکلیف نیست، بلکه جزء تقسیمات لاحقه بر تکلیف است، در مرحله جعل ایجاد مشکل نمی کند، جعل "صل"، جعل "ازل النجاسة" دو حکم فعلی معلوم برای من هستند که هر یک جعل شان علی نهج القضية الحقیقیه مشکلی ندارد، **إنما المشکل** به این است که نمی توانم جمع کنم بین دو تکلیف. اگر عجز من و قصور قدرت من باعث می شد که مرحله جعل دچار اشکال شود، باید جعل را اینگونه تصحیح می کردم که اطلاق "صل" مقید به ترک ازاله است و اطلاق ازاله مقید به ترک صلاه است، تا دو جعل قابل تصحیح باشد، ولی وقتی عجز من، مؤثر در مرحله جعل نیست، قصور قدرت من به جعل لطمه ای وارد نمی کند، باید دید این قصور قدرت، در کجا تأثیر خودش را خواهد کرد، ایشان معتقد است که این قصور قدرت بالمعنی الثانی مربوط می شود به مرحله تنجز حکم. دو حکم در عرض یکدیگر برای من منجز نمی شود ولی هم هر دو حکم مجعول هستند و هم هر دو حکم فعلی هستند.

این نظر مبارک ایشان در مورد قدرت به معنای دوم که اصل بحث در همین قدرت است. در چنین جایی که قصور قدرت مربوط به مرحله جعل نمی شود، عقلاء هر دو تکلیف را متوجه خود می دانند علی نهج القضية الحقیقیه اما چون می بینند آن قصور قدرت و آن عجز را کوشش می کنند در مرحله امتثال حل مشکله کنند. به خلاف باب تعارض که کوشش عقلا در حل مشکله در مرحله جعل است. برای حل مشکله در مرحله امتثال و ان شئت فقل، **لعلاج قصور القدرة المعذر فی مرحله التنجز**،

عقلاء می گویند اگر این دو تکلیف اهم و مهمی بینشان بود، ابتدا اهم را باید آغاز کرد، چنان که در روایات هم آمده است، اگر سنت و فریضه در جایی جمع شد، از فریضه آغاز کنید، اهم را مقدم کنید، و اگر اهم به هر دلیلی انجام نشد و عیان کردید، مهم باید انجام شود، و به نظر ایشان ترک اهم و ترک مهم، معاً دو عقاب دارد، اما اگر بین دو تکلیف متزاحم، اهم و مهم نبود، هر دو متساویین بودند، یکی را انجام بده، و اگر هیچ یک انجام نشد، ایشان ارتکاز عرفی را بر وجود یک عقاب می داند، و این در جلسات آینده هم رسیدگی خواهد شد.

پس قدرت به معنای دوم **التي عبر عنها بالقدرة التامة و هي القدرة على الجمع بين التكليفين**، که در مقابلش عجز قرار دارد، این عجز مؤثر در مرحله جعل نخواهد شد. **خلافاً للرأى الاول من الآخوند و العراقي اعلى الله مقامهما**.

و این عجز فعلیت دو حکم را هم مورد اشکال قرار نمی دهد، و اساسا این عجز با فرض دو حکم فعلی است، پس قدرت تامه مرحله فعلیت را تأثیر ندارد و عجز از جمع بین دو تکلیف مربوط به مرحله فعلیت هم نیست. خلافا للمحقق النائینی بلکه عجز از جمع بین دو تکلیف، مرحله تنجز را هدف قرار می دهد، ما دو حکم فعلی منجز نمی توانیم داشته باشیم، و الا هم مرحله جعل درست است، هم مرحله فعلیت. این قدرت به معنای دوم بود که اساس بحث ما همین بود.

۳. اما مرحله سوم یا معنای سوم قدرت، قدرت بر موافقت قطعیه بود، فی قبال العجز عنها این قدرت هم مربوط می شود به مرحله تنجز و م حدود و مقید مرحله تنجز خواهد بود. این قدرت به معنای سوم خود دو قسم داشت:

ا. قسم اول آنجایی بود که مکلف قادر بر مخالفت قطعیه هست، اگر چه قادر بر موافقت قطعیه نیست، در این جا مخالفت قطعیه حرام، امتثال احتمالی لازم است.

ب. قسم دوم از این معنای سوم آنجایی بود که هم از موافقت قطعیه عاجز است، هم از مخالفت قطعیه، این همان چیزی است که در اصول بدان دوران امر بین محذورین می گویند، و حکم به تخییر می کنند.

از قدرت به معنای اول و سوم بگذریم، مجددا بر می گردیم به قدرت به معنای دوم، که به نظر حضرت آقای سیستانی نبود این قدرت در مرحله جعل مؤثر نخواهد بود، در این مسأله ما با اعتراض هایی روبرو هستیم که دو اعتراض را ایشان ذکر می کند و پاسخ می دهد به این دو اعتراض برای تثبیت فرمایش خودش. این ان شاء الله بحث فردا.

امروز یک دسته بندی با بیان ساده بدون رعایت ترتیبی که ایشان بیان کرده بود، از اول بحث در حقیقت تعارض و مبانی مختلف در آن بیان کردیم، حال نوبت می رسد به اعتراض هایی که به مبانی ایشان شده است ببینیم می توانند از این اعتراضات پاسخی بگویند یا خیر.

## جلسه هشتاد و پنجم\_ ۲۴ اسفند ۱۳۹۹

### [اشاره به مبانی سید سیستانی در مسأله]

مبنای حضرت آقای سیستانی در باب تأثیر قصور قدرت در مرحله تنجز و فرق تعارض با تراحم، مفصلا گذشت، اگر بخواهم با یک عبارت جامع، که اشکالاتی را هم که ایشان بیان کرده، با پاسخها توضیح داده باشم، عرض می کنم، ایشان:

۱- معتقد است که درگیری دو دلیل در تعارض مربوط است به مرحله جعل و درگیری در تراحم ربطی به مرحله جعل ندارد، بلکه مربوط است به مرحله تنجز. این ادعای اول.

۲- ادعای دوم این است که قدرتی که در باب تراحم از آن یاد می کنیم، قدرت به معنای دوم است، که به آن قدرت تامه می گویند.

قدرت تامه یعنی قدرت بر جمع بین دو متعلق تکلیف. گاهی من می توانم هم نماز بخوانم، هم ازاله نجاست از مسجد کنم، در سعه وقت است، قادر هستم، گاهی از انجام هر دو فوراً عاجز هستم، باید یک تکلیفی را تصور کنیم، که آن تکلیف فعلی و معلوم باشد، و من نتوانم آن تکلیف فعلی معلوم را با تکلیف فعلی معلوم دیگر، جمع کنم، عاجز باشم، از آنجا که قدرت تامه یعنی قدرت بر جمع بین متعلق دو تکلیف، جزء تقسیمات ثانویه و لاحق بر تکلیف است، و متأخر است رتبتاً عن نفس الحكم، اگر بتوانیم اطلاق دلیل صل را، در مرحله جعل مقید کنیم به ترک ازاله و اطلاق ازاله را در مرحله جعل مقید کنیم به ترک صلاه، تقیید کرده ایم حکم را به ما هو متأخر عن نفس الحكم. و عرف مساعدت با تقیید حکم بما هو متأخر رتبتاً عن نفس الحكم ندارد، لذا نمی توان درگیری تعارض و تراحم را به این نحوه در مرحله جعل با اطلاق و تقیید حل کرد، و این قصور قدرت خود را در مرحله تنجز نشان خواهد داد، و این معالجه را در درگیری بین این دو دلیل باید در مرحله در امثال قرار داد و تنجز نه در مرحله جعل. در مرحله جعل هر دو مطلق هستند.

حال معنای این که در مرحله جعل هر دو مطلق هستند این است که هیچ مانعی ندارد، علی نحو القضية الحقیقه و به تعبیر ایشان علی نحو الخطاب القانونی بگوید «صل» به صورت مطلق و بگوید «ازل النجاسة عن المسجد» باز به صورت مطلق. آن چه مشکل ساز است دو جعل نیست بلکه مرحله امثال و تنجز به مشکل بر خواهیم خورد و آن جا باید معضله را حل کرد.

پس یکی از ارکان مبنای سید سیستانی برای این که اثبات کند در تراحم در مرحله جعل درگیری نیست این است که خطابات را به نحو قضیه حقیقه و به تعبیر دیگر به نحو خطاب قانونی تفسیر می کند.

### [اعتراضات به مبنای سید سیستانی]

و بر همین اساس است که اعتراضاتی به مبنای ایشان در این که قصور قدرت در جمع بین دو متعلق تکلیف این تأثیرش در مرحله تنجز است و مبنای ایشان در فرق بین تعارض و تراحم که مبتنی بر پذیرش خطابات قانونیه و قضیه حقیقه بودن است، اعتراضاتی شده است که ایشان به دو اعتراض اشاره می کند و هر دو اعتراض را پاسخ می دهد

### [اعتراض اول]

اعتراض اول این که این بیان شما، این تقریب مذکور از طرف شما، در فرق بین تعارض و تراحم، مبتنی است بر تفاوتی که شما بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه قائل هستید.

**[مراد از خطابات قانونیه]**

اینجا داخل پرانتز توجه کنید مراد ما و ایشان از واژه خطابات قانونیه، آن مبنای مشهور نیست که در برابر قضایای حقیقیه باشد، مراد از خطاب قانونی، قطب مقابل خطاب شخصی است، که با همان قضیه حقیقه بودن هم قابل جمع است.

به هر حال معترض می گوید فرقی که شما بین تعارض و تزامم گذاشتید، و قصور قدرت در تزامم را مربوط به مرحله تنجز گرفتید، و در تزامم در مرحله جعل خلافاً لآخوند و عراقی درگیری قائل نشدید، این مبنا و این تقریب، مبتنی است بر فرق بین خطابات قانونیه و خطابات شخصیه. و گفتید به نحو خطاب قانونی، جعل وجوب صلاه مطلقاً، و جعل وجوب ازاله مطلقاً، مانعی ندارد، چون خطاب قانونی است نه شخصی.

**مع ان مرجع الخطاب القانونی، علی القول بالانحلال و هو الحق، الی الخطابات الشخصیه بعدد الافراد،**

شما باید همان قضیه حقیقه خودتان را یا به تعبیر خودتان خطاب قانونی را تجزیه و تحلیل کنید، اگر بخواهم مثال بزنم. کسی مشتمت خود را پر از کشمش می کند و ای مشتمت را می بیند. حال این مشتمت را باز می کند و به هر شخصی یک عدد کشمش می دهد این می شود انحلال.

به صورت سربسته خطاب قانونی می گوید «صل»، می گوید «ازل النجاسة عن المسجد» می گوید «انقذ الغریق» منتها هر کدام از این موضوعات برای خود حکمی را بر می دارد، اگر شما ده غریق داشته باشید، مولا دو گونه می تواند سخن بگوید. «انقذ هذا الغریق» «انقذ هذا الغریق»، یک به یک. این می شود خطاب شخصی، یا به نحو قضیه حقیقی و قانونی بگوید «انقذ الغریق» در این جا به عدد افراد این خطاب منحل می شود. پس بنا بر پذیرش انحلال با تفسیری که گفتم دیگر فرقی اساسی و ماهوی بین خطاب قانونی، با خطاب شخصی، باقی نمی ماند. فقط فرق بین خطاب قانونی، با خطاب شخصی در نحوه ابراز قانون و نوع مبرز است. اما مبرز، و فی کلیهما، واحد. چیست آن مبرز واحد؟ و هو تکالیف شخصیه بعدد الافراد،

پس خطاب شخصیه با خطاب قانونی شد ملاً یکی، فقط نوع مبرز تفاوت پیدا کرد.

