تعادل و تراجیح

کلاس تمهیدی خارج استاد سید مصطفی حسینی نسب

(دام ظلّه العالی)

مقرّر: امیر جلالی اصل

دریافت جزوات با ارسال پیام به:

1. تلگرام و ایتاء: @ajrahgozar

2. ایمیل: [ajrahgozar@gmail.com](mailto:ajrahgozar@gmail.com)

نحوه کار کلاس:

استاد سوالاتی را از قبل به کلاس می دهند و کلاس به دنبال بررسی و پاسخ آنها از کلام بزرگان مشخّصی از علماء (آخوند، شیخ، نائینی، عبدالکریم حائری، امام، خویی (رحمة الله علیهم)) می رود و سعی در رسیدن به مبنای خود می کند، در جلسه بعد استاد نظرات بررسی شده از بزرگان را از کلاس، که به گروه های مختلف تقسیم شده است می پرسد و آنها پاسخ می دهند و بحث و بررسی می شود و سپس ایشان در پایان جمع بندی می کنند. (افرادِ کلاس به درس خارج اصول استاد شهیدی می روند و این کلاس در واقع کلاسِ تمهیدی برای آن کلاس است. استاد فرمودند در بحث تعادل و تراجیح هیچ تقریری به کاملی تقریر استاد شهیدی پیدا نمی کنید و تقریر ایشان عالی است.)

1. بحث تعادل و تراجیح بحث اصولی است یا خارج از اصول؟

2. جایگاه بحث تعادل و تراجیح در کجای علم اصول است؟ (شیخ این مباحث را تحتِ عنوان خاتمه قرار داده اند و آخوند ذیلِ مقاصد در علم اصول، چه نکته ای مطرح بوده و کدام درست است؟)

منابع پیشنهادی:

الف) مصباح الاصول مرحوم خویی ج 2 ص 414

ب) حاشیه سیّد یزدی بر رسائل ج 3 ص 421 "لا یخفی انّ مباحث التّعادل و ..." و

کتاب التعارض ص 37 "و کیف کان فهذه المسأله من المسائل الأصولیّه ..."

شیخ انصاری عنوان بحث را در خاتمه قرار داده است و آخوند در ذیل مقاصد در مقصد هشتم قرار داده است.

مرحوم مظفر در اصول فقه طبق تقسیم مرحوم اصفهانی بعد از حجت آورده اند. مرحوم مظفر در ابتدا گفته بحث تعادل باید در خاتمه باشد ولی بعد در مقاصد قرار داده است.

مرحوم اصفهانی ذیل خبر واحد قرار داده است.

آقای خویی میفرمایند یک مقصد مستقل است.

مرحوم سید یزدی در کتاب التعارض: (صفحه ی 38)

تعادل و تراجیح از مسائل علم اصول است بلکه اظهر مسائل علم اصول است. فرقی نمیکند که تعریف از علم اصول چه باشد چه قواعد ممهّده للاستنباط احکام شرعی باشد چه بحث از ادله بما هی هی باشد و چه بحث از ادله بما هی ادله باشد در هر صورت این بحث داخل در علم اصول است. در ادامه سید یزدی قائل است چه خاتمه و چه مقاصد هر دو یک معنی را دارد و هر دو داخل در علم اصول است زیرا خاتمه از جنس مختوم است. در نهایت سید یزدی این بحث را در خاتمه در انتها آوردند.

مرحوم سید خویی در مصباح الاصول: (جلد 2 صفحه ی 417)

این بحث از اهمّ مسائل علم اصول است؛ زیرا تعارض بین جمله ی ادله وجود دارد. پس وجهی وجود ندارد که این بحث را در خاتمه قرار دهیم. در حالی که بعضی (شیخ انصاری) این کار را انجام داده اند که مشعر به این است که این بحث خارج از علم اصول است.

توجیه استطرادی بودنِ تعادل و تراجیح: (توجیه را قائلین به خاتمه بودن این باب، نگفته اند، بلکه این توجیه از شاگردان آخوند در حاشیه ی کفایه مثل سلطان پیدا شده است و مرحوم خویی و تبریزی این توجیه را دیده اند و گفته اند که حتماً شیخ به این دلیل خاتمه گفته است، در نتیجه اشکال کرده اند و اشکالشان هم وارد است.)

موضوع علم اصول ادلّه ی اربعه است و مسائل علم اصول باید عوارض ذاتیه ی ادلّه ی اربعه باشند. اما مسئله ی تعادل و تراجیح، عوارض ذاتیه ی ادله ی اربعه نیستند بلکه عوارضِ ذاتیِ حاکیِ از ادله ی اربعه هستند. (خبر ها (حاکی از دلیل) تعارض دارند اما خود دلیل (دلیلی که منظور ائمّه بودن است) که تعارض ندارند. خبرهای متعارض یا از معصوم صادر نشده اند یا اینکه تقیه ای بوده اند. (لذا جزو ادّله اربعه محسوب نمی شوند و صرفا حاکی از آن هستند.)

اشکال مرحوم تبریزی و خویی به توجیه فوق:

موضوع علم اصول ادله اربعه نیست بلکه "حجّت بالقوه من ناحیة عامّة" است. (حجّت بالقوّه ای که اختصاص به بابی دون بابی نداشته باشد.)

بر فرض هم که موضوع علم اصول "ادله ی اربعه" باشد، قبول نداریم که مسائل علم اصول باید از عوارضِ ذاتی ادلّه اربعه بحث کند؛ زیرا تمایز موضوعات مسائل علم به "غایت و غرض مدوِّن" است. پس هر چه طالب علم معمولاً آن را نمیداند باید در آن علم بحث شود. غرض در علم اصول "تحصیل حجّت" است، مباحث تعادل و تراجیح هم در تحصیل حجت و استنباط دخیل هستند، پس مباحث تعادل تراجیح داخل در علم اصول بلکه از اهمّ مسائل آن علم هستند.

جمع بندی استاد:

در تعبیر به "خاتمه" این اشعار وجود دارد که این بحث مثل اجتهاد و تقلید با بقیه ی بحث ها فرق میکند و داخل در علم اصول نیست و استطرادی است ولی تتبّع این بزرگواران در حد دقتشان نیست، بله این توجیه، غلط و اشکال فوق صحیح است. اما اشکال مرحوم تبریزی و مرحوم خویی به شیخ وارد نیست زیرا این توجیه که برای استطرادی بودنِ تعادل و تراجیح ذکر شده، بیان شیخ نبوده است، بلکه سید یزدی که ایشان هم قائل به طرح این بحث در خاتمه علم اصول بوده است صراحتاً فرموده است که منظور از خاتمه الابواب مثل خاتم الانبیاء است و فرموده است که خاتمه از جنس مختوم است نه خارج از آن لذا اشکال این بزرگواران به شیخ و سید یزدی وارد نیست زیرا این بزرگواران هم مانند ایشان قائل به داخل بودنِ بحثِ از تعادل و تراجیح در علم اصول اند.

حالا این بحث را کجا قرار دهیم؟

مرحوم سید یزدی این بحث را در آخر علم اصول قرار داده است. اما افرادی مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم مظفر در آخر مباحث حجّت آورده اند. آمدنِ این بحث در انتهای حجّت و ذیل اخبار، صحیح نیست؛ زیرا اگر در تعادل و تراجیح، فقط از بحث از تعارض "اخبار" به میان می آمد فرمایش ایشان صحیح بود ولی صرفا قاعده ی ثانویه ی در تعارض است که مربوط به اخبار است و قاعده ی اوّلیه در تعارض، در بقیه ی ابواب (تعارض آیات، عقل، اجماع، اصول عملیّه و ...) جاری است پس بهترین جا آخر اصول عملیه است.

3. عنوان بحث چه باشد؟ "تعارض الاخبار"، "التعادل و التراجیح"، "تعارض الادلة"، "تعارض الادلّة و الامارات"؟ (شیخ به "تعادل و تراجیح" تعبیر کرده اند و آخوند به "تعارض ادلّه و امارات" چه نکته ای مطرح بوده و کدام درست است؟)

منابع پیشنهادی:

الف) حاشیه سیّد یزدی بر رسائل ج 2 ص 431 "ثمّ انّ التعادل تفاعل من ..."

ب) اثر مسائل ص 35 – 37

مرحوم سید یزدی: (التعارض ص 40)

"تعارض" زیرا باید بحثِ "جمع عرفی" و "قاعده ی اولی" را هم در بر بگیرد. "تعادل و تراجیح" از اقسام تعارض است. در تعارض دو بحث "جمع عرفی" و "قاعده ی اوّلی" وجود دارد که تحت عنوان "تعادل" نمی روند. در نهایت جمع عرفی و اصل اولی اگر از باب مقدمه نباشند، عنوان بحث را باید "تعارض" بگوییم و و اگر از باب مقدمه باشند میتوانیم عنوان "تعادل و تراجیح" را هم علاوه بر عنوان "تعارض" برای این بحث بپذیریم.

مرحوم امام: (کتاب التعادل و الترجیح صحفه ی 31)

مبحث "تعارض" به تنهایی اعمّ است از بحث تعارضِ در اخبار ولی به این علّت که اکثر بحث در این عنوان، در تعارض اخبار است و تعارض در غیر اخبار، ندرت دارد پس بحث ما اختصاص دارد به تعارض در اخبار.

جمع بندیِ استاد:

مرحوم آخوند عنوان بحث را "تعارض الادلة و الامارات" قرار داده است در حالی که عطف امارات عطف تفسیر است مثل مسکین و فقیر. و اما تعبیر ادلّه و امارات در اصول، به جناب شیخ انصاری باز میگردد و اولین بار ایشان این دو اصطلاح را از هم تفکیک دادند. ایشان فرمودند در جایی که طریق قائم بر حکم باشد دلیل گفته میشود و در جایی که طریق قائم بر موضوع باشد اماره گفته میشود. اما خود شیخ همچون آخوند چنین عطفی در عنوان نکرده است و این کار را آخوند و بعضی از شاگردان ایشان انجام داده اند. این فرقی که شیخ فرموده است دلیل اساسی ندارد و نمیتوان ثابت کرد که منظور آخوند همان فرمایش شیخ بوده است زیرا ایشان در هیچ جایی نگفته است که قائل به این فرق باشد. (فرق بینِ تعریف دلیل و اماره) در نتیجه باید بگوییم که حرف آخوند خراسانی عطف تفسیر بوده است. در واقع منظور آخوند، "تعارض الادله" میباشد.

در نتیجه باید گفت که عطف امارات بر ادلّه بنا بر تعبیر شیخ انصاری (که بینِ دلیل و اماره فرق گذاشته است.( اشتباه است زیرا در هیچ جای بحث تعارض، از تعارض بیّنة بحث نمیشود. در نتیجه تعبیر تعارض الادلّة و الامارات اشتباه است و باید گفته شود: "تعارض الادلّة"

"تعادل و تراجیح" یا "تعادل و ترجیح"؟ کدام صحیح است؟

پاسخ:

تعادل، مصدر است پس بگوییم ترجیح که آن هم مصدر باشد. اما بعضی گفته اند که ما مرجِّحات زیادی در باب داریم پس بگوییم تعادل و تراجیح.

استاد:

چه جمع و چه مصدر بیاید فرقی نمیکند؛ زیرا ما در این بحث از احکام متعارضین بحث میکنیم یعنی دو دلیل متعارض، حالا یا احدهما مزیت دارد (ترجیح) یا ندارد (تعادل) پس در عنوان بهتر است موضوع بحث را بگوییم، همچنان که در همه جای اصول، موضوع بحث را عنوان قرار دادیم مثل اوامر و نواهی و مفاهیم و ... . در نتیجه "تعارض الادلّه" صحیح است.

"تعارض الاخبار" یا "تعارض الادلّه" کدام صحیح است؟

اگر بحث اصلیِ ما در تعارض، بحث از اخبار است در این صورت بحث از تعارضِ اصول، بحثی استطرادی است در این صورت عنوانِ درست، "تعارض الأخبار" است. ولی این حرف اشتباه است و بحث از تنافی اصول، داخل در بحث است و استطرادی نیست؛ زیرا چه به تنافی دلیل بپردازیم و چه به تنافی مدلول بپردازیم در هر صورت تنافیِ اصول داخل است، پس "تعارض الادلّه" بهتر است. بله جمع عرفی خارج از بحث است ولی قاعده ی اوّلی داخل در بحث میباشد.

مؤید استاد:

در کتاب های قبل از شیخ بیشترین تیتر "تعارض الادله" است و حتی افرادی که "تعارض الادلّة و الامارات" را گفته اند، از موضوعات بحث نکرده اند.

نکته:

به نظر استاد، عنوان "تعارض الادلّة" صحیح است و هم نظر با آخوند و آقای خویی شد ولی در بحث اول (خاتمه گفتن) نظر استاد مثل سید یزدی شد.

نکته:

نظر استاد نظر جدید است زیرا در مورد اول ایشان هم نظر با سید یزدی شدند ولی در مورد دوم ایشان هم نظر با مرحوم آخوند و آقای خویی شدند. سید یزدی میفرماید که "خاتمه فی التعادل و الترجیح" و مرحوم آخوند و خویی از عنوان خاتمه استفاده نکردند ولی به نظر استاد "خاتمة فی تعارض الأدلّه" درست تر و بهتر است.

16. قاعده اوّلیّه در تعارض (بنا بر سببیّت)(نظر آخوند و نقدِ آن و نظرِ مختار)

منابع پیشنهادی:

الف) کفایة الأصول

ب) فوائد الأصول ج 4 ص 755 تا 757

ج) مصباح الأصول ج 3 ص 366 به بعد

د) دروس فی مسائل علم الأصول ج 6، ص 106 به بعد

ذ) التعادل و الترجیح ص 109 به بعد یا تنقیح الأصول ج 4 ص 517 و 518

ه) التعارض (سیّد یزدی) ص 190 تا 192

17 و 18. انواع تزاحم و تفاوت هر کدام با تعارض و نظریّه میرزای نائینی در نوع سوّم تزاحم و نقد آن

منابع پیشنهادی:

الف) مصباح الأصول ج 2 ص 326 و 327

ب) دروس فی مسائل علم الأصول ج 6، ص 113 و 114

انواع تعارض:

1. تناقض بین مدلول ها

صلّ و لا تصلِّ

2. تضاد بالذّات بین مدلول ها

دلیلی بگوید نماز واجب است و دلیل دیگری بگوید نماز حرام است.

3. تضادّ بالعرض بین مدلول ها

دلیلی بگوید نماز جمعه واجب است و دلیلی بگوید نماز ظهر واجب است، اینها به خودی خود، تضادّی ندارند ولی اجماع وجود دارد که در روز فقط 5 نماز واجب است، و لذا تضادّ بالعرض رخ می دهد.

نکته:

بحث از از تزاحم در کتب اصولی گذشتگان بحث نشده است ولی در فقه بحث شده است. بطور کلّی عناوین تعارض و تزاحم و حکومت و ورود تا قبل از شیخ نبوده است. عنوان های علم و اطمینان یا سیره هم در کتب قدما بطور مستقل وجود ندارد ولی شهید صدر بطور مستقل بحث کرده اند.

سه نوع تزاحم مطرح شده است: (اگر قول شهید صدر و نائینی را یکی ندانید می شود چهار نوع)

1. تزاحم در ملاکات (ملاکات و مناطات احکام و تکالیف)(شهید صدر گفته اند که این نوع را ابتدا آخوند مطرح کرده اند، در حالیکه قبل از آخوند، کشف الرموز این نوع را مطرح کرده است.)

هنگامی که حکمی برای شیءای جعل میشود از دو صورت خالی نیست:

الف) مصلحت محضه یا مفسده ی محضه داشته است، در این صورت تزاحمی در کار نیست.

ب) مصلحت غالبه و مفسده ی قلیله دارد یا مفسده ی غالبه و مصلحت قلیله دارد، در این صورت تزاحم رخ میدهد. در واقع شارع نگاه میکند به مصالح و مفاسد آن شیء، اگر مصلحتش غالب بود، بر مفسده اش مقدّم میشود و طبق آن حکم می شود و در نتیجه اگر آن مصحلت غالبه، الزامی باشد حکم به وجوب داده میشود و اگر مصلحت غالبه غیر ملزمه باشد حکم به استحباب داده میشود. (یا بخاطرِ اقوی بودنِ مصلحت تسهیل، حکم به اباحه می شود مانند "لولا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسّواک" لذا اباحه صرفا در زمانی نیست که نه مصلحتی در انجام آن کار باشد و نه مفسده (مرحوم خویی))

لذا این تزاحم، مربوط به فعل قانون گذار و جاعل است و مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. یعنی شما دو مناط (مصلحت و مفسده) دارید در روی موضوع واحد و قانون گذار می بیند کدام غلبه دارد و همان را انشاء می کند. (یک مصلحت و یک مفسده در روی فعل واحد)

در تزاحم در مناطات که بحثی عقلی است، بحث سر این است که مجرّد فرض علمی است یا فایده دارد و عبد می تواند در این مقام قرار بگیرد و یکی را انتخاب کند یا نه؟

در اهل سنّت:

اشاعره چون قائل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیستند و می گویند هر آنچه خدا جعل کند مصلحت دارد و به عبارت دیگر به محضِ جعلِ حکم، مصلحت هم جعل می شود، (هر چه آن خسرو کند، شیرین کند) اصلا چنین تزاحمی برای خداوند، برایشان مطرح نیست. اگرچه برخی از اهل سنّت خودشان با مصالح مرسله این کار را انجام می دهند و لذا این بحث برایشان فایده دارد. مرحوم حکیم در کتاب "الاصول العامة فی الفقه المقارن" توضیح میدهند: فقیه، مصحلت (مصلحت مرسله) را پیدا میکند، این مصلحت در آیه و روایت نیامده است، اما بر اساس همین مصحلت، انشاء حکم میکند. حتی چه بسا در آیه چیز دیگری باشد اما آنرا توجیه می کند، در واقع فقیهشان میگوید مصحلتِ من، انشاءِ حکم می کند. البته این حرف را همه ی سنّی ها قبول ندارند و همچنین این حرف را کسی از شیعه نگفته است اگرچه در مقاله های برخی، شاهد این هستیم که بر اساس مصلحتِ غیر منصوص حکم می دهند.

در شیعیان:

الف) مرحوم خویی و تبریزی:

مجرّد بحث عملی است، زیرا ما به مناطات دسترسی نداریم. عبد از امر و نهی، با کشفِ إنّی صرفاً پی به وجودِ مصلحت غالبه می برد سلّمنا که خودِ مصلحت را هم کشف کرد، باز نمی تواند در مقامِ داوری در تزاحمِ مناطات قرار بگیرد زیرا احتمال دارد که مصالح و مفاسد دیگری باشد که نتیجه ی "غلبه" را بر عکس کند.

ب) مرحوم شهید صدر:

تزاحم در مناطات برای ما فائده ی فی الجمله دارد و در تکالیف امضائی، مطلقا می توانیم از این مساله استفاده کنیم. ایشان میگوید رفتار عقلا بر اساس مناط است و ما مناط را استخراج میکنیم و در منطقة الفراغ سرایت میدهیم. در نتیجه در تزاحم میتوانیم رأی مصاب داشته باشیم. (اشکال استاد: بر فرض که مصلحت احراز شد، از کجا می خواهیم، غلبه این مصلحت بر مفسده را احراز کنیم؟)

ج) مرحوم بروجردی: (سید یزدی و امام در این مورد نوشته ای ندارند ولی بنا بر گفته مرحوم تبریزی در آخر نوار 970، قائل به همین مطلب بوده اند، استاد هم این مطلب را می پذیرند.)

در تکالیف امضائی، صرفا در آنهایی که شارع در آنها تصرّفی نکرده باشد (دقیقا همان حکمِ عرف و عقل را امضا کرده است) می توانیم تزاحم را بر طرف کنیم (زیرا در آن مواردی که شارع در آنها تصرّف کرده است و حکم عقل و عرف را بدون تصرّف در آن امضا نکرده است، نمی توان گفت مناطِ حکم همان بوده است که عقل و عرف گفته است.) و از این بحث استفاده کنیم.

مثلا دو تا فعل داریم که فی حد نفسه با هم منافات ندارند و مکلّف هم قادر بر انجام هر دو است و لکن ملاک هایی که در فعل آنهاست با هم منافات دارد. مثلاً کسی بیماری دارد و درمان آن ماست است و از طرف دیگر طبعش سرد است. خب اگر به او ماست بدهیم خوب میشود ولی اگر مایت بخورد چون طبعش سرد است مشکل دیگری حاصل میشود. اینجا عبد میتواند در تزاحم مناطات داخل شود و حکمی که در لوح محفوظ بوده است را کشف کند، یعنی شارع در عالم جعل این تزاحم را برطرف کرده است ولی برای ما الان آن حکم، مشتبه شده است، ما در این موارد امر را به شارع ردّ نمی کنیم بلکه خودمان می توانیم از تصمیمِ شارع پرده برداری کنیم و می توانیم علمِ به غلبه پیدا کنیم، لذا عبد میتواند در احکام امضائی ای که شارع آنها را کم یا زیاد نکرده است و همان چیزی که عقل یا عرف گفته است را امضا کرده است، تزاحم را رفع کند و از حکم الله پرده بردارد.

اشکال مرحوم خویی و تبریزی به مرحوم امام:

در مورد درمان (امور دنیوی) امکان دارد مصحلت غالبه فهمیده شود (بخاطرِ احاطه ی تامّ دکتر)، امّا در مسائل و احکام شرعی این طور نیست، یعنی نمیتوان علم به مصلحت غالبه ای پیدا کرد که شارع طبق آن حکم میدهد؛ زیرا چه بسا در احکام، امور معنوی و غیر دنیوی دخیل باشند زیرا خداوند محیط به همه ی عالم است ولی ما اینگونه نیستیم.

استاد:

احکام دو نوع است: الف) تاسیسی ب) امضایی

در تأسیسی ها حرف مرحوم خویی و تبریزی صحیح است و انسان به تاسیسات شارع، بجز آنچه خود خداوند گفته است، علم ندارد و احاطه ندارد.

اما در امضایی دو نوع است:

اوّل) حکم امضائی ای که شارع در آن تصرّف و آنرا کم یا زیاد کرده است، مثلا در شروط صحّت "بیع"، "بلوغ" را اضافه کرده است. یا مثلا در شرائط مرجع تقلید "ولد الزّنا نبودن" را اضافه کرده است در حالی که در مثلاً طبیب، برای عرف اصلاً ولد الزنا بودن یا نبودن مهم نیست، پس در اینجا شارع چیزی را اضافه کرده است در این صورت استاد میفرمایند که نمیتوان مصحلت غالبه را فهمید.

دوّم) حکم امضائی ای که شارع فقط آن را امضاء کرده است و چیزی را کم یا زیاد نکرده است. مرحوم بروجردی و به تبع، مرحوم امام فرموده اند که ارتکاز عرف این است که شارع همین را قبول داشته است و دلیل حجیت همین ارتکازِ عرف است. در نتیجه در جای دیگر اگر عرف تعمیم داد یا تضییق کرد، گفته های عرف حجت می شود. در واقع وقتی شارع تصرّفی نکرده است، ارتکاز عرف این است که شارع دقیقاً همین ملاکهایی که عرف قبول دارد را امضا کرده است، زیرا شارع اگر عرف را قبول نداشت باید نکته ای را کم یا زیاد می کرد. مثلا در رجوع جاهل به عالم، شارع قید "ولد الزنا نبودن" را مطرح کرده است یا مثلا در معامله ی ربوی شارع با قید "لا ربا بین الوالد و الولد" در مناط عرف تصرف کرده است. حال آیا بقیه ی مناطات باقی است یا نه؟ در اینجا باید گفت "لا ربا بین ..." که مناط نیست بلکه نتیجه آن مناطی است که ما نمیدانیم (مثلا تحکیم خانواده و ...) و چه بسا در زمانی در این حکم جلوه پیدا کند و در زمان و مکانی دیگر، در قالب حکمی دیگر ظهور کند.

استاد:

حرف مرحوم امام هم همین است زیرا امام وقتی در حجیت قول لغوی وارد می شود می فرماید که حجت نیست زیرا معلوم نیست که اگر در مرئی و منظر معصوم واقع میشد، معصوم اعتراضی به این سیره می کرد یا نه، ولی وقتی وارد بحثِ حفظ نظام می شود، می گوید سیره عقلا بر حفظ است و این سیره را بر خلاف قول لغوی حجّت میداند و تعمیم می دهد.

نکته:

در مورد سیره باید مناطِ زمانِ صدورِ سیره را کشف کنیم که ردعی هم صورت نگرفته باشد در این صورت اگر در زماننا هذا مصداق جدیدی بیابیم تعمیم خواهیم داد. امام می فرمایند شارع سیره ی حفظ نظام را بدون کم و زیاد امضاء کرده است و علم به این مطلب وجود دارد زیرا شارع تا می شده است نظام خانواده را حفظ کرده است و سیره ی عقلا هم همین است که تا امکان دارد نظام حفظ شود بله اصلاح را هم می خواهد ولی در اولویت اول، حفظ نظامش را میخواهد. ارتکاز این است که شارع همین سیره را بدون کم و زیاد قبول داشته است حال اگر مصداق جدیدی پیدا کند مجدد حفظ آن واجب خواهد بود. نکته: وقتی چیزی را قومی دارند و شما هم همگام هستی و چیزی نمیگویی ارتکاز همین است که دقیقاً آن را قبول داری.

اشکال به استاد:

امام وظیفه ای ندارد که حکم واقع را بگوید؛ زیراحسن بن علی وشاء، به امام رضا گفت "حقاً علینا أن نسألکم؟ قال علیه السلام: نعم قال: حقاً علیکم أن تجیبونا؟ قال علیه السلام: لا، إن شِئنا أجبنا و إن شئنا أمسکنا" وقتی در جوابِ سائل، امام موظف به بیانِ حکم واقعی نیست، به طریق اولی وقتی مسائلی که هنوز وجود ندارد و کسی هم سؤال نکرده است امام موظف به پاسخ و بیان نیست مخصوصاً جایی که راه برای اصول عملیه باز است و غیبت امام زمان هم که از خودمان است. (بخاطر کوتاهی خودمان بوده) در نتیجه از امضاء نمیتوانیم برداشت کنیم که مناط عرف منظور شارع بوده است.

جواب:

بله در جایی که منشأ غیبت و اشتباه خودمان باشیم در اینجا امام مسئولیتی ندارد ولی در جایی که منشاء اشتباه خود امام باشد در این صورت باید بگویند و آن را بر طرف کنند، کما اینکه این اتّفاق صورت می گرفته است، مثلا در مواردی که امام به خاطر تقیه حکمی را می فرموده است و سائل برداشت غلط از حرف امام پیدا می کرده است که مثلا حکم واقعی همان حکم عامّه است، امام در ادامه امام توضیح می دادند که تقیّه ای بوده است و حکم واقع را متذکر می شدند.

در نهایت، ارتکازِ عرف معیار است و ارتکاز عرف این است که در آن زمان، شارع همان مناط های آن زمانِ امضاء را دقیقاً قبول داشته است؛ زیرا مناط امکان دارد که در طول تاریخ تغییر کند. مثلا در گذشته اکثر شیر فروش ها آب غاطی میکرده اند و اگر هم کسی این کار را نمی کرد برای این بود که خدا دوست ندارد، ولی الان یکی می گفت که من آب قاطی نمی کنم نه به خاطر خدا بلکه اگر مردم بفهمند مشتری هایم کم می شوند، در این مثال عمل واحد است (آب نریختن توی شیر) ولی مناط ها عوض شده است.

نکته:

نباید مناط این زمان به آن زما ن برود و نباید مصداق آن زمان به این زمان بیاید.

سوال: آیا در معاملات جدیده میتوانیم تزاحم ملاکات را حل کنیم یا نه؟

الف) مرحوم خویی:

نمیتوانیم این کار را انجام دهیم.

ب) شهید صدر:

میتوانیم زیرا امضایی است. یعنی مناط را پیدا میکنیم و در معامله ی جدید مناط را جاری میکنیم.

ج) استاد و امام:

اگر بیع باشد، چون شارع بلوغ را اضافه کرده است (در آن تصرّف کرده است) نمی توانیم تزاحم را حل کنیم، ولی اگر مصالحه باشد که سیّد العقود است و شارع فقط همان را امضاء کرده است و در آن تصرّفی نکرده است، در نتیجه می توانیم تزاحم را حل کنیم و حکم به صحت مصالحه دهیم.

مثلا حق التألیف یا کپی رایت را می توان داخل در بیع کرد و مناطش را فهمید؟ استاد می فرمایند که خیر زیرا مناط غالبه از سیره، بخاطر تصرّف شارع در آن، استخراج نمی شود ولی اگر آنرا داخل در مصالحه کنیم، می توانیم مناطش را بفهمیم و طبقش عمل کنیم. (عین این بحث در مطالب اصولی مرحوم سید یزدی و امام نیست ولی از فتاوای ایشان میتوان این حرف استاد را برداشت کرد.)

2. تزاحم در مقام امتثال

دو تکلیف وجود دارد، ولی مکلّف قدرت بر انجام هر دو تکلیف ندارد، مثلا دو نفر در حال غرق شدن هستند و مکلّف صرفا قدرت بر نجات یکی دارد، یا مثلا یک تکلیف برای نجات غریق وجود دارد و تکلیف دیگری مبنی بر حرمت ورود به ملک غصبی و مکلّف قدرت بر انجام یکی بدون مخالفت با حکمِ دیگر ندارد.

در این موارد، آخوند که انحلالی است می گفت در تزاحم در مقام امتثال، فعلیّـت حکمِ غیر اهمّ، از بین می رود ولی اقتضاء و انشاء آن باقی می ماند (در کفایه در اجتماع امر و نهی و بحث ضدّ این را می گفت و سپس در عبادیات با اینکه ترتّب را قبول نداشت قائل به صحّت آن عملِ عبادی مثلا نماز می شد، اگرچه امری فعلی نداشته باشد زیرا برای قصد قربت، وجود ملاک حکم (مصلحت ملزمه) را کافی می دانست)(استاد: این حرف آخوند اشکال دارد زیرا درست است با تزاحم فعلیّت می رود ولی معلوم نیست در مسائل عبادی که تاسیسی هستند و نه امضائی، اقتضاء و انشاء هم می رود یا باقی می ماند.) ولی در تعارض مرحله اقتضاء و انشاء هم نمی مانند زیرا در آنها هم تکاذب وجود دارد. (زیرا در تعارض، دو دلیل از حیثِ مدلول هایشان با هم تکاذب دارند حالا یا به نحو تباین یا عموم و خصوص من وجه و از لحاظ مبادی (مصلحت و مفسده) و منتهی (بعث و زجر) تکاذب داشتند برخلاف تزاحم که مدلول های ادلّه با هم تعارضی ندارند بلکه گاها در مقام امتثال، عبد قادر به انجام هر دو با هم نیست.)

اگر خطابات قانونی باشید (مصاحبه ای کرده اند با شاگردان امام، هر کدام، خطابات قانونی را یک جوری معنا کرده اند، آقای صانعی، مومن، گرامی و جواد فاضل هر کدام یک جور معنا کرده اند و همه متفاوت اند ولی ما روی توضیح آقای مومن بیان کردیم) می گویید در تزاحم، فعلیّت حکم هم از بین نمی رود بلکه صرفا متنجّز نمی شود. (لذا در تزاحم، اگر قصد قربت را به "قصد عمل به امر مولی" هم تعریف کنید، باز هم اگر عمل عبادی غیر اهم را انجام دهید، صحیح است. مثلا بینِ نماز ظهر و تطهیر مسجد تزاحم شده است و نماز ظهر هم غیر اهم است ولی شما نماز ظهر را می خوانید، اینجا نمازتان صحیح است.)

(2 تعریف برای قضایای خارجیّه بیان شده است:

1. مربوط به افرادی است که اکنون در خارج موجود اند. (نائینی) "من یتحقّق فی الخارج"، و در مقابلش حقیقیّه را مربوط به همه افراد می دانند چه افرادی که اکنون در خارج موجود باشند و چه نباشند. "من یتحقّق فی الخارج و من لا یتحقّق فی الخارج"

2. مربوط به افرادی که اکنون در خارج موجود اند و یا در آینده موجود می شوند، است. "من یتحقق فی الخارج فی الان او فی ما مضی او فی ما یاتی"

و در مقابلش حقیقیه را "اعمّ از محقّقه و مقدّره " می دانند ولو این مقدّره هیچ وقت وجود خارجی پیدا نکند.)

3. تزاحم به جهت دلیل خارجی (مرحوم نائینی مطرح کرده اند)

تزاحمی که بخاطر عدم قدرت مکلّف نیست بلکه بخاطرِ وجودِ دلیلی خارجی است. مثلاً دلیل داریم که می گوید بعد از گذشتن یک سال از مالکیت، در مقابل ملکیت هر 5 شتر باید یک گوسفند زکات داده شود، و دلیل دیگری داریم که می گوید بعد از گذشتن یک سال از مالکیت 26 شتر، باید یک بنت مخاض، ذکات داده شود، حالا فردی وجود دارد که 25 شتر دارد که شش ماه از ملکیت او بر آنها گذشته است، در ماه ششم، یک شتر دیگر به آنها اضافه می شود و 26 شتر می شوند. بنا بر این دو دلیل، این فرد باید بعد از گذشت شش ماه، 5 گوسفند در مقابل 25 شترش بدهد که یک سال از ملکیتشان گذشته و شش ماه بعد از آن هم باز یک بنت مخاض در مقابل 26 شتر بدهد که اکنون یک سال از ملکیتش بر آنها نیز می گذرد، یعنی دارد برای 25 شتر، دو بار ذکات پرداخت می کند در حالیکه در خارج دلیلی داریم که می گوید مالِ واحد در یک سال، دو بار ذکات به آن تعلّق نمی گیرد (لا یزکّی مال واحد فی عام واحد مرّتین)، حالا ما این شش ماه دوّم (از 18 ماه) که ابتدایش ابتدای سال ذکاتی 26 شتر و انتهایش، انتهای سال ذکاتی 25 شتر است را ملحق به شش ماه اوّل کنیم و صرفا 5 گوسفند را ذکات بدهیم و یا آن را ملحق به شش ما سوّم کنیم و صرفا 1 بنت مخاص در مقابل 26 شتر بدهیم؟ (زیرا بنا بر این دلیل خارجی نمی شود در این شش ماهِ وسطِ 18 ماه، برای یک مال، دو ذکات بدهیم) پس نوعی از تزاحم هم وجود دارد که نه در ملاکات است و نه بخاطرِ عدمِ قدرت امتثال در مکلّف، بلکه منشأ ان وجودِ دلیلی خارجی است.

اشکال مرحوم خویی:

مثالی که مرحوم نائینی بیان کرده اند از باب تزاحم نیست بلکه از باب تعارض است و مانند جایی است که هم دلیل بر وجوب نماز جمعه داریم و هم دلیل بر وجوب نماز ظهر و در خارج هم بخاطر اجماع یا دلیل می دانیم که در روز فقط 5 نماز واجب داریم و لذا یا نمازِ ظهر واجب است یا نماز جمعه، که در این موارد قائل به تخییر بینِ خواندنِ نماز جمعه و خواندن نماز ظهر می شویم، در مثالِ مرحوم نائینی هم باید بگوییم که آن فرد مخیّر است که 5 گوسفند ذکات دهد یا اینکه 1 بنت مخاض ذکات دهد.

اشکال مرحوم تبریزی: (به مرحوم نائینی و مرحوم خویی)

در این مورد نه تزاحمی وجود دارد و نه تعارضی، صرفا تنافی (تعارض بدوی) بینِ دلیلی که می گوید در مقابل 26 شتر بعد از گذشت یک سال باید 1 بنت مخاض ذکات داد، و بینِ دلیلی که می گوید بر یک مال دو بار ذکات تعلّق نمی گیرد وجود دارد که بخاطرِ اینکه خطاب دوّم، مقیّد است و ناظر بر تداخل دو سال ذکاتی بر یک مال است، دلیل اوّل که مطلق است حملِ بر دلیلِ دومّ که مقیّد است می شود و این تعارض بدوی از بین می رود و لذا سال ذکاتیِ آن 25 شتر، در پایان شش ماهِ دوّم، به پایان می رسد و فرد باید 5 گوسفند ذکات دهد و سال ذکاتی آن یک شتر دیگر، هم در صورت رسیدن به حدّ نصاب و اضافه شدنِ شتر های دیگر، از همان زمانِ به حدّ نصاب رسیدنش (بدون محاسبه آن 25 شتری که ذکاتشان داده شده است) محاسبه می شود. (استاد هم به مرحوم خویی اشکال می کنند که مثال نماز ظهر و جمعه در این جا درست نیست زیرا در آن مورد هر دو حکم فعلیّ هستند ولی در مثال مرحوم نائینی، وجوبِ ذکات برای 25 شتر بعد از یک سال فعلی می شود درحالیکه وجوبِ ذکات برای 26 شتر بعد از یک سال و نیم فعلی می شوند و این دو حکم، مانندِ موردِ نماز جمعه و ظهر که مطرح کردید، هم زمان فعلیت ندارند.)

4. تزاحم حفظی (شهید صدر مطرح کرده اند.)

کار کردِ آن، جمع حکم ظاهری و واقعی است. قبل از شهید صدر، در بعضی از اصول عملیّه شرعیّه، افرادی مانند آخوند و شیخ، قائل به جعلِ حکم مماثل بودند، یعنی می گفتند در آن موارد، خداوند برای "الشیء المشکوک حکمه" حکمی مماثل (مماثل با حکمِ واقعی)، جعل کرده است، تا تزاحم بین آندو را حل کنند، (زیرا اشکال می شد که چگونه می شود یک چیز در آن واحد دو حکم متفاوت داشته باشد و یک حکمِ ظاهری و یک حکمِ واقعی داشته باشد که در مواردی کاملا متفاوت اند مثلا یک شیء واقعا نجس است ولی بنا بر حکمِ ظاهریِ "کلّ شیء طاهر" در آن واحد طاهر هم هست) و گروه دیگری مانند سیّد یزدی و امام و استاد ماهیّت اصول علمیّه را صرفا معذّر و منجّز می دانستند. (کسی در اصول عملیّه تتمیم کشفی نیست و نایینی صرفاً در امارات تتمیم کشف است. خود استاد هم در امارات قائل به تتمیم کشف است زیرا سیاق روایات اعتبارش را اینگونه می داند مثلا در روایتی آمده، العمری و ابنه ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدّیان و امام، در این روایت شنیدن از فردِ ثقه را مانند شنیدن از خودشان دانسته اند.)

مرحوم صدر معقد است که وقتی شما دچار تحیّر می شوید شارع در نظر می گیرد که غرضش از حکم واقعی چه بوده، اگر غرض به نوعی بود که مصلحت باید حتما تحصیل بشود و حفظ بشود، می گوید احتیاط کن ولی اگر مصلحتِ غرضِ تسهیل را بیش از مصلحتِ غرضِ واقعی خود از آن حکم می دانست، می گوید برائت را جاری کن، پس اینکه شهید صدر می گوید حفظ، منظور حفظ اغراض تشریعی است، زیرا بینِ اغراض تزاحم صورت گرفته است و مولی سبک سنگین می کند و بر اساس آن حکم ظاهری را اعلام می کند. مثال ایشان این است که مثلا شارع گفته اکرم العلماء و بعد گفته لا تکرم الفسّاق، حالا شما شک دارید فلان عالم، فاسق است یا نه، اینجا مولی یا باید بگوید احتیاط کن و اکرام کن تا مصلحت فوت نشود یا بگوید برائت جاری کن و اکرام نکن تا مفسده اکرام فاسق جلب نشود، سبک سنگین می کند و یک طرف را می گوید. لذا بنا بر این مبنای شهید صدر، ماهیتِ اصل عملی دیگر صرفِ معذّریت یا منجّزیت نیست (همانگونه که امام و سید یزدی و استاد قائل اند) بلکه چیزی بالاتر از آن و پایین تر از قول شیخ و آخوند (جعل حکمِ مماثل در بعضی از اصول عملیّه) است، یعنی برای حکم ظاهریِ اصول عملیّه مصالح و مفاسد قائل است ولی همان مصالح و مفاسدِ اوّلیّه احکام واقعیّه و همان مصلحت و مفسده قبلی که سبک و سنگین شده است، نه مصالح و مفاسد جدیدی که آخوند و شیخ با جعل حکم مماثل، قائل به آن هستند. (شهید صدر معتقد است که عمل به اماره مصلحت دارد بخاطرِ قدرت احتمال (یعنی شارع به مصلحتِ احتمال نگاه کرده و اینکه به آنچه احتمال قوی دارد همان واقع باشد، عمل شود) و عمل به اصل عملی مصلحت دارد، به قدرتِ محتمل (که آن طرفی که ملاکش اقوی است و غرض اهمّ برای شارع می باشد، همان عمل شود به همان توضیحی که گفتیم، لذا هم در امارات و هم در اصول عملیّه ایشان حرف جدید و متفاوتی دارد.)

ثبوتا حرف شهید صدر حرف معقولی است و درست است، ولی در عالم اثبات دچار دو اشکال است:

اوّلاً:

در شبهات موضوعیّه، قبل از فحص، خداوند اجازه به اجرای برائت داده است، و مطلب با سبک سنگین کردنِ بینِ اغراض توسّط خداوند، منافات دارد، زیرا تزاحم جایی پیش می آید که شارع چیزی را می خواسته ولی تحقق آن توسّط مکلّف ممکن نبوده است، (مثلا اجتناب از اکل نجس را می خواسته ولی چون مکلّف نمی شک دارد که این غذا نجس است یا پاک، با اصل عملی، حکم به طهارت داده است.) درحالیکه در شبهات موضوعیّه مکلّف قدرت بر فحص دارد تا غرضِ اصلیِ مولی تامین شود، و لذا اگر برای شارع غرضِ اصلی اش مهم بود باید حکم به وجوب فحص می کرد و می گفت اگر بعد از فحص هم تحقق آن حکم ممکن نبود، آن موقع فلان کار را بکن، ولی فحص را در این موارد واجب نکرده و این می رساند که در شبهات موضوعیّه اصلاً تزاحمی برایش مطرح نبوده است.

ثانیاً:

این حرف شهید صدر صرفا در احکامِ تکلیفیّه معنا دارد نه در احکام وضعیّه ای که به حکم تکلیفی ختم نمی شوند زیرا در این موارد، مصلحت و مفسده ای برای انجام و عدم انجام آن عمل مترتّب نیست تا بخواهد توسّط شارع، سبک و سنگین شود.

در مسلک انحلال، تفاوت تزاحم و تعارض در این است که در تزاحم، حکم صرفا به مرحله فعلیّـت نمی رسد ولی مرحله اقتضاء و انشاء باقی اند و دو حکم در آن مراحل تکاذبی ندارند، ولی در تعارض از همان مرحله اقتضاء و انشاء دو حکم تکاذب و مشکل دارند و لذا یکی از آندو محقق نمی شود.

توضیح تفاوت خطابات قانونیّه و انحلال در بحث ما نحن فیه:

امثال امام که قائل به خطابات قانونیّه هستند در مرحله فعلیّـت، "قدرت" که از شروط عامّه تکلیف است را به "قدرت بر طبیعت" تعبیر می کنند (زیرا درست است که شارع در هنگام فعلیّتِ حکم (مرحله فعلیّت مرحله ای است که شارع حکمی را که در مرحله انشاء به آن رسیده به مکلّفین ابلاغ می کند.) غرضش انجام آن حکم توسّطِ افراد و مکلّفین بوده ولی افراد را بخصوصشان لحاظ نکرده است.) بر خلاف افرادی که قائل به انحلال هستند که شرط عامِّ "قدرت" را به "قدرت بر فرد" (فردِ تکلیف) تعبیر می کنند، همین مساله موجب می شود با اینکه هر قائلین به هر دو مبنا، مرحله فعلیّتِ حکم را، به "تحقق شروط عامّه و خاصّه تکلیف در مکلّف" تعریف می کنند ولی بخاطر این تفاوت مبنایشان در تعریف قدرت در مقام فعلیّت، در مقام تزاحم، نظرشان متفاوت می شود و انحلالی ها در مقام تزاحم قائل به عدم فعلیّتِ تکلیف علاوه بر عدمّ تنجّزِ آن می باشند، ولی خطابات قانونیّه ای ها قائل به فعلیّتِ تکلیف و صرفا عدم تنجّز آن هستند.

(اصالة البیان، سیره عقلاء است و نیاز به تایید معصوم دارد، ما در ایضاح فضل بن شاذان، تفسیر علی بن ابراهیم و تفسیر عیّاشی می بینیم هرجا که دائر بین اهمال و بیان است، آنها حمل بر بیان می کنند و ردعی از عصوم هم بهشان نشده است با اینکه در مرئی و منظر معصوم بوده است و این اصالة البیان را ثابت می کند.)(اینکه حکمی انشاء شود ولی به مرحله فعلیت نرسد هم لغو نیست زیرا با توجّه به مرحله انشاء، آن فرد اگر آن عمل غیر واجب را انجام دهد، عملش صحیح خواهد بود، مثلا روزه حرجی، اگرچه واجب نیست ولی صحیح خواهد بود.)

19. آیا تزاحم مختصّ به تکالیف نفسی است یا در تکالیف ضمنی هم جاری است؟

منابع پیشنهادی:

دروس فی مسائل علم الأصول ج 6، ص 113 تا 118

20. مرجِّح بودنِ تقدّم ظرفِ امتثال احد التّکلیفین

منابع پیشنهادی:

الف) فرائد الأصول ج 4 ص 71

ب) مصباح الأصول ج 2 ص 435 و 436

21. بررسی مسأله 17 کتاب الصلوة باب القیام از عروه

منابع پیشنهادی:

مصباح الأصول ج 2 ص 436 تا 439

اصل اوّلیه در تعارض مستقرّ[[1]](#footnote-1)

(اصلِ اوّلیّه در مقابل اصلِ ثانویّه است، اصل اوّلیّه مقتضیِ دلیلِ عامّ برای حجّیّت است که تمامی موارد تعارض را در بر می گیرد و راه علاج می دهد، در حالی که اصلِ ثانویّه مقتضی دلیلِ خاصّ است که تنها بعضی از موارد را در بر می گیرد.)

چهار قول در مورد اصل اوّلیه در تعارض مستقرّ مطرح است:

1. تساقط مطلقا (مشهور (من جمله آقای شهیدی و استاد))

2. تساقط فی الجمله (آخوند (به نحو مدلول مشترک))

3. تخییر (کلینی)(از متأخّرین ایروانی)

4. در مسلک سببیّت (یعنی مثلا حجّیّـت خبر ثقه، ایجادِ مصلحت در مودّای خود می کند اگرچه به نحو مصلحت سلوکیّه)، تخییر، و در مسلک طریقیّت، تساقط (شیخ)

سیر بحث:

آقای شهیدی ابتدا از قول مشهور شروع می کنند و در استدلال هایی که برای اثبات قول مشهور (تساقط مطلقاً) مطرح شده است، ابتدا استدلال مرحوم خویی را مطرح می کنند. سپس اشکالاتی که شهید صدر به مرحوم خویی کرده اند را مطرح می کنند و سپس این اشکالات را رد می کنند و سپس خودشان اشکالاتی را به استدلال مرحوم خویی مطرح می کنند.

اقای شهیدی[[2]](#footnote-2):

اگر دلیلِ حجّیّتِ دلیل، (که اکنون با دلیل دیگری متعارض شده است)، را بگویید لبّی است (مثلا سیره عقلاء) خب دیگر این موارد تعارض را شامل نمی شود زیرا ادلّه لبّی صرفا قدر میقّن را در بر می گیرند و لذا هیچ کدام از این دو دلیل حجّیّت ندارند.

اگر بگویید لفظی ای است که امضای سیره عقلاء است، باز هم موارد تعارض را در بر نمی گیرد زیرا سیره عقلاء دلیل لبّی است و صرفا قدر متیقّن را در بر می گیرد یعنی جایی که آن دلیل با دلیلِ دیگری تعارض نکرده باشد.

اگر بگویید دلیلِ حجّیّت، لفظی است و امضای سیره عقلاء نیز نیست بلکه اطلاق دارد، استدلال مرحوم خویی برای ردّ این مطلب این است که ...

دلیل مرحوم خویی برای تساقط مطلقاً:

این دلیلِ لفظی، نمی تواند هر دو را حجّت کند زیرا تعبّد به متناقضین لازم می آید که باطل است.

احدهما بعینه را هم نمی تواند حجّت کند زیرا ترجیح بلا مرجّح است و ترجیح بلا مرجّح هم باطل است.

هر دوی آنها را مشروط حجّت کند: (تخییر)

الف) مشروط به اینکه ملتزم به ترکِ (عدم التزام) دلیل دیگر شود.

خب در این صورت اگر هر دو را ترک کرد هر دو دلیل برایش حجّت می شود و باید دو عقاب شود و این قابل قبول نیست زیرا ما می دانیم یک تکلیف بیشتر وجود ندارد.

ب) مشروط به اینکه متلزم به عمل به یکی شود.

خب در این صورت باید بگویید که اگر کسی هر دو را ترک کرد، معصیتی نکرده زیرا هیچ کدام از آن دو برایش حجّت نشده است، خب عرف این را از شما نمی پذیرد و فهم متعارف عرفی این است که یکی از اینها بر شما منجّز است.

سه اشکال شهید صدر به دلیل مرحوم خویی: (دلیل مرحوم خویی را اخصّ از مدّعای ایشان می داند.)

پاسخ آقای شهیدی به شهید صدر و ردّ اشکالات ایشان: (چون ایشان اشکالات شهید صدر را رد می کند، لذا راه حل های شهید صدر برای حلّ اشکالی که به مرحوم خویی کرده است را، اصلا دیگر مطرح نمی کند)

اشکال آقای شهیدی به دلیل مرحوم خویی:

فرض "الف" از دو فرضِ تخییر را از شما می پذیریم و اشکالی نداریم. ولی فرض "ب" را نمی پذیریم زیرا اشکال ما در کلام ایشان این است که این حرف قابل جمع نیست یعنی اگر شما اخذ به یکی از دو طرف را واجب نمی دانید، چرا اگر فرد هر دو را ترک کند آن را معقول نمی دانید و اگر اخذ به یکی از دو طرف واجب است، خب دیگر فرد اگر هر دو را ترک کند معصیت کرده زیرا بر او واجب بوده که یک طرف را اخذ کند.