حال اشکال این است که فاذا لم یکون هناك مصحح لتوجيه خطابات شخصیه كما فی موارد قصور القدرة، و عدم امکان الجمع بین الامتثالین، کانقاذ غریقین، فی آن واحد، فأنه لا یوجد مصحح، للخطاب القانونی ایضاً.

معترض به آقای سیستانی می گوید لب و اساس حرف شما در این که در تزامم در مرحله جعل درگیری نیست، این است که جعل بر نحو قضیه قانونیه است، اگر جعل به نحو قضیه شخصیه بود، سرایت می کرد آن مشکل در مرحله امتثال به مرحله جعل ولی چون به نحو قضیه قانونیه است، نه.

این حرف شما آقای سیستانی است. معترض می گوید، مگر نه این است که حقیقت قضایای حقیقه و قانونیه انحلال است، مگر نه این است که معنای انحلال این است که هر فردی از موضوع یک حکم را برای خود بر داد، پس اگر به نحو قضیه حقیقه هم ابراز کند، مبرز افراد خارجی هستند، و وقتی مبرز افراد خارجی بودند، فرقی بین قضیه قانونیه با قضیه شخصییه باقی نخواهد ماند، چه به نحو قضیه قانونیه بگوید «انقذ الغریق» این جا این «انقذ الغریق» به تعداد افراد غریق منحل می شود و هر غریقی یک حکم می گیرد برای خود. پس چه بگوید انقذ الغریق به نحو قضیه قانونیه، چه به نحو قضیه شخصییه بگوید «انقذ هذا الغریق» و «انقذ هذا الغریق».

همچنان که در قضایای شخصییه اگر مکلف قدرت ندارد، نمی توانم بگویم به نحو وجوب عینی «انقذ هذا الغریق»، «انقذ هذا الغریق» و خود شما این حقیقت را در قضایای شخصییه می پذیرید، به همین بیان به نحو قضایای قانونیه هم نمی توان گفت؛ چون مآل و مرجع قضایای قانونیه باز، همان خطابات شخصییه است و چون به نحو قضیه شخصییه دو خطاب کردن به کسی که قادر به جمع نیست، قابل تصور نیست، به نحو قضیه قانونیه هم که بازگشتش به همان قضایای شخصییه است نخواهد بود. و همان طور که اگر خطاب، خطاب شخصی بود، قدرت تامه نیست و این عجز از امثال، این قصور قدرت، محدد در مرحله جعل و انشاء است اگر قضیه شخصییه بود، در قضایای قانونیه هم که بنا شد، مرجعش همان قضایای شخصییه باشد، باید قصور قدرت را مؤثر در مرحله جعل بدانیم، نه در مرحله تنجز آن گونه که شما گفتید.

این هم بیان مفصل و کامل برای این که این اعتراض واضح شود.

حال آقای سیستانی می خواهد این اعتراض را با دو بیان جواب دهد.

## جواب اول

جناب معترض تمام کوشش شما این بود که بگویید فرق ماهوی بین خطاب شخصی و خطاب قانونی نیست الا در مبرز و الا در مبرز چون مآل قضایای قانونی به قضایای شخصی است در ناحیه مبرز فرقی نیست. اما اشکال من به شما این است که فرق بین خطاب شخصی و خطاب قانونی فقط در مورد مبرز به تنهایی نیست. بله مبرز در این دو قضیه متفاوت هستند اما علاوه در تفاوت در مبرز در مصحح جعل هم متفاوت هستند.

## [مراد از مصحح جعل]

هر وقت کلمه مصحح جعل را شنیدی، مقصود این است که جعل وقتی درست است که توجیه پذیر باشد و وقت توجیه پذیر است که برای ایجاد داعی در اوامر و زاجر در نواهی در نفس متکلم باشد، آنجا که بنا است امری ایجاد داعی در مکلف، نهی ایجاد زاجر کند در نفس مکلف، به این ایجاد داعی و زاجر می گویند مصحح جعل، هر وقت گفتند مصحح جعل مرادشان آن چیزی است که

داعی بر انجام ایجاد می کند فی الاوامر و زاجر درست می کند در نواهی. حال ایشان می خواهد بگوید، فرق بین قضایای قانونیه و قضایای شخصیه فقط در نوع مبرز نیست، بلکه در مصحح جعل هم با یکدیگر فرق دارند که ان شاء الله فردا عرض خواهد شد.

## جلسه هشتاد و ششم - ۲۴ اسفند ۱۳۹۹

### [اشاره به مطالب گذشته]

نظر حضرت آقای سیستانی در باب فرق بین تعارض و تزاحم به عبارت بنده این است. تعارض یعنی درگیری دو دلیل در مرحله جعل، در حال که متزاحمین، در مرحله جعل درگیری ندارند، و درگیری در مرحله امتثال دارند، و مرادمان از مرحله امتثال، مرحله تنجز حکم است. از نظر ایشان جعل دو حکم متزاحم به نحو قضیه حقیقه مانعی ندارد. از نظر ایشان حتی این دو حکم می توانند فعلی باشند، آنچه ناممکن است این که من با آن که نمی توانم هر دو را انجام بدهم، اگر یکی را انجام دادم، بر ترک دیگری معاقب باشم، با این که قدرت بر جمع دو تکلیف را ندارم. عجز من از جمع بین دو تکلیف اثرش این است که اگر یکی را انجام دادم، نسبت به ترک دیگری، نباید معاقب باشم، ولی اصل جعل به نحو قضیه حقیقه، حتی در متزاحمین مشکل ساز نیست و هرگز مشکل به وجود آمده در مرحله تنجز در اثر عدم قدرت بر جمع سرایت به مرحله جعل نمی کند.

این رأی سوم در فرق بین تزاحم و تعارض است، و عصاره همه حرف های ایشان به بیان بنده است.

ایشان دو اعتراض مهم را بر خودشان مطرح می کنند و آنگاه پاسخ می دهند. اعتراض اول به همین نکته اخیر است، شما فرمودید علی نحو القضیه حقیقه مانعی در جعل نیست، در حالی که قول حق این است که قضیه حقیقه و ان شئت قلت خطابات قانونیه، منحل به خطابات شخصیه هستند، به عدد افراد، و از آنجا که در خطاب شخصی، من نمی توانم، به زید امر کنم ایها الزید با این که نمی توانی هر دو غیق را نجات دهی، ولی انقاز هر دو بر تو لازم است. چنان که در خطابات شخصیه قطعاً و جزماً این امر قابل قبول نیست و هیچ مصححی برای خطاب شخصی در چنین جایی که قدرت بر جمع ندارد، نداریم، هیچ توجیحی هم، هیچ مصحح خطابی هم بنابر قضیه قانونیه و حقیقه نباید باشد. چون مرجع قضایای قانونیه با توجه به انحلال به همین خطابات شخصیه به عدد افراد است.

به عبارت آخری معترض می گوید هر جا نتوانستی به شخصی خطاب شخصی داشته باشی، خطاب قانونی هم که لباً منحل می شود و به این شخص هم می رسد نمی شود شامل حال او باشد. یا دست از انحلال در خطابات قانونیه بردارید، یا اگر خطابات قانونیه انحلال دارد، فرقی از این جهت بین خطابات قانونیه و حقیقه با خطابات شخصیه نخواهد بود، نه به کسی که قادر به جمع بین المتزاحمین نیست، می توان خطابی را به نحو قضیه شخصیه تصور کرد و نه خطابی را به نحو قضیه قانونیه. با توجه به انحلال قضایای قانونیه به قضایای شخصیه.

## [ادامه تبیین پاسخ اول ایشان]

خود ایشان در پاسخ اولی به این سخن می گویند گویا این معترض گمان کرده است که فارق بین خطابات شخصی و خطابات قانونیه فقط در مرحله مبرز است و آلا هر آن چه در خطابات شخصی است، در خطابات قانونیه هم بنابر انحلال باید قائل شد. انما الفرق بین القضايا الشخصية و القضايا القانونية مختص بالمبرز.

جمله ای که مفادش قضیه قانونیه است با جمله ای که مفادش قضیه شخصی است این دو جمله به لحاظ مبرز یک مطلب بودن تفاوت دارند و بس، گویا گمان این معترض این بوده و لهذا گفت نباید فرقی بین خطابات شخصی و خطابات قانونیه گذاشت. اگر به نحو خطاب شخصی مخاطب قرار دادن عاجز از جمع قابل قبول نیست، به نحو قضیه قانونی به ما این که منحل می شود هم قابل قبول نیست.

این سخن معترض بود در حالی که مصحح هر خطابی ایجاد داعی برای او در اوامر و ایجاد زاجر در نواحی است. باید تکلف داعی بر فعل نداشته باشد، زاجر از فعل نداشته باشد، تا به او امر و نهی شود. در خطابات شخصی باید همین شخص داعی بر فعل نداشته باشد، تا خطاب قابل قبول باشد. خطاب به افعال و زاجری این شخص نداشته باشد تا مخاطب به خطاب لا تفعل بشود. «افعل» و «لا تفعل» به نحو قضیه شخصی یک مدلول مطابقی دارد و آن لزوم فعل و لزوم ترک است. اما همین «افعل» و همین «لا تفعل» به دلیل التزامیه دلالت می کند بر این که داعی و زاجر در نفس مخاطب نیست بلکه در مواردی که این داعی و زاجر موجود نبود چه بسا امر به «افعل» و «لا تفعل» استخفاف و اهانت تلقی شود. لذا به نحو قضیه شخصی نمی توان به یک انسان مؤمن متقی محترم بگوییم «لا تشرب الخمر» چه این که چه بسا از این جمله او خمر می خورد که به او بگوییم خمر نخور. اما همین جمله را اگر به نحو قضیه قانونیه بگوییم، مشکلی ندارد.

مثال از بنده است: اگر پزشکی برای راهنمایی بیمارانی را که عمل جراحی انجام داده است، یک نوار پر از دستور تهیه کرده، برای همه آنها و این نوار پخش می شود. از جمله در این نوار می گوید نباید باید خمر بخوری. در بین این بیمارانی که این نوار را گوش می کنند، اگر چند نفر بودند که داعی بر خوردن خمر نداشتند به نحو قضیه شخصی این پزشک نمی توانست به او بگوید خمر نخور. اگر می داند او داعی ندارد. اما به نحو قضیه حقیقیه نواری را پر کند، برای همه بیمارانی خود این نهی از خوردن شراب را بکند، و لو می داند که برخی از این ها چون مؤمن و متقی و محترم هستند، اساسا داعی بر شرب خمر ندارند، باز مانعی ندارد که به نحو قانون، خوردن شراب را منع کند. مثالی که خود ایشان بیان کرده است. در قرآن کریم فرمود: یحرم علیهم الخبائث. پیامبر اکرم، صلی الله لیه و آله وسلم آمدند تا خبائث را حرام کنند. بسیاری از این خبائث اساسا در مردم داعی بر خوردنش نیست، لذا به کسی که می دانیم اساسا نه تنها داعی بر خوردن زباله متعفن که خبیث است ندارد بلکه زاجر هم دارد به نحو قضیه شخصی، نهی او بی معناست ولی این آیه کریمه چون به نحو قضیه قانونیه و حقیقیه است، مشکلی در آن نیست، به عبارت فنی، مصحح خطاب به نحو خطاب قانونی، در یحرم علیهم الخبائث، این است که مبدا عده ای نادر در حالاتی متمایل به اکل خبائث شوند به همین مقدار کافی است به نحو قانونی او را و دیگران را از این عمل برحذر بدارد.