دلیل مرحوم اصفهانی (برای اثبات تساقط مطلقاً)

دلیل ثبوتی مرحوم اصفهانی:

اصلا در مقامِ ثبوت، در ما نحن فیه جعلِ حجّیّت، معقول نیست (چه برای هر دو چه برای یکی از آندو) و لذا قائل به تساقط بالجمله می شویم.

شارع حکیم است و برای جعلِ یک حکم، غرضی دارد و آن هم رساندن مکلّف به واقع است، خب وقتی ما می دانیم یکی از این دو دلیل کاذب است و دلیل دیگری هم معلوم نیست صادق باشد و واقع همان باشد، اصلا معقول نیست که واحد لا بعینه را حجّت کند، و جعل کاشفیت برای هر دو یا یکی از آن دو چه به نحوه بعینه و چه به نحو لا بعینه کند، زیرا می دانیم یکی از این دو دلیل کاذب اند. (بحث روی تخییر واقعی است نه تخییر ظاهری) پس چون غرض شارع از حجّیّتِ امارات، رسیدن مکلّف به واقع بوده است، حالا که در تعارض یک طرف حتما کاذب است (معلوم الکذب است) و طرف دیگر هم معلوم نیست که واقع باشد (محتمل الصّدق و الکذب است) اصلا معقول نیست که شارع هر دو یا احدهما بعینه یا لا بعینه را حجّـت کند و مثلا تخییر را جعل کند. (فرقش با مرحوم خویی این است که مرحوم اصفهانی بر خلاف مرحوم خویی، اصلا فروض درست نمی کند بلکه می گوید اصلا جعلِ تخییرِ واقعی، بینِ متعارضین، اصلا معقول نیست.)(حالا مرحوم اصفهانی در ادامه حرفی می زند که آقای شهیدی به آن اشکال دارند.)

وقتی شارع چیزی را به نحو تخییر حجّت قرار داد این یعنی شما باید (واجب است) احدهما لا بعینه را تصدیقِ عملی کنی، و این یعنی احدهما لا بعینه منجّز (در فرض اصابه) و معذّر (در فرض عدم اصابه) است.

اشکال آقای شهیدی: (به قسمت دوّم حرف مرحوم اصفهانی)

اوّلا:

از این قسمت دوّم فهمیده می شود که آقای اصفهانی از حرفش در قسمت اوّل برگشته است. (با هم تنافی دارند زیرا در یکی گفته تخییر جعلش نا معقول هست و در قسمت دوّم گفته، می شود)

(پاسخ استاد به اشکال آقای شهیدی:

این قسمت دوّم حرف مرحوم اصفهانی، تخییر ظاهری (جایی که طرف متحیّر مانده و نمی داند در مقام عمل چکار کند) است نه تخییر واقعی، آن موردی را ایشان نامعقول می دانست که تخییر واقعی باشد، یعنی در امارات که طریق الی الواقع هستند و شارع می خواهد راهی برای رسیدن به واقع دهد، معنا ندارد که احدهما لا بیعنه را حجّت کند، در حالیکه در قسمت دوّم بر فرض این است که حالا که به واقع نمی رسیم حالا در مقام عمل چه کنیم و غرض مولی این است که تحیّر را در مقام عمل حلّ کند که معقول است برایش تخییر جعل کند همانطور که در روایات آمده است.)

ثانیاً:

اصلا در این قسمت دوّم حرفش، تخییر را ایشان غلط تصویر کرده ایند. تصویر درست تخییر، این چیزی نیست که ایشان گفته اند بلکه تصویر درست از تخییر یعنی التزام به احدهما لا بعینه نه تصدیق عملی که شما گفته اید، زیرا تصویر شما که گفته اید تصدیق عملی، فقط در وجوب و حرمت درست می شود، نه در استحباب زیرا استحباب، خودش مستحب است چگونه تصدیق عملی یک طرفِ آن واجب شود؟ زیرا گفتیم که تعارض مختص به واجب و حرام نیست بلکه در مستحبّات هم پیش می آید. (مثل مثال روایت حِمیَری که تعارض بین مستحبّین پیش آمده) پس تصویرِ شما از تخییر درست نیست و اخصّ است و مستحبّات را نمی گیرد.

(پاسخ استاد به اشکال دوّم آقای شهیدی:

اوّلاً:

اصلا در مورد استحباب، تخییر ظاهری مطرح نمی شود که بگویید تصویری که آقای اصفهانی مطرح کرده اند، شامل آن نمی شود، زیرا تخییر ظاهری در جایی پیش می آید که تحیّر عملی داریم، خب در تعارض در مستحبّات تحیّر عملی اصلا ایجاد نمی شود که تخییر برای رفع تحیّر مطرح شود.

ثانیاً:

این روایت حمیری را هم که در مورد تعارض در مستحباب مطرح کرده اید را هم قبول نداریم زیرا در روایت امام گفته است "هر کدام را گرفتی ثواب" است و لذا به گفته مرحوم امام خمینی اصلا این روایت از روایات تعارض نیست زیرا در تعارض ما می گوییم یکی از این دو دلیل را می دانیم کاذب است و لذا نمی شود هر دو ثواب باشند و لذا اینکه امام اینگونه جواب داده اند می رساند موردِ روایت، مورد تعارضی که ما بحث می کنیم نیست.

شما این اشکالاتتان بخاطر عدم توجّه به مبنای مرحوم اصفهانی در مورد نحوه حجّیت امارات توسّط شارع است، که ایشان قائل به جعل حجّیّت هستند به این معنا که شارع هرچه در قطع حجیّت ذاتی داشت را خداوند برای امارات جعل کرده است.))

ثالثاً:

اگر حرف مرحوم اصفهانی را در تعارض بالذات بپذیریم در تعارض بالعرض نمی پذیریم زیرا عرف می گوید شما یکی از اینها را بخاطر علم اجمالی به کذب و اینه یقین داشتی مولی نگفته است، کنار گذاشتی، چرا دیگری را کنار گذاشتی؟ مثلا فردی دو سکه طلا به ارث گذاشته، یکی از این دو سکّه را ورثه می دانند برای پدرش نبوده است ولی احتمال می دهد یکی از این دو سکّه برای پدرش بوده باشد، خب به مقتضای قاعده یدّ که اماره است، آن یک سکّه برای پدرش بوده، چرا اینجا به اماره یدّ در یکی از این دو سکّه عمل نشود و هر دو کنار گذاشته شوند؟

پاسخ استاد:

اگر در تعارض بالعرض، اشتباه بین حجّت و لا حجّت باشد، مثل تعارض بالعرض بین نماز ظهر و نماز جمعه که یقین داریم یک طرف واجب است نه اینکه احتمال بدهیم هر دو کاذب باشند، خب اینجا باید یکی انجام شود و تساقط بالجمله پیش نمی آید زیرا تخییر واقعی ثبوتاً در این مورد معقول است. (و در این مورد تساقط فی الجمله پیش می آید زیرا مدلول التزامی که بین هر دو دلیل مشترک است، ثابت می شود.) ولی این مطلب در ما نحن فیه درست نیست زیرا موارد تعارض (اصطلاحی) در مواردی است که تعارض بین معلوم الکذب و محتمل الصدق و الکذب است. اگر هم منظورتان از حرفی که می زنید درست کردن اصلی عملی برای موارد تحیّر می باشید خب مرحوم اصفهانی مخالفتی ندارد و مخالفت ایشان در جعلِ کاشفیت توسّط شارع برای چنین موردی است که یکی معلوم الکذب و دیگری محتمل الصدق و الکذب است.

(انواع مسالک در نحوه حجّیّت أمارات: (شش مسلک)

1. "جعل حجّیّت مطلقاً (با تمامی لوازم)"، به این معنا که شارع، هر چه در قطع حجّیتِ ذاتی داشت (شامل کاشفیت ذاتی آن از واقع) حجّیّتش را برای امارات جعل می کند. (که کاشفیت از واقع هم شاملش می شود)(مرحوم اصفهانی)

2. تمیم کشف (مرحوم تبریزی و نائینی و استاد)

3. جعل حکم مماثل (شیخ انصاری)(شیخ انصاری در اصول عملیّه نیز قائل به جعل حکم مماثل بود)(در امارات جعلِ حکم مماثلی که شیخ می گوید به صورت مصلحت سلوکیّه است.)

4. جعلِ معذّریّت و منجّزیت (آخوند)(ایشان در برخی اصول عملیّه شرعیّه، قائل به جعل حکم مماثل هستند.)

5. معذّریّت و منجّزیت ولی نه به نحو جعل و شارع جعلی ندارد بلکه همان حکم عقلاء را امضا کرده اند. (امام خمینی)

6. امر مولی به عمل مطابق با اماره (جعل نمی کند بلکه امر می کند)(آقا ضیاء)

در بین اینها سه مورد مهم هستند و ثمره متفاوت دارد و بقیه تفاوت عملی ای با این سه ندارند (تعذّر و تنجّز، تتمیم کشف، حکم مماثل))

(فرق جعل حجّیّت (مرحوم اصفهانی) با تتمیم کشف (مرحوم نائینی):

1. در تتمیم کشف فقط کاشفیت قطع از واقع است که برای امارات جعل می شود ولی در مسلک مرحوم اصفهانی همه خصوصیّات قطع برای امارات جعل می شود من جمله کاشفیت آن از واقع یعنی عامّ تر است، اگرچه عملاً این دو قول یکی هستند.)

(امام و بروجردی:

هیچ جعلی در امارات در کار نیست و بین عقلا معذّریت و منجّزیت وجود داشت و شارع صرفا آنرا امضا کرد. (تفاوت عملی ای بین این قول و قول آخوند نیست))

دلیل اثباتی مرحوم اصفهانی (اگر دلیل ثبوتی مرحوم اصفهانی را قبول نکنید، دلیل اثباتی ایشان را هم نمی پذیرید زیرا مرتبط اند.)

زیرا این نکته عقلی قطعی ای که در دلیل ثبوتی گفتیم همین کافی است که قرینه لبّیّه شود و جلوی اطلاقی که ادّعا می شود ادلّه لفظی برای حجّیت دو خبر متعارض دارند را بگیرند، لذا این مطلب ثبوتی از ابتدا جلوی ظهور آن ادلّه در اطلاق را می گیرد و مقدّمات حکمت تمام نمی شود.

(حرف مرحوم اصفهانی در نهایة الدرایه ج 2 ص 127 می باشد.)

(مرحوم بروجردی قائل اند که ادلّه لفظی حجّیّت خبر ثقه اصلا در مقام بیان دو خبر متعارض نیستند و لذا آن ها را در بر نمی گیرند.)

دلیل مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی: (برای اثبات تساقط مطلقاً)

دو دلیل که متعارض می شوند دلیل حجّیّتشان (خبر ثقة حجّةٌ) نسبت به آن ها یک اطلاقِ احوالی (این خبر وجوبِ عمل دارد، چه به چیز دیگری عمل شود چه نشود (تعیین)) دارد و یک اطلاق افرادی (شمولی، به این نحو که دلیل حجّیّت می گوید این دلیل از افرادی است که من عمل به آن را واجب کرده ام.)، لذا دلیل اوّل می گوید به من عمل کن، خواه به دلیل دیگری عمل کردی یا نکردی (بخاطر اطلاق احوالی موجود در "خبر ثقة حجّة") و ایضا می گوید من حجّـت هستم (بخاطر اطلاق افرادی موجود در "خبر ثقة حجّة")

پس اطلاق احوالی دلیل حجّیّت اش اقتضای تعیینی بودنِ آن را می کند (زیرا مفاد تخییر مشروط بودنِ وجوب است نسبت به اینکه عدلش را انجام نداده باشی در حالیکه اینجا گفته شده من واجب هستم چه دیگری انجام شود و چه نشود.) دقیقا همین مطالبی که گفته شد (داشتن اطلاق احوالی و اطلاق افرادیِ دلیلِ حجّیّـت) در مورد خبر دیگر هم صادق است.

به نظر ما، این اطلاق احوالی داشتن دلیل حجّیّت نسبت به هر دو دلیلِ متعارض و تعیینی کردنِ وجوبِ هر دو دلیل متعارض است که باعث به وجود آمدنِ تعارض این دو دلیلِ می شود، زیرا هر کدام از این دو از مکلّف می خواهند تا علی التعیین یکی را انجام دهد در حالیکه مکلّف می داند یکی کاذب است و هر دو نمی توانند صادق باشند، پس منشاء تعارض، این اطلاق احوالیِ دلیلِ حجّیّت، نسبت به آن دو می باشد، ولی اطلاق افرادیِ دلیلِ حجّیّت نسبت به آندو، تعارضی ایجاد نمی کند زیرا صرفا می گوید هر دو حجّت هستید و موجب تعیینی شدنِ وجوب آنها نمی شود.

آقا ضیاء:

ما سه حالت در تعارض دو دلیل داریم، از این سه، یک حالتش می شود تخییر و یک حالتش می شود تساقط و یک حالتش می شود تعیین، اینطور نیست که همه جا حکم به تخییر یا تساقط یا تعیین کنیم.

سه حالت در تعارض:

1. علم به عدم مزیت هر دو دلیل داریم. (هر دو راوی، صرفا عادل هستند و من هیچ مزیتی برای هیچ کدام از دو دلیل پیدا نکرده ام.)

2. احتمال مزیت در هر کدام از دو دلیل وجود دارد. (بعد از فحص دیده ام مثلا یکی أفقه است و یکی أصدق است.)

3. می دانم یکی قطعا مزیت ندارد و دیگری محتمل المزیّة است. (یکی افقه و اصدق است و یکی صرفا عادل است)

در مورد اوّل دلیل حجّیت نسبت به هیچ کدام اطلاق احوالی ندارد چون هیچ کدام مزیتی ندارند ولی اطلاق افرادی دلیل حجّیت هر کدام که با دیگری تنافی نداشت باقی می ماند، پس حکمش می شود تخییر زیرا هر دو حجّت اند. (یعنی قول کلینی صرفا در این حالت درست است.)

(اطلاق احوالی اقتضای تعیین دارد، (همانطور که آخوند در کفایه می گفت مقتضای مقدّمات حکمت این است که وجوب، تعیینی، نفسی، عینی باشد) و در جایی که می بینم تعیین معقول نیست زیرا مرجّحی نیست، دیگر اطلاق احوالی معنا ندارد.)

اشکال استاد:

وقتی که این دو دلیل با هم تعارض کردند، همانطور که اطلاق احوالی معنا ندارد، اطلاق افرادی هم معنا ندارد، زیرا وقتیکه غرض مولی رسیدن به واقع بود، و از این دو هم یکی قطعی الکذب و دیگری محتمل الصدق و الکذب است، چرا باید یکی را به نحو تخییر حجّت کند؟ (همان اشکال ثبوتی مرحوم اصفهانی)

(آقای بروجردی در موارد تعارض معتقد اند دلیل حجّیّت خبر ثقه اطلاقی ندارد، زیرا مقدّمات حکمت را در آن تمام نمی دانند.)

در مورد دوّم دلیل حجّیت نسبت به هر دو دلیل اطلاق احوالی دارد زیرا احتمال مزیت احدهما می رود، خب این اطلاق احوالی موجب تعارض و تکاذب بین هر دو دلیل می شود و لذا هر دو دلیل ساقط می شوند و هیچ کدام برای ما حجّت نمی شوند، می شود تساقط (قول مشهور صرفا در این حالت درست است)

در حالت سوّم دلیل حجّیت نسبت به آن موردی که مزیت ندارد، اطلاق احوالی ندارد ولی نسبت به دیگری اطلاق احوالی دارد، و لذا حجّیّت این دلیل متعیّن می شود و لذا فقط همان حجّـت است.

استاد:

حرف آقا ضیاء دقیق است و ما اگر حرف اصفهانی را نمی پذیرفتیم و اشکالات او را وارد نمی دانستیم و نمی گفتیم خطابات حجّیّت، نسبت به متعارضین اطلاقی ندارند، قائل به آن می شدیم.

قائلین به تخییر[[3]](#footnote-3):

1. مرحوم کلینی: (در مقدّمه کافی ذکر کرده اند.)

اگر خطاب حجّیّت هر دو را شامل شود، تکاذب لازم می آید، اگر خطاب حجّیّت حجّیّت یکی از آن دو را بخصوصه و بعینه در بر بگیرد مشکل ترجیح بلا مرجّح لازم می آید، امّا این مطلب دلیل نمی شود که هر دو را حتّی به نحو لا بعینه نیز شامل نشود و ما هر دو را کنار بگذاریم، و ما نمی توانیم هر دو را کنار بگذاریم لذا قائل به تخییر می شویم. (به عینه هم تعیین نمی کنیم زیرا ترجیح بلا مرجح است.)

پاسخ استاد شهیدی:

خطاب حجّیّت، اطلاق نسبت به متعارضین ندارد.

ما یک دلیل عامّ داشتیم برای حجّیّت و اکنون هم می دانیم یکی از آنها دروغ است، چگونه ما اختیار بدهیم به عبد که یا دروغ را عمل کن یا دیگری را و بین معلوم الکذب و غیر معلوم الکذب آزادی؟ باید دلیلِ خاصّ تعبّدی برایش داشته باشیم که گفته باشد مخیّر هستی و گرنه خودمان نمی توانیم چنین حکمی بدهیم چون معقول نیست مولی در مقام رساندن عبد به واقع، چنین تخییری ایجاد کند. (زیرا هدف جعل امارات، کشف واقع است.)

2. مرحوم ایروانی:

در تعارض علم اجمالی داریم به کذب أحد الدلیلین لا بعینه، پس می دانیم یکی از دلیل ها از ادلّه حجّیّت خارج شده ولی نمی دانیم کدام، خب این به ما عرفا اجازه نمی دهد هر دو دلیل را کنار بگذاریم، یکی خارج شده لا بعینه ولی دلیل دیگر را ادلّه حجّیّت هنوز در بر می گیرند که خب آن هم معلوم نیست کدام است. حالا اینجا اگر با تعیین می دانستیم کدام یکی از افراد ادلّه حجّیّت است می گفتیم همان بعینه حجّت است، ولی اینجا که نمی دانیم می گوییم یکی از این دو لا بعینه حجّت است که همان مفاد تخییر است.

نقد استاد:

1. خلط بین حجّت و لا حجّت شده است، در حجّت و لا حجّت حرف شما درست است ولی در مورد ما که یکی معلوم الکذب و یکی محتمل الصدق و الکذب است اینجا تخییر بین این دو معقول نیست. (دلیل ثبوتی مرحوم اصفهانی)(در جزوه استاد شهیدی نیامده)

2. هر کسی که قائل شد اثباتا نمی شود دلیل حجّیّت خبر ثقه، شامل موارد تعارض شود، دیگر نمی تواند حرف ایروانی را بپذیرد. (در جزوه استاد شهیدی نیامده اگرچه در درس خارج گفتند.)(حالا به هر نحو، چه به آن نحوی که مرحوم اصفهانی می گفتند که دلیل لبّی داریم که قرینه می شود که اطلاق شامل موارد تعارض نمی شود اگر نگوییم از ابتدا مانند قرینه منفصله جلوی اطلاق را می گیرد، یا به نحو مرحوم بروجردی که می فرمود روایات خبر ثقه در مقام بیان موارد تعارض نیستند و ...)

3. در مورد جمله "اکرم العلماء الّا واحداً" مرتکز عرفی این است که اختیارِ تطبیق به دست مکلّف داده شده و آن یک نفر دست خودت است و مخیّری یک نفر را استثناء کنی، ولی در ادلّه حجّیّت، ارتکاز این نیست که در مورد تعارض بین معلوم الکذب و محتمل الصدق و الکذب، تطبیق به دست مکلّف داده شده، زیرا در اماره هدفِ شارع این است که مکلّف به واقع و حکم الله واقعی التزام پیدا کند و به حکم الله واقعی برسد، اینجا معنا ندارد در ما نحن فیه که معلوم الکذب و محتمل الصدق و الکذب است، به مکلّف تخییر واقعی دهد بلکه شارع باید طریقی بدهد که شما را به واقع برساند لذا دادن تخییر واقعی به مکلّف در ما نحن فیه معقول نیست. (غرض شارع از جعلِ امارات، طریقیّت است.)(این در جزوه استاد شهیدی هم آمده)

(نکته: اگر مولی بگوید ایّها العباد زید را واجب است تحویل بگیرید به جز فلانی و فلانی لازم نیست تحویل بگیرد زید را، حالا معلوم نیست فلانی، عمرو است یا بکر، اینجا تکیف عمرو و بکر چیست؟ در اینجا تکلیف این دو نفر چیست؟ هر کدام برائت جاری کند و تحویل نگیرد (آقای خویی و استاد شهیدی، زیرا مخالفت قطعیّه را مقتضی می دانند نه علّت تامّه زیرا انحلالی هستند) یا اینکه به قول امام، شمایی که داری فتوا می دهی نمی توانی بگویی هر دو می توانند ترک کنند زیرا مخالفت قطعیّه با غرص الزامی مولی جایز نیست و نباید اجازه دهی طبیعتِ حکم عمل نشود و ترک شود. (زیرا امام قائل به خطابات قانونیه و جعل طبیعت هستند.))

(آقا ضیاء، بروجردی و امام، هم موافقت قطعیّه و هم عدم مخالفت قطعیّه با غرض الزامی مولی را واجب می دانند بر خلاف آقای تبریزی که صرفا عدم مخالفت قطعیّه با غرض الزامی مولی را واجب می داند.)

(نکته: قاعده فراغ اختلافی است که از اصول عملیّه است یا اماره است، مرحوم نائینی آنرا اماره می داند زیرا می فرماید امام علیه السلام می گوید "هو حین أن یتوضّا أذکر من حین أن یشک" و این کلمه "أذکر" ظهورش در کاشفیت و اماره بودن است نه اصل عملی بودن.)

تنبیهاتی که استاد شهیدی در جزوه خود ذکر می کنند: (قبل از ورود به اقوال شیخ و آخوند)

1. قول شهید صدر:

ما سه نوع تعارض داریم:

1. مدلول های مطابقیِ دو دلیل با هم تعارض کنند. (تعارض بالذّات)(مثلا صَلِّ و لا تُصلِّ)

2. مدلول های التزامی دو دلیل با هم تعارض کنند. (تعارض بالعرض)(مثلا نماز ظهر و نماز جمعه (بخاطر علم اجمالی به وجوب صرفا یکی از آندو))

3. مدلول مطابقی یکی از دو دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض کند. (تعارض بالعرض)(مثل وجوب قیام و وجوب جلوس در یک آنِ واحد)

فقط نوع اوّل (تعارض بالذات) در تعارض مستقر باید بحث شود و نوع دوّم و سوّم (که از انواع تعارض بالعرض هستند) از بحث ما در تعارض مستقر خارج اند.

دلیل:

وقتی که مدلول های التزامی با هم تعارض می کنند یا التزامی یکی با مطابقی دیگری تعارض می کند، مسلّما هر دو مدلول التزامی یا التزامی یکی با مطابقی دیگری نمی توانند با هم حجّت شوند زیرا مخالفت عملیّه قطعیّه لازم می آید. (زیرا نتیجه اش این می شود که هر دو طرف را ترک کن)، اگر احدهما علی التعیین را بخواهیم انتخاب کنیم هم، ترجیح بلا مرجّح پیش می آید، اگر احدهما لا علی التعیین را بخواهیم انتخاب کنیم هم، این نمی تواند حجّت شود زیرا از حکم واقعی حرف می زنیم و در آن معنا ندارد مکلّف مخیّر باشد هر کدام را که خواست انجام دهد، و لذا هر دو مدلول، تعارض و تساقط می کنند، ولی مدلول های مطابقی باقی می مانند. (و لذا بنا بر احتیاط هر دو را می خوانیم) پس در تعارض بالعرض مطابقی ها باقی می مانند پس صرفا بحث ما در تعارض بالذات است.

اشکال استاد شهیدی:

در تعارض های بالعرض باید بینِ دو نوعِ آن فرق گذاشت، یعنی در جایی که علمِ اجمالی موجبِ تعارض شده است (تعارض صرف مدالیل التزامی) در اینجا ارتکاز عرفی حرف شما را قبول نمی کند که مدالیل التزامی را از حجّیت بنداز و سپس به مدلول های مطابقی عمل کن، زیرا می گوید من علم داشتم به کذب بودن یکی از ظهر و جمعه، چگونه الان واجب است هر دو را بخوانم؟، لذا تعارض بالعرضی که مثل ظهر و جمعه است و تعارض بین مدالیل التزامی است، در بحثِ تعارض واقع می شود، بله موارد وجوب قیام و وجوب جلوس در بحث ما واقع نمی شود و ما هم این مطلب را قبول داریم.

البته در همین موارد وجوب جلوس و وجوب قیام اگر بجای وجوب، جواز بود و ترخیصی بود و اماره ما ترخیصیّه بود، آنجا هم همان حرف ظهر و جمعه را می زدیم که ارتکاز عرفی مانع می شود از تفکیک بین مدلول التزامی و مدلول مطابقی

اشکال مرحوم تبریزی به شهید صدر: (به استاد شهیدی هم وارد است)

اقای تبریزی هنگامی که می خواهد حرف آقای نائینی را نقد کند مطلبی می گوید که اینجا هم مطرح است: (نوار 967)(حرف مرحوم نائینی: بعد از طرح این سوال که "اگر مدلول های مطابقی دو دلیل، تساقط کردند مدلول های التزامی می ماند یا نه؟" (مثلا صلِّ و لا تُصلِّ)(تعارض بالذّات) می فرمود: مدالیل مطابقی تعارض و تساقط می کنند ولی مدالیل التزامی آنها باقی می ماند و طبق آنها عمل می شود.)

ایشان می گوید ارتکاز عرفی این است که هرگاه مدالیل مطابقی تعارض دارند این تعارض در مدلیل التزامی هم وجود دارد، و بالعکس (هرگاه در مدالیل التزامی تعارض وجود دارد عرف در مدالیل مطابقی هم تعارض می بیند) و لذا همه این موارد از موارد تعارض مستقر می باشند. مثلا در جمعه و ظهر، اینطور نیست که التزامی ها بروند و مطابقی ها باقی بمانند، زیرا فهم عرفی این است که وجوبی که بود یا در حصّه جمعه است و یا در حصّه ظهر است و تفکیک بینِ مدالیل مطابقی و التزامی فهم عرفی نیست بلکه فهم دِقّی است، پس چون در فهم عرفی، مدالیل مطابقی و التزامی از هم جدا و منفکّ نیستند با تعارض در هر کدام دیگری هم ساقط می شود و لذا هر سه نوع (که شهید صدر ذکر کردند)، داخل در تعارض هستند. (توضیح نبود تعارض در نوع سوّم، صرفا مدالیل التزامی تعارض دارند و لذا مدالیل التزامی ساقط می شوند ولی مدالیل مطابقی باقی می مانند)

مثال مرحوم تبریزی برای عدم انفکاک مدالیل التزامی و مطابقی توسط عرف:

عادلی خبر می دهد که بولی در کاسه افتاد و عادل دیگری بگوید دمی در کاسه افتاد، باید بگوییم در خبر اوّل یک مدلول مطابقی داریم به نام "بولیت" و در خبر دوّم یک مدلول مطابقی داریم به نام "دمویّت " و در خبر اوّل یک مدلول التزامی داریم به نام "نجاست" و در خبر دوّم هم یک مدلول التزامی داریم به نام "نجاست"، خب شما می گویید اینجا مدالیل مطابقی تعارض و تساقط می کنند ولی مدالیل التزامی تعارضی ندارند و باقی می مانند، در حالیکه عرف این را نمی فهمد بلکه می گوید من یک حصّه ی "نجاست بولیّه" دارم و یک حصّه ی "نجاست دمیّه" دارم و این دو تعارض دارند بصورت حصّه حصّه، و نه به نحو مدلول مطابقی و التزامی و لذا این دو خبر با هم تعارض و تساقط می کنند و لذا نجاست آب برایم ثابت نمی شود و می شود از آب استفاده کنم. البته در این مثال چون عرف نجاست می فهمد، و فهم عرف از غرض ملزمه شارع، اجتناب از نجاست است، و آقای تبریزی مخالفت قطعیه با فهم عرف از غرض ملزمه شارع را جایز نمی داند، از باب احتیاط حکم به ترک آن آب می دهد (بر خلاف امثال شهید صدر که حکم به وجوب اجتناب می داد)(اشتباه نشود، اگر از خارج می دانست آب نجس است و اشتباه حجّت و لا حجّـت می شد اقای تبریزی هم قائل به اجتناب می شدند ولی در ما نحن فیه یک خبر را می دانیم کذب است و خبر دیگر هم احتمال صدق و کذب دارد و با باب حجّت و لا حجّت متفاوت است.)(مثالی که مرحوم تبریزی زده اند از نوع سوّم و از نوع وجوب جلوس و قعود در آن واحد است، و باید آنگونه تصویر شود تا تعارضش درست شود مثلا هر دو زمان واحدی را برای ریختن آن چیز در آب گفته اند و فرض آن است که نمی شده در آن زمانِ واحد، هر دو چیز در آب ریخته شده باشد.)

استاد:

نوع سوّم از تعارض بالعرض، به نظر ما، اصلاً جزو تعارض مستقر نیست (و لذا متعارضین، تکاذبی ندارند و لذا اصلا جزو باب تعارض نیست) ولی نه بخاطر آن دلیلی که شهید صدر مطرح می کنند بلکه به این خاطر که در مورد آن جمعِ عرفی وجود دارد یعنی عرف در اینجا جمع عرفی به تخییر می کند پس اگر خطاب به قعود و جلوس بیاید، می گویید در اینجا عِدل نداشتنِ هر کدام و اطلاق احوالی (که من واجب هستم چه دیگری را ملتزم شوی و چه نشوی (وجوب تعیینی)) هر کدام بخاطرِ وجودِ خبر منافی اش نفی می شود، ولی ظهور هر کدام در اصلِ وجوب، نفی نمی شود پس هر دو واجب اند ولی هیچ کدام تعیینا واجب نیستند بلکه تخییرا واجب اند پس به نظر ما هم در نوع سوّم تعارض مستقرّ وجود ندارد. (شهید صدر هم در نوع دوّم و هم در نوع سوّم (کلّا تعارضات بالعرض) قائل به این هستند که جزو تعارض مستقرّ نیستند.)

اشکالی که ممکن است به مرحوم تبریزی وارد شود:

ممکن است نقضی به آقای تبریزی کنند که اگر مدالیل مطابقی و التزامی عرفا تفکیک نمی شوند، پس چرا شما در باب اقرار این اجازه را به قاضی می دهید که در مواردی، وقتی مقِرّ اقرار کرد، مدلول مطابقی اش را بگیرد و طبق آن حکم کند ولی مدلول التزامی اش را نگیرد یا برعکس؟ لذا حرف شما با فتوای شما در باب اقرار نقض می شود.

فردی تعریف می کرد که خانه ای از اقوام خریده بودم قبل از گرانی، و اینها هم قسطی به من داده بودند، من نوبت دوّم قسط که رسید

پاسخ مرحوم تبریزی:

در اقرار، دلیل حجّیّتش می گوید "اقرار العقلاء علی انفسم جایز"، و دایره حجّیتش ضیق است و از ابتدا بعضی از مدالیل التزامی را نگرفته است، و لذا ما در اقرار آن فرد صرفا آن مدالیلی را که علی انفسهم هست را قبول می کنیم و مدالیلی را که لانفسهم هست را قبول نمی کنیم چون دلیل حجّیتش از ابتدا ضیق است بر خلاف ما نحن فیه که دلیل حجّیّت خبر واحد چنین مضیقه ای ندارد.

(در جایی که مدالیل التزامی تنافی داشته باشند می شود تعارض بالعرض و در جایی که مدالیل مطابقی تنافی داشته باشند میشود تعارض بالذات)

(مرحوم بروجردی، امام، شبیری، یزدی، (استاد حسینی نسب) اینها اگر عرف غرض ملزمه ای را از شارع کشف کرد و از شارع ردعی برایش نرسید، به قول اقای تبریزی مخالفت قطعیّه با آن حرام است و به قول آقای بروجردی و امام علاوه بر آن، موافقت قطعیّه هم با آن لازم است. البته مرحوم خویی این مطلب را قبول ندارد و می گوید فهم عرف در غرض ملزمه برای ما صرفا مقتضی است و ما ادلّه را بررسی می کنیم اگر ادلّه چیز دیگری لازم آورد همان را عمل می کنیم. این باعث می شود کار مرحوم خویی در رسیدن به حکم خیلی راحت تر از بقیه شود.

ثمره این بحث زیاد است یکی از اش در بحث انضمام قرائن در توثیق و تضعیف است)

(بالعرض یعنی مجازی و بالتبع یعنی حقیقی، به نظر ما تعارض در تعارض بالعرض، بالتّبع است (یعنی به تبع مدالیل التزامی به مدالیل مطابقی هم کشیده می شود.) نه بالعرض)

دلیل دوّم مرحوم شهید صدر برای اثبات تعارض مستقر نبودنِ تعارضات بالعرض

شما بخاطر عدم ترجیح بلا مرجّح بود که هیچ طرف را ترجیح نمی دادی ولی وقتی که مدالیل التزامی کنار بروند مدالیل مطابقی بدون معارض می شوند.

در بعضی موارد که شما چند خطاب داشتید که بعضی از این خطاب ها یک معارض داشتند و بعضی دو معارض، شما آن هایی را بگیرد که یک معارض دارند، زیرا شما در علم اجمالی که می گفتید اصول جاری نمی شود بخاطر لازم آمدن مخالفت قطعیّه یا ترجیح بلا مرجّح یا مخالفت با مقتضای روایات بود، حالا در ما نحن فیه، اگر من یک معارضی ها را نگه دارم و دو معارضی را کنار بزنم که ترجیح بلا مرجّح نیست لذا مطابقی ها که یک معارض داشتند می مانند و التزامی ها که دو معارض می شوند می مانند و این ترجیح بلا مرجّح نیست.

پس مرحوم شهید صدر می گفتند مطابقی ها تعارض نکنند بلکه التزامی ها تعارض کنند

مدلول التزامی خبر اوّل با مطابقی خطاب دومّ

مطابقی خطاب دوّم با التزامی خطاب اوّل تزاحم دارد

مطابقی خطاب دوّم فقط با التزامی خطاب اوّل تزاحم دارد کما اینکه مطابقی خطاب

استاد:

به نظر ما هم تعارض بالعرض به اقتضای صناعت (قواعد) باید جزو تعارضات مستقر نباشد، ولی ارتکاز عرفی این است که هر دوی تعارض های بالذات و بالعرض، جزو تعارضات مستقرّ هستند زیرا عرف تفکیکی بینِ مدلول های التزامی و مدلول های مطابقی نمی کند.

قول شیخ انصاری

در طریقیّت تساقط مطلقا و در سببیت تخییر

استاد:

در طریقیّت و تساقط مطلقا که با هم، هم نظریم، مطلبی که محل نزاء است، قول او در سببیت است، می خواهیم اثبات کنیم بنا بر سببیت هم باید قائل به تساقط شویم.

دلیل شیخ برای تخییر بنا بر سببیّت:

چون در سببیّت اصلا تزاحم (تکاذب در مقام امتثال عبد است نه جعل) می شود نه تعارض، زیرا در طریقیّت امارات برای واقع جعل شده اند، چون شما می دانید یک طرف واقع نیست و طرف دیگر محتمل است، قائل به تکاذب می شوید و تساقط ولی کسی که قائل به سببیّت است اماره را به عنوان واقع نمی بیند بلکه خود اماره را سبب ایجاد مصلحت می بیند، و لذا با واقع کاری ندارد، اماره اوّل یک مصلحت و اماره دوّم مصلحت دیگری را ایجاب می کند، عبد نمی تواند هر دو را امتثال کند و هر دو مصلحت را کسب کند، دلیلی هم بر ترجیح نداریم و لذا قائل به تخییر می شویم.

(تعارض و تزاحم دو باب مستقل اند، در تزاحم مناطات اختلاف شده است که از باب تعارض است یا تزاحم؟

ثمره اش این است که در باب تزاحم اگر کسی مهم را انجام داد مصلحت مهم را اخذ کرده اگرچه عصیان کرده که اهم را انجام نداده، ولی در تعارض اگر کسی مرجوح را اخذ کرد، عملش هیچ می شود.

در قضیه عمّار، که امر دایر بین فحش دادن به پیامبر و حفظ نفس و فحش ندادن و کشته شدن بود، عمّار فحش داد و کشته نشد ولی یاسر و همسرش فحش ندادند و کشته شدند ولی پیامبر فرمود هر دو شهید اند و این بخاطر همین نکته است. آخوند (شیخ، سید یزدی و امام) تزاحم مناطات را از تزاحم می دانست نه تعارض (بر عکس آقای خویی که تزاحم در مناطات را هم به تعارض ملحق می کند.) شاهدش این است که در مثال نماز و ازاله مجلس آخوند می گوید اگر فرد نماز خواند با اینکه ازاله مسجد اولی است، ولی نمازش درست است و این می رساند قائل به تزاحم است و گرنه می گفت نمازش هیچ می شود. (البته امام در این مساله بخاطر تاسیسی بودنِ نماز، نماز آن فرد را باطل می داند، امثال آقای خویی و شهید صدر هم چون قائل به تعارض بودنِ تزاحم مناطات هستند نماز او را باطل می دانند ولی بخاطرِ مرجوح بودنِ که موجب می شود امتثالِ آن بی فایده شود.)

بررسی قول اشاعره در سببیت: (استاد فرمودند حیف است وارد بحث سببیت شویم ولی قول اشاعره را نگوییم)

تفسیر اوّل: (در کتب اصولی ما به اشاعره قدما معروف است)

در لوح محفوظ هیچ حکمی جعل نشده و حکمی نیست بلکه اماره به هرچه منجر شود همان حکم الله است.

تفسیر دوّم: (در کتب اصولی ما به اشاعره متاخّرین معروف است.)

در لوح محفوظ حکم است ولی شارع به علمِ پیشین می دانسته اماره به چه چیزی منجر می شود، همان را جعل کرده (پس بر خلاف قبلی می گوید که در لوح محفوظ چیزی هست)

تفسیر سوّم:

همه چیز یا ظنّ موضوعی است یا قطع موضوعی و در موضوعش اخذ شده که علم پیدا کنی یا قطع پیدا کنی حجّت است. اشاعره معتقد اند در همه احکام، قطع یا مودّای اماره به صورت موضوعیِ وصفی اخذ شده است.

اشکالات شیعه به سه تفسیر از قول اشاعره:

مقتضای روایات متواتره معنوی و اجماع، این است که لوح محفوظ خالی از حکم نیست لذا قول اوّل را شیعه نمی پذیرد.

مقتضای روایات متواتره معنوی و اجماع، این است که با فتوای عالم، احکام الله عوض نمی شود و روایات متواتره معنوی داریم که احکام الله بین جاهلین و علما مشترک است و لذا دّومی هم قبول نیست.

مقتضای ادلّه این است که عمده احکام طریقی اند، موضوعیِ وصفی نه اینکه نداریم ولی کم داریم و لذا قول سوّم را هم نمی پذیریم.

استاد:

غزالی (غزالی از اشاعره معروف است) در المستصفَی (ص 352) که کتاب اصولی اش است وقتی می خواهد سببیتی را که خودشان معتقد اند را توضیح دهد می گوید اگر نصّی وجود داشت در کتاب و سنّت خب همان حکم الله واقعی است و باید به همان عمل کنیم و با حکم ما هم عوض نمی شود (مثل طریقیّتی که شیعه قائل است.) ولی شارع در صورت نبودنِ نصّ در کتاب و سنّت، ولایتِ حکم را به فقیه داده است، آنچه که عالم و صحابیِ معتبر (مثلا چهار عالمِ اهل سنّت) بنا بر دلایل دیگر می گوید، برای ما اماره معتبر است و شارع آن را برای ما اماره معتبره کرده و لذا همان حکم الله فی حقّنا می شود و به عالم در این زمینه ولایت داده شده است حالا اگر حکم این علما متفاوت شد، مقلّدین مخیّر (تخییر واقعی) هستند که از هر کدام که می خواهند، حکم را اخذ کنند. (بر خلاف شیعه که حکم عالم را حکم الله فی حقّنا نمی دانند بلکه صرفا معذّر می دانند.)(بخاطر همین هم به شیعه حمله می کردند زیرا اماره های آنها را معتبره نمی دانستند.)

پس اشاعره بین وجود و عدمِ نصّ تفاوت گذاشته اند و عمکردشان هم این بود که اگر کسی خلاف نصّ فتوا می داد با او برخورد می کردند و مجازات می کردند و بخاطر همین هم بود که بعدا صرفا قول چهار عالم را حجّت دانستند.

(اینکه سعی می کنند که ثابت کنند که ولایت حضرت علی بالنّص نبوده است به همین خاطر است و لذا عمل صحابه که مجتهد هستند حجّت بوده که او را کنار گذاشته اند، که مرحوم بروجردی به شیخ شلتوت می گوید اگر اینگونه است خب امام صادق هم مجتهد بوده پس حرف او را به عنوان حجّت قبول ندارید و شیعه را به عنوان مذهب پنجم قبول نمی کنید؟ که شیخ شلتوت می پذیرد.)

تعجّب می کنم چرا کتب ما این چنین 3 تفسیر کرده اند درحالیکه غزالی خودش اینطور توضیح داده و اینطور نیست. (ما هم قبلا اشتباها همین تفاسیر سه گانه را مطرح می کردیم در صورتی که بعد از تحقیق دیدیم درست نیست.)(قدما هم درست فهمیده بودند مثلا شیخ مفید عبارتی دارد که همین حرف غزالی را به اشاعره نسب می دهد ولی علمای متاخّرین احتمالا خودشان بررسی نکرده اند و لذا این اشتباه را مرتکب شده اند.)

(خودِ آقای شهیدی هم این اعتراض را کرده اند و گفته اند فهم مشهور از اشاعره درست نیست خودشان از غزالی آدرس می دهند.)

اشکال استاد به شیخ:

پس بنا بر توضیحی که دادیم در مواردی که نصّ وجود دارد اگر تعارضی وجود داشته باشد باید قائل به تساقط شوند ولی وقتی که نصّی نیست، چون حکم الله فی لوح محفوظ وجود نداد و ولایت تشریع به عالم داده شده است، اصلا تعارضی پیش نمی آید بلکه تزاحم است و تنافی احکام وجود داد و فرد مخیّر است هر کدام را خواست اتّخاذ کند و تخییر واقعی دارد.

پس شیخ می فرماید در تعارض باید بینِ سببیّت و طریقیّت تفصیل داده شود درحالیکه سببیّت اشاعره مستلزم تفصیل نیست، تعارض در جایی وجود دارد که تکاذب باشد، اینها در مواردی که نصّ دارد تعارض می بینند و تساقط قائل می شوند (البته غزالی تصریح به تساقط نمی کند بلکه می گوید در ما نصّ فیه، اگر حرف علما تکاذب کند قابل قبول نیست.) ولی در جایی که نصّ نیست اصلا تعارضی نمی بینند نه اینکه تعارض ببینند و قائل به تخییر شوند بلکه تزاحم می بینند (تزاحم در امتثال) و سپس قائل به تخییر واقعی می شوند زیرا قائل به تفویض ولایت تشریع به علما شده اند.

سببیّتِ معتزله:

اگر به زمخشری و شوکانی که معتزلی هستند هم مراجعه کنید همین حرفِ غزالی را می زنند، یعنی در جایی که نصّ است اصلا تساقط می بینند و در جایی که نصّ نیست تخییر واقعی می بینند، نه بخاطرِ تعارض بلکه بخاطرِ تزاحم البته بر خلاف اشاعره، تزاحم در مناطات (نه در امتثال) زیرا قائل به وجود ملاکات در ما لا نصّ فیه هم هستند و با برداشت عالم قائل به تزاحم در مناطات و ملاکات می شوند.

پس در هیچ کدام از این دو تفصیلی بعد از تعارض درست نمی شود بلکه در صورت تعارض هر دو قائل به تساقط مطلقا هستند.

نقد استاد به استاد شهیدی:

اقای شهیدی هر سه نوعِ سببیّت را می آورد و با یک حرف و نقد مشترک (نقد مرحوم نائینی که ایشان می فرمایند موضوعِ سببیّت، وجودِ اماره معتبره است، درحالیکه در مورد تعارض اصلا دیگر اماره معتبری وجود ندارد و اصلا دلیل حجّیّت اماره، موارد تعارض را در بر نمی گیرد.) همه را زیر سوال می برد و قائل به تساقط مطلقا می شود ولی ما این را قبول نداریم زیرا حرفِ اشاعره و معتزله را زیر سوال نمی برد بلکه صرفا مصلحت سلوکیّه را زیر سوال می برد. زیرا ایشان با عدم اطلاق ادلّه حجّیّت خبر واحد می خواهد قائل به تساقط شود درحالیکه این فقط برای شیعه و شیخ انصاری و مصلحت سلوکیّه قابل اجرا است پس باید همان اشکالِ قبلی را به آنها کرد که آنها تخییر را بنا بر تزاحم قائل اند نه تعارض و لذا آنها در فرضِ تعارض، صرفا قائل به تساقط مطلقا هستند، خود شما هم (شیخ) نباید در قاعده اوّلیّه در تعارض، قائل به تفصیل شوید بلکه باید در فرضِ تعارض (که صرفا در صورت قول به طریقیت پیش می اید.) قائل به تساقط مطلقا شوید.

(البته چون تزاحم در مصلحت سلوکیّه، تزاحم در مناطات است، بنا بر نظر آنهایی که تزاحم در مناطات را از اقسام تعارض می دانند، این هم وارد در تعارض می شود ولی خودِ شیخ که تزاحم در مناطات را از اقسام تزاحم می داند نباید قاعده اوّلیّه در باب تعارض را تفصیل دهد بلکه او هم باید در فرضِ تعارض (که صرفا در صورت قول به طریقیت پیش می اید.) قائل به تساقط مطلقا شود.)

آیا مصلحت سلوکیّه مستلزم تخییر است؟

شیخ انصاری:

بله، زیرا چون خداوند مصلحت واقعی را در امارات تدارک کرده و لذا در فرض تعارض چون تدارک مافات در هر دو شده است در واقع تزاحم در امتثال پیش می آید و لذا قائل به تخییر واقعی می شویم.

اشکال ما به شیخ انصاری:

1. مصلحت سلوکیّه از جواب اشکال ابن قبه در آمد، اشکال ابن قبه در ظرف انفتاح باب علم بود،

(ابن قبه می فرمود که وقتی که امام صادق در مدینه است و مردم می توانند به او مراجعه کنند و حکم الله واقعی را دریافت کنند چطور می شود که شارع خبر زراره یا ابان را (ظنّ را) حجّت کند (شارع باید حجّت کند زیرا حجّیّـت ظنّ ذاتی نیست) ایشان با دو دلیل این مطلب را ردّ می کند:

1. اگر در فروع دین تعبّد به خبر واحد ممکن باشد باید در اصول دین هم ممکن باشد درحالیکه اینطور نیست.

2. تحلیل حرام و تحریم حرام پیش می آید و این هم قبیح است و لذا محال استپس با دلیل عقلی می گوییم حجّـت کردنِ اماره در باب انفتاح ممتنع است.)

خب بحث ما الان در زمان انسداد است، و در ظرف انسداد اصلا مصلحت سلوکیّه مطرح نمی شود زیرا اشکال این بود که چطور شارع، اماره را در ظرف انفتاح حجّت کند و دو اشکال می شد و لذا ما برای جوابش قائل به مصلحت سلوکیّه اماره شدیم ولی در انسداد که اصلا اشکال ابن قبه پیش نمی آید که مصلحت سلوکیّه را قائل شویم و سپس با آن قائل به تخییر شویم.

2. اشکال مرحوم نائینی:

موضوعِ سببیّت، وجودِ اماره معتبره است، درحالیکه در مورد تعارض اصلا دیگر اماره معتبری وجود ندارد زیرا دلیلِ حجّیّت اماره، موارد تعارض را در بر نمی گیرد که شما قائل به مصلحت سلوکیّه در هر دو اماره شوید و سپس قائل به تخییر شوید.

(مشهور علماء در پاسخ به ابن قبه گفته بودند شارع دیده است که حتّی اگر به امام مراجعه می کردند لزوما به واقع نمی رسند بلکه ممکن است به جهل مرکّب برسند و شارع به علم پیشین می دانسته که فرد اگر طبق اماره برود بیشتر به واقع می رسد یا کمتر نمی رسد لذا حجّت کرده است.

از طرفی اگر این اشکال نقضی وارد است که پس چطور خود شما به قاعده ید و بیّنه اخذ می کنید و فتوا می دهید در حالیکه مبتلا به همین مشکل هستند.

شیخ به مشهور پاسخ می داد که این جواب خروج از فرض ابن قبه است و حرف ابن قبه برای زمان انفتاح است و در زمانِ انفتاح رسیدنِ واقع حتما با مراجعه به معصوم بیشتر است و در بیّنه و ید و فتوا هم باز خروج از بحث است، زیرا آنجا هم انسداد است و مجتهد نمی تواند به واقع برسد، حالا در فتوا دادن بخاطر عدم دسترسی به خود امام و در بیّنه و ید هم بخاطرِ عدمِ راهی برای رسیدن به واقع.

(البته امثال مرحوم بروجردی قائل اند که همان پاسخ های مشهور وارد بود به ابن قبه)

(علمای بعدی "مصلحت تسهیل"، و مرحوم امام "مصلحت حفظ شریعت" را هم برای توجیح حجّت بودنِ امارات در زمانِ انفتاح و پاسخ به ابن قبه، اضافه می کنند.))

قول به تساقط فی الجمله (با بیانِ آخوند و با بیانی دیگر از مرحوم نائینی)

بیانِ آخوند:

دو دلیل ما یک مدلول مختصّ دارند و یک مدلول مشترک، اینها در مدلول مختصّ تنافی دارند و لذا مشکلاتِ تکاذب در صورت عمل به هر دو، ترجیح بلا مرجِّح در صورت انتخاب یکی پیش می آید و قائل به تخییر هم نمی توانیم بشویم زیرا معقول نیست مولی چیزی که طریق الی واقع است را بطور تخییری اختیار انتخابش را به مکلّف دهد، ولی در مدلول مشترکشان که نفی حکمِ ثالث است مشکلی ندارند، و لذا حجّیّت آن باقی می ماند.