مثال دیگر در اوامر، به نحو قانونی بگوید، نفقه عیال واجب است مع وجود داعی للنفقة فی الكثير، ولی همین که هستند و لو نادر، افرادی که نفقه نمی دهند، خطاب قانونی مصحح دارد بنابراین این معترض گمان نکند که فرق بین قضایای حقیقیه ای القانونیه، یا قضایای شخصییه یکی است و آن فقط فرق از حیث مبرز است بلکه این دو نوع قضیه از حیث مبرز تفاوت دارند ولی تفاوت منحصر به مبرز نیست، بلکه در مصحح جعل یا بگو در مصحح خطاب هم تفاوت دارند، خطاب به نحو قضیه شخصییه در مواردی که داعی و زاجر است، مستهجن است اما خطاب قانونی، همه گیر، حتی افراد دارای داعی و زاجر را هم بگیرد، مستهجن نیست، چون همین که در بعض افراد، داعی و زاجر نباشد، کافی است، لذا شما نگوید قضیه حقیقیه پس از انحلال می شود همان قضیه شخصییه و لا تفاوت بینهما الا من حیث المبرز. هرگز چنین چیزی نیست.

قضایای حقیقیه و قانونیه مصحح جعلشان، همین که تعدادی و لو نادر داعی و زاجر نداشته باشند، کافی است بناء علی هذا، اگر به نحو قانونی بگوید «صل» و به نحو قانونی بگوید «ازل النجاسة عن المسجد» با این که می داند بعضی از موارد این جا قدرت بر جمع نیست، به نحو قضیه قانونیه، چون مصحح جعل دارد، مانعی نیست.

جناب معترض آنچه که ممنوع است اینکه من الان ببینم یک نفر قدرت بر جمع بین صلاه و ازاله را ندارد، در عین حال به نحو قضیه شخصییه او را امر کنم و اما به نحو قضیه قانونیه و لو منحل به قضایای شخصییه می شود، و لو در این انحلال افرادی هستند که قادر بر جمع نیستند، اما همین که هستند افرادی که در وسعت وقت می توانند، هم نماز بخوانند، هم ازاله، خطاب قانونی مشکلی نخواهد داشت. در مثال غریق، اگر دو نفر در حال غرق هستند، من به عبدم به نحو قضیه شخصییه بگویم، باید هر دو را نجات بدهی، در حالی که او ناتوان است، این مستهجن است اما اگر به نحو قانونی بگویم «انقذ الغرقاء» و این جعل مقید بر قدرت بر جمع هم نباشد، بلکه مطلق هم باشد، و لو در عالم انحلال وقتی سراغ عبد من آمد این جعل، او قادر به جمع نیست ولی همین جمله را چون به نحو قضیه قانونیه بیان کرده است، مانعی ندارد.

## جلسه هشتاد و هفتم\_ ۲۶ اسفند ۱۳۹۹

### [اعتراض دوم]

بر مبنای مختار سید سیستانی در فرق بین تعارض و تزاحم، اعتراض دیگری هم شده است و آن این است که شما درگیری متزاحمین را منحصر در مرحله تنجز کردید در حالی که هیچ مقرری، توجیه کننده ای، مصححی ارائه ندادید برای این که بگوید متزاحمین در مرحله انشاء درگیری ندارند، هیچ مبرری ارائه نفرمودید که نشان دهد هر دو حکم متزاحم، در مرحله انجام مطلق هستند. «صلاه» مطلق است و ربطی به «الازاله» ندارد کذلک «الاله».

نه تنها هیچ مببر و دلیلی برای اطلاق بیان نفرمودید، بلکه اساساً قول به اطلاق حکمین متزاحمین قابل قبول نیست، چون اگر مقصود از اطلاق این است که هم «صل» واجب التحصیل است مطلقاً، چه ازاله بیاید و چه نیاید، هم ازاله واجب التحصیل است

مطلقاً چه صلاةً بیاید و چه نیاید، معنای این جمله امر به جمع بین ضدین است، چگونه قبول کنیم که حکیم امر کرده است به جمع بین ضدین.

اگر مقصود شما از اطلاق این است که اگر چه برو سراغ نماز، سراغ ازاله نرو، اگر مقصودتان این است، پاسخ این است که در این جا ازاله از دو حال خارج نیست، یا اهم از صلاةً است یا مساوی است اگر اهم باشد معنا ندارد بگوید با وجود اهم سراغ اهم نرو، برو سراغ مهم. اگر هم مساوی هستند، چه امتیازی هست که نماز را بر ازاله که بگوید سراغ ازاله نرو، سراغ نماز برو. پس نمی تواند جعل کند، انشاء کند بر من وجوب متزاحمین را معاً. چون این انشاء طعنی طلب الجمع بین الضدین و نمی تواند هم بگوید سراغ آن مزاحم نرو و این را انجام بده. چون آن مزاحم اگر اعم باشد، چرا اعم را برای مهم ترک کنم. اگر آن مزاحم دیگر مهم و مساوی هستند، ما الفرق بین هما.

بنابراین فلا یصح الالتزام بتوجه الخطابین المطلقین فی عرض واحد للمكلف فی مرحلة الانشاء فالقدرة اذا تؤثر فی هذه المرحلة

شما خواستید وجود قدرت و قصور قدرت تامه را مربوط به مرحله تنجز بگیرید، در حالی که پیش از رسیدن به مرحله تنجز، در همان مرحله جعل نمی توان ملتزم به توجه دو خطاب مطلق فی عرض واحد برای مکلف شد. راهی ندارید لآ این که در همان مرحله جعل به طولیت و ترتب ملتزم بشوید.

جناب آقای سیستانی راهی برای فرض اطلاق در هر دو خطاب ندارید، فلا بد من تقیید کل من الخطابین بترک الآخر، این اشکال.

### [پاسخ آیت الله سیستانی به اعتراض]

جواب اصلی ایشان عصاره اش این است که ما می توانیم دو خطاب مطلق در مرحله انشاء تصور کنیم به دو بیان. بیان اول این که اطلاق را ذاتی بگیریم و اطلاق ذاتی محتاج به داعی، مبرر و مصحح نیست. اطلاق ذاتی در خود نماز و ازاله نهفته است. اطلاق ذاتی چنان که بعداً هم اشاراتی خواهم داشت، کار قانون گذار نیست و چیزی که کار قانون گذار نباشد، در ذات نهفته باشد، چرا و مصحح و داعی در آن معنا ندارد.

بیان دوم این که اطلاق را اطلاق لحاظی بدانیم. اطلاق را من اعمال المولی المشرع بدانیم، بگوییم لحاظی کرده است و مطلق گذاشته است. اینجا که سخن از اطلاق لحاظی است، مصحح می خوانیم. مصحح چیست؟ این که مولا دیده است جمیع افراد نماز و جمیع افراد ازاله دارای ملاک هستند، نماز خواندن همه جا ملاک دارد، ازاله همه جا ملاک دارد و آن محذوراتی که شما گفتید که این جمع بین ضدین است و طلب جمع بین ضدین و قس علی هذا، فلا تأثیر لهما، فی اطلاق الحکم فی مرحلة الانشاء لأنهما انما یتحققان فی مرحلة التنجز فكيف يؤثران فی مرحلة السابقة علیهما فهما یمنعان من وصول الحکم الا مرحلة التنجز و التأثير فی المكلف، لا فی اصل انشاءه واصله.

ما هم قبول داریم که جمع بین ضدین خاصاً قبیح است. ما هم قبول داریم که اگر متزاحمین اهم و مهم هستند بگوید با وجود اهم سراغ مهم برو، قبیح است، ما هم قبول داریم اگر متزاحمین متساویین هستند، ترجیح یکی را در مرحله جعل بر دیگری ترجیح بلا مرجح است. این ها همه قابل قبول است و لی این ها کی خود را بروز می دهند؟ این مشکلات در کدام مرحله از مراحل حکم خود را آشکار می کنند؟ آیا در مرحله اصل انشاء و جعل ایجاد مشکل می کنند، یا در مرحله تنجز و مرحله تأثیر در مکلف، آنگاه که بخواهد اقدام کند؟

بله مولا نمی تواند بگوید از تو جمع بین ضدین می خواهیم، این را که قطعاً کسی نمی گوید، ما هم چنین نگفته ایم.

**فالمولی لم ینشئ تأثیر الجعل بین الضدین بل انشأ حکماً مطلقاً لتوفر الملائک فی جمیع الافراد الطبیعة لکن لقصور القدرة علی الجمع بین امثال کلی التکلیفین، نشأ هذان المحذوران فی مقام الامتثال و التنجز**

اگر مولا در مقام جعل می گفت، اطلب منک الجمع بین الضدان الازالة و الصلاة، حکیمانه نبود که بخواهد بین ضدین جمع کند. اما اگر دید هم نماز ملاک دارد هم ازاله ملاک دارد و هم به خود نماز تنهایی قادر هستم و هم به خود ازاله به تنهایی قادر هستم، قدرت به معنای اول که شرط جعل بود، محقق است، چون مقتضی برای جعل مطلق اعنی الملائک و المصلحة و شرائط هم موجود است، چون در هر یک جدا جدا قادر هستم، پس هیچ مانعی در مرحله جعل نیست، آنچه که مشکل ساز شد، نبود قدرت تامه بود، آنچه که مشکل ساز شد، این که من نتوانستم بین دو تکلیف جمع کنم و این عدم امکان جمع بین التکلیفین ربطی به مقام انشا و جعل ندارد، این محذور خود را در مرحله جعلی که مقتضی و شرائط دارد و موانعش مفقود است، نشان نمی دهد، چون قدرت به معنای اول هست، آن چه که نیست، قدرت به معنای ثانی است، یعنی قدرت ندارم جمع بین امثال دو تکلیف کنم و این محذور مربوط به مرحله امتثال است و تنجز. در حالی که در تعارض محذور مربوط به همان مرحله جعل و انشاء بود.

### [ جمع بندی مباحث تاکنون ]

هذا هو تمام الکلام در امر اول و ثابت شد، قصور قدرت به معنای اول مربوط به مقام جعل است و قصور قدرت به معنای ثانی و ثالث مربوط به مرحله تنجز است و ثابت شد در بحث تعارض نظر به قدرت به معنای ثانی داریم و قصور قدرت به معنای ثانی نمی تواند در مرحله جعل تأثیر کند، تا تزاحم و تعارض یکی شوند. در مرحله جعل هیچ درگیری بین صلاة و ازاله نیست. در حالی که در «صل صلاة الجمعة» و «لا تصل صلاة الجمعة» درگیری در مرحله جعل است.