نقد مرحوم اصفهانی به قول آخوند:

اوّلاً ثبوتاً، دادن چنین حجّیّتی محال است، ثانیاً اثباتاً، ادلّه، اطلاق ندارند نسبت به دو خبر متعارض، ثالثاً مصلحت و غرض باید در واقع باشد و این مورد ما اماره است که می خواهد ما را به واقع برساند، پس فرد مردّد معنا ندارد که حجّت شود، زیرا نه خودش واقعی است و نه ظرفِ تعارض، ما را به واقع می رساند، پس متعلّق امرِ مولی فرد مردّد نیست و نمی تواند باشد و عرف هم این را نمی فهمد و معقول هم نیست لذا آن فردِ مردّد نمی تواند نفیِ ثالث کند.

(اگر در جایی امر و نهی نداشتیم ولی به علم عرفی بر اساس قرائن غرض مولی را می دانستیم، باید چه کنیم؟ استاد می فرماید این علّـت تامّه می شود و لذا باید فراغ یقینی حاصل شود پس احتیاط می شود.)

(استاد: ادلّه حرمت اسراف صرفا در اکل و شرب است.)

اشکال شهید صدر و استاد شهیدی:

فردِ مردّد ثبوتاً ممکن است ولی اثباتا اتّفاق نیافتاده است. ثبوتا ممکن است زیرا مثال نقض دارد، مثلاً ما علم اجمالی داریم که نماز ظهر و عصر را که خوانده ایم یکی از این دو اشکال داشته است ولی نمی دانم ظهر بوده است یا عصر، خود شما چه فتوا می دهید؟ یک چهار رکعتی ما فی الذّمه (اصفهانی، بروجردی، امام، تبریزی (با اینکه این ها هم فرد مردد را معقول نمی دانستند.)) خب شاید در واقع ظهر ایراد داشته، عصر چگونه درست می شود؟ می گویید با قاعده فراغ، خب چطور شد آن موقع فردِ مردد اشکال داشت ولی الان اشکالی ندارد؟ شما باید فتوا دهید که ما اشتغال یقینی به قضا شدنِ یکی از دو نماز داشتید، اشتغال یقینی هم فراغ یقینی می خواهد لذا باید یک ظهر بخوانید و یک عصر، وگرنه فراغ یقینی حاصل نمی شود پس چرا می گویید یک ما فی الذّمه بخوانید؟ (استاد شهیدی مثال های دیگری هم اضافه می کنند تا نشان دهند خود شما فرد مردد را جاری کرده اید.)(استاد: ایشان احتمالا بعد نتیجه بگیرد که در اجتماع امر و نهی هم ثمره دارد، یعنی در آنجا نیز احدهما لا بعینه دارای مصلحت یا مفسده می شود و لذا جوازی می شود.) این می رساند شما قاعده فراغ را در فرد مردّد جاری کرده اید و لذا می گویید یک چهار رکعتی ما فی الذّمه بخواند کافی است و لذا فردِ مردّد ثبوتاً معقول است. اینکه شما تصوّر کرده اید فردِ مردّد معقول نیست به این علّـت است که شما خلط تکوین و تشریع کرده اید، و در تشریع اشکالی ندارد که امر به فردِ مردّد تعلّق بگیرد. در خودِ تکوینیّات هم در علم می تواند حکمی به فردِ مرّدد تعلّق بگیرد مثل دوست داشتن رستم که ذهنی است.

اشکال استاد به استاد شهیدی:

مصلحت و مفسده امرِی واقعی است و در خارج تحقّق دارد، بنابراین نمی شود امرِ به آن در فردِ مردد باشد، و معقول نیست که مولی فردِ مردد را (که محتمل الصدق و الکذب است) به عنوان طریق الی الواقع حجّت کند و نقض های شما هیچ کدام فرد مردّد درست نمی کند، مثال های نقض هم در بعضی اصول علمیّه و بحث معذّریّت بود و منجّزیت بود نه طریق الی الواقع، و ما هم مخالفتی نداریم که در مقام عمل که بحث رفع تحیّر است نه واقع، فردِ مردد حجّت شود و قائل به تخییر ظاهری شویم.

(استاد: ممکن است ایشان مانند شهید صدر منشا اصول عملیّه را تزاحم حفظی بداند و لذا در اصول عملیّه هم بگوید عمل به فردِ مردد بنا بر مسلک شما باز دچار مشکل مبدا و منتهی می شود و باید فردِ مردد را بپذیرید تا حل شود ولی ما می گوییم این مبنایی می شود و مرحوم خویی و تبریزی قبول ندارند و اصول عملیّه را صرفا برای رفع تحیّر می دانند.)

یک مثال هم کلّی در معیّن بود که خب ما که خطابات قانونیّه هستیم می گوییم برای مولی این طبیعت است که متعلّق امر است و برای مکلّف هم صرفا تطبیق بر فرد وجود دارد و لذا فرد مردّدی وجود ندارد (برای خطابات قانونی نه ثبوتا و اثباتا فردِ مردد و اشکالش پیش نمی آید لذا اشکالِ استاد شهیدی به امام وارد نیست) حالا آقای خویی و تبریزی چگونه پاسخ می دهند در حالیکه انحلالی هستند؟

اتّفاقا اقای احمدی شاهروی انحلالی بود و ما اشکال کلّی در معیّن را به او می کردیم، که در فردِ مردد چگونه می شود انحلال را درست کرد؟ تا او را قائل به خطابات قانونیّه کنیم (ایشان می گفت من اگر امام الان بود او را هم از قولش بر می گرداندم و انحلالی می کردم) ایشان کار جالبی انجام می دانند، (بعدا فهمیدیم که مرحوم تبریزی هم همین کار را می کرد تا این اشکال را بر طرف کند)، (اطلاق یا عموم) افرادی را اوّل به (اطلاق یا عموم) احوالی بر می گردانند و چون انحلالی ها در (عموم و اطلاق) احوالی، انحلالی نیستند، مشکلی برای فردِ مردد پیش نمی آید، لذا بر مکلّف، فردِ مردّد را تکلیف می کنند و لذا اگرچه در اثبات و مقامِ ظهور، چنین ظهوری سخت است ولی مشکل ثبوتی پیدا نمی کنند.

(استاد ثبوتا و اثباتا قول مرحوم اصفهانی را پذیرفتند.)

بیانِ مرحوم نائینی:

مدالیل مطابقی تعارض و تساقط می کنند، ولی مدالیل التزامی ای که تکاذبی ندارند باقی می مانند. (اعمّ از مدالیل التزامی مشترک و مختصّ)(البته مدالیل التزامی مختصّی که تکاذب دارند از بحث خارج اند و آنها حجّـت نیستند)

آخوند می فرماید صرفا در حدوث، مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است نه در بقاء، نائینی فکر می کند همین که در بقاء تابع نیست، حجّت است ولی آخوند می گوید خیر در بقاء باید آن مدلول التزامی مدلول آن موردی که کذب است نباشد و لذا صرفا آن مدلول التزامی حجّت است که مشترک باشد زیرا مطمئنیم که آن مدلول التزامی مشترک، لزوماً کذب نیست زیرا احدهما لا بعینه را می دانیم حجّـت است ولی مدالیل مختص هر کدام چون ممکن است کاملا کذب باشد حجّـت نیستند.

فرق بین مرحوم نائینی و آخوند این می شود که مرحوم نائینی دائره حجّت را باز تر می بیند، و مدالیل مختصّ غیر متکاذب را هم دارای حجّت می داند درحالکیه آخوند حجّـت نمی داند.

ان قلت:

ما صرفا احتمال صدق احدهما لا بعینه می دهیم نه اینکه بدانیم یکی صادق است. ممکن است فردی دفاع کند از آخوند که بله ما نمی دانیم یکی از آندو بصورت لا بعینه صادق است، ولی می دانیم که یکی از انها بطور لا بعینه حجّـت است، اینجا است که مرحوم اصفهانی اشکال می کند:

اشکال مرحوم اصفهانی:

احدهما لا بعینه نمی تواند حجّـت شود و امر مولی به مردد تعلّق نمی گیرد زیرا مولی بخاطر مبادی و منتهایی حکم می کند یعنی مبادی مصلحت و مفسده که هر دو در خارج اند و منتها که داعی انجام یا داعی ترک این مصلحت و مفسده (واقع) باشد که آن هم در خارج موجود است، خب چگونه چنین امری با چنین مبادی و مفاسدی که هر دو در خارج موجود اند به چیزی که ذهنی است و وجود خارجی و تشخّص ندارد تعلّق بگیرد؟

اشکال استاد شهیدی:

شما می گویید ثبوتا ممکن نیست که امارات به فرد مردد تعلّق بگیرد ما می گوییم ممکن است زیرا اتفاق افتاده است و ادلّ دلیل علی اثبات شیء وقوعه بله اثباتا ما می گوییم در مورد امارات این اتفاق نیافتاده است.

اشکال حلّی:

اشکال شما این است که خلط بین عقلی و شرعی کرده اید، بله عقلا فرد مردد در خارج وجود ندارد ولی عرفا فردِ مردد در خارج وجود دارد و لذا محذور عدم وجود در خارجی که مطرح می کنید وجود ندارد.

اشکال نقضی:

موارد تعلّق گرفتن حجّیّت به فردِ مردّد:

1. مثلا شما وقتی علم اجمالی دارید به بطلان یکی از نماز های ظهر و عصرتان، فتوا داده اید که یک چهار رکعتی ما فی الذمّه بخواند. درحالیکه باید فتوا به احتیاط و اتیان دوباره هر دو می دادید زیرا اشتغال یقینی به تکلیف داشتید ولی فراغ یقینی نداشتید، علّت این فتوای شما این است که می گویید قاعده فراغ موّمن شده بود، ما می گوییم مگر شما (خویی، تبریزی) نگفتید که حجّت به احدهما لا بعینه تعلّق نمی تواند بگیرد خب الان قاعده فراغ را که در احدهما لا بعینه جاری کردید.

اشکال استاد:

اشکال اوّل اصلا وارد نیست، زیرا مرحوم اصفهانی که نگفتند اصلا حجّیّت نمی تواند به فرد مردد تعلّق بگیرد بلکه گفت امارات نمی توانند به فرد مردد تعلّق بگیرد، در اصول عملیّه که بحث رفع تحیّر در مقام عمل است و غرض "رفع تحیّر" است، این حجّت می تواند به فردِ مردد تعلّق بگیرد و ما هم خودمان مانند مشهور عملاء قائل به تخییر ظاهری در تعارض هستیم، ولی در امارات که مبادی و منتهای آن واقع است و غرض "واقع" است، چنین چیزی ممکن نیست، ممکن است شما (شهیدی) بگویید که بعضی علماء قاعده فراغ را اماره می دانند خب این مبنای آنها است و ما که آن را قبول نداریم و لذا این نقض شما به ما وارد نمی شود.

2. شما خودتان متعلّق اوامر و نواهی را عنوان فانی می دانید ولو بنظّر التصوّریه اللحاظیّة العرفیّة و اینجا هم عرف، فرد مردّد را حجّـت می داند.

اشکال استاد:

کی مرحوم اصفهانی منظورشان از عنوان فانی، "ولو فانیاً فی الخارج بالنظّر التصوّری العرفی" بوده؟! این مبنای خود شما و شهید صدر است، مرحوم اصفهانی هم مانند آخوند صرف طبیعت را متعلّق اوامر و نواهی نمی داند بلکه طبیعت فانی به معنای مشیر الی المعنون می دانند، ایشان منظورشان از عنوان فانی متعلّق اوامر و نواهی مفهوم به ما هو مفهوم و عنوان به ما هو عنوان نیست بلکه مثل آخوند است که گفت طبیعت خالی و عنوان خالی متعلّق امر و نهی نیست، حالا آخوند می گفت متعلّق امر و نهی، "عنوان بالحمل الشایع" است یعنی همان "معنونِ خارجی" (طبیعت خارج دیده) ولی اصفهانی گفت متعلّق امر و نهی "عنوان بالحمل الاوّلی" است ولی به صورت فانی، و عنوانِ مشیر به معنون خارجی واقعی، یعنی صرفا طبیعت خالی و بدون لحاظ خارج و معنون نیست لذا مثل گفتن "علیک بهذا الجالس" است یعنی خودِ عنوان جلوس در متعلّق امر اصلا وجود ندارد بلکه این جلوس طریقی است برای رسیدن به زراره یا فقیه امامی و او است که مراد مولی است پس شما فنا را اشتباه فهمیده اید که این اشکال را به اصفهانی می کنید.

3. حکم شما در کلّی فی المعیّن، حکم در مورد فرد مردد است.

بنا به نظر امام که خطابات قانونیّه ای است، اصلا فردد مردّدی وجود ندارد زیرا اوامر و نواهی مولی به طبیعت تعلّق گرفته و صرفا تطبیقش مردد شده و به اختیار مکلّف داده شده است.

بنا بر نظر مرحوم اصفهانی هم نقض نیست زیرا اینجا یک طرف در واقع حتما صادق است و مطمئن هستیم یک طرف صادق است و لذا احدهما لا بعینه حجّـت است ولی در موردِ ما نحن فیه که یک مرددِ محتمل الصدق و الکذب داریم، احدهما لا بعینه نمی تواند حجّت باشد زیرا غرض واقع است.

مرحوم شهیدی از این اشکالات به مرحوم اصفهانی نتیجه می گیرند پس ثبوتا محذوری در تعلّق گرفتن امر و نهی مولی به فرد مردد وجود ندارد و حتِّی در تعلّق گرفتن بعضی صفات مانند علم، به فرد مردد، محذوری وجود ندارد.

نتیجه گیری استاد:

ایراد های ثبوتی شما به مرحوم اصفهای وارد نیست ولی این اشکال اثباتی شما به آخوند، که عرف از ادلّه حجیّت، اطلاق آنها نسبت به فرد مردد (احدهما لا بعینه) را نمی فهمد را می پذیریم.

پس بنا بر مبنای ما و مرحوم اصفهانی اگر اعتباری، اعتباری ای باشد که کاری با واقع نداشته باشد مشکلی ندارد که به فردِ مردد تعلّق بگیرد، ولی اگر اعتباری، اعتباری ای باشد که با واقع کار دارد از لحاظ مبادی و منتها و غرض واقع باشد، این نمی شود به فردِ غیر موجود در خارج تعلّق بگیرد.

(نکته: تزاحم در مناطات، اوّلین بار توسّط آخوند مطرح شد و ایشان قائل به تزاحم بودن آن شد و تعارض بودن آن را قائل نشد ولی بعد از او همه قائل به تعارض بودن آن هستند و با او مخالفت کرده اند. اگر تزاحم در ملاکات را از مصادیق تعارض بدانیم اشکالی به تفصیل شیخ بین طریقیت و سببیت، وارد نمی شود زیرا همه از اقسام تعارض می شوند.)

(حتما خود شما هم جمع بندی داشته باشید و صرفا ضبط صوت نشوید)

(استاد:

در نقص تساقط فی الجمعه آخوند ما نقد مرحوم اصفهانی را پذیرفتیم (هم اشکال ثبوتی و هم اشکال اثباتی) ولی استاد شهیدی نقد شهید صدر را پذیرفتند که می گفتند ثبوتا اشکالی ندارد ولی اثباتا اشکال دارد و اشکالات ثبوتی مرحوم اصفهانی را پاسخ داد با پاسخی حّلی و پاسخی نقضی که ما هر دو را پاسخ دادیم.)

ادامه مثال های نقضی که استاد شهیدی برای مرحوم اصفهانی آورده اند:

1. اگر کسی دو عقد در زمانِ واحد برای مردی خوانده شود، و هر دو عقد نمی تواند منعقد شود مثل دو خواهر، یا مثلا برای دو مرد، یک زن عقد شده باشد، در اینجا شما باید بگویید در اینجایی که تَزّوّج رجلاً من اختین یا تزوج امرئتین من رجلاً باید بگویید هر دو عقد باطل است و تساقط مطلقاً در حالیکه روایت می گوید "یُمسِک ایّهما شاء" پس معلوم می شود مشکلِ ثبوتی وجود ندارد بلکه مشکل اثباتی است یعنی در این موارد روایت داریم ولی در موارد تعارض امارات که سیره است یا دلیل لفظی حمیری، اطلاقی برای موارد تعارض نداریم.

پاسخ استاد:

اصلا این روایتی که شما مطرح می کنید مشکل دارد.

روایت مورد استناد استاد شهیدی این است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عُقْدَةٍ وَاحِدَةٍ- قَالَ يُمْسِكُ أَيَّتَهُمَا شَاءَ وَ يُخَلِّي سَبِيلَ الْأُخْرَى- وَ قَالَ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ خَمْساً فِي عُقْدَةٍ وَاحِدَةٍ- قَالَ يُخَلِّي سَبِيلَ أَيَّتِهِنَّ شَاءَ.

«3» مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عُقْدَةٍ وَاحِدَةٍ- قَالَ هُوَ بِالْخِيَارِ يُمْسِكُ أَيَّتَهُمَا شَاءَ وَ يُخَلِّي سَبِيلَ الْأُخْرَى.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ

در این جور جاها که متن روایت یکی است (هر دو روایت از امام صادق و از جمیل بن درّاج است.) و یکی اضافه دارد ما معتقدیم که این می فهماند آن یکی روایت که زیاده دارد روایت اصلی است و لذا سند اصلی سند آن روایت است، نه روایتی که کمتر دارد، خب در این دو روایت، آنکه زیاده دارد روایت دوّمی است که در سندش بعض اصحابه دارد و جمیل بن درّاج از اصحاب اجماع نیست که بگوییم لا یروون و لا یرسلون عن ثقه و لذا حجّت نیست و لذا می گوییم بنا بر قاعده اینجا تعارض بالعرض است و ارتکاز عرفی هم عدم تمایز بین مدالیل مطابقی و التزامی می باشد و لذا فرد باید دوباره عقد را بخواند و عقد اوّل درست نیست.

2. مورد نقض دوّم این است که اگر کسی وکیلش معامله ای روی ملکی انجام دهد و خودش هم معامله روی همان ملک انجام دهد، شما می گویید باید یک طرف را بگیرید و طرف مقابل را مصالحه کنید درحالیکه اینجا باید قائل به تساقط شوید.

پاسخ استاد:

اینجا هم تعارض بالذّات نیست و تعارض بالعرض است و به این خاطر است که از خارج می دانیم که نمی شود یک ملک به دو نفر فروخته شود، و چون تعارض بالعرض است باید مصالحه کند و یکی را نگه دارد و با فردِ دیگر مصالحه کند و او را به نحوی راضی کند.

تساقط فی الجمله با بیان مرحوم نائینی:

مدلول های مطابقی و التزامی را از هم جدا کنید، درست است که در مقام حدوث و پیدایش، مدلول التزامی فرع مدلول مطابقی است و تا مدلول مطابقی نباشد، مدلول التزامی نیست ولی در حجّیّت اینطور نیست و اگر حجّیّت مدلول مطابقی از بین برود حجّیّت مدلول های التزامی از بین نمی رود، پس می شود تساقط فی الجمله ولی این مدل با آنچه آخوند می گفت متفاوت است، یعنی مرحوم نائینی هم مدالیل التزامی مختص و هم مدالیل التزامی مشترک را حجّت می داند ولی آخوند صرفا در مدالیل التزامی، مدالیل التزامی مشترک را نگه می داشت. (البته آخوند اصلا حرفی از مدلول التزامی و مطابقی نمی زند و صرفا مدلول مختص و مشترک می گوید.)

مرحوم سلطان (شاگرد آخوند) بر حاشیه آخوند (درر الفوائد) بر رسائل حاشیه دارد، (اگرچه نرم افزار نور حاشیه سلطان به کفایه را ندارد):

اینجا سلطان می گوید شیخ درست است که تفصیل بین طریقیت و سببیت داد و قائل به تساقط مطلقا شد ولی در جای دیگر همین شیخ مانند کفایه قائل به تساقط فی الجمله شد، و تصریح دارد یعنی آنجا که در رسائل گفت: "یتّجه الحکم بالتوقّف لا بمعنی احدهما المعین واقعا طریق الی ..."

اشکال شهید صدر و آقای شهیدی به مرحوم نائینی:

حرف نائینی هم به نظر صناعت درست نیست که مطابقی ها بروند ولی التزامی ها بمانند[[4]](#footnote-4)، و هم از نظر ارتکاز عرفی درست نیست زیرا عرف بین مطابقی ها و التزامی ها تفکیک نمی کند، البته مدلول التزامی با مدلول تضمنی فرق دارند.

شهید صدر: (استاد شهیدی)

دلالت های تضمّنی دو نوع اند، دلالت های تضمّنی تحلیلی که دلالت های تضمّنی با مطابقی ساقط می شوند (با تحلیل به جامع و خصوصیّت منفکّ می شود وگرنه در نگاه اوّل مشخّص نیست.) و دلالت های تضمّنی غیر تحلیلی که در آن دلالت های تضمّنی با مطابقی ساقط نمی شوند، مثلا انسان با حیوان ناطق، الان حیوان و ناطق هر دو مدلول تضمّنی انسان اند ولی تحلیلی هستند و شما با تحلیل عقلی به آن می رسید.

ما در دلالت های تضمّنی غیر تحلیلی است که می گوییم تعارض نیست مثل طلبکار بودن بین 5 هزار تومن و 10 هزار تومن، که 10 هزار تومن مدلول تضمّنی غیر تحلیلی اش تصدیق 5 هزار تومن است و در این صورت بین 5 هزار تومن و 10 هزار تومن اصلا تعارضی نیست و 5 هزارتومن را هر دو تصدیق می کنند ولی در 5 هزار تومان دوّم تعارض و تساقط صورت می گیرد.

امّا اگر دلالت تضمّنی ما تحلیلی بود این اتفاق نمی افتد و اگر کسی گفت انسان در اتاق است و کسی گفت گربه در اتاق است نمی توانید بگویید کلّی حیوان در اتاق ثابت می شود زیرا عرف این را نمی فهمد و لذا هر دو ساقط می شوند. (پس وقتی دلالت تضمّنی تحلیلی بود و با تحلیل عقلی به دست آمد، عرف خودِ دو خبر را با هم معارض می بیند و تفکیک نمی کند، لذا خبر انسان در اتاق است و گربه ای در اتاق است، خبر ها با هم تعارض می کنند و تساقط مطلقا ثابت می شود.)

مثال آقای شهیدی: در سوال از اعلم، یکی بگوید سیستانی یکی بگوید شبیری، آیا با این می توانیم بگوییم دیگر از آنها اعلم نیست، شهید صدر و آقای شهیدی هر دو می گویند این تضمّنی غیر تحلیلی هست و مثل ده هزار تومن و 5 هزار تومن است، و لذا در مورد عدم اعلمیّت یکی از ایندو بخصوص تعارض و تساقط پیش می آید ولی بین اعلمیت یکی از آن دو و اعلم نبودن غیر از این دو اصلا تعارضی نیست و اعلمیت شخص ثالث نفی می شود.

(استاد: ما هم موافقیم با این حکم ولی این ها مدلول التزامی اند نه تضمّنی و ارتکاز عرفی است که مانع از عمل ما بر طبق مقتضی صناعت می شود و مشکل با تفکیک صناعت و ارتکاز عرفی حل می شود نه تضمّنی تحلیلی و غیر تحلیلی)

استاد:

آقای شهیدی چون از اوّل ارتکاز عرفی را از صناعت تفکیک نکرده اند و گفته اند که هم با صناعت و هم ارتکاز عرفی با رفتن مطابقی ها التزامی ها هم می روند، لذا مجبور شده اند، که تضمّنی تحلیلی و تضمّنی غیر تحلیلی را مطرح کنند تا آن حرفشان دچار خدشه نشود.

(استاد: ما قائلیم که متعلّق احکام معنون است یا همان طبیعی بالحمل الشایع است ولی آقای شهیدی و شهید صدر متعلّق احکام را همان عنوان بالحمل الاوّلی می دانند.)

استاد: ما می گوییم به مقتضای صناعت و تفطّن به مبنای تساقط مطلقاً، باید در تعارض بالعرض هم مانند تعارض بالذات، مدالیل التزامی ساقط شوند ولی ارتکاز عرفی ذهن ما بعد از تفطّن به مبانی و صناعت، در این موارد، می گوید که تمامی مدالیل از حجّیّت نمی افتند و ارتکاز عرفیِ ما بعد از تفطّن به صناعیت به باقی ماندن مدلول التزامی آن حکم می کند، پس حرف ما تساقط مطلقا طبق صناعت است، به جز در جاهایی که ذهنِ عرفی متفطّن به صناعیت، خلافش حکم کند، که در آنجاها احتیاط می کنیم. (برخلاف آخوند که این مطلب را در تمامی موارد تعارض می گفت و کلا مدلول مشترک را حجّت می دانست.)

گفتیم احتیاط می کنیم و فتوا نمی دهیم زیرا معتقدیم در جایی که عرفِ متفطّن به مبنا، نسبت به غرض ملزمه مولی سخنی گفت ما نمی توانیم در امارات بر خلافش فتوا دهیم. چون حجّیّت اماره از باب ظنّ نوعی است و وقتی که بعد از تفطّن، عرف همچنان به ظنّ نوعی خودش باقی است و لذا ظنّ نوعی نسبت به آن اماره پیدا نکرده است نمی توانیم از کنارش بگذریم اگرچه چون انسدادی نیستیم نمی توانیم آن را حجّـت کنیم و طبق آن فتوا دهیم ولی مجبوریم احتیاط کنیم زیرا ظنّ نوعیِ ما را به اماره دیگر از بین برده است. به نظر ما مشکل آقای شهیدی و شهید صدر همین است که این ذهن عرفی متفطّن به مبانی مجتهد (نه هر عرفی) را لحاظ نکرده اند و لذا مجبور به قاعده سازی می شوند و مثلا اینجا دلالت های التزامی را تبدیل به تضمّنی کنند در حالیکه مثال اعلم، دلالت التزامی است نه تضمّنی

(استاد: بطور کلّی ما قائلیم مجتهد نمی تواند اگر اماره ای دارد که حکم عرف برخلافش می باشد، برخلاف حکم عرف (ذهن عرفی متفطّن) فتوا دهد بلکه باید احتیاط کند زیرا اماره از باب ظنّ نوعی به واقع حجّت شده است ولی وقتی که ذهن عرفی مجتهد با وجود تفطّن به مبانی باز هم خلاف آن حکم می کند چون ظنّ نوعی او نسبت آن اماره از بین رفته است دیگر برایش حجّت نیست، از طرفی آن ذهن عرفی اش هم حجّت نیست که طبقش حکم کند لذا باید احتیاط کند. بطور مثال: شما هیچ دلیلی برای حرمت حلق لحیه پیدا نمی کنید ولی با توجّه فتوای علمای پیشین ظنّ نوعی به حرمت پیدا می کنید، اینجا نمی توانید طبق اماره خود فتوا به عدم حرمت بدهید بلکه باید احتیاط کنید.)

استاد:

پس بطور کلّی در تعارض بالذات با آقای شهیدی در نهایت به یک نظر رسیدیم (تساقط مطلقاً) ولی ایشان با دلیل صرفا اثباتی و ما با دو دلیل مرحوم اصفهانی (هم اثباتی و هم ثبوتی)

و در تعارض بالعرض هم یکی شدیم ولی راهمان متفاوت شد.

(جعل امارات ارشادی است (شیخ انصاری) جعلِ امارات طریقی است. (اکثر فقهاء، و به نظر می رسد کسی که قائل به مولوی بودنِ آن باشد نداریم.))

(به نظر ما مرحوم کلینی منظورشان از تخییر، تخییر ظاهری بوده است نه واقعی و همانی که مدلول اخبار می باشد، و لذا تفاوتی با

(مرحوم تبریزی، امام، اصفهانی، کلام آخوند را نفی مدلول مشترک به نحو حکم برداشت کرده اند ولی شهید صدر و استاد شهیدی، نفی مدلول مشترک به نحو احتیاط برداشت کرده اند. ولی صریح سخن آخوند احدهما لا بعینه است و نفی ثالث است صرفا دو برداشت شده، نفی ثالث به نحو احتیاط و ظاهری یا نفی ثالث به نحو حکم واقعی)

(آخوند می گوید احکام به جایی تعلّق می گیرد که مصالح و مفاسد باشد، مصالح و مفاسد در خارج است، و منتهی هم در خارج است، نظرِ تصوّری در ذهن است، لذا متعلّق اوامر و نواهی، معنون است یعنی طبیعت خارج دیده نه آنچه در تصوّر ما از طبیعت است که ما را به خارج منتقل می کند. اگر به نحو آخوند حرف بزنید و انحلالی باشید، امتناعی می شوید و اگر خطابات قانونیّه ای باشید جوازی و اگر به حرف شهید صدر و استاد شهیدی باشید، انحلالی هم باشید باز جوازی می شوید.)

(مشکل استاد شهیدی این است که ملاک را فراموش کرده اند، ملاک واقع است، شما در جایی که ظنّ نوعی دارید به واقع، ادلّه حجّیّـت آن را در بر می گیرد و تتمیم کشف می کند ولی در جایی که تعارض است و مستقرّ هم هست، ظنّ نوعی ای به واقع وجود ندارد زیرا یک طرف کذب و یک طرف محتمل الصدق و الکذب است، و لذا معنا ندارد حجّت شود، زیرا اینها اعتباریات محض که نیستند، ما بالاتر می گوییم و می گوییم اگر شما ظنّ نوعی به واقع (ظنّ نوعی به واقع نمایی) نداشتید در همان خبر واحد هم اگچه ادلّه حجّیّت آن را در بر می گیرد و صناعتاً حجّـت است ولی ما آن را حجّت نمی دانیم زیرا عرف متفطّن می داند که بخاطرِ طریق الی الواقع بودنش آن را حجـّت کرده و این قید لبّی را لحاظ کرده است، و لذا در صورت ظنّ نوعی به واقع نداشتن، دیگر نمی تواند ادلّه حجّیّت را شامل آن کند. مثلا روایتی است که در مکاسب آمده به عنوان صحیحه محمد بن قیث که در آن دو مدلول است یکی برای بیع فضولی و یکی برای اجازه بعد از ردّ، خب وقتی می بینید کلینی، شیخ طوسی، شیخ مفید همه قسمت فضولی اش را می پذیرند، ولی اجازه بعد از ردّ را نمی پذیرند، خب شما ظنّ نوعیتان به واقع نمایی آن قسمت باقی می ماند؟)

(آقای شبیری از باب انسداد ظنّ نوعی را حجّت می داند ولی ما می گوییم شارع دو جا اعتبار کرده است، یک جا برای طریقیت الی الواقع اعتبار می کند، و جایی برای رفع تحیّر، مولی در موارد طریقیّـت الی الواقع، همان ها که عقلا طریق می دانند را امضا می کند مثلا خبر ثقه، یا آن را با شروط و کم و زیادی می پذیرد، خب اینجا ما می دانیم عقلا بخاطر اینکه واقع نمایی دارد آن را قبول می کنند، حالا اگر واقع نمایی و طریقیت الی واقع به نحو ظنّ نوعی را نداشت و آن ملاک عقلایی موجود نبود، مولی که آن را امضا نکرده است. ما در همه امضایی ها این حرف را می زنیم، یعنی ابتدا آن ملاک عقلایی را پیدا می کنیم، هر جا آن ملاک عقلایی از بین برود، دیگر امضای شارع شامل آن نمی شود اگرچه عمومیت داشته باشد زیرا ناظر به آن ملاک بوده است، ولی در تاسیسی ها چنین مساله ای نیست و آنجا تعبّد به ظواهر داریم و اگر ملاک را خودش گفت هم تعبّد به الفاظش داریم.)

(کسی که مثل ما امضایی می داند خبر ثقه را، فتاوای قدما برایش مهم می شود، حالات راوی از لحاظ اینکه در چه تاریخی بوده و چقدر سواد و علم داشته، اینها مهم می شود و کلّا هر چیزی که می تواند ظنّ نوعی را از ما بگیرد مهم است و باید بررسی شود.)

(ما می گوییم ملاک عملِ عقلاء، ظنّ نوعی نسبت به واقع نمایی خبر است، و مولی با توجّه به همین ملاک آن را حجّت کرده، پس در جایی که دیگر این واقع نمایی نیست دیگر حجّیّت هم نیست، در فرض تعارض مستقرّ چون ظنّ نوعی نسبت به واقع نمایی خبر منتفی است، دیگر اصلا ثبوتا معقول نیست حجّیّت جعل شود. بر خلاف حجّت و لا حجّت)

(مشهور تقابل بین مطلق و مقیّد را ملکه و عم ملکه می دانند ولی شهید صدر در ثبوت نقیضان می داند و در اثبات ملکه و عدم ملکه و مرحوم خویی در ثبوت نقیضان می داند و در اثبات ضدّان که این دو خلاف مشهور اند.)

نکاتی از قاعده اوّلیّه در تعارض: (ممکن است ثمره داشته باشد)(منظور تعارض مستقرّ است)

1. تعیین مرکز تعارض: (شیخ در رسائل مفصّل به آن پرداخته و آخوند هم به آن پرداخته است.)

آیا تعارض برای سند است یا دلالت؟

مواردی از آن اتفاقی است و مواردی اختلافی و اختلاف بین شیخ و آخوند است و بقیه هم به آن پرداخته اند، خود شیخ و آخوند به ثمره این بحث نپرداخته اند ولی بعدی ها ثمرات این بحث را هم مطرح کرده اند که اصلا از این بحث ثمره دارد یا نه، که 3 ثمره بیان شده، یکی را مشهور، یکی را مرحوم خویی، و یکی را شهید صدر بیان کرده اند.

موارد اتّفاقی در مورد تعیین مرکز تعارض:

1. دو سند ظنّی باشد و دو دلالت قطعی یا برعکس (مثلا سندها قطعی و دلالت ها ظنّی (آیات قرآن، که سندشان قطعی اند ولی ظهور این آیه با آیه دیگر نسازد) یا برعکس (مثال دو خبر واحد که ظهورشان نصّ باشد))

اگر دو دلیل متعارض مستقر، مثلا سندشان قطعی باشد و دلالتشان ظنّی باشد می گویند سندشان که قطعی و علم به صدور آن داریم لذا این تعارض مستقرِّ ما، در دلالت است نه در سند. (اگر سندشان ظنّی و دلالتشان قطعی بود، تعارض در سندشان می شود که اگر در سند توانستید تعارض را حل کنید مثل با توجّه به جهت که مثلا یکی عرفاً تقیه ای بوده، (عرف هم منظور ذهن عرفی مجتهد است که متفطّن به مبانی است وگرنه عامی که اصلا شرایط تقیه را متوجّه نمی شود) که خب جمع عرفی است و اگر نتوانستید قائل به تساقط می شوید (بنابر مبنایی که در قاعده اوّلیّه تعارض اخذ کرده اید.))

2. بین این دو دلیل متعارض، یک سند و یک دلالت قطعی و یک سند و یک دلالت ظنّی باشد، (مثلا سند آیه قرآن قطعی است ولی دلالتش ظنّی است و سند خبر واحد ظنّی ولی دلالتش نص باشد، که اینجا چون جزو قاعده ثانویّه نمی شود لذا از طریق قاعده اوّلیّه وارد می شویم) که اینجا آنهایی که ظنّی هستند با هم تعارض می کنند.

موارد اختلافی:

1. هر دو سنداً و دلاتاً ظنّی هستند. (مثلا ثمن العذرة سُحتٌ و لا بأس بثمن العذرة، هر دو خبر ظنّی الصدور اند، و هر دو هم ظنّی الدلالة هستند زیرا سُحت با کراهت شدید هم قابل جمع است ولی ظهور در حرمت دارد. لا بأس هم در جواز نصّ است ولی در اینکه جواز وضعی است یا تکلیفی ظهور است نه نصّ)

2. یکی سنداً یا دلالتاً قطعی است و دیگری سنداً و دلالتاً ظنّی است.

(استاد:

ما چون هیچ کدام از سه ثمره بیان شده را نمی پذیریم خیلی این را بحث نمی کنیم فقط می خواهیم حرف هایشان را شما بفهمید.)

شیخ انصاری:

در جایی که دو طرف دلالتاً و سنداً ظنّی هستند، تعارض از دلالت به سند سرایت نمی کند. (چون احتمال صدق و صدور هر دو وجود دارد)

اینجا ما علم اجمالی به کذب احدهما در جعل نداریم، ممکن است هر دو جعل شده باشند و هر دو صادق باشند و ما خوب نفهمیده باشیم پس چون احتمال صدق هر دو است لذا مشکل در فهم ما است لذا تعارض در دلالت است نه صدور و تعارض به صدور کشیده نمی شود، و به سند کشیده نمی شود لذا سند ها سالم می ماند و لذا حجّیّت خبر واحد هر دو را در بر می گیرد.

آخوند: (حرفی می زند که سه نوع تفسیر شده)(قبل از قاعده اوّلیّه تعارض آخرین مطلبی که مطرح می کند این مساله می باشد.)

آخوند می گوید در این مورد تعبّد به سند معنا ندارد و لذا تعارض به سند هم سرایت می کند.

تفسیر مرحوم اصفهانی و مرحوم حائری از سخن آخوند (امام): (استاد: همین برداشت از همه بهتر است اگرچه شهید صدر و یک قول دیگر هم در تفسیر آخوند وجود دارد.)

شارع حکیم است و کار لغو نمی کند، وقتی تعبّد به سند می دهد، که بر این تعبّد اثر بار شود، همچنان که وقتی به دلالت تعبّد می دهد که بر آن دلالت اثر بار شود، همچنین وقتی به جهت تعبّد می دهد که بر آن جهت اثر بار شود.

(مرحوم اصفهانی: حجّیّت هر سه اینها اگر لغو نباشد (سند و دلالت و جهت) معاً می آیند، و در صورت لغویت، هر سه با هم می روند زیرا شارع کار لغو نمی کند و لذا جعلِ حجّیّت برای آن نمی کند.)

در ما نحن فیه وقتی ظهوراتِ ظنّی، با هم تعارضِ مستقر می کنند، درست است که احتمال صدور هر دو می رود، ولی تعبّد به صدور لغو است زیرا وقتی ظهور ها با هم تعارض کنند مجمل می شود و تعبّد به صدور فایده ای ندارد، پس چرا مولی آن را حجّـت کند؟ و کار لغو انجام دهد، همینطور زمانی که سند خراب است اگر جهت و دلالت را حجّـت کند لغو است و لذا این کار را انجام نمی دهد و محقّق نمی شود. (البته اگر عبارات مرحوم اصفهانی و مرحوم امام را ببینید فکر می کند دو حرف می زنند ولی وقتی آن عبارات فلسفی را عرفی می کنید یک حرف می زنند.)

با همین بیان ها می شود مورد دوّم اختلافی (یکی سنداً یا دلالتاً قطعی است و دیگری سنداً و دلالتاً ظنّی است) را هم جواب داد، یعنی شیخ بخاطر احتمال صدور هر دو قائل به عدم سرایت تعارض به سندِ آن موردی که سندش ظنّی است می شود و آخوند قائل به سرایت می شود زیرا آن موردی که سندش ظنّی است و دلالتش هم ظنّی است و دچار تعارض مستقرّ است در صورت دادن حجّیّت به آن توسّط شارع، کاری لغو است. (آن موردی که سندش قطعی است که اصلا حجّیّتش تعبّدی نیست که بحث لغویت جعلِ حجّیّت توسط شارع در آن مطرح شود.)

ثمره شهید صدر:

ثمره دارد، اگر دو خبر متعارض مستقرّی که هم دلالتاً و سنداً ظنّی اند، یکی از آنها مرجّحات سندیِ تعارض مستقر را دارد، ولی دیگر ندارد، مثلا یکی موافق مشهور است و دیگری مخالف مشهور است، وقتی تعارض را مانند شیخ سرایت ندادیم، مرجّحات ادلّه حجّیّت خبر ثقه را به لحاظ سند می آورد و بعد که سراغ دلالت رفت می گوید یکی از آنها به لحاظ سند مقدّم شد و لذا مدلول همان را اخذ می کنیم ولی اگر تعارض را مثل آخوند به سند هم سرایت دهیم دیگر ادلّه حجّیّت خبر ثقه هر دو را نمی گیرد زیرا حجّیّتش را گفته ایم لغو است، دیگر نوبت به مرجِّحات صدوریه نمی رسد و طبیعتاً هر دو را باید ساقط کنیم.

استاد:

ما این ثمره را تمام نمی دانیم، ما بخاطر لغویت )لغویتِ حجّیّت دادنِ شارع به سند ها درحالیکه دلالت ها مخدوش است.) بود که تعارض در دلالت را به سند سرایت می دادیم، خب وقتی با دلیل لغویت، ما تعارض را به سند سرایت داده ایم، معقول است دوباره بیاییم با مرجّحاتِ صدوریِ تعارض، یک طرف را مقدّم کنیم و سپس بگوییم اکنون دیگر تعارضش بر طرف شده و لذا تحت ادلّه حجّیّت خبر واحد می رود و لذا اکنون این سند حجّـت است و لذا دلالت همان هم حجّت می شود و باید به همان عمل کنیم؟!

ما گفتیم اصلِ سرایتِ تعارض، از دلالت به سند، بخاطر لغو بودنِ جعلِ حجّیت برایش توسط شارع بود در حالیکه دلالت حدیث مخدوش است و نمی شود به آن عمل کرد، بعد شما از همان استفاده کردید و در پایان به جعلِ حجّیّتِ شارع برایش رسیدید؟! اینکه خلاف فرض ما بود، اصلِ سرایت تعارض بخاطرِ لغویت جعلِ حجّیّتِ شارع برای اسناد بود درحالیکه مدالیل مخدوش اند پس نباید از این سرایت که مناطش لغویت جعلِ حجّیّت بوده، جوری استفاده کنیم که در پایان دوباره به جعلِ حجّیّـت برسیم، اگر جعلِ حجّیّت لغو شد و لذا تعارض را سرایت دادیم، اجرای مرجِّحات صدوری هم در آن لغو می شود زیرا حتّی اگر حتّی تعارض را هم سرایت نمی دادیم باز هم مبنای خودمان در اصل اوّلیّه تعارض را اعمال می کردیم و حکم ما با سرایت یا عدم سرایت تعارض فرقی نمی کرد.

2. مواردی که اختلاف شده است که تعارض مستقرّ هستند یا بدوی

حکم تنافی عامّ و خاصّ: (آیا از تعارض مستقرّ است یا تعارض بدوی؟)

قبلا بیان شد.

حکم تنافی عامّ و مطلق: (تعارض مستقرّ است یا غیر بدوی؟)

منظور در جایی است که رابطشان عموم و خصوص من وجه است زیرا اگر رابطه شان عموم و خصوص مطلق باشد، اصلا بحث ندارد و در هر صورت خاصّ مقدّم می شود و جمع عرفی وجود دارد. (مثلا خاصّ اظهر یا ...)

مثال مرحوم امام: "احلّ الله البیع" که مطلق است، و "کلّ معاملة ربویّة محرّمةٌ فاسدةٌ" که عام است.

اقوال:

1. شیخ: (نائینی)

تعارض بدوی است مطلقاً

یعنی عامّ مقدّم می شود مطلقاً چه در متّصل و چه در منفصل و تعارض بدوی است لذا در این مثال، "کل معاملة ربویّه ..." همه افرادش را می گیرد که شامل بیع های ربوی هم می شود ولی "احلّ الله ..." مقدّمات حکمتش در مورد بیع های ربوی تمام نمی شود لذا آن ها را در بر نمی گیرد.

دلیل: ظهور مطلق در عموم، تعلیقی است و متوقّف بر مقدّمات حکمت است که یکی از آنها نبودن قرینه خلاف است ولی ظهور عامّ تنجیزی است، لذا ظهورِ عامّ، عدم بیان علی الخلاف که از مقدّمات حکمت است را در مطلق را خراب می کند و لذا بر مطلق مقدّم می شود چه آن عامّ متّصل باشد و چه منفصل

2. آخوند: (آشیخ محمّد حسن اصفهانی)

در جایی متّصل باشند، عامّ مقدّم می شود و تعارض بدوی است، ولی در منفصل جمع عرفی نیست و تعارض مستقرّ پیش می آید.

دلیل: علّت آن این است که در مقدّمات حکمت (مقدّمات حکمت: 1. در مقام بیان بودن مولی، 2. عدم البیان (قرینه) علی الخلاف است)، منظور از عدم البیان، عدم البیانِ إلی الأبد نمی باشد بلکه عدم البیان فی مقام تخاطب است.

(هم امام و هم آقای خویی اشکال آخوند بر شیخ را قبول دارند بعد خودشان اشکالی می کنند که با توجّه به آن عامّ بر مطلق مقدّم می شود.)

3. مرحوم اصفهانی: (بروجردی)

عامّ و مطلق چه متّصل و چه منفصل جمع عرفی ندارند و همیشه تعارض مستقر است.

مقدّمه:

برای این بحث (تعیین حکم در مورد مادّه اجتماع در این دو دلیل) باید در سه چیز اتّخاذ مبنا شود. (بنا به نظر شهید صدر چهار چیز)

1. عدم بیان (قرینه) تا چه وقت نباید باشد؟ (الی الابد یا فی مقام التخاطب)

حال آیا عدم البیان علی الخلاف الی الابد مهم است یا عدم البیان علی الخلاف در مقام تخاطب (مقام تکلّم) مهم است؟ همین طور عدم البیان علی خلاف الاطلاق الی الابد مهم است یا در مقام تخاطب؟ (استاد: صرفا فی مقام تخاطب نباید باشد زیرا ظهورات مربوط به مقام تخاطب هستند نه الی الابد و الی الابد معنا ندارد زیرا مقام، مقام ظهور است و عدم قرینه الی الابد در ظهورات (مراد استعمالی) معنا ندارد.)(مرحوم آخوند الی مقام التخاطبی است، مرحوم نائینی مقابل آخوند است ایشان می فرماید، عدم البیان صرفا در مقام تکلّم نیست بلکه إلی الأبد است و لذا هر وقت آمد مقدّمات حکمت را از بین می برد و لذا بین قرینه متّصل و منفصل فرقی نمی گذارد.)

2. معنای "عدم بیان" (عدم قرینه) در مقدّمات حکمت چیست؟

1. عدم البیان (القرینه) علی التقیید:

وقتی می گویید قرینه بر تقیید، در تقیید، مقیِّد باید نسبت به مطلق، اظهر باشد و گرنه مقیِّد نمی تواند بشود. (مثلاً مقیِّد باید اخصّ از مقیَّد باشد.)(پس عدم قرینه یعنی عدم قرینه بر تقیید)

2. عدم البیان (القرینه) علی خلاف الاطلاق:

یعنی هر چیزی که ظنّ نوعی به اطلاق را از بین ببرد، کافی است حتّی اگر اظهر از مطلق هم نباشد. (استاد: ما همین را می گوییم، زیرا قوام ظهورات که سیره عقلاء هستند و توسّط شارع امضا شده اند، به ظنّ نوعی است و لذا اگر چیزی بتواند ظنّ نوعی را خراب کند دیگر سیره عقلاء آن را حجّت نمی داند و شارع هم آنرا امضا نکرده است و لذا کافی است و لازم نیست چیز اظهری بیاید.

ظهور، اماره است و منتسب به سیره عقلاء که چون ظهور مودّای ظنّ نوعی الی الواقع هست به آن عمل می کنند و شارع این عمل عقلاء را امضا کرده است و لذا همین که بیانی علی خلاف اطلاق بود و ظهورِ اطلاق را خراب کرد و ظنّ نوعی ما به واقع نمایی آن را از بین برد، دیگر نمی توانیم به اطلاق آن در آن موردِ خلافِ اطلاق اخذ کنیم، حتّی اگر آن بیان مجمل باشد.)(پس عدم قرینه یعنی عدم قرینه بر خلاف اطلاق)

اگر شما گفتید عدم البیان علی التقیید لازم است، پس باید آنکه بیان است، اظهر باشد و اخصّ باشد و چون اظهریت و اخصّیّتِ عامّ (که رابطه من وجه با عامّ دارد) از مطلق معلوم نیست، عام نمی تواند ظهور مطلق را خراب کند چه متّصل باشد و چه منفصل

ولی اگر گفتید که عدم البیان علی خلاف الاطلاق لازم است، دیگر اظهریت مهم نیست همین که بتواند ظنّ نوعی را از من بگیرد کافی است.

3. در جایی که ادات عموم، عموم را می رساند، صرف ظهورِ آن در عموم بالوضع کافی است یا اینکه باید مدخول آن هم لحاظ شود و اگر مدخولش مطلق بود، باید مقدّمات حکمت در آن تمام شود؟ (استاد: این مبنا مهمترین مبنا می باشد.)(استاد: به نظر ما ادات عموم موجب نمی شود مدخولشان هم عمومش بالوضع باشد و باید مدخولش هم لحاظ شود که مطلق است یا عامّ، زیرا مثلا کلّ عالم با کلّ علماء فرقی نمی کنند؟ خیر مدخول ها باید لحاظ شوند. ما این را در تمامی ادات عموم قائل هستیم، یعنی اگر مدخول عامّ خودش کلمه مطلقی است باید مقدّمات حکمت در آن تمام شود. پس در ما نحن فیه هم عامّ و هم مطلق تعلیقی هستند زیرا مقدّمات حکمت در هر دو باید تمام شود، این حرف مرحوم سید یزدی است که می گوید اینجا چه در متّصل و چه در منفصل تعارض مستقرّ صورت می گیرد. این اشکال را مرحوم اصفهانی به آخوند می کند که شما هم همین مبنا را دارید پس نباید این حرف را می زدید.)

اگر بگوییم مدخول عام نباید مطلق باشد، وگرنه آن هم مقدّمات حکمت می خواهد در ما نحن فیه اگر عامّ، اداتِ عمومی باشد که مدخولش مطلق است، در اینجا دیگر مطلق با مطلق تعارض کرده اند نه عامّ با مطلق

4. آیا عدم البیان علی خلاف الاطلاق بالفعل است یا شأنی؟ (شانی به صورت فی حدّ ذاته هم بیان شده است.)