فالفارق الاساسی بین التزاحم و التعارض وقتی فهمیده می شود که بین سه نوع قدرت تفصیل بدهیم و بین قدرتی که بر انجام خود فعل است بما هو هو، و قدرتی که در جمع بین دو تکلیف است، فرق بگذاریم. قدرت و عجز در جمع بین دو تکلیف، وقتی مطرح است که تکلیفی آمده باشد و مربوط به مرحله استحقاق عقاب ای التنجز.

و هذا هو المراد من قولهم که می گویند تراحم درگیری در مرحله امتثال است نه مرحله جعل و تعارض است که مربوط می شود به درگیری در مرحله جعل.

این عمده بیان ایشان.

ان شاء الله باید یک مروری مختصر به همه مبانی داشته باشیم و بعد مناقشاتی که بر این مختار سید سیستانی هست بیان شود تا ببینیم در فرق بین تعارض و تراحم چه باید بگوییم.

## جلسه هشتاد و هشتم - ۱۴ فروردین ۱۴۰۰

### [اشاره به سیر بحث]

نتیجه بحث در امر اول این شد که به نظر حضرت آقای سیستانی قدرت به معنای قدرت تامه در مرحله تنجز تکلیف تأثیر می کند، چون مرحله تنجز تکلیف، مرحله استحقاق عقاب و ثواب است. بحث به امر دوم منتهی می شود که ببینیم قصور قدرت چگونه در مرحله تنجز تأثیر دارد. در این جا سه رأی بین اصولیین دیده می شود.

رأی اول این است که منجز در این جا فقط یک تکلیف است، و در صورت ترک هم فقط یک عقاب است، چه بین متزاحمین تساوی باشد، چه اهم و مهم باشد. در هر صورت یک عقاب است، چون یک تکلیف منجز است.

فرق بین صورت تساوی و اهم و مهم این است که اگر اهم و مهم بودند، عقوبت فقط بر مخالفت اهم است و بس. اگر اهم و مهم بود، حتی هم اهم را ترک کند، هم مهم را ترک کند، یک عقاب است و در صورت تساوی هم اگر یکی را ترک کرد، عقوبت عقوبت واحده است. این رأی اول.

رأی دوم که دقیقا مقابل این رأی اول است این که هر دو تکلیف منجز باشد، چه در صورت اهم و مهم، چه در صورت تساوی.

إِلَّا أَنَّهُ فِي صُورَةٍ وَجُودِ الْأَهْمِ فَإِنَّ الْأَهْمَ مَنْجُزٌ مُطْلَقًا. وَأَمَّا الْمَهْمُ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَتَنَجَّزُ فِي صُورَةِ تَرْكِ الْأَهْمِ،

اگر اهم و مهم بود. اهم مطلقا بدون هیچ قید و شرطی منجز است، اما منجز بودن مهم متوقف است بر ترک اهم، لذا اگر هم اهم را ترک کند، هم مهم را ترک کند، دو عقاب است، این در صورتی که اهم و مهم باشد،

و أما في صورة التساوي فإن احدهما إنما يتنجز فيما لو ترك الآخر، و نتيجة هذا الرأي هو التعدد العقوبة،

اگر دو نفر در حال غرق هستند، هر دو هم از نظر اهمیت یکسان هستند، تنجز هر یک متوقف است بر ترک دیگری، لذا اگر هیچ کدام را انجام نداد، تکلیف اول منجز است، چون بقاء را ترک کرده است و شرط تنجز الف، محقق است، و بقاء هم منجز است چون الف را ترک کرده است و شرط تنجز بقاء هم محقق است، بنابراین طبق رأی دوم تعدد عقوبت هست،

رأی سوم، که یک تفصیلی است در مطلب و شاید به این وسیله بتوان صلحی بین رأی اول و رأی ثالث هم ایجاد کرد این که بگوییم فرق است بین آن جا که اهم و مهم باشند، متزاحمین یا تساوی باشد. اگر متساوی باشند، عقلاء این مکلف را فقط قادر به احدهما می دانند، در این جا یک عقوبت بیشتر نیست. اما اگر اهم و مهم بود، از آنجا که تنجز اهم مطلق است، و تنجز مهم علی تقدیر ترک الأهم است، **فلو ترک کلیهما، لکانت هناک عقوبتان.**

ایشان در بحث ترتب هم این مسأله را بیان فرمود، که مرحوم آخوند منکر ترتب است، چون منکر تعدد عقوبت است، بعد فرمود اگر بگوییم تعدد عقوبت در متساویین معنا ندارد، در نتیجه ترتب در متساویین معنا ندارد، اما تعدد عقوبت در اهم و مهم جا دارد، بنابراین ترتب در آن جا که اهم و مهم است، قابل تصور است، حرف درستی را زده ایم. اگر معیار وحدت و تعدد عقوبت را به دست عقلاء بدهیم، عقلاء با توجه به وجود و عدم وجود قدرت، و وحدت و تعدد قدرت، به وحدت و تعدد عقوبت نظر می کنند، اگر صورت تساوی بین الأفراد بود، این دو غرق می شوند اگر مساوی بودند و من قدرت بر انقضاء هر دو داشتیم و هر دو را ترک کردم، روشن است که دو عقاب دارم، اما بحث ما آنجاست که قدرت واحده است و من بر یکی از این دو قادر هستم و نه بر همه. اگر هزار نفر در معرض غرق شدن هستند، و من یک قدرت نسبت به نجات یک نفر بیشتر ندارم، ولی اگر همان یک نفر را هم، نجات ندادم، و همه هزار نفر غرق شدند، عقلاء من را بیش از مسئولیت غرق یک نفر، مسئول نمی شمارند، و من را نسبت به غرق جمیع، مسئول نمی دانند، در این جا تعدد عقوبتی عند العقلاء نیست، ترتبی هم نیست، اما اگر بین الف و بقاء اهم و مهم بود، عقلاء در درجه اول مطلق و بدون قید من را به انجام اهم ملزم می دانند، چون نمی توانم هم اهم را انجام دهم، هم مهم را. یکی را باید انجام دهم، در صورتی که مهم را ترک کنم، اهم را انجام دهم، عقابی ندارم، ولی اگر اهم را ترک کنم، امر به مهم منجز می شود و قدرت بر مهم علی تقدیر ترک الأهم محقق می شود.

**و من هنا يعتبرها العقلاء ذل قدر تین، چرا؟ چون در آن جا که اهم و مهم بود، طوایب رتبه قائل می شوم، چون در آنجا که طولیت رتبه هست، اساس مسلک ترتب، قابل قبول است، درست مثل آن جا که طولیت زمانی باشد، اگر افراد متعددی در معرض عطش شدید هستند و من قدرت بر سیراب کردن یک نفر را بیشتر ندارم، اگر به نفر اول آب دادم که هیچ، اگر ندادم دقیقه بعد دومی می میرد، اگر به دومی آب ندادم، دقیقه بعد سومی می میرد، اگر به سومی آب ندادم، دقیقه بعد چهارمی. در این جا اگر آب را به هیچ کدام ندادم، عقلاء من را نسبت به مرگ همه اینها مسئول می دانند، بلکه اگر به نفر اول آب دادم، دومی و آنگاه سوم و چهارم مردند، در این طولیت زمانی من مسئولیتی ندارم. چنان که در طولیت زمانی در صورت ترک همه عقاب متعدد می وشد، در طولیت رتبه هم اگر دو نفر در حال غرق شدن هستند، نفر اول اهم است و دوم مهم، اگر اهم را انجام دادم، طبیعتاً مهم ترک شد، بر ترک مهم معاقب نخواهم بود، اما اگر هم اهم را ترک کردم، و هم مهم را، هم اهم منجز را ترک کرده ام، هم به دنبال ترک**

اهم، مهم منجز را ترک کرده‌ام، چون شرط تنجز مهم، ترک اهم بود، من اینجا هر دو را ترک کرده‌ام، بنابراین اگر بین المتزامین اهم و مهم بود، تعدد عقاب هست، در صورت ترک اهم و مهم.

**هذا كله في ما لو لم يكن قصور القدرة بسوء الاختيار المكلف، اصلا من از اول یک قدرت بیشتر ندارم، ولی اگر این عدم القدرة من، حلت دیگری پیدا کرد، من اول وقت که این ها در حال غرق شدن بودند، قدرت نجات همه این ها را داشتم، اما مسامحه کردم، سستی کردم، گذاشتم وقت تنگ و تنگ و تنگ شد که دیگر قدرت بر انقاز یکی را بیشتر ندارم، این جا من اضطراری خودساخته درست کرده‌ام، اینجا من به سوء اختیار خود را در اضطرار قرار داده‌ام. اینجا هر دو تکلیف بر من منجز بوده است، حتی اگر بین این ها تساوی برقرار باشد، در این جا من مستحق عقاب هستم بر مخالفت کلی التکلیفین حتی مع التساوی، لأنه تعجيز اختياري و الاضطرار او الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.**

حداقل معنای این قاعده از دیدگاه متکلمان این است که اگر کسی به سوء اختیار خودش، خودش را مضطر کرد در ناحیه عقاب و تنجز، این اضطرار تأثیری نمی کند.

**فهنا لو كانا متساويين فالواجب انقاذ احدهما و يعاقب على ترك انقاذ الآخر و اما لو كان احدهما اهم من الآخر، فيجب انقاذه عقلاً، لأن المهم، اخف عقوبةً و أن ترك الأهم فالواجب هو المهم.**

اگر اضطرار من به سوء اختیار من نبود، واقعا توانایی انقاز هر دو را نداشتم. گفتیم اگر متساویین باشند، یک تکلیف به شرط ترک دیگری بیشتر منجز نیست. چون یک تکلیف بیشتر منجز نیست، اگر هر دو را ترک کردم، یک عقاب بیشتر ندارم اما اگر بینشان اهم و مهم بود، در این جا اهم منجز است، به شرط ترک مهم، لذا اگر مهم را ترک کردم، اهم را انجام دادم، هیچ عقابی ندارم، اما اگر هم مهم را ترک کردم، هم اهم را ترک کردم، مستحق دو عقاب هستم، چون مهم به شرط ترک اهم مترتباً علی ترک الأهم منجز می شد، این ها مال آنجایی است که اضطرار من، به سوء اختیار من نباشد، اما اگر اضطرار من به سوء اختیار من بود، بالاخره من به ترک هر دو معاقب هستم، منتها حال باید بیاییم عقاب کمتر را انتخاب کنم، اگر هم اهم را ترک کنم، هم مهم را ترک کنم، دو عقاب است، به سوء اختیار خودم بوده است، اگر اهم را ترک کنم، مهم را انجام بدهم، گناه ترک اهم بر من هست، اما اگر اهم را انجام دادم، مهم را ترک کردم، چون به صورت اختیار خودم بوده است، حداقل گناه ترک مهم بر من نوشته می شود.