بالفعل یعنی چیزی که جلوی ظهور را می گیرد بالفعل ظهور داشته باشد. شأنی یعنی آن چیزی که ظهور را خراب می کند لازم نیست ظهور بالفعل داشته باشد بلکه شانیت ظهور برایش کافی است. (شانیت ظهور یعنی فی حدّ ذاته اگر آن دلیل معارض نباشد، ظهورش تشکیل می شود. یعنی ظهور و مرادِ استعمالی بخاطر مانعی شکل نگرفته است وگرنه به تنهایی مقتضی آن مرادِ استعمالی را داشت.)

این مورد در تعارض دو مطلق ثمره دارد زیرا در تعارض دو مطلق (که رابطه من وجه دارند) ما گاهاً دو حجّت بالفعل نداریم. اگر مبنایمان فعلیّه باشد، می گوییم هیچ کدام از این مثلاً دو مطلق متّصل نمی توانند قرینه و بیان بر علیه دیگری در مادّه اجتماع واقع شوند و مقدّمات حکمت دیگری را در مورد مادّه اجتماع خراب کنند، زیرا هیچ کدام هنوز مقدّمات حکمتشان تمام نشده است، بعد که نشد هیچ کدام با اطلاقشان، بیان علی خلاف الاطلاق دیگری شوند، مقدّمات حکمت هر دو تمام می شود و هر دو ظهور در اطلاق پیدا می کنند و سپس در مادّه اجتماع، تعارض مستقر به وجود می آید ولی اگر مبنایتان شانیّه و لولائیّه (لولالیّه، یعنی اگر دیگری نبود من ظهور بودم و شانیت ظهور را دارم.) باشد و شانی بودنِ آن بیانِ خلاف اطلاق را کافی بدانید، می گویید هر کدام از این دو مطلق شانیّت ظهور در اطلاقشان دارند اگرچه هنوز فعلی نشده اند، پس می توانند با اطلاق شأنی خود، قرینه بر خلاف اطلاق دیگری در مورد مادّه اجتماع واقع شوند و لذا هیچ کدام مقدّمات حکمتشان تمام نیست و هر هیچ کدام ظهورشان در اطلاق در مورد مادّه اجتماع تشکیل نمی شود لذا تعارضی هم بینشان پیش نمی آید. (این نکته در ثمره فعلیّه و شأنیّه از شهید صدر است.)

سه مبنای آخر را شهید صدر مطرح کرده اند.

استاد شهیدی:

ما در مورد سوّم که در مورد مدخولِ مطلقِ ادات عامّ بود، مقدّمات حکمت در مدخولِ مطلقِ ادات عامّ را قبول نداریم و آن را هم عامّ می دانیم و لذا تقسیم شهید صدر در مورد فعلی و شأنی، برای ما در ما نحن فیه (تعارض عامّ و مطلق به نحو من وجه) ثمره ای ندارد. پس عامّ (هر عامّی چه با ادات عموم چه با غیر آن) اگر متّصل باشد، ظهور آن مطلق را خراب می کند و اگر نباشد خراب نمی کند و فعلی و شأنی بودنِ عامّ تاثیری در بحث ما ندارد. (استاد: ما هم قبول داریم این اشکال را)

نکته مهمّ: (تاثیر مبنای انحلال و خطابات قانونیّه در حکم در مورد مادّه افتراق دو دلیل در ما نحن فیه)

انحلالی ها که جعل ها را متعدّد می دانند و می برند روی افراد بیع و افراد معامله ربوی اگر قاعده اوّلیّه را تساقط مطلقاً بدانند، در هنگام تعارض مستقرّ، صرفاً افرادِ مادّه اجتماع را از حجّیّت می اندازند صدوراً و دلالتآً و در مادّه افتراق همه را حجّت می دانند چه صدوراً و چه دلالتاً بخاطر اینکه تعارض برایشان در این افراد، دیگر از مدلول به سند سرایت نمی کند و لذا به بلند بودن و کوتاه بودن خطاب هم توّجهی نمی کنند.

ولی خطابات قانونیّه ای ها، (اصفهانی و امام) که به تعداد افراد، دلیل را منحلّ نمی کنند و احل الله البیع را می برند روی طبیعت بیع و طبیعت معامله ربوی، می گویند تعارض از مدلول (که دو طبیعت بوده) به صدور هم سرایت می کند، و صدور ها اشکال پیدا می کنند، حالا در جایی که روایت طولانی است و ارتکاز عرفی این است که تبعّض صدور اشکالی ندارد و تفکیک در فقرات را می پذیرد و می گوید مقداری صادر شده و مقداری صادر نشده مثل حدیث تحف العقول، آن قسمت های دیگر و مادّه افتراق را می پذیریم و صرفا مورد اجتماع را می گوییم صادر نشده است ولی اگر اینطور نباشد و چنین ارتکاز عرفی ای مثلا بخاطر کوتاه بودن دلیل، وجود نداشته باشد، کلاّ صدور هیچ کدام را نمی پذیریم و دیگر در مادّه افتراق هم نمی توانیم به آن دو خطاب تمسّک کنیم و تبعّض نمی کنیم، سیّد یزدی و مرحوم بروجردی هم اگرچه خطابات قانونیّه ای نیستند ولی به همین صورت عمل می کنند و بین احادیث بلند و کوتاه در این موارد فرق می گذارند و همینگونه عمل می کنند.

نکته: (مبانی مختلف در مورد معنای عدم البیان در مقدّمات حکمت)

مرحوم آخوند:

عدم البیان علی خلاف الاطلاق (نه تقیید) بالفعل (نه شأنی) و فی مقام تخاطب است (نه الی الابد) و لحاظ مدخول ادات عموم (که خودش مطلق است یا عامّ، اگر مطلق بود، مقدّمات حکمت می خواهد.)

مرحوم امام:

عدم البیان

مرحوم اصفهانی:

عدم البیان علی ..... و فی مقام تخاطب و عدم لحاظ مدخول ادات عموم

مرحوم نائینی:

عدم البیان علی ...... و إلی الأبد است و ...

مرحوم شیخ:

عدم البیان علی خلاف الاطلاق شانیّة و فی مقام تخاطب و ....

استاد:

عدم البیان علی خلاف الاطلاق بالفعل و فی مقام تخاطب و لحاظ مدخول ادات عموم

مرحوم سیّد یزدی:

لحاظ مدخول ادات عموم (هر کس که قائل به لحاظ مدخول ادات عموم و لزوم مقدّمات حکمت در آن شود دیگر هیچ کجا ظهورِ عامّ تنجیزی نخواهد بود، و ادات عامّ صرفا شمولِ ما بعدشان را تاکید می کنند.)

استاد:

هم اصفهانی و هم سیّد یزدی بنا بر مبانی خودشان درست گفته اند ولی شیخ و آخوند و نائینی درست نگفته اند، شیخ بخاطر اینکه مبنایش عدم قرینه الی مقام التخاطب می باشد درست نگفته است و باید حرف آخوند را می زد و آخوند هم چون مبنایش این است که مدخول عامّ هم باید لحاظ شود و اگر مطلق است مقدّمات حکمت در آن تمام باشد و از طرفی بیانِ خلافِ اطلاق فعلیّه را قائل است، درست نگفته است و در این موارد که مدخول ادات عامّ مطلق است و متّصل هم هستند، باید قائل به تعارض مستقرّ شود پس چه در متّصل و چه در منفصل در این موارد باید قائل به تعارض مستقرّ شود. (أقول: می شود از آخوند دفاع کرد که ایشان کلّا آن موارد را از موارد عامّ نمی داند و تخصّصا از بحث خارج می داند زیرا بحث در مورد تعارض عامّ و مطلق است.)

(مرحوم اصفهانی در مدخولِ مطلقِ عامّ، مقدّمات حکمت را شرط نمی داند.)

اشکال شهید صدر به دلیل شیخ انصاری:

در اینجا آنچه تعیین کننده است این است که بگوییم منظور از عدم البیان در مقدّمات حکمت، چه عدم البیانی است؟ الی الابد یا الی التکلّم، علی التقیید است یا علی خلاف الاطلاق؟ اگر خلاف الاطلاق است شأنی است یا فعلیّ؟

اگر مبنای شما در عدم قرینه بر خلاف، عدم البیان علی التقیید باشد (عدم تقیید) کلام شما در قرینه متّصل مشکل می شود زیرا برای مقیّد شدن باید اخصّ از مطلق باشد درحالیکه در مورد ما (مثال بیع و ربا) رابطه عموم و خصوص من وجه است لذا هیچ کدام بر دیگری مقدّم نمی شود و ظهور هر دوی عامّ و مطلق تشکیل می شود و تعارض صورت می گیرد و لذا چه در متّصل و چه در منفصل حرف شما خراب می شود.

ولی اگر مبنای شما، عدم البیان علی خلاف الاطلاق باشد، (عدم خلاف اطلاق) یعنی چیزی که نگذارد ظنّ نوعی من به شمول و اطلاق منجر شود، خب اینجا با شنیدن عامّ، ظنّ نوعی من در اطلاق حلّیّت بیع دچار مشکل می شود و عامّ قرینه بر خلاف می شود و نمی گذارد مقدّمات حکمت در مورد اطلاق شکل بگیرد لذا عامّ هم در متّصل و هم در منفصل مقدّم می شود و حرف شما درست می شود.

استاد:

پس شیخ برای تصحیح قولش باید عدم البیان را الی الابد و علی خلاف الاطلاق و آن را هم از نوع شانیّه بگیرد تا در تمامی موارد قولش درست شود.

(نائینی میگوید چون ما عدم البیان الی ابد می گوید، لذا مطلقا عامّ را مقدّم می کنیم. البته مرحوم نائینی در مدخول عامّ هم مقدّمات حکمت را لازم می داند و لذا باید همه جا قائل به تعارض مستقرّ شود ولی گفته است که جمع عرفی وجود دارد همه جا و این نادرست است.)(اگر بیان را به معنای بیانِ مرادِ جدّی بگیرید این همین حرف مرحوم نایینی است که می فرمایند بیانِ الی الأبد)

مرحوم امام: (در تنقیح نمی گوید که دور اوّل است و در آنجا قائل به تقدیم عامّ بر مطلق می شود بلکه در کتب بعدی اش در مورد تعادل و تراجیح این حرف را می گوید.)

ظهورات عرفی هستند و امری عقلائی است و لذا باید سیره عقلاء دیده شود، اگر جمعِ عرفی وجود داشت آنگونه که شیخ می گوید، پس عقلاء هم باید همیشه عامّ را بر مطلق مقدّم می کردند و اگر حرف آخوند درست بود عقلاء هم باید تفصیل می دادند، ولی ما وقتی به عقلاء رجوع می کنیم با ارتکاز عرفی و عقلائی خودمان نگاه می کنیم بین عامّ و مطلق من وجه، در مادّه اجتماع تعارض می بینیم و لذا همه بحث های فنّی سر جای خودش ولی اگر فنّیاً هم قائل به قول شیخ شدید، چون بحث ظهورات است و عقلائی است باید قائل به تعارض بین عامّ و مطلق شوید چه در متّصل و چه در منفصل مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد. (لحنِ روایت هم خودش قرینه خارجی محسوب می شود مثلا اگر امام بگوید اکرم العالم و لا تکرم ایَّ فاسقٍ در اینجا این لحن ظهور در تقدّم عامّ بر مطلق دارد.)(سیره ارتکاز عقلائی خود فقیه است)

مرحوم امام در مدخول ادات عموم مقدّمات حکمت را جاری نمی داند و لذا فنّیّاً قول آخوند را درست می دانند ولی می فرمایند ارتکاز عرفیّه بر خلاف آن است و تعارض مستقر می بیند چه در متّصل و چه در منفصل

(شیخ:

تعارض از مدلول به صدور سرایت نمی کند.

آقای خویی شهید صدر وفاقا للآخوند:

تعارض از مدلول به صدور سرایت می کند و اینها معیّت دارند.)

نکته:

اصلا عامّی وجود ندارد که مدخولِ ادات نباشد حتّی در مواردی که ادات عموم نیست مثلا نکره در سیاق نفی، اینجا هیات نکره در سیاق نفی است که وارد بر مادّه شده است و مادّه مدخول این هیات است و باید مقدّمات حکمت در این مادّه تمام شود. (آخوند این مطلب را در کفایه گفته بود.)

سیّد سیستانی: (کتابی از ایشان در این مورد نیست و این از شاگردانشان و فرزندشان و یادداشت ها احتمالا منتقل شده چون هم آقای شهیدی این را مطرح می کنند و هم آقای گنجی)

مبنای دیگری هم تاثیر گذار است و آن هم این است که آیا ما اطلاق ذاتی را قبول داریم یا نه؟

بحثی در اطلاق هست که تقابل بین اطلاق و تقیید چیست؟ ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ایجاب (نقیضین) یا ضدّان لا ثالث لهما؟

شهید صدر:

تقابل بین آنها در مقام ثبوت، نقیضین است.

مرحوم خویی و مرحوم تبریزی:

در مقام ثبوت، تضادّ لا ثالث لهما است.

سیستانی، امام، اصفهانی، بروجردی، آخوند، شیخ، آقا ضیاء، عبدالکریم حائری:

چه ثبوتا و چه اثباتاً ملکه و عدم ملکه است. (پس اینها اطلاق ذاتی را قبول ندارند زیرا شأنیت باید اثبات شود.)

آنهایی که نقیضین یا ضدّان لا ثالث لهما می دانند و قائل به اطلاق ذاتی هستند، باید بگویند عامّ بر مطلق مقدّم است زیرا وقتی عامّ می آید می گویند در مقام اثبات، اطلاق آنها به هم خورده است.

ولی آنهایی که ملکه و عدم ملکه می دانند نمی توانند بگوید عامّ مقدّم است و باید مطلق را مقدّم کنند.

بیان استاد شهیدی از کلام آقای سیستانی:

تقابل بین اطلاق و تقیید ثبوتی همانند اطلاق و تقیید اثباتی، تقابل عدم و ملکه است و لذا اطلاق اثباتیِ خطاب مطلق، کاشف از اطلاق ثبوتی آن خواهد بود؛ چون اطلاق و تقیید اثباتی، همانند اطلاق و تقیید ثبوتی عدم و ملکه است که اطلاق اثباتی کاشف از اطلاق ثبوتی خواهد بود و در نتیجه ظهور شکل گرفته و خطاب مطلق به صورت منجّز ظهور در اطلاق خواهد داشت و با ظهور منجز خطاب عام تعارض خواهند کرد. اما در صورتی که در مورد اطلاق و تقیید ثبوتی، نظر مرحوم آقای خویی اتخاذ شود که تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی، تقابل تضاد است، اطلاق اثباتی، که عدم تقیید در موردِ دارای قابلیت تقیید، است، کاشف از اطلاق ثبوتی نخواهد بود بلکه صرفا حجت است؛ چون اطلاق، اثباتی امر عدمی است و نمی تواند کاشف از اطلاق ثبوتی که امر وجودی است، باشد و در نتیجه این بحث ایجاد می شود که وقتی اطلاق اثباتی ظهور نداشته باشد بلکه صرفا حکم عقل به حجیت باشد، حکم عقل مغیی به عدم ورود عام وضعی بر خلاف است و وقتی عام وضعی وارد شود، بر مطلق مقدم خواهد شد.

اشکال استاد شهیدی به کلام سید سیستانی:

به نظر ما دو اشکال به کلام آقای سیستانی وارد است:

بیانِ مجمل:

1. نکته اصلی این است که آیا سکوتِ از قید زائد، منشأ ظهور در عدم اخذ قید زائد است یا خیر؟ و اختلاف مبانیِ در اطلاق ثبوتی، تأثیری در این بحث ندارد.

2. سلّمنا که این اختلاف مبانی در اطلاق ثبوتی در این بحث تاثیر دارد امّا دلیلی وجود ندارد که عام بر مطلق مقدّم شود زیرا ممکن است با توجه به اینکه نفس خطاب مطلق، شأنیت حجّیت دارد، در نزد عقلاء، شانیت حجیت، برای جلوگیری از عمل به عام، کافی باشد.

بیانِ مفصّل:

1. اشکال اول کلام آقای سیستانی این است که طبق مسلک تقابل تضاد بین اطلاق و تقیید ثبوتی هم، اطلاق اثباتی می تواند کاشف از اطلاق ثبوتی باشد؛ چون اطلاق اثباتی ظهور حال متکلم در این است که غرض متکلم در طبیعت لا بشرط است و الا اگر غرض متکلم در طبیعت به شرط شیء باشد، سکوت از بیان قید زائد، اخلال به غرض محسوب می شود؛ چون وقتی به عنوان مثال غرض عتق رقبه مؤمنه باشد، اما در مقام بیان صرفا عنوان رقبه ذکر شده و از قید مؤمنه بودن سکوت صورت گیرد، اخلال به غرض است و حکیم با سکوت خود اخلال به غرض کرده است و لذا وقتی حکیم از چیزی سکوت می کند، سکوت ظهور خواهد داشت که مسکوت عنه، مراد او نبوده است. این مطلب ظهور حال نوعی متکلم است. حال این ظهور حال متکلم که مراد او طبیعت به شرط نیست، کشف خواهد کرد که مراد او لابشرط قسمی است.

تحلیل لابشرط قسمی به هر صورت که باشد اعم از اینکه متقوم به امر وجودی یا متقوم با امر عدمی باشد، تأثیری در مطلب ذکر شده ندارد؛ چون فرق کسانی همچون آقای خویی که اطلاق ثبوتی را امر وجودی می دانند با دیگران از جمله آقای سیستانی که اطلاق ثبوتی را امر عدمی می دانند، در این نیست که آقای خویی بیان کرده باشند که مولی لحاظ کرده است که در غرض او هیچ قید زائد وجود ندارد، بلکه ممکن است که در غرض او قید زائد، دخیل باشد و نتواند تقیید بزند کما اینکه مرحوم خویی ذکر کرده اند که ممکن است که در مورد امر به نماز، قصد امتثال دخیل باشد، اما مولی نمی تواند قید بزند و لذا معنای اطلاق این نیست که مولی عدم دخل قید زائد را در غرض لحاظ کند، بلکه معنای اطلاق این است که مولی عدم اخذ قید زائد در موضوع جعل خود را لحاظ می کند و این مطلب امر قهری است؛ چون کسی که حکمی را جعل می کند و قید زائد را در موضوع جعل خود اخذ نمی کند، لامحاله ملتفت به عدم اخذ قید زائد است و لذا مرحوم خویی اطلاق را به معنای لحاظ عدم اخذ قید زائد می دانند و وقتی مولی قید زائد را اخذ کرده است، سکوت او از قید زائد اخلال به غرض خواهد بود که این خلاف مقام حکمت است که با سکوت خود اخلال به غرض داشته باشد و لذا کشف خواهد شد که مولی اخذ قید زائد نکرده است. حال اگر اطلاق عدم اخذ قید زائد باشد، اطلاق کشف خواهد شد و اگر اطلاق لحاظ عدم اخذ قید زائد باشد، در این صورت هم کشف می شود و تفاوتی وجود ندارد.

نکته این است که آیا سکوت از قید زائد منشأ ظهور در عدم اخذ قید زائد است یا اینکه منشأ ظهور کلام در عدم اخذ قید زائد نمی شود؟ بحث در این مطلب است و مبانی در اطلاق ثبوتی تأثیری در این بحث ندارد.

در مورد منشأ بودن سکوت از قید برای ظهور در عدم اخذ قید زائد، برخی بیان کرده اند که ممکن است که مولی در مقام بیان نباشد مثل اینکه تعبیر «قلّد المجتهد» یا «اعتق رقبه» را بیان کرده و قصد بیان شرائط را نداشته است و لذا ظهور وجود ندارد که مولی در صدد بیان است، اما این خطاب حجت عقلائیه خواهد بود که مولی در مقام بیان است، اما برخی گفته اند که ظهور حال متکلم این است که در مقام بیان است و لذا اگر قید زائدی مورد نظر او بود، بیان می کرد و حال که بیان نکرده است، ظهور حال متکلم منشأ خواهد شد که خطاب مولی ظهور در عدم اخذ قید زائد داشته باشد. مبنای صحیح هم مبنای دوم است که طبق آن تفاوتی وجود ندارد که مبنای در اطلاق ثبوتی چگونه باشد.

2. اشکال دوم در کلام آقای سیستانی این است که فرضا مبنای آقای خویی پذیرفته شود که تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی، تقابل تضاد است و همچنین پذیرفته شود که طبق این مبنا، مطلق اثباتی نمی تواند ظاهر در کشف از اطلاق وجودی باشد، بلکه صرفا حجیت عقلیه است، در عین حال دلیلی وجود ندارد که عام بر مطلق شود؛ چون تقدم عام بر مطلق اول الکلام است بلکه ممکن است با توجه به اینکه نفس خطاب مطلق شأنیت حجیت دارد، در نزد عقلاء شانیت حجیت برای جلوگیری از عمل به عام کافی باشد.

اشکال استاد به سیّد سیستانی:

این قابل پذیرش نیست زیرا اگر من سلب و ایجاب دانستم ولی گفتم در مدخول ادات عموم مقدّمات حکمت لازم است، چرا باید عامّ را مقدّم کنم؟ احتمال تقدیم هر دو وجود دارد و نیاز به قرینه خارجی ای داریم. یعنی اطلاق ذاتی درست است برای ضدّان لا ثالث لهما و نقیضینی ها ولی در صورتی که مدخول عامّ را نیازمند مقدّمات حکمت بدانند قائل به تعارض مستقر می شوند نه تقدّم عامّ

(نکته:

استاد: بیان، امرِ حیثی است و اگر من از یک جهت در مورد عالم در مقام بیان هستم و در جهتی در مقام بیان نیستم، اگر بگوییم کلّ عالم، مستهجن است؟ خیر صرفا مقدّمات حکمت در جایی که در مقام بیان نیستم تمام نمی شود، بله اگر آن دلیل عامّ، در مقام اهمال در جمیع جهات باشد این مستهجن است.)

سید شبیری: (ایشان شاگرد اقای بروجردی بوده اند)

ایشان مقدّمات حکمت را در مدخول عامّ لازم می داند و می گوید عامّ بما هو عامّ ما را به حکم نمی رساند ولی ایشان (بروجردی و تبریزی) دیده اند که مشهور علماء در متّصل، عامّ را مقدّم می کنند و این بزرگواران وقتی قول مشهور را می بینند، تلاش می کنند از آن دفاع کنند. (اکثر فقهاء در متّصل عامّ را مقدّم می کنند و در منفصل تعارض را مستقرّ می دانند) اینها که منکر لحاظ مدخول عامّ هستند هستند و می خواهند اشکال کنند می گویند، اگر عامّ خودش عموم را نرساند و مدخولش برساند، ذکر عامّ توسّط مولی لغو است، سید شبیری و استاد پاسخ می دهند که عامّ لغو نمی شود بلکه مفیدِ تاکید می شود و وارد شدنِ عامّ شمول را تاکید می کند.

آقای شبیری می گویند حالا ما وقتی گفتیم ادات عموم مفید تاکید اند، در ما نحن فیه در جایی که امام در مقام تعلیم ضابطه است اگر بطور متّصل عامّ و مطلقی را بگوید، آن طرف که عامّ است موکَّد می شود و طرفِ دیگر که عامّ نیست، غیر موکَّد می شود و لذا طرفِ عامّ مقدّم می شود.

توضیح: امام گاهی در مقام تعلیم ضابطه است و گاهی در مقام افتاء، آنجایی که در مقام تعلیم ضابطه، امام از ادات عموم استفاده کند، این می رساند این ضابطه نزد امام مهم تر از ضابطه دیگر که ادات عموم ندارد، بوده لذا در مقام تعارض آنکه ادات عموم دارد، مقدّم می شود ولی در مقام افتاء چون معلوم نیست تاکید به کجا بخورد، ممکن است به مقام امثال بخورد و ممکن است به مقامِ ملاک بخورد یا شدّت انکار مخاطب موجب تاکید امام شده باشد یا سخت بودنِ عمل موجب تاکید امام شده باشد و .... و لذا اگر در مقام افتاء به نحو عموم بیاورد و تاکید کند نمی توانیم آن را بر افتاء دیگر در مقام تعارض مقدّم کنیم.

(سیّد شبیری: منظور از عدم البیان صرفا عدم تقیید نیست بلکه خلاف اطلاق کافی است حتّی اگر مجمل باشد)

استاد:

ما تا حدّی این حرفِ آقای شبیری را قبول داریم که در هنگام استظهار باید مقامِ صدورِ روایت را بدانیم (آقای خویی قبول ندارند ولی مدرسه آقای بروجردی قبول دارند) مثلا در جایی که روایت خطاب به فقیه است یا عامّی در نحوه استظهار مهم هستند یا در کاخ هارون بوده یا جای دیگر، باید در مقام استظهار و ظهورات، لحاظ شود، و مقامِ افتاء و تعلیم ضابطه هم زمین تا آسمان تفاوت دارند و امام در مقام صحبت به زراره تعلیم ضابطه می کند ولی در مقام صحبت با یک عامّی می تواند توضیح بدهد یا حکمت بگوید و ... ولی این مطلب را از آقای شبیری نمی توانیم قبول کنیم که این تاکید می تواند موجب جمع عرفی (اظهریّت یا قرینیّت) و تقدّم عامّ در هنگامی که متّصل است بشود را نمی توانیم قبول کنیم که عرف این عامّ موکَّد را اظهر یا قرینه می بیند بله اگر این تاکید موجب این ارتکاز عرفی شد که این قرینه است ما می پذیریم ولی می گوییم عرف این را نمی پذیرد اگرچه در مقامِ صناعت این مطلب را بگوییم که مفیدِ تاکید مقدّم می شود.

استاد شهیدی:

آقای شهیدی همین نقد را به اقای شبیری وارد می کند و می گوید اینکه آکدیّت قرینه برای تقدیم شود را نمی پذیریم و لذا حرف آقای شبیری را ردّ می کند ولی در پایان می گوید من معتقدم عامّ در متّصل بر مطلق مقدّم می شود و در منفصل تعارض مستقرّ صورت می گیرد و دلیل من هم سیاق است که خودش از مناشیء ظهور است و وقتی این دو به نحو متّصل بیایند قرینه سیاق موجب تقدیم عامّ می شود. (البته اکنون ایشان در درس خارج برگشته اند و مطلقاً قائل به تعارض مستقرّ شده اند.)

استاد:

اگر ما در مدخول عامّ مقدّمات حکمت را لازم ندانیم حرف شما درست است ولی اگر لازم بدانید باید هم در متّصل و هم در منفصل قائل به تعارض مستقرّ شوید.

حکم تنافی مطلق شمولی و مطلق بدلی: (تعارض مستقرّ است یا بدوی؟)

مشهور: (آخوند، شهید صدر، استاد شهیدی، استاد)

تعارض مستقرّ است.

مرحوم نائینی: (مرحوم شیخ)

مطلق شمولی بر مطلق بدلی مقدّم می شود.

دلیل اوّل مرحوم نائینی:

دلالت مطلق شمولی متعدّد است درحالیکه دلالت مطلق بدلی واحد است لذا مطلق شمولی مقدّم می شود. (در مطلق شمولی هر فردي اطاعت جدا و عصیان جدا دارد پس به تعداد افراد، دلالت دارد چه به لحاظ اطاعت و چه به لحاظ عصیان، در حالی که اطلاق بدلی اطاعتش به یک فرد و یک حکم است و یک دلالت)

پاسخ مرحوم خویی:

اوّلاً بیشتر بودنِ دلالت، جمع عرفی نیست. ما براي جمع عرفی اظهریت عرفی می خواهیم صرف این که دلالت یکی در اطاعت بیشتر است و دیگري اطاعتش به صرف الوجود است دلیلی بر اقوائیت نمی شود. (این اشکالی است که تقریبا همه به مرحوم نائینی وارد کرده اند.)

ثانیاً دلالت ها، حیثی هستند، شما چرا از حیث اطاعت نگاه می کنید، از حیث ترخیص، مطلق بدلی هم دلالتش متعدّد است و شمول دارد. (چرا صرفا حیثِ اطاعت را دیده اید؟ اگر از حیثِ ترخیص نگاه کنید، می بینید که وضعیت بر عکس می شود و در مطلق شمولی اصلا از حیث ترخیص تعدّد دلالتی وجود ندارد ولی در مطلق بدلی از حیث ترخیص، تعدّد دلالتی وجود دارد پس هر کدام از این دو از یک حیث تعدّد دلالت دارند و لذا اگر تعدد دلالت جمع عرفی هم می بود، باز دلیلی بر مقدّم کردنِ مطلق شمولی بر مطلق بدلی از جهت بیشتر بودنِ دلالتش وجود نداشت زیرا مطلق شمولی از جمیع جهات دلالتش بیشتر از مطلق بدلی نیست صرفا از یک حیث تعدد دلالت دارد، که مطلق بدلی هم از حیث دیگر همین تعدد دلالت را دارا می باشد.)

اشکال مرحوم امام به مرحوم نائینی: (مختصّ خود امام)

بحث اطاعت و عصیان، و ترخیص، همه تحلیل هاي عقلی هستند و ملازمات عقلی، نه عرفی، لذا در جمع عرفی نمی شود از این ها استفاده کرد.

اشکال استاد شهیدی به نقد امام:

درست است که عقل تحلیل می کند، اما اگر در ارتکاز عرفی خودمان هم آن را ببینیم، قابل احتجاج عرفی است، و بنابراین قابلیت جمع عرفی را دارد .

استاد:

حرف مرحوم نائینی دو مقدمه دارد، عقلی بودنِ هر کدام از این دو مقدّمه ثابت شود، باعث می شود که نتوانیم جمع ایشان را جمع عرفی بدانیم:

1. در مطلق شمولی تعدد دلالت در اطاعت است و در مطلق بدلی هم تعدد دلالت در ترخیص است. ما این را قبول داریم که ارتکاز عرفی با آن هماهنگ است .

2. ما باید در اقوائیت (از جهت تعدّد دلالت)، صرفا اطاعت و معصیت را در نظر بگیریم و نه ترخیص را. این مقدّمه عقلی است و عرفی نیست و بعید نیست که اشکال امام بر مرحوم نائینی، بر اساس این مقدّمه دوم باشد.

نکته:

طبق مبنای امام یعنی خطابات قانونیّه، شارع حکم را برده روی طبیعت و لذا شارع نه حکم را به نحو بدلی می گوید و نه شمولی، بلکه لازمه عقلی بعضی از حکم ها بدلی شدن و شمولی شدن است و این هم چیزی نیست که در جمع عرفی به آن تمسّک کنیم.

اشکال شهید صدر به مرحوم خویی:

حرف آقاي خویی را قبول نداریم چرا که لاتکرم الفاسق یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی، اکرم عالما هم یک مدلول مطابقی دارد و یک مدلول التزامی، شمول در لاتکرم الفاسق، مدلول مطابقی است به این صورت که هر فردي ملاكجدا دارد ، مدلول مطابقی اکرم عالما این است که علی البدل یکی را باید اکرام کرد ، اما ترخیص شمولی که در اکرم عالما گفته می شود، مدلول التزامی است نه مدلول مطابقی، بنابراین این اشکال دوّم شما به نائینی، درست نیست چرا که شما باید مدلول مطابقی را در نظر بگیرید، نه التزامی که فرع مدلول مطابقی است.

نقد استاد شهیدی:

این مطلب درستی است که مدلول التزامی در حجّیت تابع مدلول مطابقی است، اما این به جمع عرفی کاري ندارد، مرحوم نائینی و شیخ می خواهند جمع عرفی درست کنند، آقاي خویی هم براي همین جمع عرفی گفتند، چرا ترخیصی ها را نگاه نمی کنید و الا قبول داریم که اگر مدلول مطابقی قابل اعتماد نباشد مدلول التزامی هم قابل اعتماد نیست و اگر آینه قابل اعتماد نباشد تصویر آن هم قابل اعتماد نیست و مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است.

استاد:

ما این جواب را قبول داریم، یک جواب دیگر هم داریم.

در اعتماد، مدلول التزامی هر دلیل، تابع مدلول مطابقی همان دلیل است، نه تابع مدلول مطابقی دلیل دیگر، این که می گویید مدلول مطابقی از مدلول التزامی جلوتر است در خود همان دلیل است، نه در مقایسه با دلیل دیگر .

لذا ما در گذشته هم در تعارض بالعرض حرف مرحوم اقاضیا را که می فرمود مدلول التزامی یک دلیل، مدلول مطابقی دلیل دیگر را زمین می زند قبول نکردیم. بنابراین حرف آقاي خویی درست است و نقد شهید صدر وارد نیست .

بنابراین ما هم نقد مشترك را قبول کردیم و هم نقد هاي مختص مرحوم خویی و امام را .

اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی:

در کتاب بحوث به یک نحو اشکال کرده اند و در کتاب مباحث به شکلی دیگر .

در کتاب بحوث:

این که می گویید اطلاق شمولی قوي تر است و بر بدلی مقدم است درست نیست زیرا حکمی که بر اطلاق شمولی دلالت دارد بر طبیعت وارد می شود، و اطلاق شمولی ای که نسبت به افراد پیدا می کند، به حکم عقل است، پس هم حکمی که دلالت بر اطلاق شمولی دارد یک دلالت دارد که همان طبیعت حکم است و هم حکمی که دلالت بر اطلاق بدلی دارد و این جهت تفاوتی ندارند.

.

نقد استاد شهیدی:

این حرف مبنایی است، جناب نائینی قائل به انحلال در جعل است و به تعداد افراد حکم را منحل می کند شما که انحلال را قبول نمی کنید صرفا بنا بر مبنای خودتان اشکالتان وارد است .

استاد :

به نظر ما این حرف شهید صدر که در بحوث آمده است همان نقد امام است یعنی وقتی خطابات قانونیه باشید می گویید، حکم شمولی صرفا روي طبیعت رفته و اینعقل است که آن را به افراد منحل می کند. وقتی خطابات قانونیّه ای باشید می گویید حکم بر روي طبیعت رفته است و این عقل است که حکم را منحلّ در افراد می کند، این حرف را مرحوم امام می توانند بزنند اما شهید صدر که خودشان انحلالی هستند نمی توانند این حرف را بزنند و این حرف بنا بر مبناي خودشان اشکال دارد .

نکته:

همه می گویند متعلق اوامر طبیعت است نه افراد، ولی انحلالی ها ظهور عرفی حکم را انحلال به تعداد افراد حکم می دانند درحالیکه خطابات قانونیّه ای ها، این ظهور عرفی در مورد انحلال حکم به تعداد افراد را نمی پذیرند و معتقد اند که مکلف عرفی، با عقل خودش، نه بر اساس ظهور، می گوید من مصداق این طبیعت هستم پس این حکم را باید اتیان کنم. (پس این که حکم به طبیعت خورده را همه می گویند، بعد که عرف می خواهد حکم را ببرد روي افراد سوال پیش می آید که به چه نحو است.)

(ما انحلال در تطبیق را عرفی نمی دانیم. یعنی چه در جعل و چه در مجعول، می گوییم مطلق، ظهوري در افراد ندارد.)

در کتاب مباحث:

اشکال ما به نائینی و شیخ این است که در صورتی می توانستید بگویید دلالت مطلق شمولی اقوي است که چیزی در یک طرف بیشتر بود و در طرف دیگر کمتر. در این جا ما در اطلاق شمولی و در اطلاق بدلی یک دال داریم بر اصل اطلاق و یک دال داریم بر کیفیت اطلاق، دال کیفیتِ شمولی، تعارض می کند با دال بر اصل اطلاق بدلی و دال بر کیفیت اطلاق بدلی تعارض می کند با دال بر اصل اطلاق شمولی، و هیچ کدام بر دیگري برتري ندارند و اقوائیتی وجود ندارد زیرا چیزی در یک طرف بیشتر از دیگری نیست و هر دو مساوی اند.

(استاد: ما فکر می کنیم اشکال شهید صدر، همین باشد نه آن چه که در بحوث آمده است، هر چند این اشکال را هم نمی پذیریم.)

اشکال استاد شهیدي: (به سخن شهید صدر در مباحث)

بحث ما در جمع عرفی است پس صرفا تحلیل هاي عقلی ای قابل قبول هستند که در ارتکاز عرفی قابل احتجاج باشند. در ما نحن فیه ما وقتی به ارتکاز عرفی مراجعه می کنیم دو دال نمی یابیم، درست است که تحلیل عقلی که می کنیم یک دلالت در موردِ اصل اطلاق است و یک دلالت، در موردِ شمول آن ولی دلالتِ بر اطلاق در هر کدام نیاز به مقدمات حکمت دارد، و این مقدمات حکمت در یکی شمولیت را و در دیگري بدلیت را اثبات می کند،و صرفاً یک مقدمات حکمت وجود دارد. بنابراین دلالتِ بر اطلاق و دلالتِ بر کیفیت اطلاق، عرفا دو تا نیستند .

پس اشکال درست به مرحوم نائینی همان بیان آقاي خویی است یا بنا بر خطابات قانونیّه، بیان مرحوم امام و اشکالات مرحوم شهید صدربر مرحوم نائینی وارد نیست .

دلیل دوّم مرحوم نائینی:

بدلی بیانِ زائد نیاز دارد درحالیکه شمولی نیاز ندارد، لذا شمولی بر بدلی مقدّم می شود.

پاسخ:

کبری درست است که جایی که صرفِ اطلاق باشد و بیان زائد نخواهد بر جایی که اینگونه نیست مقدّم است ولی صغری شما درست نیست زیرا در ما نحن فیه اینطور نیست که یکی بیانِ زائد بخواهد و دیگری نخواهد، یعنی هم در مطلق بدلی و هم مطلق شمولی، نیاز به مقدّمات حکمت است، حالا در یکی، مقدّمات حکمت بدلی بودن را می رساند و در یکی مقدّمات حکمت، شمولی بودن را می رساند، و لذا همیشه هر دو، برای دلالتشان بیان زائد نیاز دارند.

دلیل سوّم مرحوم نائینی: (با بیان شهید صدر که استاد می گویند برداشت ایشان به نظر درست نمی آید زیرا در واقع همان دلیل دوّم است.)

اگر یک چیزی بود که نیاز به احراز عدم مانع داشت (مثلا در بدلی باید عدم مانع برای حکم عقل به تخییر احراز شود در حالیکه در شمولی اینگونه نیست.) و دیگری نیاز نداشت و همان اصالة العدم مانع برایش کافی بود، همان مقدّم می شود. )در واقع این دلیل به دلیل قبل بر می گردد یعنی یک طرف معونه زائد می خواهد و دیگری نمی خواهد.(

پاسخ:

در پاسخ این دلیل هم همان حرف قبل را می زنیم یعنی هر دوی اینها مقدّمات حکمت می خواهند و همان کافی هست و هیچ کدام با وجود مقدّمات حکمت نیاز به احراز عدم مانع ندارند.

دلیل سوّم مرحوم نائینی: (به بیان مرحوم تبریزی که استاد هم آن را بهتر می داند)

دیگران قدرت را شرط عقلی می دانند درحالیکه مرحوم نائینی قدرت را شرط شرعی می داند، در این صورت اگر در جایی شارع خطابِ شمولی داشته باشد که شما باید تک تک افراد را ترک یا انجام دهی، دیگر قدرتی برای امتثال اطلاق بدلی ندارید، صرفا هنگامی می توانیم آن اطلاق بدلی را اتیان کنیم که بفهمیم و احراز کنیم که شارع قدرت به تخییر بین افراد را از ما سلب نکرده است، و این که شارع این را سلب نکرده باشد منوط بر این است که اطلاق شمولی در کار نباشد، و لذا مطلق شمولی مقدّم می شود زیرا شما تا مطلق شمولی دارید بخاطرِ این حکم شرعی، مقدور شرعی شما نیست که مخیّر بینِ افرادِ مطلق بدلی شوید، لذا عقل دیگر احراز نمی کند که شارع تخییر بدلی برای ما گذاشته باشد.

پاسخ مرحوم تبریزی:

اوّلاً ادلّه ای که قدرت را شرط می کنند، عقلی هستند، و نه شرعی و لذا مبنای شما را قبول نداریم.

ثانیاً از طرفی اگر قدرت شرط شرعی هم باشد، در دو طرف این مساله وجود دارد یعنی در مطلق بدلی هم اگر حکم ثابت شود، از این طرف قدرت شرعی برای امتثال مطلق شمولی هم ندارید نه اینکه فقط این عدم قدرت شرعی از سمت مطلق بدلی باشد و صرفا نسبت به مطلق بدلی نیست که قدرت شرعی نداریم.

تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اوّلی (جمع عرفی است یا خیر؟ اصلِ این بحث برای اجتماع امر و نهی است و در آنجا وقتی بحث غصب و صلات پیش می آید مشهور می گویند غصب عنوان ثانوی است و لذا مقدّم می شود، و اگر شما جاهل قاصر باشید نمازتان صحیح است وگرنه خیر (البته استاد به تبع مرحوم تبریزی، بینِ جاهلِ قاصر به حکم و و جاهل قاصر به موضوع فرق می گذارد زیرا جاهل قاصر به حکم معذور نیست.)(شهید صدر چون این مثال را قبول ندارد مثال دیگری می زند.))

یکی دیگر از جمع های عرفی بحث تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اوّلی است که آقای تبریزی جدا بیان کرده اند ولی استاد شهیدی به عنوان نکته در درس بیان کرده اند تحت قول شهید صدر که خودشان آن را مطرح کرده اند.

مثلا صلّ عنوان اوّلی است و لا تغصب عنوان ثانوی است. (البته شهید صدر ثانوی بودنِ غصب را نسبت به صلاة قبول ندارد و نذر و یمین و ... را قبول دارد.)

مشهور می گویند عنوان ثانوی بر عنوان اوّلی مقدّم می شود و جمع عرفی دارند، علّت چیست؟

دلیل:

عناوین اوّلیّه روی خودِ فعل (ذات الفعل) می روند مثلا جواز خوردنِ پنیر درحالیکه عناوین ثانویّه حیثی هستند و از یک حیثیتی سخن می گویند مثلا جایز نبودنِ ضرر زدن به بدن، عرف، حیثیت را قرینه می گیرد برای عنوانی که روی خود فعل است. (ولو رابطه آن دو من وجه باشد) در ما نحن فیه جایز بودنِ روی ذات الفعلِ خوردنِ پنیر رفته در حالیکه جایز نبودنِ روی حیثی می رود که خوردنِ پنیر ضرری است نه روی ذات الفعل خوردنِ پنیر

شهید صدر:

ایشان می گوید ما راه حلّ میرزای نائینی را قبول نداریم ولی از راه دیگر قابل تصحیح است یعنی بگوییم اطلاق شمولی حیثی است درحالیکه اطلاق بدلی روی ذات الفعل می رود و لذا از آنجایی که عرف عنوان حیثی را قرینه می بیند بر ذات الفعل و لذا آن را مقدّم می کند. ولی این در جایی است که اطلاق بدلی حکم الزامی نداشته باشد زیرا اگر حکم الزامی داشته باشد آن هم حیثی می شود مثلا در اکرم عالماً چون حکم، الزامی است، اطلاق بدلی ما حیثی می شود و لذا با اطلاق شمولی تعارض و تساقط می کند. ک

پاسخ استاد:

ما در این بحث باید انحلال را با خطابات قانونیّه جدا کنیم. این راهی که شهید صدر یا آقای شهیدی می رود به نظر درست نیست.

شما اگر خطابات قانونیّه ای باشید چه در جعل و چه در مجعول، که امام اینگونه اند، می گویید مولی طبیعت خوردن پنیر را حلّیّت داده و طبیعت ضرر را حرام کرده و با افراد کاری نداشته است، خب اینجا هر دو طرف حیثی هستند، یعنی از حیث خوردن حلال است ولی از حیث ضرر حرام می شود و لذا در فرض نماز و غصب هم نماز علی القاعده صحیح است ولی بخاطر فتوای مشهور به بطلان در موارد علم به غصب و جهل تقصیری بنا بر احتیاط واجب حکم به بطلان می دهیم.

اگر انحلالی شدید چه در جعل و چه در مجعول، مولی نظر به آن فرد می کند و در عین اینکه این نماز را می بیند، غصب را هم می بیند، و لذا تزاحم در مناطات پیش می آید و می شود اجتماع امر و نهی و لذا آنکه مصلحتش غالب است مقدّم می شود. لذا اگر انحلالی بودید مصحلت و مفسده با هم تزاحم می کنند و می شود تزاحم مناطات و آنکه اقوی بود همان منشاء حکم می شود.

پس اگر خطابات قانونیّه ای باشید هر دو حکم در ما نحن فیه (مطلق بدلی و مطلق شمولی) حیثی هستند چه بدلی و چه شمولی و اگر انحلالی باشید، تزاحم در مناطات است زیرا هر دو فعلی هستند و باید اقوی ملاکاً مقدّم شود و چه کسی گفته است که شمولی اقوی ملاکاً است؟

(قبل از امام، آشیخ عبدالکریم در قم و مرحوم اصفهانی در نجف، خطابات قانونیّه ای هستند، از کلمات آقا ضیاء هم می شود خطابات را استفاده کرده، ولی مرحوم نائینی انحلالی اند.)

(به نظر می رسد شهید صدر بین خطابات قانونیّه و انحلال نذبذب دارند.)

حکم دوران نسخ و تخصیص: (تعارض مستقر است یا بدوی؟)(برخی مانند مرحوم امام این بحث را در همان بحث عامّ و خاصّ مطرح کرده اند و جای طرحش سلیقه ای می باشد.)

در جایی که خاصّی وجود دارد و بعد یک عامّ می آید، هم احتمال است که آن خاصّ، مرادِ جدّی از عامّ را تخصیص زده باشد و هم اینکه نسخ باشد و دیگر آن خاصّ، حکمش با آن عامّ برداشته شده باشد. مثلا روایتی بگوید اکرم الفقیه بعد روایتِ عامّی بگوید لا تکرم العلماء، اینجا احتمال دارد آن خاصّ آن عامّ را تخصیص زده باشد و هم اینکه آن خاصّ، توسّط عامّ نسخ شده باشد. (یا مثلا عامّ بیاید و بعد خاصّی بیاید، آیا این تخصیص است یا نسخ؟)

مشهور در ما نحن فیه می گویند یا خطاب دوّم قبل از وقتِ عمل به خطابِ اوّل است یا بعد از وقت عمل به خطابِ اوّل است، در موردِ اوّل، در اینجا ثبوتا باید بگوییم تخصیص (اصلا کار به مقام اثبات نمی رسد.) ولی در آنجایی که عامّ بعد از وقتِ عمل به خاصّ باشد باید اثباتاً قائل به تخصیص شویم.

علّت مشهور برای قول به تخصیص، در مورد اوّل: (که ثبوتا قائل به تخصیص می شوند.)

1. لغویّت

اگر ما در مورد اوّل، نسخ بگیریم، خطاب اوّل لغو می شود درحالیکه لغو از مولی صادر نمی شود.

2. بَداء

در مورد اوّل اگر قائل به نسخ شویم بداء در اراده خداوند لازم می آید و این محال است.

نقد مرحوم آخوند:

محذور ثبوتی بداء را در مورد اوّل، نمی پذیریم زیرا اگرچه بداء در اراده خداوند، محال است ولی در مورد اوّل، اگر نسخ شود، بدائی لازم نمی آید. بداء محال آن موردی است که سر از جهل در بیاورد، یعنی خداوند چیزی را اراده کند و بعد متوجّه شود که اراده اش اشتباه بوده و لذا اراده اش را عوض کند، این بداء محال است و در خداوند راه ندارد ولی در صورتی که خداوند از اوّل هم برای این فعل مصحلت غالبه قائل نباشد ولی مصلحت در صرفِ ابراز آن حکم باشد، این بداء نیست. در این موارد، خودِ ابراز آن حکم مصحلت داشته ولو خود آن فعل مصحلتی نداشته باشد، مثلا زبح اسماعیل خودش مصلحت نداشت ولی ابراز این حکم به ابراهیم برای امتحان او، مصحلت داشت و لذا وقتی امتحان زمانش تمام شد، خداوند با حکم به زبح گوسفند بجای اسماعیل، حکم قبلی را نسخ کرد.

مشکل این است که شما مصحلت را در متعلّق امر و نهی دیده اید درحالیکه مصلحت می تواند در خودِ امر و نهی (ابراز) باشد. آنچه مورد قبول عدلیه است، جعل حکم با توجّه به مصالح و مفاسد است ولی اینکه مصلحت در خودِ جعل باشد یا در متعلّق جعل، فرقی نمی کند. (آخوند در اوامر امتحانیّه، مصلحت را در خودِ امر و انشاء می داند، ولی در اوامر مولویّه مصلحت در متعلّق اوامر و نواهی است. مثال دیگری برای اوامر امتحانی، امر امام صادق به داخل تنور رفتن یکی از افرادی که درخواست قیام امام را داشت، است.)

محذور لغویت هم با توضیح بیان شده، بر طرف می شود.

اگرچه محذور ثبوتی را در مورد اوّل ردّ کردیم ولی قائلیم که در مورد اوّل محذور اثباتی وجود دارد، و آن هم این است که کثرت در یک طرف و ندرت در طرف دیگر منشاء ظهور می شود، وقتی ما ادلّه را می بینیم متوجّه می شویم که نسخ کم و تخصیص زیاد است و لذا این منشاء ظهور می شود که در دوران بینِ نسخ و تخصیص باید تخصیص را مقدّم کرد و عرفِ متفطّن حکم به جمع عرفی می کند چه در مورد اوّل و چه در مورد دوّم.

البته این کثرت تخصیص و ندرت نسخ منشاء ظهور و جمع عرفی در عامّ و خاصّ هایی می شود که زمانِ صدورشان معلوم است ولی اگر زمانِ صدورشان معلوم نباشد دیگر این ظهور مشخّص نیست. زیرا این کثرت تخصیص و قلّت نسخ در مورد مورادی است که صدورشان مشخّص است یعنی مثلا در آیات قرآن شان نزول دارند و زمانشان معلوم است و لذا می گوییم در این موارد کثرت با تخصیص است نه با نسخ ولی در مواردی که زمانشان معلوم نیست و مجهول التاریخ هستند دیگر تعداد مصادیق هر دسته مشخّص نیست که در مجهول التاریخ ها، تخصیص کثرت دارد یا نسخ؟ در اینجا تعارض مستقرّ می شود و رجوع به مبانی در باب تعادل و تراجیح می شود.

از طرفی در همین معلوم التاریخ ها، در مواردی که عامّ واقعی باشد، تقدیم نسخ بر تخصیص صورت می گیرد، و صرفاً اگر عامّ ظاهری باشد، بنا بر کثرت استعمالِ تخصیص، نسبتِ به نسخ، تخصیص، بر نسخ مقدّم می شود و می فهمیم که مراد جدیّ مولی از ابتدا خاصّ بوده است نه عامّ

(مرحوم آخوند اوامر امتحانیّه را اوامر انشائی می داند نه حقیقی در حالیکه مرحوم آقا ضیاء آن ها را اوامر حقیقیّه ای می داند که متعلّق امر و نهی، مقدّمات آن طبیعت هستند نه خودِ طبیعت، استاد هم همین را قبول دارند.)

نقد مرحوم آقا ضیاء بر آخوند: (در جزوه استاد شهیدی نیست. در مقالات الاصول ج 1 ص 476 طرح شده)

کثرت در یک طرف و ندرت در طرف مقابل صرفا در وقتی منشاء ظهور می شود که سابق بر استعمال باشد، تا متکلّم بتواند به آن اعتماد کند، چون می داند مخاطب به آن منتقل می شود ولی کثرتی که بعد از استعمال به وجود می آید، دیگر درست نیست متکّلم به آن اعتماد کند. مثلا من وقتی حیوان می گویم، کثرت در چهارپا و ندرت در انسان، می گویم منظور حیوان است.

در معلوم التاریخ، وقتی آیات مختلف و روایات مختلف صادر شد، با هم سنجیدید و دیدید کثرت در تخصیص و ندرت در نسخ است، خب این به درد آیات مدنی می خورد که انتهای صدور بوده و شارع می توانسته به این کثرت و ندرت اعتماد کند ولی در آیات مکّی و اوّلیه دیگر نمی توانیم کثرت و ندرتِ سابقی را ثابت کنیم.

حالا آیا باید بین روایات مکّی و مدنی پیامبر تفصیل دهیم؟ خیر، نکته چیز دیگری است و باید دید نسخ چه وقت صورت می گیرد و تخصیص چه وقت؟ تخصیص جمع دلالی است یعنی مراد جدّی از ابتدا ضیق است ولی مرادِ استعمالی عامّ است و شما با خاصّ کشف از مراد جدّی مولی که ضیق بوده می کنید و تصرّف دلالی است درحالیکه نسخ جمعِ جهتی است و چون دلالی بر جهتی مقدّم می شود، جمع عرفی می شود تخصیص نه نسخ الّا ما خرج بالدلیل.

سوال:

چرا نسخ را می گویید جمع جهتی است، نسخ را هم بگویید تخصیص ازمانی است تا جمع دلالی شود و شما فکر می کردید مرادِ جدّی همه زمان هاست و اکنون کشف کردید که مراد جدّی، همه زمان ها نبوده (مبنای مرحوم خویی)

پاسخ:

در تخصیص چون می دانم دعب شارع بر تدریجیت بیان احکام است، وقتی همان اوّل هم که حرف عامّ شارع را می شنوم عرف متفطّن می فهمد که شارع برای این عامّ، مخصّص هایی خواهد گفت ولی در مورد ازمان، قضیّه بر عکس است و چون می دانم در مورد ازمان، قضایای حقیقیّه غالباً حرام محمّد حرامٌ الی یوم القیامه و حلاله حلالٌ الی یوم القیامة هستند و ابراز مرادِ جدّی می شود، وقتی می شنوم می گویم وظیفه ام همین است و الی الابد هم همین خواهد بود، وقتی به قید ازمان، قید می زند می شود خلافِ آنچه عرفِ متفطّن می فهمد، و این کار را می کند زیرا مصلحت را عدم بیانِ زمانِ حکم می بیند، یعنی در نسخ، توریّه وجود دارد، درحالیکه در تخصیص در کلامِ شارع توریّه وجود ندارد، زیرا در تخصیص فرد می دانسته که آن عامّ مخصّص هایی خواهد داشت و لذا وقتی مخصّص را بیان می کند توریه ای وجود نداشته ولی در نسخ چون غلبه بر خلاف آن است، بعد که می فهمد زمانش تمام شده، این خلاف فهم عرفی است و لذا نسخ توریه دارد و لذا جمع جهتی می شود و تخصیص که توریه ندارد، جمع دلالی می شود. (توریّه و تقیّه می شود جمع جهتی، لذا این توریّه مهم است و توریّه است که آن را جمع جهتی می کند.)

پس سرّ این جمع عرفی، یعنی تقدّم تخصیص بر نسخ، کثرت و ندرت نیست که آخوند می فرمود بلکه سرّ این جمع عرفی، تقدّم جمع دلالی به جمع جهتی است.

نقد استاد:

1. نقد مبنایی:

قبلا بحث شد که در جمع دلالی و جهتی و صدوری کدام مقدّم است و سه مسلک وجود داشت که شیخ دلالی را بر همه اینها مقدّم می کرد، اقا ضیاء هم همینگونه اند، وحید بهبهانی جهتی را بر همه مقدّم می دانست (لذا طبق فرمایش آقا ضیاء اگر عمل کند باید بگوید نسخ اصل است.) و مرحوم نائینی می گویند جمع صدوری بر عرفی و دلالی مقدّم است، یعنی اوّل صدوری است بعد دلالی و بعد جهتی.

استاد و آخوند معتقد اند که بقول آشیخ محمّد حسین اصفهانی این سه، دور معی دارند و معیّت با هم دارند یعنی با هم می آیند و با هم می روند لذا اینکه جمع دلالی بر جمع جهتی مقدّم باشد (شیخ و اقا ضیاء) این را بطور مبنایی موافق نیستند. اگرچه نکته ظریفی را آقا ضیاء بیان کرده اند.

2. نقد بنایی:

ضمناً اشکال آقا ضیاء به آخوند به خود او نیز وارد است، زیرا آقا ضیاء می گفت که شما که به دنبال جمع عرفی و منشا ظهور می گردی باید به جمع عرفی ای مراجعه کنید که قبل از صدور کلام وجود داشته باشد که حرف درستی هم هست، ما به آقا ضیاء می گوییم شما که می گویید نسخ جمعِ جهتی است چون توریّه در آن است، از کجا می گویید در نسخ توریّه است؟ ولی در تخصیص نیست؟ پاسخ می دهید که چون عرفِ متفطّن می داند دعب شارع بر تدریجیّت است و عموماتش در معرض و مظانّ تخصیص اند، همان موقع که عامّ را می شنود اگرچه که می گوید که در همه افراد حجّت است ولی در همان زمان هم می گوید که این قطعا تخصیص می خورد و لذا توریّه صورت نمی گیرد ولی در نسخ چون می داند اینها غالبا قضایای حقیقیّه اند و حلال و حرام تا روز قیامت یکی است روی این حساب می فهمد که همین عمل را همیشه می خواهد، بعد که شارع می گوید قصدم امتحان بود (خطاب دوّم قبل از زمان عمل به خطاب اوّل آمده) یا تا فلان زمان می خواستم (بعد از زمان عمل به خطاب اوّل آمده)، می فهمد شارع توریّه کرده است.

ما می گوییم از کجا این فرد از ابتدای اسلام ناین دعب شارع را نسبت به تخصیص و نسخ می دانسته؟ بعد از اینکه مدّتی گذشت ما به این متفطّن شدیم در حالیکه منشاء جمع عرفی باید مقدّم باشد بر جمعِ عرفی درحالیکه اینکه شما می گوییم تقدّمی ندارد.

مرحوم اصفهانی: (مختار استاد)

اجمالاً:

در مقام ثبوت، تخصیص و نسخ، ماهیتاً هیچ فرقی با هم ندارند و در هر دو شارع از اوّل آن قید را (ازمانی یا افرادی) نگفته و خطاب دوّم کاشف از آن قید است، باید دید دلالت و ظهورِ آن خطاب دوّم چیست، قید ازمانی است یا افرادی و همان تکلیف را مشخّص می کند و در تمامی موارد هم مشکل را حل می کند و لذا اصلی (بخاطر کثرت و ندرت، یا جمع جهتی و دلالی) وجود ندارد و چیزی به عنوان دوران بینِ نسخ و تخصیص نداریم که بگوییم جمع عرفی دارد یا ندارد. معلوم التاریخ و مجهول التاریخ هم تفاوتی ندارند.

تفصیلاً:

در اشکال به آخوند که بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ تفصیل می داد، می فرماید که مقام تشریع در تخصیص و نسخ مهمّ است، در نسخ، تشریع از اوّل به قید ازمانی مقیّد بوده حالا بعد العمل با قبل العمل و در تخصیص هم، تشریع از اوّل به قید افرادی مقیّد بوده است و طبق تعریف شما از نسخ و تخصیص، آن قید از اوّل همراه حکم است، با این تفاوت که در تخصیص از ابتدا تضییق افرادی همراه حکم است ولی در نسخ از ابتدا تضییق ازمانی همراه حکم است. خطابی که بعداً می آید می خواهد کشف کند که حکمی که ثابت در شریعت بوده از ابتدا مقیّد به قیدِ ازمانی بوده یا از ابتدا مقیّد به قیدِ افرادی، یعنی در عالمِ جعل، منکشَفٌ فیه همیشه با منکشَف، تقارن ازمانی داشته اند و یکی بوده اند و حالا من چون مقیّد منفصل بوده از این تقارن خبر نداشته ام، خب حالا چه فرقی می کند معلوم التاریخ باشد یا نباشد؟ این معلوم التاریخ و مجهول التاریخ برای من است وگرنه آن ثبوت، از اوّل هرچه بوده، مقیّد بوده است لذا تفصیلی نباید بدهید. کلام قرآن و ائمّه نور واحد اند، و فرقی نمی کند و لذا آن حکمی که در مقامِ جعل بوده از اوّل مضیّق بوده است حالا یا به قید ازمانی یا به قید افرادی، وقتی اینگونه شد، ماهیتاً نسخ و تخصیص با هم فرقی ندارند و هردو تضیق در عالَمِ ثبوت اند حالا چه تضییقِ ازمانی باشد و چه تضییق افرادی، پس وقتی شکّ کردید که نسخ است یا تخصیص، ببینید که فهم عرفی از خطابِ دوّم، تضییق افرادی (تخصیص) است یا تضییق (تقیید) ازمانی است، چه بعد از زمان عمل باشد و چه قبل از زمان عمل باشد، چه معلوم التاریخ باشد و چه مجهول التاریخ، چه عامّ، واقعی باشد چه عامّ، ظاهری باشد. آن چیزی که تعیین کننده است مدلول خطاب دوّم به لحاظ ازمانی و افرادی بودن است و الّا به لحاظ مقامِ ثبوت و ماهوی این دو هیچ فرقی با هم ندارند و نسخ هم تخصیص است صرفا از نوع ازمانی اش، و ما نزاع لفظی نداریم، پس هیچ اصلی نداریم و نیازی هم به اصل نداریم. (آقای خویی هم بعدا به همین گرایش پیدا کردند.)

(سوال: اگر در ازمانی یا افرادی بودنِ خطابِ دوّم شک کردیم چه؟ استاد: شما هر خطابی می خواهید بیاورید، قابل حلّ است مثلا می گوید صدقه بده و بعد خطاب دوّم می گوید از الان به بعد صدقه نمی خواهد که خب این ظهور در ازمانی دارد و نسخ است. مثلا در آیه قرآن که می گوید ازدواج با زن اهل کتاب مشکلی ندارد و در آیه دیگر اجازه نمی دهد روایتی از حسن بن جهم از امام رضا وجود دارد که از امام سوال می کند و امام پاسخ می دهد که آیه ای که می گوید ازدواج با کتابیّه اشکال ندارد ناظر بر ازدواج موقّت بوده است در نتیجه نسبت این دو آیه می شود جمعِ دلالی و تخصیص و اصلا نسخی در کار نیست. ممکن است اشکال شود که در همان روایت حسن بن جَهم، امام کلمه ناسخةٌ را به کار برده اند که می گوییم اینجا نسخ به معنای لغوی است نه مصطلح و معنای لغوی نسخ، مطلق ازاله و تغییر است چه به لحاظ ازمنه باشد و چه افراد، و لذا در هر دو نسخ لغوی یکسان است.)

(نکته از استاد:

خیلی خوب است که آقای شهیدی مدرسه ای برخورد نمی کنند و اگر خودشان هم گرایش به شهید صدر دارند ولی در بیانِ مطالب اینگونه نیستند و مدرسه های مختلف را نیز نقل می کنند و لذا اگر می خواهید مدارس مختلف را مطالعه کنید درس ایشان بستر خوبی است و اینگونه درس ها کم وجود دارد یعنی یا مدرسه های دیگر را اساتید اصلا مطرح نمی کنند یا جهت دار مطرح می کنند و طوری مطرح می کنند که آنچه که می خواهند از آن در بیاید. ایشان الان در هر بحثی مدارس مختلف را مطرح می کند. و شما پنج مدرسه اصولی بعد از آخوند (اصفهانی، نائینی، آقا ضیاء، آشیخ عبد الکریم حائری، بروجردی رحمة الله علیهم) را دقیقا در مباحث می بینید. حالا اینکه ایشان در جمع بندی به کسی گرایش پیدا می کنند خب طبیعی است زیرا هر فقیهی یک نظری پیدا می کند ولی این خیلی قابل تحسین است و چنین درس هایی در حوزه خیلی کم است. اینکه می بینید شاگرد های یک استاد تک بعدی می شوند تماماً تقصیر خودشان نیست بلکه یا برایشان اقوال دیگر اصلا مطرح نشده است یا بد بیان شده است. ولو اینکه درس با بیانِ اقوال مختلف سنگین تر می شود یا بخاطرِ ضیق وقت آقای شهیدی تمام جزوه را نتوانند سر کلاس مطرح کنند ولی ما با درس تمهیدی سعی می کنیم این مشکل را بر طرف کنیم.)

قول سیّد شبیری:

شما باید در تخصیص و نسخ تفصیل بدهید و دوران هم پیش می آید، (بر خلاف قول مرحوم اصفهانی) ولی بحث جهت که آقا ضیاء مطرح می کردند را هم نمی گوید و تفصیلی هم بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ نمی دهد بلکه ایشان تفصیل بین این می دهد که خطابِ دوّم، خطابِ نبوی است یا خطابِ روایی از اهلِ بیت است، اگر خطابِ دوّم خطابِ غیر نبوی است باشد می گوید جمع عرفی به تخصیص است ولی در صورتی که خطابِ دوّم خطابِ نبوی باشد، چه خطابِ دوّم بعد از وقت عمل به خطابِ اوّل باشد و چه نباشد، نسخ است.

پس تفصیل آقای شبیری با تفصیل های قبلی متفاوت است و به معلوم التاریخ و مجهول التاریخ یا قبل از وقت عمل و بعد از وقت عمل نیست بلکه به نبوی و غیر نبوی است.

این تفصیل ایشان بخاطرِ یک اشکالِ او به آخوند است و یک دلیلی که خودشان مطرح می کنند. اشکالی که ایشان به آخوند دارند این است که کثرت و ندرتی که در تخصیص و نسخ می فرمایید را ما در نبوی ها احراز نکرده ایم بلکه صرفا در کلمات اهل بیت آن را احراز کرده ایم لذا صرفاً در آنها می پذیریم و تخصیص را قبول می کنیم ولی در نبوی ها نه تنها این مطلب احراز نمی شود بلکه روایتی وجود دارد که می رساند که در روایات نبوی کثرت در نسخ بوده است. (استاد: قرآن هم همین می شود یعنی اگر مسلک آقای شبیری را بپذیرید تعداد نسخ هایتان خیلی زیاد می شود و اینگونه نیست که صرفا دو سه مورد بماند) در روایت منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام آمده:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (کلینی، فقیهٌ امامیٌّ ثقة، متوفی 307) عَنْ أَبِيهِ (اوّلُ مَن نَشَرَ حدیثُ الکوفیّین بقُم، که با توجّه به شرایط کوفه و قم در آن زمان، بالاتر از وثاقت است.) عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ (ثقة) عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ (ثقة) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ (ثقة)(روایت صحیحه است.) قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتُجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِيئُكَ غَيْرِي فَتُجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ (این سوال او مثل همان سوالی است که ابن ابی یعفور از امام پرسید بعد از اختلافش در مورد مساله ای با زراره) فَقَالَ إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ قَالَ قُلْتُ (ابن حازم گفت اگر شما اینگونه اید.) فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص صَدَقُوا عَلَى مُحَمَّدٍ ص أَمْ كَذَبُوا قَالَ بَلْ صَدَقُوا قَالَ قُلْتُ فَمَا بَالُهُمُ اخْتَلَفُوا (پس چرا اختلاف کرده اند؟) فَقَالَ أَ مَا تَعْلَمُ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِي رَسُولَ اللَّهِ ص فَيَسْأَلُهُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَيُجِيبُهُ فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يُجِيبُهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَنْسَخُ ذَلِكَ الْجَوَابَ فَنَسَخَتِ الْأَحَادِيثُ بَعْضُهَا بَعْضاً.[[5]](#footnote-5) (امام می فرمایند که اینها از روایات ناسخ خبر نداشته اند و لذا به همان روایت قبل فتوا می دادند.)

پس این روایت می فرماید که در مورد ما اهل بین عمده مشکل، مشکل تخصیص است درحالیکه در روایات پیامبر عمده مشکل، مشکل نسخ است. پس در اهل بیت قائل به تخصیص می شویم ولی در مورد پیامبر غلبه را بر نسخ می گذاریم و این روایت شاهدِ آن است زیرا می گوید اصحاب رسول الله اینگونه بودند درحالیکه اگر همه معصومین اینگونه بودند دیگر گفتن رسول الله وجهی نداشت و امام می گفت همه ما اینگونه ایم پس اینکه رسول الله را می گوید یعنی زمان رسول الله غلبه با نسخ بیشتر بوده است.

نقد استاد شهیدی:

در اینجا عین قضیّه حقیقت شرعیّه شده است، شما کلمه نسخ را در روایت امام صادق دیده اید و آن را حمل بر نسخ مصطلح کرده اید، چه کسی گفته است که این نسخِ مصطلح است؟ چرا نسخ لغوی نباشد که تخصیص را شامل می شود؟ و اینکه رسول الله را گفته است نه به این خاطر است که در بقیه معصومین این مطلب وجود ندارد بلکه می تواند از این باب باشد که چون سوال آن فرد از اصحاب رسول الله بود، حضرت هم در مورد آنها صحبت کرد و شاهدی هم بر این برداشت است که حضرت امیر می فرمایند که کلام ما هم مثل قرآن است، همانطور که در قرآن ناسخ و منسوخ و عامّ و خاصّ وجود دارد کلام ما (اهل بیت و پیامبر) هم همینگونه است و افقه کسی است که بتواند مراد ما را استخراج کند و در چندین روایت هم این مضمون تکرار شده است بنابر این، این نسخ می تواند به معنای لغوی باشد و معلوم نیست منصور بن حازم در نسخ معنای اصطلاحی را اراده کرده باشد که صرفاً مربوط به متباینین باشد و عامّ و خاصّ را در بر نگیرد.

نکته استاد:

بحث ظهورات الفاظ در عصر امام صادق دقیقاً مشابه بحث حقیقت شرعیّه است، در حقیقت شرعیّه می گفتید این لفظ قبل از رسول الله یک معنای لغوی داشته است، بعد از رسول الله و در زمان ائمّه یک معنای اصطلاحی پیدا کرده است حالا ما نمی دانیم در زمانِ رسول الله آن لفظ به اصطلاح تبدیل شده بوده است یا خیر؟

اتّفاقا بحث حقیقت شرعیّه برای زمان رسول الله خیلی ثمره عملیّه ای ندارد ولی در روایات امام باقر و صادق علیهما السلام، ثمره عملیّه فراوان دارد، (این حرف، حرف آقای مکارم ذیل حقیقت شرعیّه در انوار الاصول است و ما هم آن را قبول داریم) در دوران اهل بیت اگر اصحاب سرّ و خواص را کنار بگذاریم، غلبه احادیث تا امام سجّاد بر کلّیّات است و در دوران امام باقر و امام صادق و امام کاظم اگر اصحاب سرّ و خواص را کنار بگذاریم غلبه احادیث بر جزئیّات است از اواخر دوران امام کاظم به بعد غلبه احادیث درمورد حتّی خواصّ بر ردّ شبهات است (این همان برنامه داشتن ائمّه را می رساند و همان نور واحدی که اصفهانی در مورد ائمّه آن را مطرح می کردند.) ما می گوییم این گونه واژه ها مانند نسخ و تخصیص و ... که در کتب اصحاب ائمّه هم می باشد، اگر در دوران چهار امام اوّل بیاید مثلاً ظهور در معنای لغوی دارند، و اگر در دوران امام صادق و امام باقر بیاید محلّ نزاع می شود و همان چیزی که در حقیقت شرعیّه می گفتید همان تکلیف ما را در اینجا مشخّص می کند.

آقای شبیری تَبَعاً للآخوند در مورد حقیقت شرعیّه آنگونه که در تقریرات درسشان آمده می فرمایند اینها استعمال بداعی الوضع هستند یعنی مطلقاً تعیینی استعمالی اند که با اوّلین استعمال، وضع انجام می شود بنا بر این با اوّلین استعمال که نسخ در دوره امام باقر و امام صادق در معنای اصطلاحی به کار می رفته، به معنای حقیقی می رسیده است، لذا آقای شبیری باید روایت منصور حازم را به نسخ مصطلح معنا کند زیرا برای امام صادق است و در زمان امام صادق نسخ مصطلح قطعاً بکار رفته بوده است زیرا در کلام امام باقر هم نسخ به معنای مصطلح را داریم.

ولی اگر مبنای شما در مورد حقیقت شرعیّه، تعیینی استعمالی نبود، مثلا تعیُّنی شدید یا زیر بار حقیقت شرعیّه نرفتید، نسخ را اینجا به معنای لغوی معنا می کنید.

(رساله دکتری در دانشگاه علوم و حدیث نوشته شده است و در آن غلبه های معنایی را در کلام اهل بیت را با آمار استخراج کرده اند و اثبات کرده اند و پایان نامه خوبی است.)

نظر استاد:

ما در حقیقت شرعیّه معتقد هستیم که این وجوه معروفی که گفته اند یعنی:

1. تعیینی استعمالی

2. کثرت استعمال و وضعِ تعیُّنی

3. نه تعیینی و نه تعیُّنی بلکه حقیقت متشرّعه

4. از قبل این کلمات در معانی شرعیّه به کار می رفته اند. (مرحوم بروجردی)

همه اینها درست است ولی هیچ کدام اطلاق ندارد، بعضی از الفاظ قبل از اسلام هم بوده اند، بعضی ها تعیینیِ استعمالی اند، بعضی ها کثرت استعمالی هستند که به مرحله وضع می رسند و بعضی هیچ کدام نیستند، برای هر کدام هم مثال داریم. ادّعای ما این است که نسخ از مواردی است که تعیینیِ استعمالی نیست و ما شاهدی در تعیینی استعمالی بودن در موردِ آن نداریم، اینکه معنای اصطلاحی نسخ، قبل امام صادق و باقر، به حدّ حقیقت استعمالی رسیده باشد هم شاهدی برایش نداریم، مثلا اینکه کثرت استعمالش در نسخ مصطلح به حدّی باشد که معنای مصطلح را وضع کند، این قابل اثبات نیست و لذا اماره عدم نقل از معنای لغوی (بنا بر مبنای ما اماره است، زیرا بعضی استصحاب می گویند.) در ما نحن فیه وجود دارد تا دوره غیبت صغری و لذا نه تنها نسخِ در کلامِ منصور بن حازم را لغوی معنا می کنیم و بلکه نسخ بیان شده در روایت امام رضا علیه السلام را هم لغوی معنا می کنیم. در کلام عیّاشی و کلینی و ... که می رسد می گوییم وضع کلمه نسخ در معنای اصطلاحی اش ثابت است ولی تا آن موقع، وضع آن برای معنای اصطلاحی احراز نمی شود. لذا مثل آقای شهیدی معتقد هستیم که روایت منصور بن حازم مربوط می شود به نسخ لغوی و تفصیلی که آقای شبیری می فرمایند را ثابت نمی کند ولی حرف آقای شبیری بنای مبنای خودشان در حقیقت شرعیّه صحیح است و تاثیر این مبنا را در روایات تعادل و تراجیح خواهید دید که آخوند همه اینها را اصطلاحی معنا می کند و بنا بر مبنای خودش کاملا صحیح است زیرا اینها تعیینی استعمالی مطلقاً هستند و با اوّلین استعمال قائل به وضع می شوند، ولی ما که جا تا جا فرق می گذاریم باید یکی یکی موارد را مورد بررسی قرار دهیم. (مثلا در مورد کلمه یَکرَهُ، مکروهٌ، حرامٌ ما هم قائل به کثرت استعمال و وضع تعیُّنی آنها در معنای اصطلاحیشان در زمان امام صادق و باقر علیهما السلام هستیم یعنی کلمه به کلمه باید بررسی شود صرفاً و به این اطلاقی که در بحث حقیقت شرعیّه در آن چهار مبنای مشهور گفته شده اینها را قبول نداریم.)

انقلاب نسبت:

(در کفایه ، آخوند انقلاب نسبت را بعد از قاعده ثانویّه مطرح کرده است ولی استاد شهیدی اینجا (قاعده اوّلیّه) بحث کرده اند.)

گاهی یک عامّ و یک خاصّ به نحو عموم و خصوص من وجه داریم که خب عامّ تخصیص می خورد و بحثی نیست، ولی گاهی تعارض بدوی بین بیشتر از دو دلیل وجود دارد مثلا یک "أکرم العلماء" و یک "لا تُکرِم فسّاقَ العلماء" و یک "لا تُکرِم النَحویّین" داریم. در اینجا دو دلیلِ خاصّ، نسبت به دلیلِ عامّ (أکرم العلماء)، بدواً رابطشان عموم و خصوص مطلق است.

ولی اگر "اکرم العلماء" را با دلیل خاصّ اوّل (لا تکرم فسّاق العلماء) تخصیص بزنیم، از افرادِ دلیلِ عامِّ ما (اکرم العلماء) صرفاً علماءِ عُدول باقی می مانند و دیگر نمی توانم نحویّین را از آن تخصیص بزنم زیرا رابطه دلیل عامّ با این دلیل خاصّ، عموم و خصوص من وجه می شود.

بحث در این است که آیا باید دلیلِ خاصِّ سوّم را با دلیلِ عامّ مخصَّص توسّط دلیلِ دوّم بسنجم یا با عامِّ غیر مخصَّص؟

کسانی که دلیلِ خاصِّ سوّم را با عامِّ مخصَّص می سنجند، می شوند موافقین انقلاب نسبت و کسانی که با عامّ غیر مخصَّص می سنجند می شوند مخالفین انقلاب نسبت.

از قدیم این مساله مورد بحث بوده گروهی از فقهاء مثل ملّا احمد نراقی مطلقاً موافق انقلاب نسبت بوده اند و مشهور مخالف آن بوده اند.

اکنون هم همین است و مشهور مثل آخوند و آقا ضیاء الدین عراقی (و شاگرد او یعنی میرزا هاشم آملی) و مرحوم اصفهانی (بهجت)، مکاتب قم (مرحوم امام) مطلقاً مخالف اند و مرحوم نائینی، خویی (می گوید بدیهی است)، تبریزی مطلقاً موافق انقلاب نسبت اند.

البته شهید صدر و سید شبیری در عین انکار انقلاب نسبت قائل به نظریّه ای می شوند که عملا در نتیجه با انقلاب نسبت موافقت می شود.

عده ای نیز مانند شیخ انصاری تفصیل می دهند و می گوید اگر نسبت خاصّ ها با عامّ یکسان باشد، ما انقلاب نسبت را مانند مشهور نمی پذیریم ولی اگر نباشد (مثلا بجای لا تکرم النحویّین که بدواً رابطه اش با اکرم العلماء عموم و خصوص مطلق است، یستحبّ اکرام العدول باشد که رابطه اش بدواً با اکرم العلماء عموم و خصوص من وجه است.) ما هم انقلاب نسبت را می پذیریم.

موافقین انقلاب نسبت در مثالی که دلیلِ عامّ ما "اکرم العلماء" و دلیل های خاصِّ ما یکی "لا تکرم فسّاق العلماء" و دیگری "لا تکرم النحویّین" است و نسبت های خاصّ ها با عامّ یکسان است، می گویند ابتدا علماء را با فسّاق تخصیص می زنیم، وقتی تخصیص زده شد حکم وجوب علماء صرفا برای علماء عدول باقی می ماند، سپس رابطه وجوب اکرام علماء عدول را با حرمت تکریم نحویّین می سنجیم که می شود عموم و خصوص من وجه و لذا تعارض مستقرّ می شود.

مخالفین انقلاب نسبت می گویند، خیر هر دو خاصّ، عامّ غیر مخصَّص را تخصیص می زنند و عامّ نسبت به هر دو تخصیص می خورد و تعارض غیر مستقرّ است.

قائلین به تفصیل (مثلا شیخ انصاری) می گویند در موردی که نسب خاصّ ها با عامّ بدواً یکسان باشد اینجا انقلاب نسبت را مانند مشهور نمی پذیریم ولی در غیر این صورت یعنی در مثالی که خاصّ دوّم مثلاً "یستحبّ اکرام العدول" باشد، ما قائل به انقلاب نسبت هستیم و لذا چون عامّ مخصَّص (اکرام العلماء که بخاطرِ دلیلِ خاصّ اوّل (لا تکرم فساق العلماء) صرفا علماء عدول را در بر می گیرد) را با "یستحبّ اکرام العدول" می سنجیم رابطه شان عموم و خصوص مطلق می شود و لذا می گوییم "اکرم العالم" تخصیص می خورد و وجوب اکرام صرفا برای علماء عدول است و اکرام عدول غیر عالم، مستحب است. (درحالیکه افرادی که انقلاب نسبت را قبول ندارند می گویند، چون رابطه "یستحبّ اکرام العدول" با ""اکرم العالم" من وجه است و لذا تعارض مستقرّ دارند.)

مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی: (هم در مقالات مرحوم آقا ضیاء و هم در نهایة الافکار ایشان و هم در حاشیه ی کتابِ فواید مرحوم نائینی ج 3 ص 76، این مطلب مطرح شده است.)

ما در تخصیص به مراد جدّی کار داریم یا استعمالی؟

اگر با مراد استعمالی کار داریم که خبّ مخصّص اوّل که مرادِ استعمالی را عوض نمی کند و لذا مخصّص دوّم هم که می اید باید با همان مرادِ استعمالی سنجیده شود ولی اگر با مرادِ جدّی کار داشتیم طبیعتاً وقتی عامّ تخصیص خورد دیگر باید عامّ مخصَّص را با خاصّ بعدی نسبت سنجی کنیم.

در تخصیص، ما می گوییم بنا بر هر سه مبنا یعنی چه اظهریّت (اظهریّت خاصّ بر عامّ (بنا بر مناشیء ظهور))(آخوند و آقا ضیاء) و چه قرینیّت (اگر قرینیّت خاصّ نسبت به ضیق بودنِ عامّ را به دلیل تدریجیّت در احکام این اخذ کنید (مرحوم امام) نه قرینیّتی که مرحوم خویی و تبریزی می گویند) و چه لغویّت (اگر خاصّ مقدّم نشود، بیانش لغو می شود و کار لغو از شارع حکیم محال است (مرحوم اصفهانی))، این کار بر پایه مراد استعمالی صورت می گیرد یعنی ظهور، و مرادِ استعمالی هم با مخصِّص منفصل تغییری نمی کند، لذا مخصّص دوّم و سوّم هم باید با همان مرادِ استعمالی عامّ سنجیده شوند و لذا جایی برای انقلاب نسبت باقی نمی ماند.

پس نظر شما در ما نحن فیه به مبنای شما در تخصیص بر می گردد، لذا آخوند و آقا ضیاء، طبق مبنایشان (اظهریّت) و مرحوم اصفهانی طبق مبنایش (لغویّت) و مرحوم امام طبق مبنایش (قرینیّت از منظر تدریجیّت احکام) فرمایششان درست است.

(یکبار بحث عامّ و خاصّ را که قبلا گفتیم بر گردید و مطالعه کنید و ببینید بنا بر آن باید چه مبنایی را اخذ کنید.)

(حجّت = مراد جدّی)

(نظر بدوی = نظر به ظهور)

(انقلاب نسبت نه لزوما تخصیص ها را کم می کند و نه زیاد بلکه بستگی به خودِ مثال دارد)

میرزای نائینی: (در مورد تقدیم خاصّ بر عامّ قائل به قرینیّـت هستند ولی با تقریری متفاوت از تقریر مرحوم امام.)

میرزای نائینی نقطه مقابل مخالفین انقلاب نسبت است یعنی مطلقا موافق انقلاب نسبت هستند. مربحوم نائینی ظهور را به مرادِ جدّی معنا می کرد بر خلاف بقیّه که ظهور را مرادِ استعمالی می دانستند، وی می گفت که ظهور حجّت را می رساند، و شاهد هم می آورد که شما با لا حجّت، حجّت را تخصیص نمی زنید حتّی اگر لا حجّت اظهر باشد، و لذا در تخصیص، میرزای نائینی به حجّت نگاه می کرد و می گفت حجّت می تواند حجّت را تخصیص بزند و لذا چون از ابتدا نگاهش در تخصیص به حجّت بود، طبیعی است که در این بحث نیز به حجّت ها نگاه کند و لذا قائل به انقلاب نسبت شود. (در تخصیص باید نسبت سنجی شود حالا آخوند نسبت را می گفت و آن را می برد روی ظهور، ولی مرحوم نائینی نسبت را می گوید و می برد روی حجّت)

مرحوم نائینی در تخصیص به حجّت نگاه می کند نه ظهور و می گوید، حجّتِ خاصّ قرینه می شود بر ضیق بودنِ حجّـتِ در عامّ و لذا تخصیص می خورد.

(جمع عرفی چیز خاصّی نیست بلکه آنچیزی است که در ارتکاز عرفی، تعارض بدوی را بر طرف می کند.)

2 مقدّمه مرحوم نائینی برای اثبات مدّعای خود:

الف) هر لفظی سه دلالت دارد:

1. تصوّری (رسیدن معنایی به ذهن مخاطب حتّی اگر از دریا صدایی بیاید (یعنی در آن اراده متکلّم نسبت به آن معنا مهم نیست.))

2. تصدیقی اُولَی (مراد استعمالی)(متوقّف بر نبود قرینه متّصله)

3. تصدیقی ثانوی (مراد جدّی)(حجّت)(متوقّف بر نبود قرینه منفصله)

ب) تخصیص، جمعِ عرفی است. جمعِ عرفی برای تعارض بدوی است و تعارض بدوی هم بینِ دو حجّت است. (حجّت و لا حجّت اصلاً تعارضی ندارند.)

در نتیجه من در تخصیص باید دو حجّت را پیدا کنم و لذا تصدیقی اُولی و ظهوری که حجّـت نیست به درد من نمی خورد و لذا وقتی مخصّص اوّل آمد قرینه بر ضیق بودنِ حجّیّتِ آن شد و لذا حجّتِ در عامّ را ضیق کرد، باید تخصیص های بعدی را با آن حجّت مضیَّق در نظر گرفت زیرا ظهوری که عامّ در عمومیّت داشت دیگر بخاطرِ این خاصِّ منفصل اوّل، حجّت نیست و لذا اصلا تعارض بدوی با تخصیص های بعدی ندارد و این حجّـتِ مضیّق (عامّ مخصَّص) است که با خاصِّ منفصلِ دوّم یا سوّم یا ... تعارض بدوی دارد.

اشکال مرحوم اصفهانی: (به مقدّمات مرحوم نائینی)

به مقدّمه اوّل:

اولاً هر لفظ صرفاً دو دلالت دارد زیرا در دلالت الفاظ، اراده گوینده مهم است، و لذا صرفِ تداعی معانی را که شما اسمش را دلالت تصوّری گذاشته اید را از دلالت های الفاظ نمی دانیم.

به مقدّمه دوّم:

چه کسی گفته است که موضوعِ حجّیّت، مرادِ جدّی است؟ موضوعِ حجّیّت، ظهور است و ظهور هم مرادِ استعمالی است و لذا اگر دلیل منفصل دیگری آمد، اگر أقوی بود مقدّم می شود نه اینکه حجّیّت دلیل اوّل را از بین ببرد صرفا اصالة التطابق مرادِ استعمالی و مرادِ جدّی را ضیق می کند و می فهمیم مرادِ جدّی، ما عدای آن دلیلِ خاصّ بوده است. (و لذا برای حجّت هم باید به ظهور و مرادِ استعمالی نگاه کرد نه مرادِ جدّی)

پاسخ مرحوم نائینی: (در عامّ و خاصّ مطرح کرده اند.)

مگر این حجّیّتی که می گویید خارج از سیره عقلاء است؟ عقلاء اگر ببینند چیزی از مرادِ جدّی خارج است و مرادِ جدّی با مرادِ استعمالی متفاوت است، در عامّ و خاصّ چه چیزی را معذّر و منجِّز می دانند؟ خاصّ را یا عمومیّتِ عامّ با مرادِ استعمالی را؟ پاسخ این است که آنها صرفاً مرادِ جدِّی را حجّت می دانند، پس چرا شما موضوعِ حجّیّت را ظهور گرفته اید و نه مرادِ جدّی؟

پاسخ به مرحوم نائینی:

ما می گوییم حجّیّت برای همان مرادِ استعمالی است و وقتی که قرینه منفصل می آید از باب اظهریت یا قرینیّت یا لغویت می آید اصالة التطابق را در مدلول خودش سلب می کند و اجازه اصالة التطابق بین مرادِ استعمالی و مرادِ جدّی را می گیرد و لذا حجّیّت هم از مقدار خاصّ سلب می شود. پس آن قرینه منفصله، جلوی ظهور و حجّیّتش را نمی گیرد بلکه صرفاً جلوی اصالة التطابق را در مقدار خاصّ می گیرد و چون خاصّ، حجّیّتِ اقوی است در میزانِ خاصّ، آن ظهور، عامّ را از حجّیّتی که بخاطرِ اصالة التطابق ایجاد می شد، می اندازد.

پس موضوع حجّت عندنا مراد جدّی نیست بلکه همان ظهور یا مرادِ استعمالی است و لذا بعد از اینکه خطاب تمام می شود و قرینه متّصله ای نمی آید می گوییم همانجا حجّت می آید نه اینکه لازم باشد صبر کنیم تا همه قرائن منفصله تا زمان ظهور امام بیان شوند. اگر کسی حرف شما را ملتزم شود باید کلّ ظواهر قرآن و روایات را کنار بگذارد زیرا موضوع حجّت که ظواهر نبود، مرادِ جدّی هم صرفاً بعد از تمام شدنِ قرائن منفصله می آیند، لذا با نیامدن تمام قرائن منفصله که زمان ظهور امام زمان می آیند، مرادِ جدّی تمام نشده است.

(آقای احمدی شاهرودی می گفت مرحوم تبریزی به ما می گفت وقتی مبانی بزرگان را در یک بحث بررسی کردید و بحث بعدی که مبانی قبلی آن ها در آن تاثیر دارد مطرح شد، قبل از مراجعه به کتابشان و خواندن نظرشان در آن بحث، حدس بزنید که با توجّه به مبانی قبلی که آنها خوانده اید، باید در این بحث چه نظری داشته باشند، اگر درست حدس زدید معلوم است حرفشان را خوب فهمیده اید و گرنه خیر.)

دلیل شیخ انصاری برای تفصیل:

اگر در تخصیص قائل به لغویت باشید، در جاهایی که نسبت ها یکسان هستند، اگر انقلاب نسبت را نپذیرید، مشکل لغویت پیش نمی آید ولی در مواردی که رابطه خاصّ ها با عامّ، یکسان نباشد، (مثلا رابطه یکی از آنها با عام، عموم و خصوص مطلق باشد و یکی عموم و خصوص من وجه مانند مثال یستحبّ اکرام العادل که بیان شد) اگر انقلاب نسبت را نپذیریم منجر به تعارض مستقر می شود و چون تعارض و تساقط پیش می آید و دیگر از افرادِ اکرم العلماء چیزی باقی نمی ماند، این خطابِ عامّ لغو می شود و این از شارعِ حکیم سر نمی زند درحالیکه اگر انقلاب نسبت را بپذیریم قابل جمع می شوند و لغویتی پیش نمی آید و لذا در این موارد قائل به انقلاب نسبت هستیم.

نقد امام به مدّعای شیخ انصاری:

اینکه می گویید اگر نسبت خاصّ ها با عامّ متفاوت باشد و قائل به انقلاب نسبت نباشید موجبی لغویت می شود، مورد قبول نیست زیرا در مواردی که اصلا موجب لغویت نمی شود و در مواردی که موجب لغویّت می شود نیز از محلّ نزاء خارج است یعنی اصلا آن را تخصیص نمی زنیم که بحث انقلاب نسبت یا عدمِ انقلابِ نسبت مطرح شود.

توضیح:

در مواردی اگر تخصیص آن خاصّ با عامِّ غیر مخصّص صورت گیرد، موجب تعارض مستقرّ می شود ولی این تساقط به معنای لغویّتِ آن دلیل عامّ نیست زیرا منشأ تعارض می تواند اشتباه راوی باشد مثلا نقل به معنا کرده باشد و این اشتباه راوی که منجر به تعارض شده، خطاب عامّ شارع یا خطابِ او را لغو نمی کند صرفا ما بخاطرِ نداشتن حجّت برای اخذ به هر دوی آنها با هم، با توجّه به قاعده اوّلیّه قائل به تساقط و با توجّه به قاعده ثانویّه (اگر تحت آن واقع شود) قائل به رجوع به مرجّحات و سپس تخییر می شویم.

در مواردی نیز اگر تخصیص آن خاصّ با عامِّ غیر مخصّص صورت گیرد، موجب تخصیص اکثر می شود که خب در این موارد ما هم که انقلاب نسبت را قبول نداریم، بخاطرِ تخصیص اکثر، تخصیص را نمی پذیریم و اصلا تخصیصی زده نمی شود که مطرح شود باید نسبت به خطابِ مخصَّص سنجیده شود یا غیر مخصّص و لذا نیازی به توسّل به انقلاب نسبت برای قبح تخصیص اکثر نداریم.

در نتیجه این موارد که در آن با تخصیص عامّ توسّط خاصّی، تخصیص اکثر پیش می آید و خطاب مستهجن می شود کلّاً از محل نزاء خارج اند و مواردی هم که منجر به تعارض مستقر می شوند، چون این تعارض و تساقط موجب لغویت آن خطاب عامّ نیست، باز محزوری برای مراجعه به انقلاب نسبت وجود ندارد.

مثال واقعی این بحث:

در وسائل جلد 19 کتاب العاریه باب 1، روایتی داریم که ضمان را در عاریّه مطلقاً نفی کرده است این می شود روایت عامّ، یک روایت دیگری داریم که می گوید عاریّه ضمان ندارد مگر با شرط، یکی دیگر نفی ضمان می کند بجز در دینار، یکی دیگر بجز در درهم، یکی دیگر بجز در ذهب و فضّه حتّی غیر مسکوک آن، یعنی نفی نفی مطلقِ ضمان در عاریّه، چهار تخصیص دارد.

اگر فتاوای آقای خویی و نائینی و تبریزی را در این بحث بررسی کنید می بینید که با انقلاب نسبت این روایات را بررسی می کنند یعنی اوّل با شرط آن روایت عامّ را تخصیص می زنند و سپس به ترتیب با روایات بعدی آن عامّ مخصَّصِ را تخصیص می زنند. (در این مثالها این بزرگان، تقدّم و تاخّر روایات را کشف کرده اند، ولی اگر کشف نکنند و تقدّم و تاخّر هم تاثیرِ در مقدار تخصیص داشته باشد دیگر نمی توانند کاری انجام دهند.)

پس افرادی که قائل به این بودند که موضوعِ حجّیّت، ظهور و مرادِ استعمالی است، انقلاب نسبت را قبول نداشتند، افرادی که قرینیّت را مطرح کرده بودند ولی قرینیّتِ مقدارِ حجّت را مطرح کرده بودند (البته مرحوم خویی و تبریزی تخصیص را تعارض بدوی و لذا تعارض بین دو حجّت می دانند (زیرا بینِ دو لا حجّت اصلا تعارضی وجود ندارد) و لذا بعد از در نظر گرفتن حجّت ها، سراغ جمع عرفی می روند نه اینکه مثل مرحوم نائینی از ابتدا موضوع حجّیّت را مرادِ جدّی بدانند) مثل مرحوم خویی و نائینی و تبریزی، انقلاب نسبت را پذیرفتند و آن را بقول مرحوم خویی بدیهی دانستند ولی افرادی که قرینیّت را از باب تدریجیت احکام شارع مطرح کرده بودند انقلاب نسبت را نپذیرفتند.

دو راه مطرح شده است که جایگزین انقلاب نسبت است یعنی در فتوا با آنها یکی می شوند اگرچه خود انقلاب نسبت را قبول ندارند. این دو راه را شهید صدر و سیّد شبیری مطرح کرده اند:

راه شهید صدر: (مباحث جلد 5 ص 660 به بعد)

ما در اینجا چون جمع عرفی مطرح است، نگاه عرفی باید داشته باشیم، طرفین نزاء فقط مبانی ای که در تقدیم خاصّ بر عامّ داشتند را تطبیق داده اند و کبرای جدیدی را ادّعا نکرده اند، ما در نگاهِ عرفیِ خودمان، قرینیّت را لحاظ کرده ایم ولی نه قرینیّت در موردِ مقدار حجّیّت، که آقای خویی می فرمودند بلکه قرینیّـت از باب أظهریّت را اخذ کرده ایم لذا انقلاب نسبت را نمی پذیریم.

امّا در ما نحن فیه چهار حالت متصوّر است یعنی حالا گاهی عام صدورش قطعی است و گاهی نیست و گاهی اراده جدّی در عامّ قطعی است و گاهی نیست. (چهار حالت)

مثلا اگر دلیل عامّ ما "یستحبّ اکرام العراقی" باشد و و دلیل خاصّ ما "لا یستحبّ اکرام العراقی البصری" و یکی دیگر باشد "لا یستحبّ اکرام العراقی الکوفی"

این دو مخصّص، به ما می فهماند که اجمالاً کلّیّتِ عالم مراد نیست و لذا مرادِ جدّی این عامّ در عمومش بخاطرِ این خاصّ ها، دچار اهمال می شود و لذا در مورد ما عدای این خاصّ ها نیز نمی توانیم حکم به استحباب اکرام کنیم و باید احتیاط کنیم.

توضیح:

با دیدنِ این دو خاصِّ منفصل، می فهمیم که مرادِ جدّی این دلیلِ عامّ، در موردِ عراقی بصری و کوفی دچار خدشه شده است و مرادِ جدّی مولی ضیق بوده است حالا نمی دانیم و شکّ می کنیم که آیا در ما عدای اینها نظر مولی همان استحباب اکرام است یا اینکه در مورد آنها نیز مخصّص وجود دارد و لذا این اهمالی که در مورد این دو خاصّ در عامّ وجود دارد به ما عدای آن دو نیز سرایت می کند و موجب اجمال این عامّ می شود و لذا یدر مازاد این خاصّ ها هم نمی توانیم حکمی کنیم زیرا مراد جدّی مولی برایمان مهمل شده است، پس باید در آنها هم احتیاط کنیم و نمی توانیم به عموم آن عامّ اخذ کنیم و لذا در نتیجه مثل انقلاب نسبتی ها می شویم.

اشکال استاد:

اشکال مبنایی:

ما در ظهورات قائل به مقتضی و مانع هستیم یعنی اگر مقتضی بیاید و مانعی نباشد به آن عمل می کنیم مثلا در مثالِ ایشان، ما عدای آن خاصّ ها، مقتضیِ حجّت دارند زیرا دلیلِ عامّ، ظهور در عموم داشت و مانعی هم برای حجّیّتشان نیست لذا به آنها اخذ می شود و لذا احتیاطی لازم نمی آید (مرحوم تبریزی و آقا ضیاء و شهید صدر بحث مقتضی و مانع را در ظهورات قبول ندارند.)

اشکال بنایی:

در بحث عامّ و خاصّ در دوران بین اقلّ و اکثر، در ما زادِ بر مخصّص های عامّ، ایشان خودشان، هم در بحوث و هم در مباحث گفته اند در اکثر (ما زاد) که خروجش از عامّ، غیر معلوم بالاجمال است، اصالة العموم جاری می شود درحالیکه در اینجا در تعادل و تراجیح اجمال در خاصّ را به عامّ سرایت می دهند، خب این دو چه تفاوتی دارند که شما متفاوت حکم کرده اید؟

این نقد های بنایی و مبنایی به همه این چهار حالتی که ایشان بیان کرده اند وارد است. البته در حالت های سه و چهار اصالة الجدّ را مطرح می کنند که باز اشکال بنایی ما به آن موارد هم وارد است.

سید شبیری:

ما انقلاب نسبت را قبول نداریم زیرا حجّیّت را بر پایه ظهور می دانیم و تخصیص هم بنا بر اظهریّت می دانیم، البته قرینیّت را منکر نیستیم ولی ریشه آن را اظهریّت می دانیم (شواهدی می آورد که آخوند هم نظرش همین است) ولی بخاطرِ نکته ای قائل به تفصیل می شویم. روایات دو گونه اند، یک سری در مقامِ تعلیم (لزوما کسی از وظیفه فعلیِ خودش سوال نکرده و یا انقدر که سوال کرده نیاز ندارد، امام ضابطه را به او یاد می دهد) و یک سری در مقامِ افتاء (کسی حتّی عامّی از وظیفه فعلیِ خودش سوال کرده) هستند، باید بین این دو فرق گذاشته شود، در روایات در مقامِ إفتاء، اگر اوّل عامّ و بعد خاصّ بیاید، ما نباید نسبت را عوض کنیم بلکه باید بگوییم وظیفه نفر اوّل این بوده و وظیفه نفر دوّم این بوده، مثلا سه نفر در سه برحه مختلف از اکرام عالم سوال می کنند، امام به نفر اوّل می گوید اکرام واجب نیست، نفر دوّم را می گوید اکرام واجب است، به نفرِ سوّم می گوید اکرامِ عالمِ عادل واجب است در اینها نسبت سنجی معنا ندارد زیرا هر کدام وظیفه خاصّ آن فرد را بیان می کنند و باید دید مبتلا به آن مُستَفتِی چه بوده است، مثلا می بینیم که نفر اوّل که به او گفته شده است اکرام العالم واجب است، مبتلَی به او علمای شیعه عادل بوده است و مبتلی به نفر دوّم علمای عامّی بودند، و مبتلی به نفر سوّم هم علمای شیعه عادل و هم فاسق بوده اند. پس اینجا باید مبتلی به مستفتِی را بسنجیم نه مدلول خودِ روایت را و این جایگزینِ انقلابِ نسبت است.