**جلسه هشتاد و نهم\_ ۱۵ فروردین ۱۴۰۰**

**[تفاوت مختار محقق نائینی و محقق سیستانی در مسأله]**

در پایان بحث فرق بین تعارض و تزامم به این نکته باید توجه کرد که مختار مرحوم نائینی این است که یک قدرت هست، و آن هم قدرت تکوینیه هست، چون قدرت را محقق نائینی، قدرت تکوینیه می دانست، قائل شد که تأثیر این قدرت در مرحله فعلیت

است، چرا؟ چون به نظر مرحوم نائینی اگر در جایی مکلف قدرت تکوینه نداشته باشد، حکم مجعول فعلیت پیدا نمی‌کند. اگر قدرت تفسیر شود به قدرت تکوینیه، تا قدرت تکوینیه نباشد، حکم مجعول فعلیت پیدا نمی‌کند.

مرحوم نائینی بین عدم القدره در موارد مختلفه تفاوتی قائل نشد، من اگر توانایی انجام روزه را نداشته باشم، روزه بر من فعلیت ندارد. اگر هم نتوانم بین دو تکلیف جمع کنم، در مرحله امتثال به جهت این که بین شان تراحم است، باز مثل همان عدم القدرت در اصل انجام کار، این جا هم حکم مجعول فعلیت پیدا نمی‌کند. سر این که محقق نائینی رضوان الله تعالی علیه فرمود عدم القدره در مرحله فعلیت تأثیر می‌کند، در دو نکته نهفته است:

یکی این که ایشان قدرت را به سه قدرت تقسیم نفرمود، به سه مرحله تقسیم نفرمود.

دم این که چون یک قدرت بیشتر تصور نفرمود و آن قدرت هم همان قدرت به معنای اول است که قدرت تکوینیه باشد، فرمود هر جا چه در موارد تراحم و چه غیر تراحم، قدرت نباشد، همین که قدرت نبود، حکم فعلیت پیدا نمی‌کند.

اما حضرت آقای سیستانی قدرت را به سه قسم تبیین کرد و بین قدرتی که در متزاحمین مطرح است با قدرت به معنای اول، تفکیک قائل شد، قدرت به معنای اول را تکوینیه دانست ولی قدرت بالنسبه به مرحله امتثال در متزاحمین اعتباری شد، یعنی به لحاظ تراحم من قدرت ندارم، و آلا در هر کدام به تنهایی قدرت دارم، قدرت تکوینیه هست، قدرت نسبی و اعتباری به لحاظ جمع بین دو تکلیف نیست، چون قدرت تکوینیه هست، پس حکم فعلی است، چون فعلیت حکم منوط است به وجود قدرت به معنای اول که قدرت تکوینیه است و من نسبت به هر دو متزاحم قدرت تکوینیه دارم، پس حکم فعلی است، قدرت در جمع ندارم، قدرت به لحاظ جمع بین دو تکلیف موجود نیست، پس از مرحله فعلیت می‌گذریم، به مرحله تنجز می‌رسیم.

تمام تفاوت مبنای محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه با مبنای حضرت آقای سیستانی در این جا است که گاهی من اصلا کاری را نمی‌توانم انجام دهم، قدرتش را ندارم، گاهی کاری را قدرت بر انجام دارم به ما هو هو نمی‌توانم هم کار الف را انجام دهم و هم کار ب را. گاهی من اصلا قدرت بر انقاز غریق ندارم، یک آدم فلجی است که کناری نشسته است، گاهی قدرت بر انقاز غریق دارم، دو غریق را با هم نمی‌توانم نجات دهم، یکی را باید نجات دهم.

مرحوم نائینی واژه عجز را مشاهده کرده است، واژه عدم قدرت را ملاحظه کرده است و بین این دو قسم عدم القدره، بین این دو عجز، تفاوتی را قائل نشده است و می‌گوید همچنان که اگر من قادر بر اصل انقاز نبودم، حکم انقاز فعلیت ندارد، آنجا هم که قادر بر انقاز هستیم، جمع بین این دو نمی‌توانم انجام دهم، این هم عجز مثل همان عجز بر اصل انقاز. چنان که اصل انقاز را اگر عاجز بودم، تکلیف به مرحله فعلیت نمی‌رسد، اگر جمع را هم قادر نبودم، تکلیف فعلیت ندارد. این نظر محقق نائینی.

در حالی که نظر آقای سیستانی این است که جناب نائینی بین آنجا که من اصلا نمی‌توانم انقاز غریق کنم با آن جا که جمع نمی‌توانم بکنم، تفاوت بگذارید، آنجا که اصل انقاز از من ساخته نیست، من فلج هستیم، اساسا تکلیف بر من فعلیت پیدا نمی‌کند، یعنی موضوع حاصل نمی‌شود من الاساس، اما آنجا که اصل قدرت بر انقاز را دارم، موضوع محقق است، تکلیف فعلی است، ولی

چون قدرت بر جمع ندارم، تکلیف فعلی من منجز نخواهد بود، جناب نائینی باید فرق گذاشت بین اصل قدرت اگر نیست، با قدرت نسبی و اعتباری به تعبیر ایشان، قدرت تامه. قدرت تامه نسبی است، اعتباری است، نسبت به جمع بین دو تکلیف عاجز هستم، نه نسبت به اصل انجام دو تکلیف. اینجا که نسبت به جمع قادر نیستم، پس هر کدام از این دو تکلیف، انقاد این دو غریق بر من فعلیت دارد، ولی هر دو با هم به تنجز نمی رسد،

سؤال چگونه به مرحله تنجز می رسد؟

جواب: اگر غریق الف اهم از غریق باء هست، منجز اول، غریق الف است، آن را انجام دادم، طبیعتا باء ترک شد، عذاب و عقابی ندارم، چون نمی توانستم، اما اگر عصیان کردم، غریق اول را نجات ندادم، عصیان را انجام داده و مستحق عقاب هستم ولی باید غریق دوم را نجات دهم که مهم است اگر آن را هم انجام ندادم، دو حکم منجز را مخالفت کرده‌ام و معاقب هستم، ترتبی که آقای سیستانی درست می کند، بین اهم و مهم با توجه به مرحله تنجز شد، با این توضیحاتی که در اقسام قدرت دادم، اما اگر غریقین متساویین بودن، این جا من یک تکلیف بیشتر ندارم، آن ترتبی که با آن بیان خاص بین اهم و مهم بود، نیست، این جا باید یکی این دو را نجات دهند، حکم منجز برای من انقاد احدهما است، و اگر ترک کردم، هیچ کدام از این دو را نجات ندادم چون در این جا حکم منجز انقاد احدهما بود و من با آن مخالفت کردم، یک عقاب بیشتر ندارم.

مرحوم نائینی نیز بحث تطبیق متمم جعل و آن گاه ترتب را مطرح فرمود، اما در مرحله فعلیت ما هم متمم جعل را مطرح کردیم ولی در مرحله تنجز نتیجه سخن ما (آقای سیستانی) این می شود که فرق اساسی بین تعارض و تزامم این است که آن تعارض تنافی المدلولین فی مرحله الجعل، تعارض، آنجا است که حتی اگر دو حکم فعلی هم نباشند، تا چه رسد به تنجز، اصلا به مرحله فعلیت و تنجز نرسیده است، «صل صلاة الجمعة» با «لا تصل صلاة الجمعة» تنافی دارند، هذا هو التعارض.

اما تزامم بنا بر مسلک محقق نائینی که یک قدرت تکوینی بیشتر نشناخت، درگیری مربوط به مرحله فعلیت بود و بنا به مسلک ما که قدرت نوع سوم را اعتباری و نسبی گرفتیم و اصل وجود قدرت را تثبیت کردیم، دو حکم فعلی هر دو منجز نمی شود، درگیری از این جهت است که این حکم فعلی می گوید من منجز هستم، آن حکم فعلی می گوید من منجز هستم، چه باید کرد؟ آن راه حلی را که عرض کردیم اهم و مهم و تساوی. این از یک سو.

از سوی دیگر. یک فرق دیگری بین تعارض و تزامم قابل تصور است. و آن این است که حدیث رفع اضطرار، اساسا اصلا، در متعارضین قابل طرح نیست، نمی توانیم یکی از دو متعارض را بر دیگری به دلیل این که اضطرار آمده است، مقدم کنم، در عنوان تعارض چیزی به نام رفع اضطرار معنا ندارد، اما در تزامم دو راه حل برای معالجه تزامم داریم، یک راه حل همین بحث قدرت بود و مباحث مفصلی که تاکنون داشتیم، راه دیگر بهره برداری و معالجه تزامم با حدیث رفع اضطرار است.

آنجا که دو واجب با یکدیگر متزامم میشوند، من بر ترک احدهما مضطر هستم مقارنا لفعال الآخر، همین که غریق الف را دارم نجات می دهم، همان وقت مضطر به ترک انقاد غریق باء هستم، اگر غریق الف و غریق باء متساوی باشند، اما اگر غریق الف اهم

بود، من مضطر بر ترک غیر اهم هستم، مقارناً لفعل الآخر که اهم بود. پس در باب تعارض، هیچ جایگاهی برای حدیث رفع اضطرار نمی شناسیم، ولی در تزاحم، چه بین المتساویین، چه آنجا که اهم و مهم باشد، علاوه بر استفاده از آن تفسیری که برای قدرت داشتیم، از راه حدیث رفع اضطرار نیز می توانیم معالجه تزاحم کنیم، معالجه تزاحم با حدیث رفع اضطرار ممکن است، چون من مقارناً با فعل یکی، در ترک دیگری مضطر هستیم، رفع ما اضطررو الیه، اما چنین استفاده‌ایی را از حدیث رفع اضطرار در متزاحمین نمی توانیم انجام دهیم.

هذا هو التوضیح الوافی و الکافی و الشافی لما قاله السید السیستانی . ان شاء الله در دو جلسه آینده نظری که به ذهن ما رسیده است توضیح خواهیم داد.

## جلسه نودم\_ ۱۶ فروردین ۱۴۰۰

### [مختار در مسأله]

در پایان بحث تزاحم و بررسی نظرات اعلام علم اصول، آن چه در جلسه امروز و فردا این شاء الله عرض خواهیم کرد، نکاتی است که به نظر می‌رسد در مورد تزاحم، توجه به آن لازم است و این مطالب راه‌گشای ما خواهد بود.

### مطلب اول

#### [اقسام چهارگانه تحیر]

ما از ابتدای شروع در بحث تعارض واژه تحیر را به کار بردیم و گفتیم که:

۱. گاهی تحیر در اثر تخالف الحجج است کالتعارض.
۲. و گاهی در اثر مثل اشتباه حجت با لا حجت است، ما علاوه بر تحیر در تعارض، تحیر ناشی شده از اشتباه حجت بلا جت را بیان کردیم.
۳. و سوم هم تحیر ناشی شده از فهم روایات که در باب زکات مثالش بیان شد.
۴. و چهارم تحیر در مورد تزاحم است.

#### [ابعاد سه‌گانه تزاحم]

تزاحم از سه بعد قابل بررسی است:

- ۱- ملاکی

۲- امثالی

۳- کشفی

اصطلاح از خود ماست البته کلمه ملاکی گفته شده است.