ولی اگر روایت در مقامِ تعلیم بود و به چند نفر داشت ضابطه یاد می داد، مثلا در تعاد به زراره فقط 5 مستثنی گفته می شود ولی در روایتی به فردِ دیگر مستثنای ششم را به عنوان تکبیرة الاحرام گفته، اینجا 5 احتمال است 1. برای آن فرد فهم آن مقدار سنگین بوده 2. 3. اگر می گفت راوی نمی توانسته عمل کند. 4. راوی فراموش کرده که آن را ذکر کند. (در ابن ابی عمیر پیش آمده) 5.

پس می فهمیم اینجا مرادِ جدّی همان شش مورد بوده اند نه 5 مورد و اینجا جای تخصیص است

استاد:

در روایاتِ مقامِ افتاء حرفِ ایشان را قبول داریم، در روایاتِ مقامِ تعلیم هم است که تخصیص معنا دارد، ولی این حرف شما ارتباطی با بحث ما ندارد. زیرا در فرضِ انقلابِ نسبت، اطلاق وجود دارد و شما با انقلاب نسبت جمعِ عرفی می کنید، درحالیکه در مقامِ افتاء اصلا قدرِ متیقّنِ مقامِ تخاطب مانع از اطلاق شده است و این هم عدمِ انقلابِ نسبت است. و لذا به لحاظِ استنباط فقهی در صورتِ احراز مقامِ افتاء (که خیلی سخت است) حرفِ شما را می پذیریم ولی این جایگزینی برای انقلاب نسبت نیست و نفیِ آن است.

اصل ثانوی در تعارض

روایات تخییر:

1. موثّقه سماعة

موثّقه سماعه که از روایاتِ توقّف است از نظرِ سند بحثِ چندانی ندارد، یعنی اگر کسی بخواهد بحث کند فقط باید در مورد واقفی بودنِ سماعه بحث کند خودش هم ثقه است، بحثِ اصلی در دلالتش بود، که آیا می توانیم از آن توقّف را استفاده کنیم یا خیر؟ (نظر ما این است که نمی توانیم به این اطلاق در مورد قاعده ثانویّه از آن توقّف را برداشت کنیم.)

پنج برداشت وجود دارد:

1. مرحوم خویی: (تبریزی (نوارِ 979 دقیقه 30 تا آخر نوار))

الف) اینکه در حدیث گفته رجلان، منظور آدم عادّی نبوده بلکه رجلی بوده اند و این می رساند فقیه بوده اند.

استاد:

دلالت بر رجل بودن محصور در فقیه بودن نیست بلکه می توانند غیر فقیه هم باشد اگرچه ما هم قبول داریم که انسان عادّی نبوده اند.

ب) اینکه اختلاف کرده اند و امر و نهی کرده اند این را می رساند که فقیه بوده اند و فتوا داده اند و در مصدر فتوایشان که حدیث بوده اختلاف داشته اند وگرنه آدم عادّی که امر و نهی نمی کند.

استاد:

شاید در مورد دو روایت که امر و نهی داشته اختلاف داشته اند و لذا باز فقیه بودنشان را نمی رساند

ج) دلالت بر دوران بینِ محذورین دارد و خود عقل هم حکم به تخییر می کند و لذا نیازی به این روایت نبود و دلالتی به حکم ثانوی ندارد.

2. شهید صدر:

وقتی حدیث می گوید "بأخذه" نه "بالعمل" پس معلوم می شود این مربوط به اعتقادات است.

استاد:

اگر اینطور بود نباید در جواب گفته می شد "فی سعة" زیرا در اعتقادات فرد باید سکوت کند و سعه معنا ندارد.

3. محقّق اصفهانی: (نهایة الدرایه ج 3 ص 363)

از اینکه گفته می شود "حتّی یخبره" می فهمیم که زمانِ حضور امام است و زمانِ غیبت را شامل نمی شود و لذا فقط در زمانِ حضور این سعه هست و در زمانِ غیبت دلالتی بر سعه ندارد.

مرحوم امام: (تنقیح الاصول ج 4 ص 529 و 530)

این روایت نقل به معنا است، چون همین سماعه در کتاب احتجاج روایتی دیگر از امام صادق نقل کرده و دعب او هم نقل به معنا بوده است باید به آن نیز توجّه شود، اینجا می گوید "" و امام جواب می دهد "لا تَعمَل بواحدٍ منهما حتّی تلقیَ صاحبَکَ فتَسأَلُه"

که با این نقل به معنا حرف آقای شبیری و شهید صدر ردّ می شود.

از اینکه می گوید لا تعمل بواحدٍ منهما یعنی دوران بین محذورین نیست.

از اینکه گفته می شود حتّی تلقی صاحبَک فتسألُه، اینجا تخییر به معنای عمل به هر کدام که خواستی نیست بلکه به معنای توقّف و عدم تنجّز آنهاست و باید به امام مراجعه شود.

استاد:

تمام حرف امام به نقل به معنا شدنِ روایتِ اوّلی بر می گردد، یعنی ایشان می گوید دعب سماعه نقل به معنا بوده، مسئول عنه هم امام صادق بوده در هر دو روایت و مضمون هم یکی است. دو راه وجود دارد، یا بگوییم ورود روایت دوّم از سماعة ثابت نیست، که این بحثِ مبنایی است که ما با روایاتِ احتجاج چه کنیم؟ امام معتقد است که در کتاب های من لا یحضر و احتجاج و ... که در مقدّمه خود گفته است من روایاتی را می آورم که همه قبول دارند یا مطابق عقل یا مطابق با احتیاط هستند و اگر روایت مرسلی را به معصوم انتساب دهند آن روایت مورد قبول است. خب مرحوم خویی و تبریزی این مبنا را قبول ندارند و در آنها هم بررسی سندی می کنند و لذا چون این روایت مرسله است و بین طبرسی و سماعه افتادگی دارد آن را قبول نمی کنند.

استاد:

ما مقدّمه را نگاه می کنیم، اگر جمله ای که در مقدّمه می آید در جایی که آن روایت صحیح بودنش اختلافی است، احتجاج آن را نمی آورد زیرا با هدف کتاب که احتجاج است نمی سازد ولی اگر در عقلی بودنش اختلاف است و ایشان نقل کند با هدف کتاب تنافی ای ندارد، و در این روایت که احتمال عقلی بودنِ این روایت می رود نمی شود کشف کرد که صحیح بودنش معلوم عند الکل بوده باشد، زیرا مثلا مرحوم طبرسی فکر کرده که روایت برای دوران بین محذورین است و این روایت با عقل جور در می آید.

در ردّ مرحوم اصفهانی باید افراد ثابت کنند که این جمله حتّی تلقی صاحبَک، موضوعیّت ندارند بلکه طریقّیّت دارند، و راهِ دیگری ندارد، ما معتقدیم ظهور در موضوعیّت و طریقیّت باید با واژه مشخّص شود مثلا کلمه تبّیّن و بیان غلبه در طریقیّت است و لذا در جاهای مشکوک حمل بر آن می شود، ادّعای ما این است که واژه های مَن یُخبرُه، من یَعلَمُه، من یَعرِفُه، غلبه اش بر امام است پس کلمه حتّی یلقی من یخبرُه یا حتّی یلقی صاحبَک ظهور در امام دارد و لذا ظهور در موضوعیّت دارد.

نظر نهایی استاد: این روایت توقّف در دوران بین محذورین در زمانِ حضور تا ملاقات امام را می گوید و کاری به دوران بین محذورین در زمانِ غبیت ندارد. پس روایت دو ضیق دارد، ضیقِ افرادی به دورانِ بینِ محذورین (مرحوم خویی و تبریزی) و ضیقِ ازمانی به زمانِ حضور (مرحوم اصفهانی)

نکته:

استاد و مرحوم تبریزی دلالت مادّه امر، دستور و نهی و ... را بر وجوب و حرمت، بالوضع می دانند.

سیّد شبیری و سیستانی:

این روایت برای دو فتوا است و از بحث ما خارج است، به قرینه اینکه گفته شده یامر و این می رساند این دو، فقیه بوده اند.

برداشت استاد از نظر استاد شهیدی:

استاد شهیدی از این روایت

2. علی ابن مهزیار

«عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنْ صَلِّهِمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ أَنْ لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ فِي ذَلِكَ؟ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ.» [[6]](#footnote-6)

بحث سندی:

مشکلی ندارد زیرا عبدالله اهوازی را ثقه می دانیم و اگر نبود هم شهادت علی بن مهزیار به خط امام بودنِ این نامه برایمان کافی است، زیرا این فرد شهادتش قریب به حسّ است.

بحث دلالی:

سه ایراد:

1. مرحوم تبریزی:

اینجا اصلا تعارض مستقر نیست درحالیکه بحث ما در تعارض مستقرّ است، اینجا بدوی است و لذا ربطی به بحث ما ندارد، زیرا موردش مستحبّات است و لذا امری که گفته صلِّ فی المحمل امر عقیب حذر بوده برای رساندن جوازش و روایت دیگر که می گوید بر زمین بخوان افضل الافراد را می رساند.

2. مرحوم امام:

تخییر در اینجا تخییر واقعی است و لذا ربطی به ما نحن فیه ندارد زیرا قبلا دانستیم که تخییری که ما در تعارض بحث می کنیم تخییر ظاهری است و تخییر واقعی محال است، فهمیدیم تخییر واقعی است یکی به جهت قرینه خارجی که بین دو مستحبّ است و در مستحبّات تخییر واقعی است، و یکی به جهت قرینه داخلی که سوال راوی ظهور در سوال از حکم واقعی دارد.

3. محقّق اصفهانی:

در این روایت مستحبّآت را می گوید و اینکه در مستحبّات تخییر داده شود دلیل نمی شود که در الزامیات هم تخییر داده شود، زیرا نه در این روایت اطلاقی وجود دارد و نه دلیلی وجود دارد که تنقیح مناط کنیم و نه می توانیم از مورد روایت که مستحبّات است الغاء خصوصیّت کنیم و لذا نمی توانیم آن را به احکام الزامی توسعه دهیم. از طرفی این روایت اطلاق افرادی نسبت به زمانِ غیبت ندارد و با توجّه به ظاهرِ حدیث که می گوید تا وقتی که امام را ملاقات کنی می فهمیم که مختصّ به زمانِ حضور است.

استاد:

هر سه اشکال را می پذیریم.

نکته:

اگر دو روایت یکی بودند (مضمون و سند) و یکی طولانی تر بود، نسخه طولانی تر مقدّم می شود زیرا زیاد کردنِ روایت خلاف ثقه بودن است ولی کم کردنِ آن نیست. و لذا اگر از خود فرد زیاد کرده بود خلاف ثقه بودنش بود درحالیکه می دانیم ثقه است. (این مطلب دو مقدّمه دارد یکی اینکه طولانی تر کردن خلاف ثقه بودن است و )

3. مکاتبه حِمیَری

«مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع‏ يَسْأَلُنِي بَعْضُ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّي إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ يُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ- فَكَتَبَ ع فِي الْجَوَابِ إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً.»[[7]](#footnote-7)

بررسی سندی:

همان حرف هایی که در مورد نقل به معنا در مورد سماعه امام مطرح کردند و بحث صحّت روایات احتجاج مطرح شد، اینجا هم مطرح می شود زیرا این روایت از احتجاج است. همین حدیث یک نسخه دیگری دارد که توسّط شیخ طوسی در کتاب الغیبه ذکر شده است که مرسل نیست، شیخ می گوید: "عن جماعة عن ابی الحسن محمّد بن احمد بن داوود القمی قال وجدتُ بخطِ احمد بن ابراهیمِ نوبختی و املاءِ ابی القاسم حسین بن روح نوبختی علی ظَهرِ کتابٍ فیه جوابات و مسائل ..." پس این روایت دو جا نقل شده است یعنی یکی بطور مرسل در احتجاج و یکی در الغیبه شیخ طوسی بطور مُسنَد که البته ابتدائش جماعة دارد که باید معلوم شود منظور کیست.

نسخه احتجاج ظهور در مکاتبه مستقیم با امام دارد ولی در نسخه شیخ طوسی در کتاب الغیبة می گوید "إحتَجتُ اَدامَ عزُّک أن تَسألُ لی" "یعنی احتیاج پیدا کردم بخاطر سوال بعضی از نماز گذاران که برایم بپرسی" ظهور در مکاتبه مستقیم با امام زمان ندارد و ظهورش این است که از حسین بن روح می خواهد که او از امام سوال کند. (اینکه می گوییم حسین بن روح بخاطر این قرینه است که حِمیَری معاصر با او بوده است.)

اشکال مرحوم تبریزی:

این روایت از نظر سندی مخدوش است زیرا احتجاج، مرسله است و شیخ طوسی هم درست است سند آورده ولی گفته أخبَرَنی عن جماعةٍ عن ابی الحسن خب این جماعة معلوم نیست چه کسی اند و لذا سند ضعیف می شود.

علاوه بر این در ادامه سند تعبیراتی است که با سوال از امام نمی سازد مثلا تعابیری مانند "أدام عزُّک" یا "أن تسألَ لی" خب برای امام همچین تعابیری نمی آورند که مثلا برای من سوال کن و این می رساند که روایت در سوال از حسین بن روح بما هو فقیه بوده است و لذا پاسخش هم برای ما حجّت نیست همانطور که در ادامه روایت در کتاب الغیبه گفته است که "قد وَقَفنا علی هذه الرُقعه و جمیعُهُ جوابُنا"

استاد:

به نظر ما سندِ کتاب الغیبة درست است و قابل دفاع است. اینکه احتجاج مرسله است درست است و از مرسلاتی است که نمی توانیم اطمینان کنیم از کتب مشهوره گرفته شده است یا نه، ولی راهی را آقای تبریزی قائل است و استفاده می کند و ما هم آن را قبول داریم و آن هم تعویض سند است، بله در کتاب الغیبة نگفته است جماعة کیست ولی در "فهرست" وقتی می خواهد از آن راوی نقل کند می گوید "عن جماعة و منهم شیخ مفید و حسین بن عبدالله ابن غضائری و احمد بن عُبدون قمی" و این می رساند که جماعة چه کسی بوده و ما با این می توانیم تعویض سند کنیم.

(استاد: آقای احمدی شاهرودی هم سند این روایت را نمی پذیرند من اشکال تعویض سند کردم ایشان گفتند که تعویض سند صرفا در جایی است که خبر دوّم گفته باشد که اخبرنی آن افراد "بجمیع کتبه و روایاته" من هم آن موقع قانع شدم ولی بعدا به این رسیدم که این حرف درست نیست زیرا مهم این اطمینان است که طریق این بوده است، خب شیخ در فهرست می خواهد معرّفی کتب شیعه کند و طریق به آنها را بیان کند، و لذا اگر بخواهد طریق بگوید باید همه طرق را بگوید و لذا فهرست با مشیخه تهذیب فرق می کند زیرا در آن در مقام معرّفی آثار شیعه نیست ولی در فهرست که در این مقام است ظهور در این است که می خواهد طرق را بگوید و لذا می شود در تعویض سند از آن استفاده کرد.)

با این حرف مشکل سند حل می شود، حالا این اشکال باقی می ماند که این تعبیرات در سوال با تعبیرات سوال از امام نمی سازد ما می گوییم بله این روایت در سوال از حسین بن روح بوده است و خطاب به او می باشد ولی نه بما هو فقیه بلکه برای سوال از حکم امام بوده است و قرائنی دارد.

به نظر می رسد این روایت در مقام پرسش از حکم امام و تمییز آن از توقیعات شلمغانی است یعنی بخاطر اینکه بعداً ملعون شَلمغانی گفت که مکاتبات را من انجام داده ام و جواب من است و موجب شد اصحاب بعدی در مکاتبات با امام زمان شکّ کنند که چه مقدار از این مکاتبات از امام است و چه مقدار از شلمغانی است، این مطلب موجب شد اصحاب دوباره از حسین بن روح بخواهند که بگوید این توقیعات از امام است یا از شلمغانی، لذا این سوالات و تعبیرات را خطاب حسین بن روح آورده اند که توسط او اصالت این جواب ها را مشخّص کنند.

ممکن است بگویید که خب این اجتهاد حسین روح است و به درد ما نمی خورد ما جواب می دهیم که حسین بن روح قبل از اینکه به نیابت برسد کتاب فقهی نوشت و آن را برای پدر شیخ صدوق فرستاد که بررسی کند و پدر شیخ صدوق گفت که به جز در چند مورد با هم موافقیم که قرار شد اگر یکی آمد بغداد یا قم با هم این چند مورد را هم بحث کنند خب در این روایت عبارت به گونه ای است که می گویند جواب را بده تا ما عمل کنیم و حالت تعبّدی دارد خب با توجّه به اینکه قمی ها قبلا در مورد کتاب حسین بن روح ان قلت آوردند و گفتند در موارد اختلافی با هم بحث کنیم با توجّه به لحن این نامه این یعنی در این نامه دنبال اجتهاد او نبوده اند بلکه از حکم امام می خواستند خبر پیدا کنند و لذا گفته اند برای ما سوال کنی.

برای صحّت این روایت نیز از طرفی در روایت می گوید که وجدت بخط حسین بن روح، یعنی آن زمان خط شناسی مطرح بوده است و لذا با شهادت شیخ طوسی می فهمیم که حسین بن روح نوشته اگر مرحوم تبریزی بگوید این خط شناسی حدسی است و نه حسّی ما می گوییم این قریب عن حسّ هست و این هم حجّت است.

جالب است که مرحوم امام که در روایت قبلی، آن روایت را که در احتجاج بود می پذیرفت، در اینجا سند این روایت را ردّ کرده است، زیرا معتقد است که ما نمی توانیم اعتماد پیدا کنیم که این روایت که در احتجاج است از کتاب مشهور بوده است. مرحوم امام و خویی هر دو روایت کتاب الغیبه را هم ردّ کرده اند، امام می فرماید این روایت مکاتبه بین دو فقیه است و حمیری دو روایت متعارض دیده است و با حسین بن روح مکاتبه کرده که چه کنم، زیرا عبارات روایت با سوال از امام نمی سازد، مرحوم تبریزی هم رد کرد بخاطر کلمه جماعة و مرسله شدنِ روایت.

که خب ما با تعویض سند توسّط کتاب الغیبة این اشکال مرحوم تبریزی را بر طرف کردیم و گفتیم در فهرست به احمد بن محمّد بن داوود قمی طریق داده شده است (آقای تبریزی قبول نمی کنند تعویض سند را مگر اینکه طریق جمیع کتبه و روایاته باشد، ما هم این را در مورد مشیخه امثال تهذیب می پذیریم ولی در فهرست که دعبش ذکر تمام طرق بوده این تعبیر را لازم نمی دانیم اگرچه در خصوص این طریق در فهرست آمده اخبری بکتبه و روایاته که ظهور در تمام بودن طریق را بیشتر می کند.) جواب مرحوم امام هم با قرائنی اثبات کردیم که اگرچه این مکاتبه با حسین بن روح بوده ولی این پاسخ، پاسخ امام است نه خود حسین بن روح، شاهد اوّل این است که حمیری می گوید ان تسالَ لی، خب کسی که جواب حسین بن روح را می خواهد نمی گوید برایم بپرس، شاهد دوّم

شاهد سوّم اینکه شلمغانی ادّعای نوشتن مکاتبات را داشته و به این علّت سوال پرسیده شده است تا از اینکه این جواب ها از امام است اطمینان حاصل شود، وگرنه آنها اصلا دعبشان اخذ تعبّدی کلامی از فقهای دیگر نبود همانطور که قبل از نیابت او اینگونه نبود که بگویند بگو این کلام از تو است یا نه تا ما به آن عمل کنیم! (تعبداً) و حمیری هم از قبل از حسین بن روح از فقهای بزرگ قم بوده و تنه به تنه ی پدر شیخ صدوق می زده است.

جمع بندی استاد:

به نظر ما سند این روایت تمام است.

بررسی دلالی:

ایرادات در مکاتبه حمیری بسیار شبیه به ایرادات در مکاتبه علی بن مهزیار است.

مرحوم امام: (کتاب تعادل و تراجیح ص 53 و 54 بحث سندی است و ص 120 و 121 اشکال دلالی است.)

چون بحث مستحبّات است تخییر در اینجا واقعی است نه ظاهری و با بحث ما ارتباطی ندارد زیرا تخییر واقعی در باب تعارض اصلا معقول نیست و تخییر در باب تعارض تخییر ظاهری است. تکبیر گفتن در هر حالتی مستحبّ است. شاهد آن این است که مانند تعبیر در سوال در علی بن مهزیار که به امام گفته بود که شما خودتان در نماز صبح چه کاری می کنید و معلوم بود دنبال حکم واقعی بوده است، اینجا هم همینطور است یعنی کلمه "صواباً" استعمال شده است و امام گفته است "بایّهما عملتَ من باب تسلیم کان صواباً" اینکه هر دو صواب و درست عنوان شده اند این یعنی تخییر بین دو امرِ درست است که این یعنی تخییر واقعی، زیرا تخییر ظاهری بین دو امرِ درست، نیست.

استاد:

ما قبول داریم اینجا تخییر واقعی است ولی قبول نداریم ربطی به باب تعارض نداشته باشد. یعنی جواب از حکم واقعی است ولی سوال اینها از حکم واقعی نبوده و دنبال حکم واقعی نبوده اند زیرا دلیل اوّل را فکر می کردند وجوب را می رساند و دلیل دوّم عدم وجوب، و امام با این نحو جواب می خواهد برساند که این دو مستحبّ اند و اینکه شما در سوال از وجوب تکبیر پرسیده اید درست نیست.

مرحوم خویی:

اینها جمع عرفی دارند و تعارض بدوی است و مستقرّ نمی شوند. این روایتی که حمیری سوال کرده است عموم و خصوص مطلق بوده اند یعنی روایت اوّل گفته "فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ" که تکیبر برای تمام تعویض های حالت است و روایت دوّم گفته است که "إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى" که برای خصوص بلند شدنِ از تشهّد برای قیام است خب اینها عامّ و خاصّ اند و جمع عرفی آنها تخصیص است. حالا اشکال می شود که چرا شما خودتان تخصیص نمی زنید و می گویید در همه حال تکبیر مستحبّ است؟ مرحوم خویی می گوید ما یک استحباب داریم به عنوان "ذکر الله" و مطلق ذکر و یک استحباب داریم به عنوان "ذکر فی موضع خاصّ" که وارد شده است، ما اینجا به عنوان مطلق ذکر، استحباب تکبیر را قبول داریم. (در اینجا امام با همین مطلب که مطلق ذکر مستحبّ است تعارض این دو روایت را مستقرّ می کند.)

استاد:

ما در مکاتبه علی بن مهزیار اشکال مرحوم خویی را قبول داشتیم ولی اینجا قبول نداریم، در روایت علی بن مهزیار سائل، فقیه نبود، و اینکه به امام گفته بود شما چکار می کنی تا من به تو اقتداء کنم این می رساند که سوال از حکم واقعی بوده، و اگر فقیه هم بوده باشد، اینکه فقیهی به جمع عرفیِ امرِ عقیب توهّم حذر متفطّن نباشد مساله عجیبی نیست.

ولی در مکاتبه حِمیری سوال توسّط حِمیری است که فقیه بزرگی است و اینکه فقیهی مثل او تخصیص بین عامّ و خاصّ را نفهمد خیلی بعید است زیرا بحث عامّ و خاصّ قبل از حمیری در موردش کتاب نوشته شده بود. (حسن بن موسی ابو محمّد نوبختی که اوائل سال 300 تا 305 فوت کرده است و قبل از حمیری (متوفّی 320) از دنیا رفته است و کتابی به نام عموم و الخصوص داشته است که البته اکنون دیگر نیست ولی از کتابش نقل شده است)(اسماعیل بن علی بن اسحاق بن سهل بن نوبخت که از فقهای قرن سوّم است و در دوران نائب دوّم از دنیا رفته است او هم کتابی داشته به نام عموم و الخصوص و بحث کرده است و لذا بحث عموم و خصوص بحثی نبود که در آن زمان فقهایی مانند حمیری با آن آشنا نباشند، پس اینجا مساله عامّ و خاصّ نبوده است.)(فقط سه کتاب قممیین در قرن 3 در مورد عامّ و خاصّ داشته اند و لذا بحثی نبوده که مطرح نباشد.)(سعد بن عبدالله اشعری قمی قبل از قرن سوّم کتابی نوشته برای فرق بین نسخ و تخصیص) و یکبار از حسین بن روح سوال و دوباره بخاطر اینکه شلمغانی ادّعایی داشته دوباره مکاتبه کند با حسین بن روح و بگوید آیا جواب تو بود یا شلمغانی؟! این مساله خیلی عجیب است. در این روایات امام در مقام اعطاء ضابطه است زیرا اگر امام فقط در مقام فتوا بود فقط حکم را می گفت و بیانِ ضابطه نمی کرد، اینکه امام در جواب متعرّض هر دو روایت می شود و بعد هم چنین عباراتی را می آورد که من باب تسلیم کان صواباً این یعنی در مقام بیانِ ضابطه است، اگر صرفاً مساله بیانِ تخییر واقعی بود و نه بیانِ ضابطه در تعارض بین مستحبّات، دیگر نباید من باب تسلیم گفته می شد، چون در استحباب هر دو ذکر الله هستند و درست اند و دیگر ذکر "من باب تسلیم" معنا ندارد، لذا کان صواباً که مرحوم امام می گویند دلالت بر تخییر واقعی دارد، درست است و تخییر واقعی است، ولی در مقام اعطاء ضابطه است در مورد تعارض در مستحبّات، یعنی امام معصوم می گوید ضابطه در تعارض مستحبّات، تخییر واقعی است. (البته بخاطر عدم تسرّی به احکام الزامی که مرحوم اصفهانی می گفت، نمی شود مانند آخوند بخاطر این روایاتی که در مقام استحباب است گفت که تمام مرجّحات مستحبّ است و حکم در تعارض تخییر است.)

مرحوم اصفهانی:

در اینجا اطلاقی نسبت به احکام الزامی وجود ندارد و نه تنقیح مناطی ممکن است و نه الغاء خصوصیت می شود کرد از مورد مستحبّ و لذا به درد بحث ما در تعارض که تعارض مستقرّ در احکام الزامی است نمی خورد.

استاد:

ما این اشکال را قبول داریم و لذا صرفاً آنرا برای تعارض در مستحبّات ضابطه می دانیم.

شهید صدر: (دو اشکال)

1. اینکه گفته شده که "و کذالک یحجری " اصلا ادامه خبر دوّم نبوده و خود امام زمان اضافه کرده اند و لذا اصلا تعارضی بین این دو روایت وجود ندارد.

استاد:

این مساله خلاف ظاهر عبارت "انّ فیه حدیثین" است.

2.

استاد:

اینها فکر می کردند در یک سری ادلّه گفته شده تکبیر واجب است و در یک سری ادلّه گفته شده است که بحول الله و قوّته واجب است، امام در جواب ریشه ای مساله را حل کرده است و گفته است که در تکبیرة الاحرام دو حدیث است و با این جواب فهمانده که اصلا تکبیر واجب نیست که تعارضی به وجود بیاید و بعد از آن که فهمیده شد مستحب است ضابطه اش را هم بیان کرده است که در مستحبّات شما تخییر واقعی دارید.

4. خبر حارث بن مغیره

«إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم»

بحث سندی:

فقط یک سند دارد و آن هم از احتجاج است و لذا مرسل است و به لحاظ سند مشکل دارد و راهی هم برای اصلاح سند ندارد.

بحث دلالی:

1. مرحوم خویی: (مرحوم تبریزی)

این روایت ربطی به باب تعارض ندارد و مربوط به حجّیّت خبر ثقه است. به نظر می رسد مرحوم خویی ثبوتا می گوید این باید برای خبر ثقه باشد نه تعارض زیرا می فرماید معقول نیست و محال است که این روایت دو طرف تعارض را بگیرد زیرا عمل به هر دو روایتی که خبر ثقه است محال است ولی مرحوم تبریزی می گوید اثباتاً باید برای خبر ثقه باشد و نه تعارض (یعنی روایت اطلاقی که موارد تعارض را هم در بر بگیرد ندارد.)

اشکال شهید صدر به مرحوم خویی:

گاهی ادلّه خبر حجیّت خبر ثقه به لسان امر و نهی اند و اگر اینطور بود حرفتان درست بود مثل خبر احمد بن اسحاق که می گوید "عمری و ابنه ثقتان ... فاسمع له و ..." زیرا امر به انجام هر دو معنا ندارد و ممکن نیست، ولی اینجا که امر نیست و صرفاً معذّریّت و منجّزیّـت را می رساند و لسانش تعذیر و ترخیص است، می تواند در باب تعارض استفاده شود و عمل به آن هم ممکن است.

استاد:

بله با توجّه به تقریر مرحوم خویی، این اشکال شهید صدر وارد است ولی اگر تقریر مرحوم تبریزی را بگوییم که اثباتی است یعنی بگوییم اینجا ظهورش در تعارض نیست بلکه حدیث را مفرد آورده است و گفته است اگر حدیثی با این مشخّصات آمد حجّت است ولی اینکه اگر تعارض کرد باید چه کرد نسبت به آن اطلاق ندارد و مقدّمات حکمت را ندارد یعنی در مقام بیان بودن (بیانِ حکم تعارض) را ندارد و لذا نمی شود آن را به باب تعارض سرایت داد.

2. مرحوم امام: (آخوند)

سه قرینه داریم این روایت برای باب تعارض است.

الف) تعبیر "و کلُّهم ثقة" زیرا اگر بحث خبر ثقه بود می گفت راوی ثقه است نه اینکه متعدّد بیاورد.

اشکال مرحوم تبریزی:

اگر بجای حارث بن مغیره، زراره بود و با یک واسطه از امام نقل می کرد حرف شما درست بود ولی حارث بن مغیره هم صاحب کتاب (روایات غیر مستقیم) و هم صاحب اصل (روایات مستقیم) بوده و با چند واسطه هم روایت نقل می کرده لذا بُعدی ندارد که منظور امام از کلّهم ثقة تمامی افرادِ در یک سند بوده باشد و لذا این شاهد برای اینکه منظور تعارض چند حدیث بوده است نمی شود زیرا احتمالات دیگر هم وجود دارد.

ب) عبارت "حتّی تَرَی القائم" از اینکه این را می گوید معلوم می شود معارضه ای بوده و فرد گیر افتاده و می گوید به هر کدام می خواهی عمل کن تا به ما برسی و اگر تعارض نبود و خبر ثقه بود معنا نداشت این عبارت گفته شود زیرا خبر ثقه حجّـت است و باید عمل شود و نیازی به عرضه به امام ندارد.

اشکال مرحوم تبریزی:

این عبارت شاهد نمی شود که این روایت برای تعارض بوده است زیرا احتمالات دیگری هم مطرح است و آن هم این است که فقیه در یک روایت دچار مشکل می شود یعنی مثلا مثل مقلّدی است که پیش مرجع خود می رود و سوال می پرسد و شکّ می کند حرفش را خوب فهمیده یا نه، خب در این موارد امام به او گفته است که اگر در روایت صحیح السندی شکّ کردی، مخیّری به آن عمل کنی یا احتیاط کنی تا اینکه امام را ببینی و از او بپرسی.

ج) تعابیر ترخیصی مانند "فموسّعٌ علیک" اینها شاهد می شود که مقام تعارض بوده نه خبر ثقه زیرا آنجا باید عبارات الزامی می بود و معنا ندارد امام بگوید مخیّری یا به این خبر ثقه عمل کنی یا عمل نکنی!

اشکال مرحوم تبریزی:

مقام را باید لحاظ کرد، این تعبیر درست است امری نیست ولی لزوما به این معنا نیست که اگر در مورد خبر ثقه بود منحصر در تخییر در عمل کردن یا عمل نکردن به آن می شد بلکه می تواند در مورد خبر ثقه اختیار بین عمل به آن خبری که در آن شکّ کرده و یا احتیاط کردن باشد و این منافاتی با حجّیّت خبر واحد و الزامی بودنِ عمل به آن ندارد زیرا ترخیص بین عمل و احتیاط است، احتمال بعیدی هم نیست زیرا روایات دیگری داریم که در مورد مواردی که در روایتی شکّ کرده ایم امر به احتیاط کرده اند تا زمانی که از خود امام بپرسند و لذا مساله رایجی بوده و لذا ظهور کلمه موسّع علیک در آنچه شما می فرمایید اثبات نمی شود. (استاد: ما هم قبول داریم که جلوی ظهوری که مرحوم امام می خواهند را این احتمالات می گیرد.)

3. شهید صدر:

این روایت دالّ بر تعارض است. (دلیل ایشان در اشکالشان به مرحوم خویی مشخصّ شد.)

4. مرحوم اصفهانی:

این عبارت "حتّی تَرَی القائم" را که روایت گفته است منظور امام مهدی علیه السلام نیست که شما در مورد تعارض استفاده کنید البته ما قبول داریم که کثرت استعمال "القائم" در امام مهدی علیه السلام است ولی باید مورد روایت را هم دید، جواب هر سوال باید حداقل جواب سائل را شامل شود اگرچه مطالب اضافه هم گفته شود اشکالی ندارد، خب اینجا سوال باید از خبر ثقه بوده باشد وگرنه اگر سوال از دو خبر متعارض بوده باشد و امام بگوید که تخییر داری تا زمانی که حضرت مهدی را ببینی به هر کدام می خواهی عمل کنی این نمی تواند پاسخ از سوال بوده باشد، زیرا فحص در شبهات حکمیه با توجّه به روایات متعدّد دیگر، واجب است و نمی شود قبل از فحص اصل عملی (در ما نحن فیه تخییر) جاری کرد لذا حارث باید در شبهه حکمیه ای که برایش در تعارض پیش آمده احتیاط کند تا امام خودش را ببنید و بپرسد نه اینکه امام به او بگوید اصل عملی جاری کن تا حضرت مهدی علیه السلام را ببینی!

لذا به قرینه سیاق ما می گوییم منظور از قائم، امام زمانِ خودِ آن فرد است نه حضرت مهدی علیه السلام و سوال هم از حجیّت خبر ثقه بوده است و نه تعارض وگرنه با سوال تناسبی نخواهد داشت.

استاد:

ما این نظر مرحوم اصفهانی را قبول داریم و می گوییم نسبت به شکّ در صدور یا محتوای خبری از ثقه و مختصّ به زمان حضور می باشد.

نکته این روایت این است که امام با این سخن تفاوت اماره با اصل عملی را به حارث می گوید یعنی در اصول عملیّه در شبهات حکمیّه باید فحص انجام شود (من جمله سوال از امام) و بعد حکم داده شود و قبل از آن جایز نیست مثلا برائت جاری شود ولی در جایی که اماره ای (خبر واحد) داریم، فرد می تواند به آن عمل کند یا احتیاط کند تا اینکه حکم واقعی را از امام بپرسد و حجّت اقوی پیدا کند و به علم برسد یعنی امام جواز می دهد که به اماره قبل از سوال از امام عمل شود.

(سید مرتضی برای ردّ حجّیّـت خبر واحد از این روایت استفاده می کند و می گوید حتّی تری القائم کنایه از علم است یعنی صرفا برای کسی عمل به خبر واحد مجاز است که توانایی علم پیدا کردن به حکم نداشته است حالا یا بخاطر عدم دسترسی به امام یا عدم دسترسی به کتب مرجع)

5. روایت حسن بن جهم

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ.[[8]](#footnote-8)

بررسی دلالی:

این روایت از همه روایات قبلی ظهورش بهتر است و چه بسا نصّ در تخییر است و لذا دلالتش عالی است یعنی تعلیمی و اعطاء ضابطه است و اطلاق هم دارد و مخصوص زمان حضور هم نیست. البته بحثی است که این تخییر در این روایت تخییر مطلقاً است یا تخییر در صورت عدم وجود مرجِّحات است ولی اشکالات دلالی قبل را ندارد ولی سندش مشکل دارد.

بررسی سندی:

سند آن ضعیف است یعنی این هم از احتجاج است، و سیصد سال فاصله بین دو راوی هستند، و حداقل 7 راوی در این میان هستند که ما نمی دانیم چه کسانی هستند. (مرحوم بروجردی می گوید متوسّط عمر یک راوی 40 سال است زیرا تا 15 سالگی که ضبطش حجّت نیست و در سنین بالا هم ضبطش بخاطر بالا بودن سنّ مورد اعتماد است البته استثنائاتی هم وجود دارد.)

مرحوم امام:

سند آن ضعیف است. شواهدی وجود دارد که حدیث برای مورد عدم وجود مرجّحات است، یکی اینکه حسن بن جهم میگوید دو نفر حدیثی را می آورند که نمی دانیم کدام حق است و این می رساند که مرجّح نبوده و از طرفی در صدر روایت امام می فرماید "" که می رساند حسن بن جهم بعد از عرضه این دو روایت به قرآن و سنّت به نتیجه نرسیده است و لذا سوال کرده است. (استاد: ما هم این را قبول داریم.)

مرحوم تبریزی:

این سند ضعیف است ولی دلالتش تخییر مطلقا است، زیرا مخالفت کتاب اگر به نحو عموم و خصوص باشد که جمع عرفی دارد و اگر به نحو تباین باشد ممیّز بین حجّـت و لا حجّـت است نه مرجِّح، پس حسن بن جهم می گوید ممیّز حجّـت و لا حجّت نداشته ایم نه اینکه مرجِّح نداشته ایم.

استاد:

اینجا به نظر ما حقّ با امام است زیرا اگر فقط صدر روایت و مخالفت با کتاب بود حرف مرحوم تبریزی درست بود ولی امام رضا در صدر حدیث می گوید "فقِس علی کتاب الله عزّ و جلّ و احادیثنا" یعنی می گوید این را باید با تمام روایات ما هم بسنجی، خب مخالفت با کتاب تباینی است و ممیّز حجّـت و لا حجّـت، ولی مخالفت با احادیث می تواند مرجِّح باشد به نظر ما و لذا امام گفته است اگر مخالفت با قرآن نداشت و مرجِّح مخالفت با احادیث هم نبود بعد تخییر که همان تخییر در صورت عدم وجود مرجِّح است. (البته مرحوم تبریزی مخالفت با احادیث را مرجِّح نمی دانند لذا این را از ما نمی پذیرد.)

6. مرفوعه زراره

وقد رواها ابن أبی جمهور الأحسائی عن العلاّمة(رحمه الله)مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر(علیه السلام) فقلت: جعلت فداک یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیّهما آخذ؟ فقال: «یازرارة خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذّ النادر»

فقلت: یاسیّدی إنّهما معاً مشهوران مرویّان مأثوران عنکم، فقال: «خذ بما یقول أعدلهما عندک وأوثقهما فی نفسک»

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضیّان موثّقان، فقال: «اُنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامّة فاترکه وخذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فیما خالفهم»

قلت: ربّما کانا معاً موافقین لها أو مخالفین فکیف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فیه الحائطة لدینک واترک ما خالف الاحتیاط»

فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتیاط أو مخالفان له فکیف أصنع؟ فقال: «إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر»[[9]](#footnote-9)

بررسی سندی:

این روایت مشکل سندی دارد.

ابن ابی جمهور آن را از علّامه نقل می کند که خب ابن ابی جمهور متوفّی 911 و علاّمه متوفّی 726 است لذا 185 سال بین اینها فاصله است و بصورت طبیعی 4 نفر واسطه بوده اند که معلوم نیست چه کسانی اند، خب اگر این روایت در کتاب علّامه بود مشکلی نبود ولی در کتبی که از علّامه در دست ما است این روایت نیست که بدانیم او گفته زیرا ممکن است در درست ابن ابی جمهور نسخه نادرستی بوده باشد از طرفی طریق علّامه به زراره نیز معلوم نیست و سندش موجود نیست خب بین زراره و علّامه 500 سالی فاصله است و واسطه های زیادی نا معلوم اند. شهرت جابرِ ضعف سند هم ندارد زیرا ما شهرت قدمائیّه (شهرت عملی) را جابر از ضعف سند می دانیم یعنی فتوای مستند به این روایت شهرت داشته باشد، که این هم وجود ندارد و در کتب روایی دیگر هم وجود ندارد و فقط ابن ابی جمهور نقل کرده.

بررسی دلالی:

این دو روایتی که در مرفوعه و مقبوله زراره بیان شده در مقام قضا و حَکَمَین است درحالیکه فقیه 3 شان دارد یکی افتاء که از باب إخبار است و یکی قضاء و یکی حکومت، که از باب انشاء است. خب دو روایتی که در مقام قضاء است را نمی توان حکمش را به مقامِ افتاء فقیه سرایت دارد. مرحوم آخوند مرفوعه را که سندی قبول ندارد ولی مقبوله را که سندا می پذیرد می گوید دلالتش صرفاً در مورد حَکَمین است و لذا در ما نحن فیه جایی ندارد، مرفوعه هم همینطور است.

مرحوم تبریزی:

در مورد مرفوعه حرف آخوند غلط است زیرا در آن موردش فصل الخصومه نیست، خود علّامه هم می گوید این روایت بصورت مرفوعه از زراره نقل شده که سندش را زیر سوال می برد، ولی موردش حکمین نیست، شما از کجا فهمیده اید در مورد فصل الخصومه است؟ لذا اشکال دلالی آخوند به مرفوعه وارد نیست ولی اشکال سندی او وارد است و لذا آن را کنار می گذاریم.

استاد:

در مرفوعه مرجِّح صفاتی گفته شده که به نظر آخوند صرفاً در حکمین است نه مُفتیَین و لذا ایشان حدس زده اند که این روایت در مورد حکمین است و ما هم قبول داریم که مرجِّح صفاتی صرفاً در حکمین وجود دارد نه در مفتیین و لذا اشکال دلالی و سندی به این روایت را از آخوند می پذیریم. البته آقای تبریزی چون مرجِّحات صفاتی را نه در حکمین و نه در فتویین و مطلقاً قبول ندارد و لذا آن را هم قرینه قرار نمی دهد برای حمل این روایت به حَکَمَین، پس اشکالات ما به مرحوم تبریزی مبنایی است وگرنه طبق مبنای خود ایشان حرفشان درست است.

(نکته: فقط در مرفوعه زراره عمل به احتیاط به عنوان مرجِّح ذکر شده است و در روایات دیگر بیان نشده)

مرحوم اصفهانی:

حتّی اگر ظهورِ روایت حسن بن جهم و مرفوعه زراره در تخییر مطلقا بود یعنی چه مرجّحات بودند و چه نبودند (بر خلاف نظر امام و استاد که تخییر مطلقاً را از این دو روایت برداشت نمی کنند.) باز باید از آن رفع ید می کردیم زیرا موجب می شود روایاتی که امر به عمل به مجِّحات می کنند حمل بر فرد نادر شوند زیرا اگر این روایات حکم به تخییر مطلقاً کنند، روایاتی که امر به عمل به مرجِّحات کرده اند و آن را واجب دانسته اند، صرفاً حمل بر مواردی می شوند که تخییر ممکن نباشد مثلا موارد اختلاف که باید حتما نسبت به یکی حکم کنیم لذا روایات عمل به مرجّحات محدود به افرادِ نادر می شود و حمل مطلق بر فرد نادر پیش می اید که عقلا محال است.

تخییر اصولی و فقهی

تعریف تخییر اصولی و فقهی:

"تخییر به حسب حجّیّت" (حکم واقعی) می شود تخییر اصولی و "تخییرِ به حسب تطبیق و عمل" (حکم ظاهری) می شود تخییرِ فقهی، پس وقتی می گوییم از روایات تخییر فقهی فهمیده می شود یا اصولی یعنی آیا تخییر در عمل و تطبیق فهمیده می شود یا تخییر در حجّیّت؟ (تعریف تخییر اصولی و فقهی همین است ولی در توضیح آن اختلاف وجود دارد.)

در توضیح فرق تخییر اصولی و فقهی مشهور (مدارس سه گانه غیر اصفهانی و آشیخ عبد الکریم) می گویند: (البته بعضی توضیح بیشتری نمی دهند مثل مرحوم امام)

تخییر فقهی یعنی شارع در حقّ مکلّفین یک حکم ظاهري جعل می کند به این صورت که شما مخیّرید به دلیل اول عمل کنی یا دلیل دوم

تخییر اصولی یعنی شارع یک حکم ظاهري در حقّ مکلّفین جعل می کند به این صورت که مخیّری و هر کدام را اخذ کردي برایت حجت است. (استاد: این توضیح به امر لغوی منتهی می شود و اثری بر آن مترتّب نمی شود و در عمل هر دوی آنها یکی هستند و توضیح مرحوم اصفهانی بهتر است و ثمره علمی دارد.)

ولی مرحوم اصفهانی می فرماید:

تخییر فقهی یعنی در عمل می توانی به هر کدام عمل کنی و در حدّ عمل است و دیگر نمی توانی لوازم عادّی و عقلی و مدالیل التزامی را اخذ کنی یعنی وجوبِ تصدیق و بار کردنِ لوازم عقلیّه و عادّیّه از تخییر فقهی استفاده نمی شود ولی اگر تخییر اصولی شد همه اینها می آید زیرا یکی حجّت می شود انگار که اصلا تعارضی نبود بعد لوازمش بار می شود. (علمای دیگر این ضمیمه مرحوم اصفهانی را ندارند در مورد لوازم عقلی و عادّی)

آشیخ عبدالکریم حائری: (امام)

تخییر اصولی یعنی احدهما طریق الی الواقع قرار می گیرد ولی در تخییر اصولی صرفاً در عمل تخییر دارد. (استاد: این چون لوازمش را هم اثبات می کند ثمره عملی دارد و تعریف خوبی است.)

استاد:

تخییر در مقام عمل ظهورش در این است که در عمل اگر خواستی به این یا آن عمل کن و در مورد چیز های دیگر کاری ندارد ولی تخییر در حجّیّت یعنی همانطور که با حجّتی در صورت عدم تعارض برخورد می کردی با این هم برخورد کن و لذا این توضیح مرحوم اصفهانی درست است. به نظر مرحوم اصفهانی اگر تخییر در مقامِ بیانِ ضابطه و مقام تعلیم بیان شود تخییر اصولی است و اگر در مقام افتاء بیان شود تخییر فقهی است. به نظر آشیخ محمّد حسین تخییر اصولی ثبوتاً ممکن نیست و لذا نیازی ندارد که اثبات کند لسان ادلّه چه چیزی را می رساند ولی استاد شهیدی که می گوید تخییر اصولی در تعارض مستقرّ ثبوتا ممکن است باید ببینید که لسان دلیل چه چیزی را می رساند، تخییر اصولی یا فقهی؟

مرحوم اصفهانی دو حرف می زند یکی اینکه تخییر اصولی یعنی حجّیّت هر کدام به شرط عدم عمل به دیگری و یکی اینکه در تخییر اصولی بعد از اختیار یک طرف لوازمش هم حجّت است.

آقای شهیدی احتمالا این قسمت اوّل را بدون قسمت دوّم دیده است و لذا گفته است تعریف مرحوم اصفهانی از این دو تخییر با هم تفاوتی ندارد زیرا در تخییر فقهی هم حجّیّت یکی به شرط عدم عمل به دیگری است و از این لحاظ با هم فرقی ندارند.

آقای خویی: (مرحوم تبریزی، استاد)

برداشت اثباتی (زیرا گفتیم ثبوتا محذوری ندارد.) من از ادلّه این است که این روایات می گوید هر گاه تعارض شد خواستی به این عمل کن یا آن، مثل تزویج یک نفر با دو خواهر در آن واحد، که امام گفته است هر کدام را خواستی بگیر و هر کدام را خواستی رها کن، یعنی تخییر فقهی (حکم ظاهری) است.

مرحوم امام:

تخییر مفهوم در این روایات تخییر اصولی است، همانطور که در مکاتبه حمیری و مکاتبه عبد الله بن محمّد اهوازی گفتیم که تخییر واقعی است و معصوم گفته است که هر کدام از اینها را اخذ کردی درست است خب وقتی به فقیه بگویید هر کدام را انجام دهی درست است این یعنی کلّ لوازم و ملزوماتش را هم بار کن و این هم یعنی تعارض اصولی.

استاد:

در آن روایات تعارض مستقر نبود و تعارض در مستحبّات بود و به قول مرحوم اصفهانی اینها در تعارض مستقرّ وارد نیستند.

شهید صدر:

تخییر اصولی فهمیده می شود زیرا دلیل حجیّت امارات عمدتاً سیره است و سیره هم مثل واقع نما با آن برخورد می کند و لذا وقتی امام در آن تخییر می دهد لوازم آن هم بخاطر واقع نما بودن ثابت می شود و این یعنی تخییر اصولی

استاد: ادلّه واقع نمایی امارات، همانطور که قبلا گفتیم، منصرف از تعارض هستند و آنجایی که تعارض نبود به واقع نمایی آن امارات عمل می کردند نه در مقام تعارض

استاد:

با صرف نظر از بحث اثباتی، از نظر ثبوتی هم همانطور که مرحوم اصفهانی فرمودند تخییر اصولی (حکم واقعی) در مورد تعارض مستقر ممتنع است.

بعداً خواهیم گفت که این تخییر فقهی هم صرفاً برای مجتهد است نه مقلّد خودش تخییر ندارد.

تخییر بدوی و استمراری

شیخ:

در دوره های قبلی درس خارج خود در مورد فقدان و اجمال نص، قائل به تخییر استمراری بوده ولی در تعارض نصّین قائل به تخییر بدوی بوده در دور آخر در فقدان و اجمال هم قائل به تخییر بدوی می شود و لذا کلّا قائل به تخییر بدوی می شود.

زیرا قائل است آن چیزی که در این اخبار موضوع است، "متحیّرِ من اوّلِ الأمر" است یعنی کسی که با دو حدیث متعارض روبرو شده است و نمی داند که باید چه کند، خب این در مرتبه اوّل صادق است ولی اینکه در مراتب بعد چه کند روایت این را نمی رساند، خب شما باید احراز بقاء موضوع کنید و چون موضوع متحیّر من اوّل أمر بود و الان متحیّر نیست دیگر استصحاب هم نمی تواند در بقاء موضوع کند و لذا روایات دیگر شامل مراتب بعدی نمی شوند.