### [تزامم ملاکی عند التقنین]

مراد از تزامم ملاکی آنجا است که وقتی مقنن حکیم، شارع مقدس بخواهد قانونی را بیان کند، ملاکها سنجیده می‌شوند، سنگین و سبک می‌شود و بالآخره یک ملاک بر ملاک دیگر ترجیح داده می‌شود. به عنوان مثال عرض می‌کنم اگر بناست حرمت شرب خمر بیان شود، مصالح احتمالی و مفاسد آن محاسبه می‌شود و به این نتیجه رسیده می‌شود که اثمها اکبر من نفعها و نهایتا ملاک مفسده ترجیح پیدا و حکم به حرمت داده می‌شود. یا ملاکات در جایی به حدی ملزمه است که به وجوب منتهی می‌شود و یا به این درجه نیست به استحباب منتهی می‌شود. از نظر فساد هم گاهی درجه قوی نیست که می‌شود کراهت.

تزامم ملاکی مربوط به مقنن است نه مکلف پس ربطی به ما ندارد.

### [تزامم کشفی عند الفقاهه]

دوم که نامش را تزامم کشفی گذاشتیم در مسائل غیر تعبدی به ویژه در مسائلی که نصی در آن نیست، بالاخص در مسائل مستحدثه برای این که فقیه شواهد و قرائن را بررسی کند، چه بسا ملاکها را هم بسنجد، تا از وجود ملاک برتر بتواند حکم شرعی را استکشاف کند، عض کردم، این همه جا نیست، در مسائل عقلانی و عقلانی و غیر تعبدی، در مسائلی است که نص خاصی کمتر در آن هست، از جمله در مسائل مستحدثه و در این جا اگر مبنا انسداد یا اضطرار باشد، به بررسی ملاکات بیشتر نیاز پیدا می‌کنیم که این هم از بحث ما خارج است.

### [تزامم امثالی عند الامتثال]

آنچه در این جلسات متعدده مورد بحث و نظر بوده است، تزامم امثالی بود، یعنی تزامم واقع شده نه برای مقنن مثل قسم اول، نه برای فقیه مثل قسم دوم، بلکه برای مکلف، فقیه در مورد تزامم، واقع شده برای مکلف بحث می‌کند.

### [اقسام تزامم امثالی]

مهم‌ترین اقسام تزامم امثالی که جای بحث دارد سه قسم است:

(۱) تزامم دو وجوب. مثال‌هایی که تا الان در انقاد غریق می‌زدیم.

۲) تراحم واجب و حرام.

۳) تراحم دو حرمت

بحث‌هایی که علمای اصول در این جا مطرح کرده‌اند، مثال‌هایی که بیان فرموده اند، تراحم امتثالی بین دو وجوب است. البته از نحوهٔ مباحث می‌توان سر نخ‌هایی را هم برای حل تراحم‌های دیگر پیدا کرد.

این تحیر ناشی شده از تراحم.

## مطلب دوم

### [وجوه مایز تحیر تراحمی و تحیر تعارضی]

ما برای این که فرق بین تحیر تراحمی و تحیر تعارضی بهتر روشن شود، این طور عرض می‌کنیم که:

### [فارق اول]

اولاً در تحیر تعارضی متحیر هستیم که دستور جدی مولا و مقنن کدام است، نماز جمعه یا نماز ظهر. در حالی که در تحیر تراحمی، متحیریم که به کدام دستور صادر شده، باید عمل کنم الان. فرض این است که هر دو دستور جدی است اما متحیرم که کدام یک از این دو را عمل کنم.

### [فارق دوم]

ثانیاً در تحیر تعارضی عنصری به نام ترتب معنا ندارد، طرح مبنای ترتب فقط در تحیر تراحمی جای دارد که طولیت برقرار کنیم بین دو دستور.

### [فارق سوم]

ثالثاً ما دستگاه ورود را از دستگاه تعارض جدا می‌دانیم. ورود با آمدنش موضوع مورد را تعبداً از بین می‌برد و جای تصور تعارض بین الوارد و المورد نیست، ولی به فرمایش مرحوم صدر و هو الحق، تراحم از اقسام ورود است؛ لَأَنَّ كِلَا مِنْهُمَا فِي فِرْضِ التَّسَاوِي أَوْ أَحَدُهُمَا فِي فِرْضِ التَّفَاوِضِ وَارِدٌ بَامْتِثَالِهِ عَلَيِ الْآخِرِ وَ رَافِعٌ لِمَوْضُوعِهِ وَ هُوَ مَعْنَى دُخُولِ التَّرَاحِمِ فِي الْوُرُودِ.

شما وقتی در بین اهم و مهم، اهم را برمی‌گزینید با امثال اهم، جا برای مهم باقی نمی‌ماند و در حقیقت اهم وارد بر موضوع مورود می‌شود و این همان ورود است. اگر مستوی هم بودند یکی را انتخاب کردید و به آن عمل کردید، آن منتخب تو وارد بر دیگری خواهد بود.

### [فارق چهارم]

رابعا چنان که دیروز از سید سیستانی با توضیح بنده نقل شد، -البته این برداشت از خودم بود- به این که در تحیر تعارضی رجوع به حدیث رفع اضطرار جا ندارد، اما در تحیر تزاحمی، می‌توانیم از عنصر رفع اضطرار، استفاده کنیم.

### [فارق پنجم]

خامساً فرق بین تعارض و تزاحم، در مسأله عقاب واضح می‌شود، در تعارض یا رجوع به ترجیح می‌کنیم یا تخییر یا تساقط. اگر در تعارض رجوع به ترجیح کردیم، طبیعتاً عقاب فقط بر ترک راجح است و بس و دیگر ترک مرجوح عقاب ندارد و اگر قائل به تخییر شدیم، یک عقاب است در صورت ترک همه و آلاً یکی را برگزیدن، دیگران را انجام دادن، مستلزم عقاب بر ترک نیست و اگر قائل به تساقط شدیم، طبیعتاً هر دو از بین رفته، و دیگر تکلیفی نیست که عقاب آور باشد ترک یکی از این دو یا هر دو.

هذا فی التعارض و اما فی التزاحم، اگر اهم و مهم بود و هر دو را ترک کردم، این جا عقلاً دو ترک می‌بینند و دو عقاب. اگر اهم و مهم بود، -اینجا نکته‌ایی است که ما را از آقای سیستانی جدا می‌کند- اهم را ترک کردم، مهم را انجام دادم، ثواب انجام مهم را استحقاق دارم، اما عقاب ترک اهم بما هو اهم باز برای من هست، چرا؟ اهم را ترک کردی، مهم را أخذ کردی و اگر متزاحمین متساویین بودند، یکی را انجام دادم، بقیه را ترک کردم، عقابی در ترک نیست و اگر هم همه را ترک کنم، یک عقاب بیشتر نیست. چون یک انقاز علی وجه التخییر بر من هست. یک انقاز واجب، و واجب را هم من ترک کردم، پس معاقب هستم.

آنچه در این ۵ نکته عرض کردم برای این است که تفاوت تحیر تعارضی با تحیر تزاحمی برای ما بهتر روشن شود.

## جلسه نود و یکم - ۱۷ فروردین ۱۴۰۰

### [ادامه کلام در مختار]

مطلب دومی را که دیروز طرح کردیم و نا تمام ماند، و مطلب اساسی هم هست، این که ببینیم تحیر در تعارض با تحیر در تزاحم چه تفاوتی دارد؟

پنج تفاوت را دیروز عرض کردیم و دیگر نیاز به تکرار نیست.

## [تفاوت ششم در تعارض و تراحم]

اما تفاوت پنجم بین تعارض و تراحم، در این است که ببینیم اصل اولیه در تعارض چیست؟ و اصل اولیه در تراحم کدام است و نسبت به تعارض ما در مرحله نخست در تعارض بین دو دلیل به دنبال جمع عرفی می گردیم اگر قابل طرح باشد. در مرحله دوم دنبال مرجح می گردیم که یک روایت بر روایت دیگر که متعارضین است، ترجیحی داشته باشد و اگر نه جمع عرفی ممکن بود، نه ترجیح، مرحله سوم بحث تساقط است.

ما می توانیم در متعارضین عنصر تساقط را مطرح کنیم، و لو پس از گذشت از مرحله اول که جمع عرفی است، و مرحله دوم که ترجیح است با بیانی که خواهد آمد، جای طرح تساقط در متعارضین هست، ولی اساسا جای طرح تساقط در متراحمین نیست، در متعارضین جای تساقط است در متراحمین نه.

اما چرا در متعارضین اگر جمع عرفی ممکن نشد و اگر ترجیح ممکن نشد، نوبت به تساقط می رسد؟ از این جهت است که گفتیم در متعارضین، هر دو دستور صادر شده است، و هر دو حجیت اقتضایی دارند، و آلا اساسا تعارض بین حجت و لا حجت معنا ندارد، ولی نمی شود هر دو حجت بالفعل باشند، اگر روایتی گفت "صل صلاة الجمعة" یک روایت گفت "لا تصل صلاة الجمعة" هر دو تا حجیت اقتضاییه و یا بگو لولائیه نداشته باشند، تعارض ندارند. حال این دو روایت نه قابل جمع عرفی بودند، نه یکی بر دیگری ترجیح داشت، نوبت می رسد به تساقط. چون نمی شود هم نماز جمعه واجب باشد، هم نماز جمعه حرام باشد، ما عدلیه هستیم و قائل هستیم به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی. اگر "صل صلاة الجمعة" می گوید مصلحت ملزماهایی پشتبان آن است و اگر "لا تصل صلاة الجمعة" می گوید، مفسده ملزمه پشتبان آن است. چگونه بین مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه جمع کنیم. بنابراین از مبدا بین "صل صلاة لجمعه". "لا تصل صلاة الجمعة" ان گونه تضاد بر قرار است. پس مولی حکیم نمی تواند من را متعبد کند و بر من لازم کند دو متضاد واقعی را.

هذا من ناحية المبدأ.

و اما فی ناحية المنتهی که مراد مقام امتثال است، آیا ممکن است در مقام امتثال هم "صل" انبعاث درست کند و هم "لا تصل صلاة الجمعة" انجاز درست کند؟ اگر بنا باشد هم "صل صلاة الجمعة" درست باشد و هم "لا تصل صلاة الجمعة"، این یعنی جمع بین انبعاث و انجاز معا فی مرحله المنتهی آی مرحله الامتثال.

پس نه در ناحية مبدا یعنی ملاک و نه در ناحية منتهی یعنی امتثال، "صل صلاة الجمعة" با "لا تصل صلاة الجمعة" قابل جمع نیت و اگر ما باشیم و این بیان راهی جزء تساقط نمی بینیم.

سوال آیا بین آن مبدا که ملاک است و این منتهی که امتثال است حکم قرار ندارد، حکم شارع مرحله ایی وسط بین الملاک و الامتثال. آیا نمی توان این تضاد را در همان حکم هم به ما هو الحكم پیاده کرد؟

پاسخ این است که دو نظریه است:

نظریه مشهور تعبیرشان این است بین الاحکام التکلیفیه تضاد. بین وجوب و حرمت، بین وجوب و استحباب و نیز احکام دیگر، تضاد برقرار است. اگر این نظریه را قبول کردیم، هم در ناحیه مبدا تضاد است، هم در خود حکمین تضاد است. هم در مرحله امتثال تضاد هست بین المتعارضین. پس اگر جمع عرفی ممکن نشد، ترجیح هم نبود، در سه موضع تضاد هست، المبدأ و الحکم و المنتهی و درچنین جایی به جزء طرح عنصر تساقط، راهی نداریم، این یک مبنا در مورد حکم.

مبنای دیگر در مورد حکم، مختار محقق خوبی قدس الله نفسه الزکیه هست که این بزرگوار می فرماید تضاد در مبدأ و تضاد در منتهی قابل قبول است، لا شک فیه، ولی تضاد در حکم بما هو حکم، بدون عنایت به ملاک ای المبدأ، بدون عنایت به منتهی ای الامتثال، در خود حکم بما هو حکم، تصور تضاد معنا ندارد. چون حکم به ما هو حکم، امری اعتباری و در اعتباریات، احکام واقعیات جاری نیست، تضاد از احکام امور واقعیه است، از احکام امور اعتباریه.

پس تضاد را در حکم تصور نمی کنم، بلکه در حکم از آن جهت که مبدا و منتهایی دارد، این مبدا و منتهی هستند که تضاد آفرین هستند.

حال الان بحثی نداریم که مبنای مشهور درست است یا مبنای محقق خوبی، چون مهم این است که همگان قبول دارند، حکمین متعارضین بالنسبه به مبدأ و بالنسبه به منتهی تضاد دارند و با وجود این تضاد راه چاره‌ایی به جزء تساقط نمی بینیم.

ان قلت چرا برای رفع مشکل و تضاد یکی از این دو را معینا انتخاب نمی کنید تا تضاد بر طرف شود.

قلت، انتخاب یکی از این دو معینا ترجیح بلا مرجح است چون فرض کرده ایم ما متعارضینی را بحث می کنیم که یکی بر دیگری ترجیح ندارد، و ترجیح بلا مرجح هم طبق یک مبنا، صدورش من الحکیم قبیح و طبق مبنای دیگر ترجیح بلا مرجح به ترجیح بلا مرجح بر می گردد؛ چرا؟ چون به معنای وجود معلول من غیر علته. حال چه بگوییم ترجیح بلا مرجح قبیل من الحکیم، چه بگوییم ترجیح بلا مرجح محال است، نمی توان یکی از دو دلیل متعارض را معینا انتخاب کرد.

ان قلت چرا برای رفع تضاد بین دو حکم نمی آید ادهمای مردد را انتخاب کنید تا تضاد برطرف شود؟

قلت اختصاص الدلیل باحدهما المردد محال ایضا؛ چون ادهمای مردد بارها گفته‌ایم که مفهوما که موضوع حکم است و مصداقا هم احد مردد وجود و هویتی ندارد. حال که نه به ادهمای معین می توان عمل کرد و نه به ادهمای لا معین و مردد، پس هیچ چاره‌ایی نیست در تعارض سراغ تساقط برویم و اصل تساقط را بعد منع جمع عرفی و منع ترجیح بپذیریم، هذا فی التعارض.

اما در تراحم درست است مرجحات اختصاصی باب تراحم مطرح است ولی به هر حال در هیچ جا نوبت به تساقط نخواهد رسید؛ چون در ناحیه اصل تکلیف که تنافی بینهما نیست، تنافی بینهما ناشی از عجز من جمع بین دو تکلیف است. حال در این جا که

من عاجز از جمع بین دو تکلیف هستم اگر به من بگوید لابد لك من الجمع، این تکلیف به ما لا یطاق است، پس چه باید کرد؟ این جا باید بین متزاحمین سنجید، اگر متزاحمین اهم و مهم بودند، مرجحات باب تزاحم یکی را بر دیگری ترجیح داد، ما به همان ترجیح عمل می کنیم و وظیفه ما عمل به آن فرد داراری ترجیح است.

پس تساقط در صورت وجود اهم و مهم، در متزاحمین معنا ندارد، و اگر متزاحمین متساویین بودند، گزینه اول این است که بگویم هر دو تکلیف را انجام بده، این که تکلیف به ما لا یطاق است.

گزینه دوم این که احدهمای معین را انجام دهیم، این که خلف فرض تساوی است، و احدهمای معین بلا مرجح و مع التساوی چگونه مقدم کند.

گزینه سوم این که احدهمای مردد را انتخاب کنیم، این هم که همین الن گفتیم مردد وجود و هویت ندارد.

گزینه چهارم بگوییم هر دو تکلیف ساقط است، این است که اساساً، اصلاً و ابداً در تزاحم معنا ندارد، چرا؟ چون شما قدرت بر یکی را دارید، چگونه با وجود قدرت بر یکی هر دو تکلیف از تو ساقط شود؟ پس نه در فرض اهم و مهم، نه در فرض تساوی تفاوت در تزاحم معنا ندارد، چون یک قدرت بر انجام یکی هست. اگر اهم و هم بودن برو سراغ اهم اما اگر تساوی بود، حال که هر چهار گزینه باطل شد، عقلاً می شود تخییر بین المتساویین.

پس ببینید فرق پنجم بین تعارض و تزاحم کجا خود را نشان داد؟ در جایی که بخواهید ببیند آیا نوبت به تساقط می رسد ام لا؟ در تعارض اتفاقاً تفاوت اصل مرجع ما خواهد بود، پس از آن که فرض ما این است که جمع عرفی ممکن نیست، و فرض ما این است که یکی بر دیگری ترجیح ندارد، عنصر تساقط مرجع در تعارض است و حال آن که در متزاحمین اساساً جای طرح عنصر تساقط به هیچ وجه من الوجوه نیست.

وهذا هو الفارق السادس بين التعارض و تزاحم

## جلسه نود و دوم\_ ۲۱ فروردین ۱۴۰۰

### [ادامه کلام در مختار]

در مقام بیان مختار خودمان بودیم، در مسأله تزاحم و بیان دو مسأله اساسی یکی این که تفاوت تحیر در تعارض و تحیر در تزاحم چیست؟ دوم این که آیا درگیری در مقام امتثال، در تزاحم به مرحله جعل هم سرایت می کند، یا نه؟

**[فارق هفتم]****[اقوال سه گانه در سرایت یا عدم سرایت تنافی در امثال به جعل]**

در جلسه گذشته و جلسه قبل از آن، تفاوت‌هایی از حیث آثار و خصوصیات بین تحیر تعارضی و تحیر تزاحمی را بیان کردم. اما پاسخ به این پرسش که آیا درگیری و تنافی در مقام امثال، که در تزاحم مطرح می‌شود، به مرحله جعل هم سرایت می‌کند، یا سرایت نمی‌کنید، پاسخ‌های گوناگونی داده شد.

مستفاد از سخن گروهی این بود که خواه ناخواه درگیری متزاحمین در مرحله امثال به مرحله جعل هم سرایت می‌کند، بعد این گروه به مشکل فرق بین تعارض و تزاحم برخوردند.

گروهی فرمودند عدم امکان جمع بین دو تکلیف، در مقام امثال، تأثیر در مرحله فعلیت می‌گذارد، در برابر آن‌ها که گفتند قصور قدرت در جمع بین دو تکلیف تأثیر در مرحله جعل می‌گذارد.

گروه سومی هم بودند که فرمودند تنافی دو تکلیف در مقام امثال، و عدم امکان جمع بین دو تکلیف در مقام امثال یا بفرمائید قصور قدرت تامه که جمع بین دو تکلیف است، تأثیرش در مرحله تنجز است.

این آرائی بود که از بزرگان علم اصول نقل کردیم و مفصل همه را توضیح دادیم.

**[مختار در این مسأله]**

اما آنچه به نظر ما می‌رسد، تبیینش متوقف بر بیان دو مقدمه است:

**مقدمه اول**

این که مقنی که ما از او سخن می‌گوییم، مقنی است که هم حکیم است، و کار لغو و لعب و عبث و بلاوجه از او صادر نمی‌شود، قوانینش مستند به ملاکات است، پشتبانۀ اوامر او مصالح واقعی و پشتبانۀ نواهی او مفسد واقعی است و نیز مقنی است که در عین حکمت آگاهی از خصوصیات و حالاتی که برای مکلفین به وجود می‌آید، آگاهی دارد و آگاه است. خب توجه به این امر می‌تواند در بیان نظریه‌ایی که عرض می‌کنم، تأثیر داشته باشد، مطلب هم جزء واضحاتی است که قابل انکار نیست. البته من فعلاً خیلی اصرار ندارم، که حکمت الهیه و علم الهی را مطرح کنم، بلکه حتی در محدوده قوانین نوشته شده توسط عقلاء عالم، با فرض حکمت بشری، و علم بشری هم قصه از همین قرار است، تا چه برسد به حکمت الهیه، و علم الهی، مقنی که دانشمندان حقوق قانون او را تجزیه و تحلیل می‌کنند، فرض‌شان مقنن دانشمند، حکیم است. این مطلب اول.

## مقدمه دوم

این که ما ان شاء الله در اولین جلسه‌ای که در مورد تقیه داریم، در ادامه بحث تقیه به این نکته مفصل‌تر اشاره خواهیم کرد، که ما یک اطلاق و تقیید لحاظی داریم، یا بفرمائید یک اطلاق و تقیید به معنای معهود و مرسوم داریم، و آن جایی است که یک جمله با توجه به قید و در لحاظ قرار دادن یک قید، یا نسبت به آن قید مطلق است، یا نسبت به آن قید مقید است، این همان اطلاق و تقیید معهود است، اما نوع دیگری از اطلاق و تقیید داریم، ابائی ندارم از این که نامش را بگذرام، اطلاق و تقیید ذاتی.

در مورد اطلاق فعلا بماند، تقییدش را من مثال می‌زنم، اشاره‌ای هم در فرمایش حضرت آقای سیستانی بود و به نوعی در فرمایش مرحوم صدر هم هست، و پیش از این دو بزرگوار محقق خوبی رضوان الله تعالی علیه، در بحث خیرات، در مصباح الفقاهه در مبحث خیار غبن به آن تصریح می‌کند. ما در مورد خیار غبن روایت صریحی که یکی از خیرات را، خیا غبن معرفی کند، نداریم، لذا برخی سراغ لا ضرر رفته‌اند، و خواسته‌اند از درون لا ضرر، خیار غبن را برداشت کنند، که بماند و محل بحث ما نیست.

اما مرحوم خوبی از این راه خیار غبن را تصحیح می‌کند که گاهی این که جنس نباید گران تر باشد از قیمت سوقیه و یا ثمن نباید از ثمن بازاری کمتر باشد، در متن معامله شرط می‌شود، ولی معمولاً این را شرط نمی‌کنند، و اتکاء دارند به ارتکازات عقلائیه، معمولاً کسی که داد و ستد می‌کند، نمی‌خواهد نه داد و نه در ستد به گونه‌ای داد و ستد کند که با قیمت‌های سوقیه تطابق نداشته باشد، ارتکاز متعاملین، معمولاً این است که این را از تو می‌خرم، به شرط این که قیمتی که می‌گویی، منطبق با قیمت سوقیه باشد، لزومی ندارد، این شرط بر زبان جاری شود.