از طرفی تخییر استمراری مستلزم مخالفت عملیّه تدریجیّه است و این جایز نیست و لذا قائل به تخییر بدوی می شویم و در مراتب بعدی هم طبق انتخاب قبلی رفتار می کنیم.

آقای خویی و تبریزی:

تخییر بدوی

فهم شیخ درست است، این ادلّه چه می گویند؟ در پاسخ کسی که می گوید در تعارض چه کنم، می گوید می توانی یکی را اخذ کنی ولی اینکه بعد از اخذ چه کنی را در بر نمی گیرند و کاری به این ندارند که اگر یکی را اخذ کرد بعدش چه کند پس استظهار شیخ انصاری درست بوده و استصحاب هم استصحاب در شبهات حکمیّه می شود چه حجیّت، که حکم وضعی است و چه تخییر در عمل، که حکم تکلیفی است و ما استصحاب در شبهات حکمیّه را بخاطر تعارض بین استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زاید قبول نداریم ولی بخاطر اینکه اکنون دیگر یک طرف بخاطر آن تحیّر اوّل احتمال مزیّت پیدا کرده دیگر تساوی سابق آن دو را از بین برده است و لذا همان طرف مقدّم می شود.

آخوند:

تخییر استمراری

موضوع "متحیّر" است، که گفته موضوع "متحیّر مِن اوّل الأمر" است؟ موضوع صرفاً متحیّرِ بین دو متعارض است که هم اوّل متحیّر بود و هم در مرتبه دوّم یعنی همان موقع نمی دانست کدام حکم واقعی است الان هم نمی داند کدام حکم واقعی است و لذا همان دلیل مورد دوّم را هم در بر می گیرد.

امام و آشیخ محمّد حسین اصفهانی: (استاد: مدرسه مرحوم اصفهانی در نجفی ها و مدرسه آشیخ عبد الکریم حائری عجیب به هم نزدیک اند.)

تخییر استمراری

دلیل مرحوم اصفهانی:

هم شیخ و هم آخوند اشتباهی کرده اند، در مدّعا با آخوند موافقیم ولی دلیلش را نمی پذیریم و و آن هم گرفتن "متحیّر" به عنوان موضوع است، موضوع روایت حسن بن جهم "من لا یعلم ایّهما الحق" است و این هم یعنی "من جائه الحدیثان المتعارضان مع فقد مرجّحات معتبرة" است نه "متحیّر" و لذا ظهورِ خودِ روایت تمامی مراتب را در بر می گیرد، شاهد موضوع بودنِ آن هم این است که اگر شما موضوع را تحیّر بگیرید خب در زمانی که حسن بن جهم مرجّهات داشت هم هنوز نسبت به حکم واقعی تحیّر داشت و لذا همان موقع باید امام می گفت تخییر داری نه اینکه اگر مرجّحات نبود تخییر داری و لذا موضوع "متحیّر" نیست. (البته آخوند چون از روایت حسن بن جهم تخییر مطلق را می فهمد و عمل به مرجّحات را مستحبّ می داند و لذا طبق مبنای خود، درست پیش رفته و اشکال ما به او مبنایی است که از روایت حسن بن جهم تخییر مطلق برداشت نمی شود.)

البته در تمامی ظهورات تا جایی به آن اعتبار می دهیم که مخالف عقل قطعیّ نباشد اگر در جایی این تخییر استمراری منجر به مخالفت عملیّه قطعیّه منجر شود چون عقل قطعی در مقابل آن می ایستد دیگر تخییر استمراری جایی ندارد، مثلا در قصر و تمام اگر این هفته قصر بخوانی و هفته بعد تمام بخوانی اگر هنوز "لا نعلم ایّهما الحق" در مورد شما صادق است ولی چون قطعا با مرادِ مولی مخالفت نمی شود ما این را اجازه نمی دهیم ولی اگر به مخالفت عملیّه قطعیّه منجر نشود مثل تعارض بین "وجوب یک تسبیح و استحباب سه تسبیح" و "وجوب سه تسبیح" که شما یک هفته یک تسبیح بگویی و در هفته بعد سه تسبیح درست است که اگر سه تسبیح واجب بود یک تسبیح الکی می شود ولی مخالفت عملیّه قطعیّه پیش نمی آید بلکه مخالفت عملیّه احتمالیّه است و لذا در آن تخییر استمراری جایز است یا مثلا میّت منافق که وحدت واقع است ولی در آن تخییر استمراری بخاطر مخالفت عملیّه قطعیّه لازم نیامدن جایز است.

استاد:

ما حرف مرحوم اصفهانی را می پذیریم. البته این حرف را ممکن است به دو چیز نقض کنند یکی عبارت "بایّهما اخذت من باب التسلیم کان صوابا" در حالیکه شما می گویید با تخییر هم حقّ معلوم نیست، که پاسخ می دهیم مورد آن روایت، مستحبّات است و در آن است که حقّ معلوم است ولی بحث ما در واجبات است که در آن اصلا معقول نیست که هر دو درست باشند و اصلاً فرضمان علم اجمالی به کذب احدهما است، پس در تعارض مستقرّ نمی شود هر دو را حقّ بدانیم.

و دیگری نقض به اجتهاد و تقلید است (نقض استاد شهیدی) یعنی اگر فردی به اعلمی عدول کرد یا مرجعش فوت کرد و مقلّد کسی شد که فتاوایش مخالف با فتاوای مرجع تقلید سابقش بود بخاطر لازم آمدن مخالفت عملیّه قطعیّه تدرجیّه نباید به نظر شما عمل به این فتاوایش جایز باشد و به همان فتاوای مجتهد قبلی باید ملتزم شود ولی شما این را نمی پذیرید ومی گویید مجاز است تقلید از او در این موارد و می گویید تخییر استمراری صرفاً درجایی که منجر به مخالفت عملیّه قطعیّه نشود جایز است. ما پاسخ می دهیم که ما باز هم می گوییم که حتّما فتوای یکی از این دو مجتهد اشتباه بوده است ولی بخاطرِ اجماعی که در این مساله وجود داریم کشف می کنیم که شارع این دو تقلید را دو واقعه دیده است لذا مخالفت عملیّه قطعیّه تدریجیّه در واقعة واحدة محسوب نمی شود و الّا اگر اجماع نبود این را هم اجازه نمی دادیم و لذا در جایی که مجتهد نظرش عوض می شود مثلا نظرش این بود که نماز جمعه با وضوی ارتماسی کامل، مجاز است و عمل هم می کرد، بعداً فهمید نماز با وضوی ارتماسی کامل، باطل بوده، ما به او می گوییم چون اجماعی که در مورد مقلّد وجود دارد با آن قوّت در مورد تغییر نظر خود مجتهد وجود ندارد لذا احراز دو واقعه مجزّا بودن نمی شود و به خاطر مستثنیات لا تعاد بودن (طهور) که یکی از آنها طهور است به او می گوییم باید احتیاطاً نماز هایی را که با وضوی ارتماسی خوانده است قضا کند.

(ما سر این مساله با آقای احمدی شاهرودی خیلی بحث کردیم، ایشان می فرمود که من مصداق بارز این مساله هستم یعنی مقلّد امام بودم و ایشان وضوی ارتماسی کامل را مجاز می دانستند ولی بعداً که مقلّد آقای تبریزی شدم ایشان جایز نمی دانستند، ما می گفتیم چون اجماع در مورد اجتهاد به قوّت اجماع در مورد تقلید نیست لذا دو واقعه بودن، محرز نیست و لذا عقل قطعی می گوید الان که خودتان به این فتوا و استنباط رسیدید که وضوی ارتماسی کامل، مجاز نیست، اعمال قبلیتان که با وضوی ارتماسی بوده دیگر صحیح نیست. البته ایشان چون تلازم بین حکم عقل و شرع را نمی پذیرفتند و لذا این حرف را هم نمی پذیرفتند.)

دلیل مرحوم امام:

فهم آخوند درست است زیرا در تمامی این روایات مکلّف دو شکّ دارد، یک شکّ در وظیفه و یکی هم در خصوصیّاتِ آن وظیفه که یکی از این خصوصیّات استمراری و بدوی بودن است. امام معصوم در جواب اوّلی را صریحاً و به لفظ گفته است مخیّری، در دوّمی سکوت کرده است، سکوتش در جایی که مکلّف مطلبی را پرسیده و بر امام واجب است جوابش را بدهد می رساند که اطلاق کلامش آن را هم در بر می گرفته که سکوت کرده بنا بر این اینکه در روایت حسن بن جهم در سوال می گوید "يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ" بعد حضرت می گوید "فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ." خب در دفعه دوّم هم "لم تعلم" مصداق دارد و لذا موضوع متحیّری بود که "لم تعلم ایّهما الحق" که هنوز پابرجاست و لذا تخییر استمراری درست است.

شهید صدر:

مؤدّای اخبار با هم تفاوت دارند و همگی با هم یکی نیستند. اگر روایتی را که "بایّهما اخذت من باب التسلیم کان صواباً" دارد را اخذ کنید باید تخییر را بدوی بدانید ولی اگر بقیه روایات را اخذ کنید باید قائل به تخییر استمراری مطلقا شوید.

استاد:

ما می گوییم عبارت "بایّهما اخذت من باب التسلیم کان صواباً" در روایت حسن بن جهم اصلاً موردش ما نحن فیه نیست بلکه در مورد تعارض دو مستحب و تعارض بدوی است و در تعارض الزامیات اصلا صواب بودنِ هر دو معقول نیست.

از طرفی انگار عقل قطعی را فراموش کرده اید، اگر این روایات را بگیریم چطور قائل به تخییر استمراری مطلقا شویم درحالیکه در مواردی، عقل قطعی در مقابل آن است زیرا منجرّ به مخالفت عملیّه قطعیّه می شود که شیخ هم آن را گفته است مثل قصر و تمام

اشکال مرحوم خویی و تبریزی:

درست است که مشهور، تخییر است ولی ما در فقه تخییری نمی بینیم.

استاد:

اینکه در فقهشان تخییر نمی بینید علّتش مبانی دیگری که داشته اند می باشد مثلا بعضی از این فقهاء مرجّحات را تعدّی می دادند از مرجّحات منصوصه که محقق حلّی از اینها است و در این صورت عملا مورد زیادی برای روایات تخییر نمی ماند و لذا در فقهش تخییر کم می بینید لذا بعدها به او اشکال کرده اند که تعدّی به این صورت که شما می کنید قابل قبول نیست که ما هم آن را قائلیم.

یا شیخ طوسی تخییر را برای مجتهد می داند و لذا مجتهد به نظر او لزومی ندارد هر دو روایت را بنویسد، یکی از دو روایت را انتخاب می کند و همان را می نویسد و طبق آن فتوا می دهد ولی روایت دیگر را نفی نمی کند و اگر کسی پرسید که ما کار دیگر را کردیم می گوید این هم مجاز است.

(کتاب به این شکل اکنون هست آن موقع نبوده و چون کتابت سخت و گران بوده است و از مقدّس اردبیلی به قبل و در قدماء اصلا کسی نیست که هر آنچه نظرش هست را بنویسد و پخش شود مثل الان که خارج فقهاء نوشته می شود. اصلا مقدّمه کتاب هایشان هم این است که یکی گفت کتاب درسی می خواهم یکی می گفت یک چیز مختصر فقهی می خواهم و آنها هم می نوشتند، اینطور نبوده که کتابی که تمام نظراتشان را در آن بحث می گفته بنویسند و این مطلب از صفویّه به بعد مرسوم شد و از مقدّس اردبیلی به بعد و با کتاب مجمع الفائدة و البرهان و قبل از آن اصلا نبود و مرسوم نبود.)

در کلینی، ابن بابویه و شیخ صدوق اتّفاقا تخییر بین دو روایت در مقام فتوا زیاد مشاهده می شود من لا یحضر (کتاب فقهی شیخ صدوق) و فقه الرضا (کتاب فقهی ابن بابویه) و فروع کافی (کتاب فقهی کلینی) را کسی کار کند زیاد می بیند ریشه اش هم این است که تخییر را عملی و ظاهری می دانستند (کلمه تخییر ظاهری در مقابل واقعی، از وحید بهبهانی باب شده و قبلش عملی می گفتند.) بعد هم مشترک بین مجتهد و مقلّد می داستند یا به قول امروزی ها تخییر فقهی می دانستند و لذا زیاد هم دارند.

استاد:

ما با سنـّت خبر ثقه را به دست می آوریم، با اجماع و سیره، موثوق را به دست می آوریم چه موثوق فی الجمله و چه موثوق بالجمله در نتیجه در خبر واحد هم ثقه را قبول داریم و هم موثوق را و موثوق را هم، هم فی الجمله و هم بالجمله قبول داریم.

(در خبر واحد می آید بحثش که از سنّت تواتر اجمالی درست می شود بعد قدر متیقّن می شود و قدر متیقّن می شود خبر احمد بن اسحاق و آن هم می گوید ثقه نه موثوق و می گوید "فاِنّه ثقةٌ مأمون" و هاء به راوی بر می گردد نه روایت

در روایات خبر واحد عناوین مختلفی آمده است یعنی "مُسنٍّ فی حُبِّنا"، "کثیر القدم فی امرنا" بعضی "فقیه" و .... داریم، قدر متیقّنشان می شود خبر واحدِ راویِ امامی، ثقه، فقیه، عادل، کثیر القدم در امر شیعه، که این فقط در خبر احمد بن اسحاق است که آن هم عبارت "ثقه" دارد و فقط راوی را می گیرد نه موثوق را لذا با سیره و اجماع، خبر موثوق را اثبات می کنیم نکته جدید ما این است که این سیره و اجماع هم وثوق فی الجمله را ثابت می کند و هم بالجمله که اینجا بالجلمه است.)

مرور مطالب:

در تزاحم مشکلی به لحاظ جعل نبود و مشکل صرفا از ناحیه امتثال بود.

در حجّت و لا حجّت علم به صدق احدهما و کذب احدهما بود.

در تعارض، دو خبر داشتیم که فی حدّ ذاته حجّت بودند ولی علم اجمالی به کذب احدهما داشتیم که این تعارض هم گاهی بالذات و گاهی بالعرض بود.

تعارض بدوی داشتیم و مستقر که فرقشان وجود یا عدم وجودِ جمع عرفی است.

جمع های عرفی را هم بحث کردیم که 4 مورد بود.

بعد قاعده اوّلیه را گفتیم در تعارض بالذات تساقط مطلقاً و در تعارض بالعرض (مدالیل التزامی تعارض کرده اند.) هم تساقط مطلقا مگر به قول شهید صدر در جایی که عرف زیر بار تساقط مطلقا نمی رود که ما به همان ارتکاز عرفی پایبندیم. قاعده ثانویّه هم در زمانِ غیبت شد تخییر و در زمان حضور شد توقّف

در تعارض مستقر در غیر موارد خبران متعارضان گفتیم دلیلی برای اخذ یکی نداریم و لذا تساقط قائل شدیم ولی در خبران متعارضان من دون مزیّة دلیل خاص برای تخییر وجود داشت لذا قائل به تخییر ظاهری شدیم.

در حقیقت شالوده حرف ما قول مرحوم اصفهانی شد ولی نکته هایی نیز از شهید صدر و امام به آن اضافه شد.

جمع بندی روایات اخیر:

در بحث قاعده ثانویه روایات تخییر را بحث کردیم که 9 مورد بود:

1. مکاتبه حمیری 2. مکاتبه عبدالله بن محمد حضرمی که علی بن مهزیار از او نقل کرده بود 3. موثّقه سماعه 4. روایت حسن بن جهم 5. روایت حارث بن مغیره 6. روایت فقه الرضا 7. مرسله کلینی 8. روایت مِسمعی 9. مرفوعه زراره

در مکاتبه حمیری و مکاتبه عبدالله بن محمّد حضرمی اهوازی که علی بن مهزیار نقل کرده بود گفتیم سندش را قبول کردیم ولی در دلالت گفتیم اینها برای احکام غیر الزامی اند، یکی بحث تکبیر و بحول الله بوده که حمیری فکر می کرده واجب است و امام می گوید مستحب است و بعد قضیّه تعارض را گفت، بنابراین در مورد مستحبّات بودند که تخییر در آنها تخییر واقعی است و جمع عرفی هم داشتند.

در موثّقه سماعه سندش درست بود ولی گفتیم دلالتش برای دوران بین محذورین و مختصّ به زمان ظهور است

روایت حسن بن جهم، حارث بن مغیره، فقه الرضا، مرسله کلینی، روایت مسمعی و مرفوعه زراره اینها اشکال دلالی نداشتند ولی گیر سندی داشتند.

در سند ما یک وقت علم به کذّاب بودن داریم ولی اهمال داریم یعنی دلیل دالّ بر توثیق ندارم، مثلا روایت حسن بن جهم و روایت حارث بن مغیره برای احتجاج بودند و ما نمی توانستیم احراز کنیم از روایاتی بوده که به صدورشان اطمینان داشته است. فقه الرضا هم فتاوای ابن بابویه قمی (ایشان 39 مورد از فتاوای شاذش در این کتاب است و این قرینه بر کتاب او بودن می شود) بود که متنش متن روایت است زیرا آنها متن روایت را می نوشته اند، پس این روایت بوده و روایتی بوده که ابن بابویه قمی به آن فتوا می دهد، مرسله کلینی هم کلینی به آن فتوا می دهد ولی بین اطمینان اینها و ما ملازمه ای نیست، روایت مسمعی هم گیرش این بود که مِسمعی که از امام رضا نقل می کرد توثیق نداشت.

(ما در خبر واحد ثقه را قبول داریم موثوق هم قبول داریم.

انواع اقوال:

1. ثقه موثوق

2. ثقه تنها

3. موثوق تنها

4. ثقه یا موثوق (استاد))

ثقه که اصلا معلوم نیست باشند یا نه چون اکثرا مرسل بود روایت، تک تکِ اینها هم موثوق نیستند و در تک تک نمی توانیم به اطمینان برسیم ولی معتقدیم این جا ها وثوق فی الجمله به دست می آید مثل تواتر اجمالی که بعد باید اخذ به قدر متیقّن شود اینجا هم وثوق به صدور اجمالی به دست می آید و باید به قدر متیقّن اخذ شود.

در روایت مسمَعی، سندش شیخ صدوق از پدرش و محمّد بن حسن ولید هر دو از سعد بن عبدالله اشعری قمی آنها از محمّد بن عبدالله مسمعی از احمد بن حسن میثمی خب این دو تای آخر مهمل اند و نه توثیق و نه تضعیف دارند

شیخ که این را نقل می کند می گوید "کان شیخنا محمّد بن حسن بن احمد بن ولید رضی الله عنه صحیح الرای فی محمد بن عبدالله مسمعی راوی هذه الروایة انّما اخرجتُ هذا الخبر فی هذا الکتاب (عیون اخبار رضا) لانّه کان من کتاب الرّحمه و قد قرئتُه علیه (استادم) فلم یُنکِرهُ و رواه لی" پس معلوم می شود که کسانی که این روایت را نقل می کنند به عدم توثیق راوی توجّه دارند ولی با قرینه ای مثل موجود بودن در کتاب الرحمه به این روایت اعتماد می کنند، ما در بحث قرائن معتقدیم که صرف دانستن ما که نویسنده به قرینه ای اعتماد کرده برای وثوق به صدور کافی نیست چون ممکن است قرینه اجتهادی بوده باشد و بین اجتهاد او و اجتهاد ما ملازمه ای نیست ولی اگر به گونه ای باشد که مدارس مختلف فقهی و رجالی، بزرگانشان بپذیرند و اعتماد کنند ما هم می پذیریم، یعنی قرینه ای بوده که قمی ها، بغدادی ها، کوفی ها، ری ای ها را راضی کرده است، سه تا از چهار مدرسه هم بپذیرند و اعتماد کنند ما هم می پذیریم البته باید مدارس مختلف باشند یعنی ده فقیه از صرفا بغداد یا قم اعتماد کرده باشند فایده ای ندارد زیرا یک مبنا می شود و مبنایی می شود، امّا اگر مدرسه های مختلف باشند و اعتماد کرده باشند این را می پذیریم، این غیر از شهرت عملیّه است چون ممکن است من فقط 6 نفر را پیدا کنم ولی 6 نفری که واحدٌ کالألف اند و از مدارس مختلف اند. اگر یک مدرسه باشند و چند جلیل باشند را ما قبول نکردیم ولی آقای شبیری قبول دارند.

این ثمره اش در سهل ظاهر می شود که ما در سهل توقّف می کنیم ولی آقای شبیری می پذیرند از طرفی محمّد بن سنان را ما می پذیریم زیرا مدرسه های مختلف او را اعتماد کرده اند ولی مرحوم خویی نمی پذیرد.

در ما نحن فیه مسمعی را خود صدوق می گوید قبول ندارد ولی این از کتاب الرحمه است و من و ابن ولید او را قبول داریم که اینها قمی هستند، پدر شیخ صدوق نیز که قمی است باز به تخییر فتوا داده بود، در ری ای ها بزرگشان که کلینی است به تخییر فتوا می دهد، عبارت کلینی این است که بعد از اینکه مرجّحات موافقت کتاب و مخالفت عامّه و شهرت را می گوید، می گوید ما از این روایات که مرجّحات را دارند کم داریم بعد می گوید در زمانِ ظهور باید به امام عرضه شود و در زمان غیبت باید تخییر عملی مراجعه کند (اکنون به آن تخییر ظاهری می گوییم).

در بغدادی ها هم شیخ طوسی در عدّة الاصول ج 1 ص 388 می گوید اگر مرجّحی پیدا نشد ما ها که در زمان غیبت هستیم مخیّر هستیم، در فقهایی که بعد از شیخ قرار می گیرند که مقلّد صرف هم نیستند، (ما قدماء را تا حمله مغول می دانیم نه تا کتاب سوزی کتابخانه بغداد لذا محقّق حلّی و ابن داوود می شود آخرین از قدماء و علّامه حلّی اوّلین از متاخّرین می شود.) محقّق می گوید اگر مرجّحی نبود ولی صدورش از امام ثابت شده ابود "وجب القول بالتخییر" بنابر این ما به دست می آوریم که ولو این روایات 5 گانه به لحاظ سندی تک تک گیر داشتند و نه تک تک ثقه بودند و نه تک تک موثوق الصدور بودند ولی از مجموع اینها یک وثوق فی الجمله ای به دست می آید زیرا می بینیم بزرگان ری ای ها، قمی ها و بغدادی ها فتوا داده اند به تخییر فی الجمله ولو در میزان مرجّحات با هم اختلاف دارند. شهرت عملیّه هم نیست زیرا در شهرت عملیّه باید استناد همه اینها به یک روایت باید که در مورد اینها هر کدام به یک روایت عمل کرده بودند و محقق هم که اصلا معلوم نیست به چه روایتی تمسّک کرده بوده ولی یک تخییر فی الجمله ای بین اینها مشهور بوده و این را با قرینه به دست می آورند و لذا ما وثوق فی الجمله به صدور اخبار تخییر پیدا می کنیم و تخییر فی الجمله (در صورت نبود مرجّحات معتبره) نزد ما ثابت می شود به همین جهت معتقدیم که قاعده ثانویّه بین خبران متعارضان در زمان حضور توقّف بوده و تخییر در زمان خاصّی بوده که نمی توانستند احتیاط کنند تا از امام بپرسند و در زمانِ غیبت در صورت نبود مرجّحات معتبره ضابطه می شود تخییر ظاهری (به قول کلینی تخییر عملی)(گفتیم تخییر واقعی اصلا در اینجا معقول نیست.)

موضوع اخبار علاجیّه به نظر ما "مَن جاء عنده حدیثان متعارضان من دونِ مزیّةٍ معتبرةٍ" است.

مستند آن هم جبران ضعف سند فی الجمله (در مقابل ضعف سند بالجمله که خود این حدیث ضعف سندش جبران می شود و به ان عمل می شود که اینجا اینطور نیست.) است. (استاد: نمی دانم کس دیگری قائل به این مطلب است یا نه ولی ما قائل به این هستیم.)

روایات ترجیح:

نکته:

مرجّحات بیان شده در روایت چه کمّا و چه کیفاً متفاوت اند یعنی بعضی روایات یک مرجّح و بعضی دو و بعضی چهار مرجّح گفته اند، بعضی روایات مرجّحات صفتی دارند بعضی ندارند، باید بررسی شود که مرجّهات کدام اند و ترتیبشان چگونه است، آیا عمل به آنها وجوب دارد یا خیر؟

مرفوعه زرارة

در روایات تعادل و تراجیح همانطور که آخوند هم در کفایه گفته است جامع ترین روایت دو مورد است یکی مقبوله زراره و یکی مرفوعه زراره، لذا آخوند در کفایه در بحث در مورد اخبار تراجیح ثقل بحث را بر روی این دو می گذارد، البته این دو تفاوت هایی دارند:

1. در ترتیب متفاوت اند یعنی مقبوله اوّل مرجّح صفاتی را می گوید و بعد شهرت را ولی مرفوعه بر عکس است.

2. در مرفوعه یک مرجّح به نام "موافقت با احتیاط" بیان شده که در هیچ روایتی نداریم، در مقبوله به جای "موافقت با احتیاط"، "موافقت کتاب" آمده که این موافقت کتاب در مرفوعه نیست.

3. بعد از نبود مرجّحات در مقبوله می گوید توقّف و مراجعه به امام ولی مرفوعه می گوید تخییر

4. موردِ مقبوله، فصل خصومت و در مورد حاکم شرع است ولی موردِ مرفوعه فصل خصومت نیست.

ولی این دو خبر جامعِ اخبار محسوب می شود.

اشکال اوّل:

این روایت مرسل است و لذا ضعیف است.

ابن ابی جمهور در اوالی الیالی از علّامه نقل می کند.

خب ابن ابی جهور هم دوره محقّق کرکی است و هر دو شاگردان علی بن هلال هستند، که فقیه بوده ولی به عرفان معروف بوده، می گویند بعد از نماز تسبیحات حضرت زهرای او یک ساعت طول می کشیده زیرا بعد از هر ذکر نیتّ متفاوت کرده و گریه می کرده است. ابن ابی جمهور در مشهد دفن است و متوفّی نهصد و خورده ای است یعنی نهایتا 902، او از علّامه حلّی نقل می کند که متوفّی 726 است یعنی 180 سال واسطه است یعنی چهار یا پنج نفر واسطه، از طرفی در کتب علّامه چنین روایتی نیست بین زراره و علّامه هم باز واسطه های زیادی است که افتاده است، و لذا این روایت مرسل است و ارسال زیادی هم دارد.

استاد شهیدی:

چون این روایت از کتب مشهوره بوده است بررسی سندی تا علّامه نمی خواهد و لذا افتادگی بین ابن ابی جمهور و علّامه را ایراد نمی گیریم ولی افتادگی بین علّامه و زراره را موجب ضعف سند می داند،

آشیخ جواد و مرحوم خویی:

کتب مشهوره و غیر مشهوره نداریم و باید نسخه آن کتاب بررسی شود و صرفاً کتابی که نسخه متواتر دارد بررسی سند تا نویسنده نمی خواهد. (مرحوم بروجردی می گوید که اگر کتابی مشهور شد انگیزه برای تحریف وجود ندارد چون زود لو می رود و لذا اگر کتابی مشهور بود بررسی سندی تا خود صاحب کتاب نمی خواهد اقای شبیری هم همین را قائل است.)

استاد:

ما هم با نظر مرحوم بروجردی موافقیم ولی اینکه آن کتابی که ابن ابی جهور از علّامه داشته است از کتب مشهوره علّامه باشد را قبول نداریم تا این قاعده بر آن بار شود زیرا علمای سابق اسمی از این سه چهار کتابِ روایی علّامه برده نشده است و مثلا شهید ثانی ذکر نکرده است و اگر کتاب مشهوره هم بود که گم نمی شد، کتاب غیر مشهور است که تک نسخه است، زیرا بعد از علّامه هم کتاب سوزی نداشته ایم و کتاب سوزی ها برای قبل از او بوده است و لذا اگر مشهوره بود نباید از بین می رفت.

(کتاب سوزی ها:

آتش زدن کتابخانه سمرقند و نیشابور در زمانِ حمله مغول

آتش زدن کتاب خانه بغداد در زمان اختلافات سلجوقیان

آتش زدن کتابخانه کوفه در زمان سید مرتضی و آل بویه

آتش زدن کتابخانه ری در زمان سلطان محمود غزنوی که همگی قبل از علّامه بوده اند.)

کتبی که از علّامه به ما نرسیده است چهار مورد است. استقصاء الاعتبار فی

اشکال دوّم: (مرحوم خویی)

علاوه بر ضعف سند، این روایت (مرفوعه زراره) صرفاً برای دو روایتِ قطعی الصدور است نه دو روایت ظنّی الصدور و لذا بحث ما که تعارض بین دو خبر واحد است را در بر نمی گیرد.

از اینجا می گوییم که برای دو خبر قطعی الصدور است که امام می فرماید: "خذ بما اشتهر ... و دع شاذ النادر" و کلمه "مشهور" در آن زمان به معنای "واضح" بوده است یعنی وقتی می گویند "شَهَر سیفَه" یعنی "اتّضح سیفه"، و لذا این یعنی تعارض بین دو روایت قطعی الصدور بوده است و لذا روایت عامّی برای بحث تعادل و تراجیح نیست.

اشکال شهید صدر:

ما قبول داریم که معنای لغوی آن واضح و معلوم است، و در دوران امام صادق و امام باقر اینکه شهرت به معنای شهرت روایی شده باشد و از معنای لغوی آن خارج شده باشد را دلیلی نداریم ولی اینجا قرینه داریم که شهرت در این روایت به معنای شهرت روایی است زیرا امام بعد از شهرت سراغ مرجّح روایی می رود، خب اگر صدورش قطعی باشد چرا باید اوثق بودن و اعدل تاثیری داشته باشد که امام مرجّح بعدی را آن بداند، زیرا اوثق بودن و اعدل بودن برای فهم صدور است، خب اگر هر دو صدورشان قطعی باشد که این مرجّح معنا ندارد. (لذا مرحوم شیخ و آخوند و شهید صدر شهرت را روایی می دانند.)

استاد:

ما اشکال اوّل را می پذیریم ولی اشکال دوّم وارد نیست و لذا بخاطر اشکالِ اوّل به این روایت نمی توانیم تمسّک کنیم.

مقبوله عمر بن حنظلة

نسخه کافی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحٰاكَمُوا إِلَى الطّٰاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.[[10]](#footnote-10)

نسخه تهذیب:

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَيَتَحَاكَمَانِ إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ ع مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ‌ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتاً لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى- يَتَحٰاكَمُوا إِلَى الطّٰاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قَالَ وَ كَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اخْتَارَ رَجُلًا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِنَا قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَيْسَ يَتَفَاضَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمَا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا الْمُجْمِعَ عَلَيْهِ أَصْحَابُكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَى الرَّسُولِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُهُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ أَنَّ الْمُفْتِيَيْنِ غَبِيَ عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةُ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا‌ الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.[[11]](#footnote-11)

نسخه من لا یحضره الفقیه:

وَ رَوَى دَاوُدُ بْنُ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ 4 عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‌ قَالَ قُلْتُ فِي رَجُلَيْنِ اخْتَارَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَجُلًا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِنَا قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَيْسَ يَتَفَاضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمِعَ عَلَيْهِ أَصْحَابُكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ حُكْمُنَا لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَمُتَّبَعٌ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَمُجْتَنَبٌ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ أُخِذَ بِهِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهَا بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ بِمَا يُخَالِفُ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً- قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامَهُمْ وَ قُضَاتَهُمُ الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَرْجِهْ 1 حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ‌[[12]](#footnote-12)

بررسی سندی:

محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی (استاد کلینی و ثقه) عن محمّد بن حسین (ثقه)، محمّد بن عیسی (بن عُبَید یَقطینی که ثقه است) عن صفوان بن یحیی (از اصحاب اجماع و مشایخ ثقات (از سه نفری که شیخ طوسی می گوید "لا یَروُون و لا یُرسِلون الّا عن ثقة") عن دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ (ثقه) عن عمر بن حنظله (مشکل اوست که توثیق خاص ندارد.)

چند راه برای تصحیح عمر بن حنظله:

1. صفوان بن یحیی 5 روایت از او نقل کرده است و لذا قاعده مشایخ ثقات او را تصحیح می کند.

اشکال مرحوم خویی:

این قاعده مشایخ ثقات از اجتهادات شیخ طوسی بوده زیرا مواردی داریم که صفوان از افرادِ ضعیف نقل کرده است.

استاد:

قاعده عقلی است که با یک مورد نقض رد می شود ولی این قواعد عرفی و عقلائی اینگونه نیست، از طرفی همین چند موردی که بیان کرده اید هم می تواند توجیه شود و نقض محسوب نشود زیرا وقتی این افراد دعبشان این بوده از ضعیف نقل نکنند وقتی از کسی نقل می کنند احتمال دارد قرائنی برای صحّتِ این روایتِ او داشته اند که نقل کرده اند، همانطور که در مورد محمّد بن عبدلله مِسمعی ... که شیخ صدوق می گوید اگرچه استادم ابن ولید او را ثقه نمی دانست ولی این روایت او را برایش نقل کردم و او انکار نکرد یعنی بعضی افراد ضعیف بوده اند ولی روایات صحیحی داشته اند.

2. کثرت روایت اجلّاء و عدم قدح فیه (مرحوم تبریزی)

145 روایت از عمر بن حنظله داریم و اگرچه قاعده مشایخ ثقات را قبول نداریم ولی صفوان بن یحیی را از اجلّاء می دانیم و همیچنین منصور بن حزم و داوود بن حسین که از اجلّاء هستند هم از او روایت کرده اند و لذا سندش درست می شود. (اقای شبیری کثرت روایت جلیل را کافی می داند.)

شهید:

یزید بن خلیفه در روایتی به امام می گوید عمر بن حنظله فلان مطلب را در مورد نماز از شما گفته است، امام پاسخ می دهد "اذاً لا یَکذِب علینا" خب این توثیق از معصوم است و لذا عمر بن حنظله توثیق دارد.

اشکال مرحوم خویی:

خود یزید بن خلیفه توثیقش با مشایخ ثقات است یعنی نقل صفوان بن یحیی از او و ما که مشایخ ثقات را قبول نداریم ثقه بودن او را هم نمی پذیریم.

مرحوم امام:

بعد از قبول ثقه بودنِ عمر بن حنظله، می گوید اگر کسی هم ثقه بودنِ او را نپذیرد، شهرت عملی در مورد این روایت جابر ضعف سند می شود. (اشتهار جابر ضعف سند)

مرحوم تبریزی:

شما شهرت عملیّه قُدَمائیّه را جابر سند می دانید، اینکه این حدیث چنین شهرتی داشته باشد، اوّل الکلام است، یک سری فقرات که در سایرِ احادیثِ صحیح هم وجود دارد، و لذا صرفاً آن فقره ای از حدیث می تواند جابرِ ضعف باشد که در سایرِ روایات نباشد (مدلول مختصّ)، که مثلا در مرفوعه زراره فرمودید "موافقت با احتیاط" فقره ای است که در روایت دیگری نیست و مدلول مختصّ آن است، خب این فقره را هیچ یک از قدماء به عنوان مرجّح ذکر نکرده اند و لذا بخاطر این مطلب خودِ شما شهرت عملیّه قدمائیّه را در موردش ثابت ندانستید.

خب در مقبوله زارره مدلول مختصّ این است که اگر در اختلافات به سراغ طاغوت برود حتّی اگر حقّ با او باشد، اگر قاضی جور به نفعش حکم کند، اخذ آن مال، حرمت وضعی دارد (زیرا امام می گوید "یَأخُذُه سُحتاً")، علاوه بر حرمت تکلیفی مراجعه به طاغوت، در حالیکه این مطلب که حرمت وضعی داشته باشد اختلافی است و این می رساند که این روایت شهرت عملیّه قدمائیّه ندارد، اگرچه بخاطر کثرت روایت اجلّاء سند آن را پذیرفتیم. و اینکه بعضی از فقهاء به آن فتوا داده اند چون احتمال دارد بخاطر روایت دیگری بوده است و مستندشان چیز دیگری بوده است نمی توانیم شهرت عملیّه جابر ضعف سند این روایت بدانیم.

پس بطور کلّی می توانیم اگر کسی از قدما به مدلول مختصّ روایتی فتوا نداد بگوییم این روایت مورد اعراض اصحاب بوده ولی اگر عدّه ای از قدما بدون اینکه بگویند مستند فتوایمان این روایت است به مدلول مختصّ روایتی فتوا دهند دلیل نمی شود که آنها به این روایت عمل کرده اند زیرا شاید روایت دیگری وجود داشته که این مطلب را داشته است. (درست است که در روایات موجود نزد ما صرفا در این روایت این مطلب را دارد ولی معلوم نیست در زمانِ قدما روایت دیگری که این مطلب را داشته یا نه وجود داشته که بخاطر آن چنین فتوایی داده باشند یا خیر و لذا نمی توانیم فتوای عدّه ای از قدما به این مطلب را به عنوان شهرت عملی برای این روایت بپذیریم.)

بررسی قاعده مشایخ ثقات:

اهمیّت آن در این مساله این است که اگر این قاعده اثبات شود، از دو راه عمر بن حنظله توثیق می شود که یک راه این است که صفوان بن یحیی از او نقل کرده است و بخاطر آن توثیق عامّ می شود و یک راه این است که بخاطرِ اینکه یزید بن خلیفه[[13]](#footnote-13) (که توثیقش با مشایخ ثقات است) روایتی دارد که عمر بن حنظله در آن توسّط امام توثیق شده است، توثیق خاصّ می شود.

ادلّه قائلین:

اصلِ قاعده مشایخ ثقات کلام شیخ طوسی در عُدَّة الاُصول است، که در ص 153 آن می فرماید: "اگر دو راوی دو حدیث را نقل کردند و یکی سند آورد و دیگری مرسل آورد نگاه می شود که آن فردی که مرسل آورده چه فردی است؟ اگر کسی است که مرسله نمی آورد مگر از آدم ثقه موثوقٌ به، دیگر نمی شود خبر مسنَد را بر آن مقدّم کرد و بخاطر اینکه کسانی بوده اند که دانسته می شد که به جز از ثقه ارسال نمی کنند، طائفه تساوی قرار می دادند بین مرسل آنها و مسند دیگران مانند ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمّد بن ابی نصر بزنطی و غیر آنها که معروف است که از غیر از ثقه ارسال نمی کنند و لذا به روایات آنها عمل می کردند." این اخبار و شهادت شیخ طوسی است بر افرادی که "لا یَروون و لا یُرسِلون الّا عن ثقة" که خب بیشتر از سه نفر بوده اند ولی صرفاً از سه نفر آنها توسّط شیخ طوسی نام برده است.

نجاشی[[14]](#footnote-14) هم در ذیل زندگی نامه ابن ابی عمیر می گوید ابن ابی عمیر را دستگیر کردند و چهار سال بدون اینکه چیزی از او پیدا کنند در زندان نگه داشتند، خواهرش برای اینکه چیزی بر علیهش پیدا نکنند کتب او را خاک کرد وقتی ابن ابی عمیر آزاد شد خواهرش جریان را تعریف کرد و سراغ کتب رفتند و دیدند از بین رفته است ابن ابی عمیر به امام این مطلب را خبر داد ایشان گفت آن روایاتی را که یادت مانده را دوباره بنویس، ابن ابی عمیر آنهایی که سندش را حفظ بود مسند آورد و بقیه را مرسل نقل کرد و اینکه علماء مرسلات او را مانند مسندات دیگران قرار می دهند بخاطرِ این جریان است.

ابن ابی عمیر متوفّی 217، صفوان بن یحی متوفّی 220، و احمد بن محمّد بن ابی نصرِ بزنطی 231 از دنیا می رود. (اینها هم دوره اند.)

از کلام مرحوم طوسی دو مطلب برداشت می شود یکی اینکه اینها جز از ثقه نقل نمی کرده اند و دیگری اینکه مرسَلات اینها در حکمِ مُسنَداتِ دیگران بوده است.

ابن ابی عمیر 410 مرویٌ عن دارد، صفوان بن یحیی 104 و بزنطی 52 نفر، که اینها توثیق خاص ندارند و اگر قاعده مشایخ ثقات را بپذیرید این 566 نفر توثیق عامّ می شوند. البته از این 566 نفر یکی سری توثیقات عامّ دیگر هم دارند مثل همین عمر بن حنظله که توثیق عامّ "کثرت روایت اجلّاء مع عدم ورود قدحٍ فیه" را هم دارد.

از نظرِ تاریخی ما کسانی را داریم که قاعده مشایخ ثقات را قبول دارند، سیّد بن طاووس در فلاح السائل، محقّق حلّی در مُعتبَر، علّامه حلّی در نهایه، شهید اوّل در ذِکری، ابن فهد حلّی در مُهذَّب، محقّق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در کتاب الدّرایه، شیخ بهایی در شرح الفقیه (شرح بر من لا یحضر)، وحید بهبهانی در تعلیقه ای که بر منهج المقال دارد، صاحب جواهر در جواهر ج 12 ص 435 (استاد: مقدّس اردبیلی در حاشیه مجمع الفائدة و البرهان ص 302 از سیّد طاووس به بعد یکی یکی این افراد را نام برده ولی من خودم آدرس ها را بررسی نکرده ام.) شهید صدر در شرح العروة الوثقی که طهارت عروة را شرح کرده است در ج 3 ص 34 مشایخ ثقات را پذیرفته است، آقای سبحانی هم در کلّیّات علم رجال در ص 202 قاعده مشایخ ثقات را پذیرفته است. زیرا شیخ می فرماید "الذین عَرِفوا بانّهم لا یروُونَ و لا یُرسِلون الّا عمّن یوثِقُ به، یعنی این یک چیز معروفی بوده نه اینکه نظر شخصیِ شیخ باشد، زیرا این را دلیل برای مدّعا بیان کرده و اگر معروف نبوده باشد این را نمی گفت.

ادّلّه منکرین: (مرحوم خویی، تبریزی، احمدی شاهرودی)

اشکال اوّل: (مرحوم خویی)

قرینه اوّل این است که اگر واقعاً چنین مطلبی معروف بود، چرا غیر از شیخ طوسی کسی نگفته است؟ صرفاً شیخ آن را در عُدَّةُ الاُصول و نجاشی صرفاً در مورد ابن ابی عمیر بیان کرده است. چرا در کتب دیگر قدما چه اصولی و چه رجالی این مطلب بیان نشده است؟ این می رساند که اجتهادِ خودِ شیخ طوسی بوده است.

پاسخ:

این جمله که در کتب قدما نیست زمانی درست است که اکثر کتب قدما را داشته باشی و بررسی کنید و بگویید چنین چیزی نیست، خب شما چقدر از کتب قدما را دارید؟ و آنهایی که دارید کدام متعرّض مسائل رجالی هستند؟ مثلا شما نوادرِ اشعریِ قمی را دارید ولی فتاوای احمد بن عیسی اشعری قمی بوده است، ایضاحِ فضل بن شاذان را دارید ولی درسش بوده که فتاوایش را برای شاگردانش توضیح می داده و کتاب رجالی ان ها را ندارید، شما از کتب رجالی یک کشّی دارید که آن هم اصلش نیست و تصحیح شده است و یکی نجاشی دارید و یکی شیخ طوسی، چیزی دست شما نیست که چنین ادّعایی کنید، شما سه کتاب رجالی دارید که دو تا از آنها این مطلب را دارید، بیشتر از این چه می خواهید؟ برقی که رجال نیست، طبقات نیست، تازه نجاشی هم کتاب نیست بلکه فُهرُس است و مولّفین را می نوشته، اصول هم که می گویید در بحث مقبوله مهم بوده و باید می گفته اند، چند کتابِ اصولی از قدماء داریم؟ یکی تلخیص شیخ مفید دارید در حد دو ورق که صرفاً آراء و مختاراتش را گفته که در آن به ادلّه نمی پردازند یکی ذریعه سیّد مترضی را دارید که چون خبر واحد را معتبر نمی دانسته مشایخ ثقات به درد او نمی خورده، یک عُدّه شیخ طوسی دارید که در آن مشایخ ثقات بیان شده است و عبارت "سَوَّتِ الطائفة" و "عَرِفوا" دارد که این عبارات، ظهور دارد در اینکه معروف بینِ اصحاب بوده، شما چه قرینه ای آورده ای که از این ظهور رفع ید کنید؟ (اشکال: مثل اجماعات شیخ طوسی که نمی پذیریم. پاسخ استاد: ما اینطور نیست که اجماعات شیخ طوسی را کلّا کنار بگذاریم بلکه آنهایی را که بخاطر قاعده لطف گفته است چون کبرای قاعده لطف و اجماع لطفی را قبول نداریم نمی پذیریم، ولی اگر در رجال ادّعای اجماع کند چون قاعده لطف در آن راه ندارد می پذیریم.

اشکال: مگر دعب قدماء این نبوده که در فتوا متنِ روایت را ذکر می کردند؟ استاد: بله ولی نه همگی، قمی ها مانند ابن بابویه قمی، اشعری قمی، شیخ صدوق اینگونه بوده اند و کوفییّن هم همینطور ولی شیخ طوسی و سید مرتضی اینگونه نبوده اند و شیخ مفید هم پنجاه پنجاه اینطور بوده است، نجاشی هم اینطور نبوده است خب ما با عبارت شیخ طوسی روبرو هستیم و نجاشی و اینها چنین دعبی نداشته اند.)

اشکال دوّم: (مرحوم خویی)

قرینه دوّم این است که ایشان وقتی این سه نفر را نام می برد، سپس می گوید "و غیرهم" و این می رساند این همان اصحاب الاجماعی است که کشّی گفته است، زیرا این سه نفری که ایشان نام برده، هرسه جزو اصحاب الاجماع هم هستند، اصحاب الاجماع پانزده نفر دیگر هم هستند که شیخ نام نبرده بنابراین این همان اصحاب الاجماع هست، و ما چون از اصحاب الاجماع صرفاً وثاقت را می فهمیم دیگر مشایخ ثقات فایده ندارد، در همان اصحاب اجماع هم افرادی مانند محدّث نوری قائل به ثقه شدنِ آن افرادی هستند که اینها از آنها نقل می کنند که ما آن را قبول نداریم.

پاسخ:

این حرف از ایشان بعید است، شیخ گفته است "و غیرهم" یعنی غیر از این سه نفر افرادی هستند که از غیر ثقه نقل نمی کنند، از کجای این فهمیده می شود که اینها همان اصحاب الاجماعی هستند که کشّی گفته است؟ زیرا افرادی وجود دارند که ما قائلین همچنین حالتی داشته اند ولی از اصحاب الاجماع هم نیستند، بطور مثال جعفر بن بشیر، اینگونه بوده است ولی از اصحاب الاجماع هم نیست، یکی دیگر هم محمّد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی است که این هم نقل شده است که از غیر از ثقه نقل نمی کند درحالیکه از اصحاب الاجماع نیست و لذا این حرف شما به نظر نمی آید حرف منطقی ای باشد زیرا ممکن است این غیرهم امثال این دو نفر بوده باشند.

اشکال سوّم: (مرحوم خویی و تبریزی)

قرینه سوّم این است که این مطلبی را که شیخ در عُدّة الاصول گفته است را خودش عمل نکرده، در تهذیب، ج 8 باب العتق و احکامه، یک روایتی را می آورد که ابن ابی عمیر عن بعضِ اصحابِنا عن زراره عن ابی جعفر، خب اگر مشایخ ثقات را شیخ طوسی قبول داشت باید می گفت بعض الاصحاب ثقه است و سند درست می شود درحالیکه شیخ طوسی می فرماید: "فأوّلُ ما فیه انّه مُرسَل، و ما هذا سبیلُه لا یُعارضُ به الأخبارُ المُستَنَدة" و این روایت را مرسل می داند و با روایاتِ مسنَد قابل معارضه نمی داند، پس معلوم می شود خود شیخ طوسی هم به این قائل نبوده است، نه تنها این را در تهذیب گفته است در استبصار هم که برای اواخر عمرش است مجددا در ج 4 باب ولاء الصائبة ح 87 دوباره همین روایت را نقل می کند و می گوید مرسل است و به درد نمی خورد و روایاتِ مشابه دیگر هم هست که از ابن ابی عمیر و دیگران است که نقل کرده و خودش به آن عمل نکرده.

پاسخ:

ما می گوییم شیخ طوسی در همین کتابِ تهذیب، 95 روایت مرسل از ابن ابی عمیر دارد و 9 روایت مرسل هم از صفوان دارد و 9 روایت هم از بزنطی دارد که می شود 113 مورد، از اینها 111 مورد را عمل کرده است و فقط دو مورد را قبول نکرده است که همین مواردی است که شما فرموده اید، تازه در همین موارد یک مورد را که روایت داریم محمّد بن الحسین عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبدالله، شیخ می گوید این بعض اصحابنا به احتمال قوی حفص بن البُختَرِی است که کذّاب است، روایت این است که خمیر با آب نجس درست شده چه کنیم، حضرت می گوید به کسانی که اکل میته را مباح می دانند بفروش، باز روایتی داریم از همین محمّد بن الحسین عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبدالله که امام می فرماید باید آن خمیر را دفن کنی و نباید بفروشی و شیخ طوسی سپس گفته که ما به این خبر دوّم اخذ می کنیم نه به آن خبر اوّل، پس این دو روایتی را که کنار گذاشته است یکیش بخاطر داشتن معارض است که معارضش هم باز مرسله ابن ابی عمیر بوده.

پس صرفا در یک مورد به این قاعده عمل نکرده است و ما نمی دانیم چرا، البته همان هم از بعض اصحاب از زرارة نقل کرده است که چون ابن ابی عمیر از زارره نقل مستقیم ندارد و بعض اصحاب احتمالا دو نفر بوده اند ممکن است شیخ طوسی به این خاطر به این روایت عمل نکرده باشد که صرفاً مرویّ عنه مستقیم با روایت ابن ابی عمیر تصحیح می شده است درحالیکه اینها دو نفر واسطه اند و لذا مرسله دانسته و کنار گذاشته است.