نام این گونه شروط غیر مذکوره ولی معهود در نظر متعاملین را حضرت آقای خوبی رضوان الله علیه، شروط ارتکازی می‌گذارد، و وجود خیار غبن را مستند می‌فرمایند، به این نحوه شرط ارتکازی، حال این نحوه بهره برداری از ارتکازات، در باب اطلاق و تقیید نیز راه‌گشاست، چه بسا، قانونی به صورت ظاهر که انسان به آن قانون می‌نگرد، قانون مطلق است، و قیدی در آن مشاهده نمی‌شود، ولی پس از دقت در ارتکازات عقلاء این قانون را مقدی می‌بینیم، همان طور که گاهی یک جمله‌ای در یک روایتی به صورت ظاهر مطلق است، اما با توجه به روح شریعت، که مستفاد از قطعیات کتاب و سنت است، مقید است، ما غیر از این اطلاق و تقیید مرسوم و معهود و معروف، این نوع اطلاق و تقیید را هم نباید فراموش کنیم.

این نوع اطلاق و تقیید در بین عقلاء عالم در بین موالی و عبید در عرف حقوقی و قانون‌گذاری، مرسوم است و شناخته شده است، تعریف شده است. اگر عبیدی با توجه به انس سال‌ها با مولای خود، بداند مولا راضی به فلان عمل در فلان روز یا در فلان مکان نیست، به هر جهت مبعوض اوست، نمی‌تواند این عبد از یک دستور دیگر مولا اطلاق احوالی و افرادی بگیرد، با این که عالم است به آن ما فی الضمیر مولا، و اگر اطلاق گرفت و انجام داد و معاقب شد، عقابش عند العقلاء قابل توجیه است.

در قانون‌گذاری‌های بشری، آیین‌نامه‌هایی را که برای اجرای قانون می‌نویسند، و لو گاهی به صورت ظاهر مطلق باشد، اما اگر در قانون اصلی، و یا در قانون اساسی، نکته‌ای بود که می‌توانست مقید برای آن مطلق باشد، آن را لحاظ می‌کنند، به این اطلاق به

بهانهٔ اطلاق تمسک نمی کنند، شروط مذکور در قوانین اصلی و نیز قانون اساسی همواره می تواند، آیین نامه‌ها را مقید باشد، و لو تقیید اصطلاحی مثل اکرم العالم، لا تکرّم العالم الفاسق نباشد.

پس تقییدهایی داریم که یا به برکت قوانینی اصلی و اساسی است، یا به برکت روح قانون که آن هم مستفاد از قطعیات قانون است، یا مقید ارتکازات عقلائییه است، این که ما هر جمله ایی را دیدیم که به صورت ظاهر مطلق بود، و به این تقییدهای نهفته و پنهان توجه نکنیم، و حکم مطلق بر این مقید به قید پنهان جاری کنیم، امر صحیحی نیست.

این هم مقدمهٔ دوم.

پس اولاً مقنن را مقنن حکیم و دانشمند بدانید، ثانیاً از تقییدهای پنهان قوانین که در سایه ارتکازات عقلائییه حکم عقل، روح شریعت، قطعیات مذکوره رادر قانون است، غافل نماییم.

حال که این دو مقدمه روشن شد، آنچه بنده مبتنیاً بر این دو مقدمه به دنبال استفاده‌اش هستم این که در دو تکلیف متزاحم مثل «صل» و «ازل النجاسة عن المسجد»، درست است که اطلاق می بینیم، «صل» چه ازالهٔ نجاست بشود، چه نشود، «ازل لنجاسة عن المسجد» چه نماز صورت بگیرد و چه نگیرد، اگر چه با توجه به این اطلاق، آن درگیری‌ها به وجود می آمد، تحیری برای مکلف ایجاد می شد، اگر دو غریق بود، گفت «انقذ الغریق» هر دو غریق را با هم نمی توانم نجات بدهم، اگر چه به صورت ظاهر امر مطلق است، اما این اطلاق مقید به یک قید پنهان است، اگر چه در تزاحم، تحیر است ولی تحیر در تزاحم با عنایت به این تقیید به قید پنهانی، قابل برطرف شدن است و نمی توان تزاحم را تجزیه و تحلیل کرد الا با توجه به جایگاه قیود پنهان در قوانین. این را از من به یادگار داشته باش که گاهی مطلقاً ما، مقید می شوند، به قیود آشکارا، و گاهی مقید می شوند به قیود پنهانی و مصدور.

حال این مطلب در ما نحن فیه چگونه باید تطبیق شود، ان شاء الله جلسهٔ آینده.

**جلسه نود و سوم\_ ۲۲ فروردین ۱۴۰۰**

**[ادامهٔ کلام در مختار]**

**[تبیین فرق هفتم تعارض و تزاحم]**

در جلسهٔ گذشته عرض کردیم ما در تشخیص ظهورات و از جمله تشخیص اطلاقات و عمومات و نیز در تقیید آنها نباید منحصرأ به این اطلاق و تقیید لحاظی اکتفا کنیم، ما به جمله‌هایی بر می خوریم که به صورت ظاهر مطلق هستند، ولی واقعا محدود و

مقید هستند، بناءً علی هذا و با توجه به آن مقدمه‌ایی که عرض کردیم دو جلسه گذشته که ما قانون‌گذار حکیم را در نظر می‌گیریم، تحلیل ما از دو جمله «صل» و «ازل النجاسة عن المسجد» این است که حکیم باید قدرت مکلف خود را در نظر بگیرد.

چه آن قدرت به معنای اول باشد، که توانایی بر انجام کار باشد، و چه قدرت به معنای توانایی بر جمع بین تکالیف، نمی‌تواند مقنن حکیم بدون یک ارتکاز عقلائی که در این موارد هست، قانون خود را مطلق بنویسد، بگوید من کاری ندارم تو ازاله نجاست از مسجد می‌کنی یا نه، در هر حال باید نماز بخوانی. «ازل النجاسة عن المسجد» هم بگوید، من کاری ندارم نماز می‌خوانی یا نه. مطلقاً باید ازاله نجاست از مسجد کنی.

درست است تحقیقات حضرت آقای سیستانی را در مورد افتراق سه قدرت ارج می‌گذاریم و تحقیق لطیف و دقیقی است اما از این نکته نمی‌توان غافل شد که قانون‌گذار نمی‌تواند از این ارتکازی که اشاره شد و توضیح خواهد داد غافل بماند، خلاف حکمت است با این که می‌بیند من نمی‌توانم بین این دو تکلیف جمع کنم، اطلاق تکلیفش همه حالات را شامل شود، این جا یک مقید نا نوشته عقلائی داریم و آن این است که تو نماز بخوان، اما اگر جایی زمانی به دستور دیگری از من برخورد کردی، که قابل جمع با نماز نبود، اولاً ببین آن دستور اهم است یا این دستور به نماز اهم است. اگر دیدی بینشان تساوی است، و تو نمی‌توانی هر دو را مثل آن دو غریق نجات بدهی و انجام بدهی، یک تکلیف بیشتر نداری.

این ارتکاز عقلائی در چنین جایی آن اطلاقی که شما تصور می‌کردید از ابتدا محدود کرد، معین کرد، مقید کرد، معلوم کرد، که محدوده‌اش کجاست. محدوده دستور، و الا حکیمانه نیست که بداند من در مواردی قدرت بر امتثال ندارم، ولی در عین حال از من بخواهد.

و به عبارت اخری، در متزاحمین با دو دستوری روبرو هستیم که هر دو حجت بالفعل هستند، نه حجت لولائی، به خلاف باب تعارض که با دو حجت لولائی طرف هستیم، الف حجت است لولا باء، باء حجت است لولاء الف. به عبارت دیگر در تعارض با دو حجت اقتضائیه روبرو هستیم، جنگ دو حجت فعلیه ممکن نیست، چنان که جنگ دو لا حجت ممکن نیست. چنانکه جنگ بین یک حجت و لا حجت به تعارض ممکن نیست، تعارض جنگ دو حجت اقتضائیه است که این می‌گوید من باید فعلی باشم و آن می‌گوید من باید فعلی باشم. اما در تزاحم این مرحله را گذارنده‌ایم «صل» و «ازل النجاسة عن المسجد» هر دو حجت بالفعل هستند نه اقتضائیه، مشکل از این است که من قدرت ندارم، حال این عدم القدره من، تنها کاری که می‌کند، در این جا این است که اطلاق هر دو دلیل را از آن‌ها می‌گیرد، اگر بنا بود هر دو مطلق باشند، بین خود «صل» و «ازل» درگیری به وجود می‌آمد، چون ارتکاز عقلائی می‌گوید تو باید قادر باشی، هم بر انجام خود عمل، و هم در جمع بین دو تکلیف.

به قول آقای سیستانی قدرت تامه، مرحله سوم قدرت و تو این مرحله را نداری، آن ارتکاز عقلائی به تو می‌گوید تو باید این جا ببینی دستور اهم داری یا نداری؟ اگر داشتی من اولاً از تو آن را می‌خواهم. بلکه دستور مهم پشت پرده فعلیت تمام شده، باقی است، اگر به هر دلیلی اهم ترک شد، مهم. و اگر دیدی دو تکلیف است هر دو مهم است و اهم و مهمی نیست، هر کدام را که خواستی انتخاب کن، مخیری ولی یک تکلیف داری، هر کدام را که انجام ندادی آن یکی را انجام بده، مخیری.

این مطلب بسان یک مقید عقلائی، اطلاق «صل» را اطلاق «ازل النجاسة» را از اول مقید کرده است. این تزاحم در مقام امتثال باعث شد، شما بیایید از اول، دایره اوامر خودت را معین و محدود بکنی، به برکت این ارتکاز.

### [ خلاصه کلام در مختار ]

با این توضیحی که گفتم، اضافه کنید این فرق ششم بین تعارض و تزاحم را در ناحیه فعلیت نداشتن، و فعلیت داشتن، تعارض جنگ بین دو حجت اقتضائی است، یکی می خواهد فعلی شود. تزاحم، جنگ بین دو حکم فعلی است که کدام مقدم شود، **هذا هو الفارق الاصلی بین التعارض و التزاحم.**

تعارض جنگ دو حجت اقتضائی است در این که کدام حجت بالفعل است، تزاحم جنگ بین دو حجت بالفعل است که کدام مقدم است، این نمی گوید تو فعلیت نداری، من دارم، اصلاً ازاله نباشد، نه می گوید ازاله باشد من با آن کاری ندارم، بلکه من مقدم هستم بر ازاله، آن هم می گوید من مقدم هستم بر «صلاة». نحوه جنگ مختلف شد. تعارض جنگ دو دلیل است بر سر این که کدام حجت بالفعل هستند، تزاحم جنگ دو حجت بالفعل است در این که کدام مقدم است با این بیان آن فرق های دیگر هم زیر مجموعه همین مطلب می شود منتها ما آن را جدا کردیم.

این بحث تزاحم تا اینجا، چون ما وارد این بحث شدیم باید آنچه مربوط به تزاحم است را بررسی کنیم، لذا ان شاء الله بعد از تعطیلات از صفحه ۳۷ تقریرات شیخنا الاستاد حضرت آقای وحید که بحث مرجحات باب تزاحم را بیان می کند، ما این بحث را مطرح می کنیم، به این جهت در تقریرات آقای سیستانی ندیدم، مبنا را فرمایشات شیخنا الاستاد قرار می دهیم و بعد هم یک فروعی است که حضرت آقای سیستانی بیان کرده اند و سراغ آنها ان شاء الله خواهیم رفت.