در هر صورت، آیا ما 112 مورد را که به قاعده عمل شده را کنار بگذاریم و صرفاً به همین یک مورد نگاه کنیم؟ روایات رجالی هم فلسفی و برهان عقلی نیستند که با یک موردِ نقض ردّ شوند بلکه با ظاهرِ حال هستند که ظهور ساز شوند حالا اینجا با این توضیحات می توانیم بگوییم ایشان این قاعده را قبول نداشته است؟

اشکال چهارم: (مرحوم خویی)

این قاعده نقض های فراوانی دارد و هر سه این افراد از ضعیف روایت نقل کرده اند یعنی صفوان بن یحیی از علی بن حمزه بطائنی، عبدالله بن خَدّاش، یونس بن زَبیان و ابی جمیلة مفضّل بن صالح روایت نقل کرده است درحالیکه ضعیف اند.

و ابن ابی عمیر از یونس بن زبیان و حسین بن احمد مِنقَری روایت نقل کرده است درحالیکه ضعیف اند.

و بزنطی از ابی جملیة مفضّل بن صالح، عبدالله بن محمّد شامی و حسن بن علی بن حمزه بطائنی روایت نقل کرده است درحالیکه ضعیف اند.

من این اشکال را به طرفداران مشایخ ثقات گفته ام (آقای تبریزی هم این را دارد.) و آنها جواب داده اند که شیخ طوسی گفته این سه نفر از کسانی نقل می کنند که به نظر خودشان ثقه اند نه اینکه به نظر شما ثقه باشد، خب اگر این باشد که اجتهادی می شود و به درد ما نمی خورد.

پاسخ:

این ها برهان نیستند که با مثال نقض به هم بخورند، اینها ظاهر حال و عامّ هستند و ظاهر اند، حالا اگر ما جایی اظهری پیدا کردیم آن را کنار می گذاریم، خب ما از اینها 565 نفر مرویٌ عنه داریم شما از بین اینها 13 نفر پیدا کرده اید که ضعیف اند، خب 13 نفر از این 565 نفر چند درصد می شود و آیا این ظهور خراب کن می شود؟ می شود 3 درصد، اگر قرار باشد ما با سیزده نفر 552 نفر را کنار بگذاریم و این ظهور را خراب کنیم، اکثر عمومات فقهی را هم باید کنار بگذاریم زیرا اکثر عمومات فقهی مخصّص دارند و درصد مخصّصاتشان هم از این مورد ما که 13 نفر اند بیشتر است. از طرفی این 13 نفری هم که شما نقل می کنید اینها همه جا اعتماد نمی کردند و جاهایی است که عمل نکرده اند، حدیث لا تعاد با اینهمه عظمتش باز یک استثناء دارد و تکبیرة الاحرام استثناء است یعنی 1 مورد از پنج مورد و 20 درصد، اگر قرار باشد با مثال نقض از بین برود باید این هم قاعده نشود، پس اینها برهان عقلی نیست که با کوچکترین مثال نقضی از بین برود، شما اگر انقدر استثناء پیدا کنی که ظهور را از بین ببرد حرفتان درست است و در 565 مورد 13 مورد ظهور خراب کن نیست. ثانیاً اگر راوی ضعیف بود لزوما روایت کذب نیست و قرائنی که قدماء در اختیار داشتند می توانسته باعث شود که به راوی ای که ضعیف می دانند در جایی عمل کنند، بطور مثال در مورد روایت مِسمَعی صدوق می گوید من او را قبول ندارم و استادم هم قبول ندارد ولی این روایتش در کتاب الرحمة است و لذا هم من این روایت را می پذیرم و هم استادم زیرا کتاب الرّحمة مورد اعتماد هر دوی ماست. خب هیچ استبعادی ندارد که اینها مواردی بوده که اینها نسبت به این روایاتِ آنها قرینه برای اعتماد داشته اند لذا جاهای دیگر به روایات دیگر اینها اعتماد نمی کرده اند بطور مثال چند روایت داریم که اینها به روایت حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی اعتماد کرده اند؟ فقط یک مورد است که بزنطی از نقل کرده است اگر بزنطی او را قبول داشت خب بیشتر نقل روایت می کرد، اتفاقا همین که تعداد روایت این افراد از این 13 نفر یکی و دو مورد است، (نقل از ابی جمیله دو مورد است) و پایین است درحالیکه تعداد روایات این 13 نفر زیاد بوده است و بیش از این یکی دو مورد در اختیار اینها بوده است، لذا احتمال اینکه در این چند مورد قرینه برای صحّت روایت بوده است، بیشتر می شود.

اشکال پنجم: (مرحوم خویی)

اصلا امکانِ احراز چنین چیزی نبوده است، شیخ طوسی چگونه می خواسته احراز کند که این 3 نفر فقط از ثقه نقل می کنند؟ این قابل احراز نیست مگر اینکه خودِ این سه نفر بگویند ما فقط از ثقه نقل می کنیم درحالیکه چنین تصریحی از 3 نفر نقل نشده است، بنابراین امکان نداشته که کسی بتواند این مساله را احراز کند.

پاسخ:

اوّلا خود شیخ طوسی می گوید این سه نفر معروف به این مساله بوده اند و اگر معروف شود می شود کالحسّ و خود شما در خبر واحد گفته اید که ادلّه حجّیّـت خبر واحد همانطور که محسوس را می گیرد، کالحسّ را می گیرد و لذا شیاع هم حجّت می شود، البته حجّیّت شیاع صرفاً در موضوعاتِ احکام است و نه خودِ احکام و برای اثبات احکام شیاع حجّت نیست علی الاقوی.

از طرفی امر غیر ممکنی نیست، صرفاً 565 نفر مرویٌّ عنه مستقیم بوده اند، برای شیخ و نجاشی که رجالی بوده اند و چندین هزار راوی را کنترل کرده اند، چطور بررسی این 565 مورد امکان نداشته است؟ در این 565 مورد نمی توانستند ظاهر حال پیدا کنند که ثقه بوده اند یا نه؟ خیر غیر ممکن نبوده بلکه واقع هم شده است.

نکته:

ما در مرسلات اینها صرفاً جایی را عمل می کنیم که صرفاً یک نفر افتاده باشد و او هم مرویٌ عنه مستقیم آنها باشد ولی اگر بیشتر از یک نفر افتاده باشد یا مرویٌّ عنه مستقیم نباشد، دیگر قاعده مشایخ ثقات را جاری نمی دانیم و نمی توانیم به این مرسلات اعتماد کنیم.

نکته:

تنها کتاب رجالی که از قدماء مانده است، رجال شیخ طوسی است که نا تمام هم مانده و شیخ در میانش فوت کرده، و کتب دیگر که کامل اند مثل فهرست نجاشی و فهرست شیخ طوسی، فهرست اند، در فهرست نجاشی 1269 نفر را نام برده است 500 نفر را توثیق کرده است 44 نفر را تضعیف کرد است و راجع به اکثریت یعنی 715 نفر چیزی در مورد وثاقت و تضعیف ننوشته است زیرا کتاب اصلا کتابِ این کار است، در فهرست شیخ طوسی بدتر است او 912 نفر را نام برده و 76 نفر را توثیق و 6 نفر را تضعیف کرده است یعنی 82 نفر توثیق و تضعیف شده اند و 830 نفر را هیچ چیزی نگفته است لذا این کتاب ها کتاب های توثیق و تضعیف نبوده اند که بگویید از عدم ذکرشان معلوم می شود که اینها ثقه نمی دانسته اند، می ماند کتاب رجال شیخ طوسی که آن هم نیمه کاره است.

جمع بندی:

ما قاعده مشایخ ثقات را فقط در مورد مرویٌ عنه مستقیم قبول داریم و از کلام شیخ طوسی بیشتر از مرویٌ عنه مستقیم در نمی آید، ولی این هم ظاهر حال است و اگر در موردی، اظهری پیدا کردیم از این قاعده رفع ید می کنیم.

بررسی دلالی:

مقبوله عمر بن حنظله چهار مرجِّح دارد: 1. صفاتی 2. شهرت 3. موافقت کتاب 4. مخالفت عامّه و سپس امرِ به توقّف شده است، پنج اشکال هم دارد که باید بحث شود.

اشکال دلالی اوّل: (آخوند)

در مورد مرجِّح صفاتی است، مرحوم آخوند می گوید این مرجِّحِ صفاتی برای بحث قضاوت است، اصلاً همه مرجِّحاتِ این مقبوله برای باب قضاوت و حکومت است. پس این روایت ربطی به افتاء ندارد و اختصاص به موارد حکومت و قضاوت دارد. از آنجایی که اوّل که حدیث شروع می شود، بحث نزاء در دِین یا میراث است بعد رجوع می کنند به قاضیِ سلطانِ جائر تا به حکمِ او عمل کنند، بعد امام می گوید نباید این کار را بکنند و اگر رجوع کنند آنچه با حکمش می گیرند اگرچه حقّشان باشد سُحت است، و باید به شیعه ای که این خصوصیات را داشته باشد مراجعه کنند خب تا اینجا که بحث حکومت است در ادامه گفته شده است که اگر این دو نفر هر کدام یک نفر را با این خصوصیت پیدا کردند ولی این دو در حکمشان اختلاف کردند و هر دو هم در حدیث شما با هم اختلاف دارند یعنی منشاء اختلاف این دو حاکم حدیث هایی از شما است چه کنند؟ که از اینجا مرجِّحات شروع می شوند که خب برای آن دو نفر که در مورد قضاوت و حکم به سراغ دو قاضی رفته اند می باشد و باب قضا و افتاء تفاوت بسیاری با افتاء دارد، افتاء اِخبار است به نحو قضیّه حقیقیّه که اگر مثلا شطرنج آلت قمار بود حرام است وگرنه خیر ولی اینکه شطرنج آلت قمار است یا نه، این ربطی به باب افتاء ندارد و حتّی اگر مُفتی ورود کند، بما هو واحدٌ من العرف است وگرنه حجّیّتی ندارد ولی در باب قضاء و حکومت اینگونه نیست و در آن باید حصرِ مادّه نزاع شود و با اگر و مگر درست نمی شود و حاکم شرع باید احراز کند که شطرنچ مادّه قمار است یا نیست که اگر است جلوی ترویج آن را بگیرد و اگر نیست مثلا به عنوان ورزش ترویج دهد، لذا در بحثِ حاکمِ شرع می بینید که در بحث حاکم شرع و قاضی تخییر نداریم و باید حتما یکی را بگیرد و نمی تواند تخییر دهد زیرا نزاع است درحالیکه در مقام افتاء می تواند بگوید مخیّری فلان کار را کنی یا فلان کار را لذا آنچه در مقبوله آمده است بر اساس سیاق در مورد روایاتی است که مستندِ قضاوت قرار گرفته اند نه افتاء و ما نمی توانیم الغاء خصوصیت از آن کنیم زیرا بسیار متفاوت اند زیرا 1. حکم، اِنشاء است و فتوا، اخبار و اعلام است و بینهما بَونٌ بعید 2. حکم باید فیصله ی مادّه ی نزاع کند و لذا تخییر در آن معنا ندارد ولی فتوا به صورت قضیّه ی حقیقیّه اعلام است لذا تخییر در آن معنا دارد 3. حکمی که حاکم شرع می خواهد بکند بر همگان حجّت می شود حتّی فقهاء بنا بر این فقهای دیگر اگر دیدند اگر اشتباه می کند باید نهی از منکر کنند و اگر قانع نشد حقّ تضعیف حاکم شرع را ندارند ولی افتاء صرفاً برای خودش و مقلّدینش حجّت است. 4. حکم، فقط برای مسائل حکومتی است، حاکم شرع بما هو حاکم شرع در مسائل شخصیّه و فردیّه ورود نمی کند ولی افتاء محدود به مسائل اجتماعیّه نیست. به دلیل این چهار تفاوتی که بینِ مقامِ حکم و مقامِ افتاء وجود دارد نمی شود که ما مرجِّحی را که در مقامِ دو روایتِ مستندِ حکم بود را به مقام افتاء سرایت دهیم و لذا مرجِّحاتِ بیان شده در مقبوله به درد باب افتاء نمی خورد. (این اشکال قائل زیاد دارد.)

پاسخ استاد:

این حرف شما را قبول داریم یعنی اینکه صدر حدیث در موردِ قضاوت است و قضاوت هم از شئون حاکم شرع است را قبول داریم و اینکه فرد سوال می کند و امام مرجّحات را می گوید برای بحث حکومت است ولی اینکه کلّ مقبوله برای حکمین باشد را قبول نداریم، یعنی تعبیراتی که در این فقرات به کار می رود با هم متفاوت است. ما معتقدیم که مورد حدیث رفع خصومت است و از ابتدا هم این بحث است ولی از بعد از انّما الامور ثلاثة دیگر عناوین عامّ است یعنی اینکه انّما الامور ثلاثة اختصاصی به قضاوت و حکومت ندارد، و سیاق در مرجِّح شهرت با سیاق در مرجِّحاتِ صفاتی فرق کرد یعنی در مرجِّحاتِ صفاتی فرمود "الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ" یعنی این مستندِ حکم بود و چیزی که دالّ بر تعمیم باشد در آن نبود ولی ولی در مرجِّح شهرت، رفت روی "انّما الامور ثلاثة" نه روی "الحکم" و سیاق عامّ می شود، لذا اینکه از این فقره به بعد، مختصّ به مورد حکومت باشد درست نیست. پس اگرچه ظهورِ جواب در مرجّحِ اوّل و تا اواسطِ مرجِّحِ دوّم، خاصّ است ولی از اواسطِ مرجِّحِ دوّم یعنی فقره "انّما الامور ثلاثة" به بعد، ظهور جوابِ امام عامّ می شود لذا از آن فقره به بعد اینطور نیست که ظهور خاصّ باشد و ما با تنقیح مناط یا القاء خصوصیت سرایت دهیم، بلکه ظهورِ خودِ کلامِ، عامّ است. (اشکال: قرینه سیاق که از ابتدا بحث خاصّ است چه؟ پاسخ: ما در وحدت سیاق هم وحدتِ صدور می خواهیم که مثلا آیه ولایت با آیه تحریم گوشت خوک وحدت صدور ندارند و لذا وحدتِ سیاق ندارند تا قرینه سیاق بیاید، و هم وحدت موضوع، یعنی فرد در مورد یک موضوع صحبت کرده باشد نه اینکه موضوع دیگری رفته باشد، حالا در این حدیث چون وحدت موضوع نیست، وحدت سیاق هم نیست و لذا نمی شود سیاق فقرات اوّل را به فقرات بعدی سرایت داد و قرینه سیاق گرفت.)

اشکال دلالی دوّم: (آخوند)

این روایت برای زمان حضور است و ربطی به زمانِ غیبت ندارد همانطور که در پایانش آمده "قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ." یعنی برای کسی است که تمکّن از ملاقات امام دارد.

پاسخ:

جواب امام در فقره اوّل که در مورد رجوع به عالم و نه طاغوت است، در زمانِ حضور و غیبت فرق نمی کند، حکم های بعدی هم همینطور یعنی حکم دوّم که موافقت با کتاب است و حکم سوّم که موافقت با سنّت است و حکم چهارم که مخالفت با عامّه است و حکم پنجم که هر کدام که میل قضات و حکّام عامّه به آن بیشتر است، تا می رسد به آخرش که حکم ششم است و امام حکم به توقّف می کند یعنی بطور امری می فرماید "فأرجِه" یعنی تاخیر بیانداز تا امام را ببینی، ولی صرفاً همین مقیّد به ملاقات امام شده است، خب چرا باید در پنج حکم قبلی هم مقیّد به ملاقات امام باشد؟ احتمالاً آخوند چون کلّ حدیث را یک سیاق دیده و لذا قید آخر را در همه برده است ولی ما چون کلّ این حدیث را یک سیاق نمی فهمیم بلکه از ابتدایش یک چیز و از اواسط فقره دوّم عامّ می فهمیم لذا این حرف را نمی زنیم و قید را مختصّ به همان حکم ششم می دانیم.

اشکال دلالی سوّم: (آخوند)

اینها اصلاً مرجِّح است یا ممیّز حجّت و لا حجّت اند؟ مخالفت کتاب، ممیّز حجّـت و لا حجّـت است و نه مرجِّح

راه حلّ اوّل (پاسخ آقای خویی):

اگر بحث حجّت و لا حجّت بود که دیگر نباید مرجِّح های سوّم و چهارم به این ترتیب ذکر می شد زیرا نمی شود گفت که زخرُفِ مشهور یا مخالف عامّه، حجّت است.

(اقای شبیری می فرماید باید دید روایت در چه زمانی بوده و مخاطبش که بوده، ما این را قبول داریم، و به همین خاطر در مورد روایت حِمیری گفتیم در زمانِ حسن بن روح یعنی زمان فقاهت حمیری بوده و لذا عموم و خصوص بودن را از روایت نمی فهمیم و گفتیم آن را حمل بر مخالفت تباینی می کنیم زیرا حمیری جمع عرفی بین آنها را در صورت عموم و خصوص مطلق بودن، می دانسته و لذا حتما از این سوال نپرسیده بوده ولی در این مقبوله که راوی عمر بن حنظله است که نمی دانیم فقیه بوده است یا خیر، نمی شود حرفی که در مورد حِمیَری زد را اینجا هم زد. نمی شود گفت از نوع سوال پرسیدن او فقیه بوده است زیرا صرفا پیگیر بوده است که اگر نشد چه؟ و پیگیر بودنِ در قضیه حاکمیت را می رساند، و از فقهاء شیعه هم اسمش ذکر نشده است.)(از زراره هم روایت در زمانِ فقیه نبودنش داریم ولی صحیحه ثانیّه قرینه دارد که در زمانِ فقاهتش بوده است.)

اشکال:

منظور از مخالفت با قرآن مخالفت عموم و خصوص است و نه تباینی زیرا داعی برای چنین جعلی نبوده است زیرا چنین جعل تباینی ای به سرعت رسوا می شده است.

پاسخ استاد:

اشکال مستشکل این است که فکر کرده است جُعّال صرفا برای فریب فقهاء چنین جعل هایی می کرده اند درحالیکه مخاطبین جعل صرفاً فقهاء شیعه نبوده اند و جامعه های هدفِ مختلفی داشته و صرفاً یک داعی هم نداشته اند مثلا برای سنّی ها جعل می کردند که اینها مشرک اند و خلاف قرآن فتوا می دهند تا آنها را تهییج کنند مثل روایت خان الامین، جالب است که برای مدرسه بغداد حدیث زمین روی شاخ گاو است را جعل کردند زیرا آنها اهل معقول هستند، برای آنها که اهل قرآن بودند حدیث مخالف قرآن جعل می کردند و این شد که در شام فکر می کردند اصلا حضرت علی نماز نمی خواند. پس داعی بر جعل داشته اند زیرا مخاطبین جعل صرفاً فقهاء نیستند که باید با جعلِ سند او را فریب داد و نمی شود با مدلول خلاف قرآن آن را فریب داد، پس جواب آقای خویی تمام است و اشکالی به آن وارد نیست.

اشکال:

شما روایت قطب راوندی را می پذیرید که در آن مخالفت کتاب در ابتدا آمده پس چرا این حرف را میزنید؟

استاد:

این اشکال وارد نیست زیرا شما اگر به دست آوردی که مخالفت با کتاب، عموم و خصوص است و نه تباین، دیگر این خودش جمع عرفی می شود و در بقیه روایات هم ولو مثل روایت راوندی مخالفت با کتاب اوّل آمده باشد، حمل بر مخالفت بالعموم و الخصوص می شود.

راه حلّ دوّم (محقق اصفهانی):

فهم راوی را قرینه قرار داده که منظور مخالفت تباینی نیست، بنا بر نقل کلینی در ادامه گفته شده است که "أرأیتَ إن کان فقیهان ... کتاب و السنّة" اگر منظور امام مخالفت و موافقت تباینی باشد، اگر هر دو قرار است موافق کتاب باشند به این معنا که یعنی عین خودشان در کتاب باشند، نه به نحو موافقت با عمومات و اطلاقات کتاب (که ما می گوییم)، این یعنی دو آیه متعارض و مباین در کتاب وجود دارد و این مطلب درست نیست زیرا دو آیه که تباین صریح داشته باشند در قرآن نداریم.

استاد:

اشکال استاد شهیدی:

اوّلاً این مطلب برای ردّ تباین کلّی در قرآن خوب است ولی عموم و خصوص من وجه را در قرآن ردّ نمی کند درحالیکه مرحوم خویی مورد اجتماع را در عموم و خصوص من وجه را هم ردّ می کرد. (استاد: درست است ولی تا همین حدّ راه گشاست است.)

ثانیاً این فهم راوی در این روایت برای مقبوله در کافی است و نسخه ای دیگر ندارد. (استاد: درست است.)

ثالثا ما تعارض نسخه داریم و در نسخه شیخ طوسی در تهذیب این قید "عَرِفا" را ندارد و "غَیِبَ علیهما" دارد یعنی نتوانستند بفهمند نه اینکه بفهمند هر دو موافق اند. (اگر به نحو عموم و خصوص باشد که حرف ما است و اگر خودشان در قرآن باشند یعنی دو آیه قران با هم تعارض مستقرّ دارند.)

در نسخه شیخ صدوق که نه عَرِفا آمده و نه غَیِبَ علیهما

تعارض احادیث هم نیست بلکه تعارض چند نسخه از یک حدیث است زیرا سند یکی است، حالا ما چون ضبط کلینی را اضبط می دانیم نسخه آن را مقدّم می کنیم. (ما در سند رجوع به خبره را قبول نداریم و باید با قرائن را بررسی کنیم تا به اطمنیان برسیم ولی در مورد نسخه، کلینی و سپس صدوق و سپس طوسی را اضبط می دانیم و لذا کارمان راحت تر است.)

(استاد شهیدی با تفسیرِ شهید صدر (حسابِ احتمالات) مشایخ ثقات را پذیرفته است.)

راه حلّ سوّم: (مرحوم بروجردی و امام)

صدر روایت گفته است که هر دو مشهور اند، خب اگر منظور از مخالف کتاب زُخرُف و باطل باشد، چگونه می شود که دو روایتی که یکی از آنها زخرف است شهرت عملی پیدا کرده است؟

اشکال دلالی چهارم:

موافقت با کتاب و مخالفت عامّه در کنار هم به عنوان مرجّح آمده اند چرا آنها را از هم جدا می کنید و دو مرجِّح جدا می دانید؟

پاسخ:

ادامه روایت نشان می دهد که این دو، دو مرجِّحِ جداگانه هستند، در ادامه عمر بن حنظله فرض می کند جایی را که هر دو موافق کتاب اند حالا یکی مخالف و یکی موافق عامّه است و امام می گوید آنکه مخالفت است "فیه الرَّشاد" و این قرینه داخلیّة می شود، یکی قرینه خارجیّه هم دارد در روایت میثمی از امام رضا که بخاطر وجودش در کتاب الرّحمة (که الان کتاب الرّحمة نیست ولی صدوق در عیون اخبار الرضا می گوید "من این را از کتاب الرّحمة نقل کرده ام و استاد ما که میثمی را قبول نداشت، کتاب الرحمة را می پذیرفت") ما اشکال سندی اش را رد کردیم و آن را پذیرفتیم، موافقت کتاب را تنها ذکر کرده و بدون مخالفت کتاب آورده است این یعنی موافقت کتاب به تنهایی مرجِّح محسوب می شود.

اشکال دلالی پنجم:

منظور از شهرت در فقره دوّم چیست؟ مگر می شود دو چیز مشهور باشند، زیرا شهرت یکی به معنای شاذّ و نادر بودنِ دیگری است و شهرت یعنی این

پاسخ: (پاسخ های به این اشکال در نتیجه تاثیر دارد بر خلاف پاسخ های قبلی)

شیخ انصاری و آخوند:

این اشکال شما بخاطرِ این است که شهرت را در فتوا و عملِ فقهاء حساب کرده اید زیرا در این صورت نمی شود که در مقابلِ آن هم شهرت باشد زیرا شهرت یعنی یک طرف غلبه دارد و برای شهرت هر دو باید غالب فقهاء دو فتوای متعارض را با هم داده باشند. ولی اگر شهرت روایی باشد مشکلی ندارد و اصلا این نشان دهنده این است که منظور شهرتِ روایی است.

خلاصه باید گفت که منظور از کلمه ی «مشهورین» در روایت، «شهرت روایی» مراد است و چه اشکالی دارد که دو روایت متعارض به صورت اکثر در کتاب علماء ذکر شده باشد. مثلا مرحوم شیخ طوسی در کتاب تهذیب در مورد طهارت کافر کتابی روایاتی را ذکر میکند که شهرت روایی دارند و همچنین در نجاست کافر کتابی روایاتی را ذکر میکند که شهرت روایی دارند و اشکالی رخ نمیدهد.

مرحوم تبریزی:

این شهرتِ روایی است علاوه بر قرینه در سوال که شهرت بیان شده صرفاً در شهرت روایی معنا دارد، به این قرینه که در خودِ جواب هم گفته شده که "ینظرُ إلی ما کان مِن رِوایتِهم عنّا فی ذلک الذّی حکما به" یعنی این روایت است که قرار است مجمع علیه عند اصحاب باشد.

پاسخ دیگر:

این می تواند به این خاطر باشد که یک فتوا در زمانی مشهور باشد و در زمانِ دیگر فتوای دیگری مشهور باشد و لذا شهرت عملی منظور است و مشکلی هم ندارد.

شیخ انصاری:

این پاسخِ درستی نیست زیرا در سوال عمر بن حنظله آمده "خبران مشهورین" و عنوان "مشهوریَن" ظهور در فعلیتِ شهرت داد و فعلیّتِ شهرت با تفاوت زمانی نمی سازد.

پاسخ دیگر:

این شهرت به معنای شهرتِ اصطلاحی که شهرت عملی باشد دچار مشکل می شود ولی اگر به معنای لغوی اش باشد که یعنی واضح و معروف و مشهور دیگر این مشکل وجود نخواهد داشت زیرا یعنی یک فتوای معروف، یعنی دو فتوای معروف داریم.

سوال:

حالا آیا شهرت روایی درست است یا شهرت عملی به معنای لغوی یعنی معروفیّتِ فتوا در شیعه و عدمِ معروفیّتِ دیگری؟

پاسخ: (مرحوم خویی، نائینی و بروجردی ذیل آیه نفر دارند و مرحوم امام آنجا اشکالی به آن می کند که اینجا هم وارد است.)

این بحث پیش نمی آید و لغو است زیرا فقهاءِ آن زمان متنِ روایت را فتوا می دادند و لذا تفاوتی بینِ شهرت روایی و شهرتِ عملی به این معنایی که شما فرموده اید وجود ندارد زیرا هرچه شهرتِ روایی داشته، شهرتِ عملی به این معنایی که شما فرموده اید هم داشته است.

اشکال مرحوم امام:

بله تا زمانِ شیخ طوسی، فقهاء متن روایت را در فتوا ذکر می کرده اند و وگرنه مردم نمی فهمند و هرکه فقیه بوده است راوی هم بوده است ولی برعکسش درست نیست و هر کس که راوی بوده است فقیه نبوده است لذا این حرف پذیرفته نیست که هرکه راوی بوده فقیه هم بوده، بطور مثال در مورد اصحاب اجماع کسانی را داریم که زیر سیصد چهارصد روایت داریم ولی در اصحاب اجماع ذکر شده اند و به فقهاتشان شهادت داده شده ولی کسانی داریم که بیشتر از هزار روایت دارند و بیش از اصحاب اجماع روایت دارند و کسی در راوی بودن و وثاقتشان شکّی ندارد ولی در فقاهتشان بحث است و لذا در اصحاب اجماع نیامده اند و این می رساند که همه روات فقیه نبوده اند، و لذا نمی شود گفت بینِ این دو مورد تفاوتی وجود ندارد زیرا اگر منظور شهرت روایی باشد فقیه و غیر فقیه را در بر می گیرد ولی اگر منظور شهرت عملی به این این معنا باشد، صرفاً فقهاء از روّات را در بر می گیرد.

(قرینه اینکه تا شیخ طوسی وقتی که فتوا می دادند متن روایت را هم در فتوا ذکر می کردند این است که هنگامی که شیخ طوسی کتاب نهایة را نوشت به او اعتراض کردند که این رویّه در میانِ علماء مرسوم نبوده و چرا متنِ روایت را نیاورده ای که ایشان می گوید اکنون دیگر عربی آن زمان صحبت نمی شود و باید به عربی امروز نوشته شود و دلایل دیگری می آورد سپس چندین نفر خواب حضرت علی را می بینند که کتاب نهایة را تایید می کند و اینها با هم که می نشینند می بینند همه یک خواب را دیده اند و این را به شیخ طوسی می گویند و می گویند ما پذیرفتیم و شیخ با مزاح می گویند من هرچه از نقل و عقل برای شما دلیل آوردم نپذیرفتید حالا با خواب پذیرفتید.)

جواب مرحوم بروجردی ، امام، استاد، به اشکال پنجم به مقبوله: (شهرت لغویِ (معروف) مراد است ولی به معنای شهرت عملیّه قدمائیّه نه صرفاً شهرتِ روایی)

دلیل اول: (بر اینکه شهرت لغوی مراد است.)

در مورد «شهرت» دو معنا ارائه شده است:

1. از جانب قدمای لغوی: (العین و مقاییس)

واضح و معروف "شَهَرَ فلانٌ سیفَه أی اتضح سیفه"

2. از جانب متأخرین: (مجمع البحرین)

شهرت در مقابل شاذ قرار دارد.

الان روایتی مقابل ما قرار دارد که مربوط به زمان امام صادق علیه السلام است و نمیدانیم کدام معنای فوق مراد است یعنی نمیدانیم معنای مجازی دوم، در زمان امام صادق علیه السلام به حقیقت رسیده بوده است یا نه؟ در این صورت تا زمانی که لغوی از معنای حقیقی اعراض نکرده باشد ما معنای لغوی (معروف) را اخذ میکنیم. اشکالی هم وجود ندارد که دو روایت متعارضی که مشهور هم هستند، مورد استناد فقهاء قرار بگیرد و هر دو معروف شوند.

دلیل دوم: (بر اینکه شهرت لغوی مراد است)

امام علیه السلام در ادامه ی روایت فرمودند «الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» که دو معنا دارد:

1. معنای لغوی: خاطر جمع بودن.

2. معنای اصطلاحی: یک اتفاقی که کاشف از رأی معصوم باشد. در قرن چهارم به بعد میدانیم این معنای مصطلح در مورد «الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» به کار میرفته است.

افرادی که شهرت را به معنای اصطلاحی در مقابل شاذ معنا کرده اند، «الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» را به معنای لغوی معنا میکنند زیرا اگر بخواهند به معنای اصطلاحی معنی کنند کلام امام علیه السلام دچار تهافت میشود.

ما میگوییم اگر «الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» لغوی معنا شود دلیلی نداریم که «شهرت» را اصطلاحی معنا کنیم و باید «شهرت» را هم لغوی معنا کنیم و همچنین در صورتی که «شهرت» و «الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ» معنای لغوی داشته باشد کلام حضرت علیه السلام دچار تهافت نمیشود.

دلیل سوم: (بر اینکه شهرت لغوی مراد است)

اوّلاً:

حتی در صورتی که «مجمع علیه» به معنای لغوی معنا شود، تا زمانی که «شهرت» به معنای اصطلاحی باشد مجدد تهافت در کلام حضرت رخ میدهد. در حالی که امام علیه السلام در ادامه ی روایت میفرمایند: "الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ "مِنْ أَصْحَابِكَ" خب اگر قرار باشد شهرت به معنای اصطلاحی باشد (شهرت عملی) یک طرف قطعا مورد اعراضِ عملیِ مشهور است، بی معنی است که اصحاب به وسیله ی آن خاطر جمع شوند!

ثانیاً:

اگر شهرت عملی مراد باشد، به روایتی که معروف است عمل شده است، و لذا خیال ما را راحت میکند (المُجمع علیه به معنای لغوی) روایتی که به آن عمل شده است گیری ندارد زیرا وقتی مدارس مختلف که جنگ و نزاع دارند، همگی به یک روایت عمل میکنند، خیال ما راحت میشود.

ثالثاً:

در روایت گفته شده: "فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ "لَا رَيْبَ فِيهِ" خب اگر شهرت روایی مراد باشد یعنی روایتی معروف است، در حالی که مورد اعراض عملی قرار گرفته است، این می رساند که حتما مشکلی داشته است (فیه ریب) و بی معنی است حضرت بفرمایند "لا ریب فیه"

رابعاً:

اگر شهرت عملی مراد باشد ،در شهرت عملیه معنا دارد اگر عمل به یک روایت بین اصحاب معروف بود و عمل به روایت دیگر معروف نبود ما نسبت به آن روایتی که اصحاب به آن عمل کرده اند خیالمان جمع باشد زیرا وقتی مدارس مختلف که خیلی جنگ و نزاع دارند و وقتی مکاتب مختلف از اصحاب با همه ی اختلاف مبانی به روایتی عمل میکنند این روایت "لا ریب فیه" می شود همانطور که امام در روایت فرموده اند.

اشکال آقای تبریزی: (به ثالثاً)

در روایت عبارت "من روایتهم" داریم و صبحت روایت است پس اگر شهرتی است و اگر خاطر جمعی ای وجود دارد، همه ی اینها به اعتبار روایت و شهرتِ روایت است نه عمل به آن روایت و شهرت عملی که شما به دنبال آن هستید.

جواب استاد:

درست است که راوی و فقیه در آن زمان یکی نبوده اند، (یعنی فقیهان راوی بوده اند ولی راویان همه فقیه نبوده اند.) اما فقهای در آن زمان دعبشان این بوده است که متن روایت را به عنوان فتوا می آوردند و لذا "من روایتهم" یعنی آن روایتی که مستند حکم و متن فتوا و عمل صحابه است، و امام می فرماید اگر یکی معروف بود و دیگری معروف نبود، طرف معروف و مشهور را بگیرد. پس "من روایتهم" با حرف ما تنافی ندارد.

اشکال دلالی ششم:

اگر مخالفت عامّه اعمّ است چرا بحث حکّام و قضّات را مطرح می کنند.

مطلبِ شیخ انصاری در مورد مقبوله:

ایشان از مقبوله عمر بن حنظله تعدّی از از مرجّحات منصوصه را می فهمد بخاطر این فقره "الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا" ایشان می گوید چه خصوصیّتی در این صفات مشترک است؟ اقربیّتِ الی الواقع است، یعنی وقتی که کسی نقل می کند اعدل باشد احتمال اینکه شیطان او را فریب دهد و جعل کند کم تر است، اصدق و اورع هم باشد همین است، اوثق هم باشد که در مرفوعه گفته شده، همین است، اگر این صفات در مقبوله ذکر شده اند بخاطر این است که اینها راه هایی برای اقربیّتِ الی الواقع است پس معلوم می شود ملاک اقربیّتِ الی الواقع است.

استاد:

دو پاسخ به این حرف شیخ داده شده است.

اشکال صغروی:

در اورعیّت و اعدلیّت و اصدقیّت می شود گفت اقربیّت الی الواقع ملاک است ولی آیا در افقهیّت هم می شود این را گفت؟ افقهیّت و فهمِ فرد چه ارتباطی با اقربیّتِ الی الواقع دارد، فهم که در نقلِ درست و خوب تاثیری ندارد.

برخی در دفاع از شیخ انصاری گفته اند که وقتی که کسی نقل به معنا می کند افقهیّت در آن تاثیر زیادی دارد.

پاسخ: که گفته است که فرضِ مقبوله فقط فرضِ در نقل به معنا می باشد؟ فرض مقبوله فقط بینِ دو روایت متعارض است و به کیفیّـت نقل کاری ندارد.

(اکثر روّات نقل به معنا می کردند و صرفا 100 نفر را می توان گفت دعبشان نقل به لفظ بوده مثل زرارة، که خودش دو هزار و خورده ای روایت دارد، جالب است بدانید که روّاتی که دعبشان بر نقل به لفظ بوده و صاحب اصل بوده اند تعداد روایتشان هم معمولا از روایانی که دعبشان بر نقل به معنا بوده بیشتر است. خیلی ها مشکوک است که نقل به لفظ می کرده اند یا معنا مثل عمر بن حنظله، البته سماعة بن مهران یا ساباطی ها را می توانیم بگوییم دعبشان بر نقل به معنا بوده است. برخی (احتمالا آقای احمدی شاهرودی) قائل اند در زمان شکّ به نقل لفظ و معنا، حمل بر نقل به معنا می شود ولی استاد می فرماید برای ما چنین ظهوری ثابت نمی شود.)

اشکال کبروی:

شما می گویید در این چند موردی که گفته شده خصوصیّت اقربیّت الی الواقع وجود دارد، خب بله این موارد این خصوصیّتِ مشترک را دارند، ولی اینکه این خصوصیّت هم تمام الملاک باشد را از کجا می گویید، این چند مورد خصوصیّت های دیگر هم دارند، از کجا معلوم آن ها هم دخیل نباشند.

البته جواب مبنایی هم می توانیم بدهیم که اصلاً این فقره اوّل خاصّ است و برای باب قضاوت است و عامّ نیست که بخواهیم از آن برداشتی در مورد باب تعارض داشته باشیم.

(شیخ کلّ روایت را اعمّ می گیرد و می گوید سوال خاص و در مورد حکمیّت بوده ولی جواب ها عامّ است ولی آخوند کلّ روایت را خاصّ و در مورد قضاوت و حکمیّت می گیرد، ما می گوییم ابتدایش خاصّ ولی در ادامه عامّ می شود.)

دلیل دوّم شیخ انصاری:

این دلیل بر می گردد به مرجّح دوّم یعنی مرجِّح شهرت، امام وقتی شهرت را می گوید علّتش را می گوید "فاِنّ المُجمَعَ علیه لا ریبَ فیه" خوب این شهرتِ روایی ریب و شکّ را از بین نمی برد، پس لا ریبَ فیه در اینجا ریبِ حقیقی نیست و باید ریبِ بالاضافة و النسبة باشد یعنی نسبت به طرف مقابل این ریب ندارد، خب این لا ریبَ فیه مگر برای شهرت علّـت نبود؟ و مگر علّـت تعمیم نمی دهد؟ خب هر کدام از دو خبر متعارض که نسبت به دیگری ممّا لا ریبَ فیه شد، مقدّم می شود و این یعنی همان اقربیّت الی الواقع که اقربیّت بالنّسبة طرف مقابل است (نه اقربیّتِ اطمینانی)

پاسخ استاد:

این استدلال از آنجایی شروع شده است که شهرت را شهرتِ روایی گرفته اند و شهرت روایی اطمینان نمی آورد، ولی اگر شهرت، شهرتِ عملی قدمائی باشد، لا ریب فیه، نفیِ ریبِ حقیقی می شود که اگر بخواهید تعدّی کنید و تعمیم کنید باز باید با چیزی که نفی ریبِ حقیقی می کند مقدّم کنید که آن هم اشکالی ندارد زیرا دیگر اطمینان است که خودش حجیّت دارد و نمی خواهد از این روایات باب تعارض حجّیّتش ثابت شود.

ما می گوییم مشهور، مشهور لغوی است یعنی معروف، یعنی روایتی که عمل به آن در شیعه معروف است، یعنی مشهورِ عملی، و مشهورِ عملی هم لا ریب فیهش حقیقی است و شما با مشهورِ عملی اطمینان می کنی که قرائنی وجود داشته که موجب شده که بینِ مدارس مختلف شهرت عملی قدمائیّه پیدا کند و دیگری را عمل نکنند و این را اینگونه می فهمیم که به آن روایت عمل می کردند که در متن فتوا، روایت را هم می آوردند. (لذا اشکال مرحوم تبریزی هم پیش نمی آید که از کجا می خواهید شهرت عملی قدمائی را احراز کنید.)

پس حرف شیخ ثابت نمی شود زیرا ایشان با این حرف (نسبی بودنِ بر طرف کردنِ ریب) می خواستند این مطلب را تعمیم دهند و به اقربیّت الی الواقع برسند و سپس به ما یصلحُ للقرینیّة برسند که بسیار عامّ تر از حجّیّت اطمینان است و هرچه احتمال قرینیّت داشته باشد را هم موجب تقدّم می دانند در حالیکه این درست نیست.

دلیل سوّم شیخ انصاری:

"ما خالفَ العامّه ففیه الرشاد" پس هرجا رِشادِ إلی الواقع بود این می شود مرجِّح مثلا دعب یکی نقل به لفظ و یکی نقل به معناست، نقل به لفظ به رشاد نزدیک تر است لذا نقل به لفظ مقدّم می شود.

پاسخ:

از کجا شما این رشاد را رشادِ إلی الواقع گرفته اید؟ بله این از آن می شود برداشت شود ولی از کجا معلوم که مخالفت با عامّه خودش رشاد نداشته باشد چون هویّت و نمادِ شیعی در خودِ مخالفت با عامّه حفظ می شود و لذا چون دو احتمال می رود شما نمی توانید آن را به این معنا بگیرید و سپس تعمیم دهید.

(مرحوم تبریزی:

اشهد انّ علیاً ولی الله اکنون نماد شده است و اگرچه جزء نیست ولی اکنون نماد شیعه و جزو هویّتِ شیعی شده است، مانند اینکه پیامبر نماز ها را جدا می خواندند و اقربیّت الی الواقع با آن است و امام های اوّلیّه هم جدا می خواندند ولی به مرور نماد شیعه متّصل خواندن می شود و لذا امام های متاخّر اکثرا متّصل می خواندد زیرا جنبه نماد شیعی پیدا کرده و لذا خودِ متمایز شدنِ شیعه موضوعیّت پیدا می کند وگرنه اصلش منقطع بود، یا مثلا روزه روز عاشورا که مثل روز های دیگر مستحبّ بود ولی وقتی بنی عمیّه به عنوان شکرانه و عید روزه گرفتند ائمّه به شیعه گفتند نگیرید درحالیکه شیعه به آن قصد روزه نمی گرفت، این را ائمّه برای جدا بودنِ هویّت شیعی گفته اند و اینکه با بنی امّه یکی نشوند و تفاوت عملی پیدا کنند.)

آشیخ محمّد حسین اصفهانی:

اگر حرف شیخ انصاری درست بود و تعدّی به هر ما یوجِبُ الاقربیّة الی الواقع صحیح بود، تخییر و همچنین توقّف لغو می شد زیرا شما در هر دو روایت متعارضی یک محتمل الاقربیّت عقلائی ای پیدا می کنید و لذا هیچ گاه به تخییر و توقّف نمی رسید و بلا مورد و یا نادر می شود و از طرفی چرا امام انقدر فرض برای عمر بن حنظله مطرح کند و در روایات دیگر همین ها را تکرار کند اگر اینها موضوعیّت ندارد و صرفاً ملاک اقربیّت الی الواقع عقلائی است؟ خب همان را بیان می کرد.

(حواستان باشد اطمینان یا لا ریب حقیقی اصلا محل نزاء نیست و خودش حجیّت جدا گانه دارد و حتّی آخوند هم قبول دارد بلکه بحث لا ریب فیه بالنّسبة است.)

جمع بندی استاد:

ما تعدّی از مرجِّحات منصوصه را قبول نکردیم، مرجِّحات را هم

شهرت عملیّه قدمائیّه، موافقت با عمومات و اطلاقات قرانی و مخالفت با عامّه (در جایی که احتمال تقیّه است نه علم به تقیّه وگرنه ممیّز حجّت از لا حجّـت می شود. در همین عامّه اگر دو دستگی بود و حکم واحد نداشتند، امام فرمودند مخالفت با حکّام عامّه مقدّم است بر مخالفت با ضعفای عامّه) دانستیم.

پس مرفوعه را سندا ردّ کردیم ولی مقبوله را پذیرفتیم سندا و دلالتاً گفتیم مقبوله مرجّحات صفاتی اش در مورد قاضی است ولی مرجِّحات بعدی عامّ است. تعدّی را هم از این مرجّحات قبول نکردیم و ادلّه سه گانه را رد کردیم.

ما متقدیم از این ادلّه باب تعادل و تراجیح 5 مورد اصلا از باب تعادل و تراجیح نیستند بلکه از ممیّزات حجِّت و لا حجت است: صحیحه ایّوب بن الحر، صحیحة ایّوب بن راشد، صحیحة یونس بن عبد الرحمن، روایت هشام بن حکم، صحیحه ابن یعفور

ضابطه: (چرا می گوییم این 5 مورد از ممیّزات حجّت و لا حجّت است.)

ما موافقت با کتاب یا مخالفت با کتاب یا موافقت و مخالفت با عامّه را اگر اوّل روایت بیاید و قرینه ای مانند ترتیب هم نداریم و بعدش هم چیزی نداشته باشیم که برساند از مرجِّحات است، یا مجمل می شود (زیرا نمی دانیم منظور از مخالفت، عموم و خصوص مطلق است یا تباین؟ و جامع هم ندارند که بدانیم کدام اراده شده و به مقتضای مقام باید بفهمیم مثلا در مقبوله با قرینه های قبل و بعد فهمیدیم که منظور مخالفت عموم و خصوص مطلق است نه تباین) یا مختصّ به باب ممیّزات حجّت و لا حجّت می شود. حالا ما در این 5 مورد، سه مورد را مختصّ به ممیّزات و دو مورد را مجمل می دانیم.

در صحیحه ایّوب بن حرّ کلمه زخرف در مورد مخالف با کتاب آمده و این با مرجّح نمی سازد که مخالفتش عموم و خصوص مطلق است با قرآن نه تباینی.

در صحیحه ایّوب بن راشد عبارت "فاضربه علی الحائط" دارد که با حدیثی که حجّت است نمی سازد.

در صحیحه یونس بن عبد الرحن ابتدایش دو پهلو هست و هر دو احتمال در آن است ولی در ادامه می گوید "مغیرة بن سعید دست می برد در کتاب اصحاب پدرم (امام باقر) و مطالبی را می گفت که پدرم نگفته زیرا پدرم بر خلاف قرآن حرف نمی زند" و این می رساند منظور از ابتدای حدیث بحث حجّت و لا حجّت و دست بردن و نبردن است نه مرجّحات

(مغیرة بن سعید جعل و سند و متن می کرد و اسم خودش را هم در سند نمی آورد (که این سخت ترین نوع جعل است زیرا کسی که اسم خودش را در سند نمی آورد سخت می شود بفهمد جعل است.) مغیرة بن سعید بسیار ظاهر ولایی داشت (غلو می کرد و می گفت امام علی و امام باقر از همه ائمّه برتر هستند و بعد گفت امام باقر از همه بالا تر است بعد گفت امام باقر از پیامبر هم بالاتر است و بعد گفت امام باقر اصلا خداست!)، کتاب های اصحاب را می گرفت به عنوان نسخه نویسی و آنها هم به او اعتماد داشتند، بعد می برد در متن و سند آنها دست می برد.)

روایت ابن ابی یعفور، می گوید یکی ثقه است و یکی ثقه نیست و نمی دانیم کدام ثقه است، امام می گوید اگر یکی آنها شاهد دارد از قرآن، آن را بگیر.

این روایت به درد ما اینجا نمی خورد ولی به درد بخورد است، لذا بحث می کنیم.

این روایت می گوید، اگر شاهد پیدا نکردی آن کسی که حدیث را آورده "اولی به"، برداشت درست است که منظور امام این است که اگر حدیث آورد و معلوم نیست ثقه هست یا نیست، و شاهدی هم بر اسنادِ معتبر نیست، "الّذی جائکم به اولی به" یعنی "اولی به من الامام" یعنی روایت را به خودش نسبت بده نه امام. (بگو فلانی نقل کرد نه امام گفت، لذا افراد اهل فن اگر بگوید "روی عن ابی عبدالله" یا "قال اباعبدالله" یا "سمعت اباعبدالله" متفاوت است و می رساند که افراد را ثقه می دانسته یا خیر) برخی معنا کرده اند یعنی نگو کذب است.

سند این روایت محمّد بن اسماعیل نیشابوری از فضل بن شاذان از ابن ابی یعفور

1776 روایت از فضل بن شاذان داریم که 1718 مورد را محمّد بن اسماعیل نقل کرده لذا او بسیار مهم است و اگر کسی محمد بن اسماعیل را قبول نکند اکثر قریب به اتّفاق روایات فضل بن شاذان را نباید بپذیرد و همچنین ایضاح فضل بن شاذان را نباید بپذیرد. بَندَفَر و بُندُقی نیز به او می گویند. به نظر ما او ثقه است لذا هم ایضاح خیلی برایمان مهم است و هم روّاتش.

محمّد بن اسماعیل توثیق خاص ندارد، در توثیق عامِ او چند راه مطرح شده است:

یک راه در سند کامل الزیارات بودن است اگرچه یک واسطه بین او و ابن قولویه است، ما نقل با واسطه کامل الزیارات را حجّـت نمی دانیم.

راه دوّم که مرحوم تبریزی رفته، کثرت روایت اجلّاء مع عدم ورود قدح فیه است که ما قبول داریم. یعنی کلینی (مدرسه ری) محمّد بن یحیی العطّار، محمد بن عبد الجبّار (هر دو از مدرسه قم) ابراهیم بن هاشم قمی (مدرسه کوفه است ولی مدرسه کوفه ای که قم هم او را قبول دارند)، همه از او نقل کرده اند.

راه سوّم راه آقای شبیری است که به خاطر کثرت روایت کلینی از او که 718 مورد است تصحیح می کند کثرت روایت کلینی دال بر اعتماد کلینی است ولی اعتماد کلینی با اعتماد ما ملازمه ای ندارد و شاید اجتهاد او بوده. (استاد بر خلاف سید شیبری کافی بودن کثرت روایت جلیل را نمی پذیرد و آن را مفید اطمینان به وثاقت نمی داند.)

راه چهارم این است که عدّه ای از اعتماد علماء به کتاب فضل بن شاذان یعنی رجال و ایضاح و قائم، که به آنها استناد زیاد است، به وثاقت محمّد بن اسماعیل رسیده اند. (رجال و قائم او الان نیست)(دست به قلم فضل بن شاذان خوب بوده و 180 کتاب داشته است.)

اگر ما بدانیم 1. تنها نسخه ای که در اختیار آنها بوده اسم این فرد در راویان آن بوده و بدانیم 2. در زمان آنها این کتب از کتب مشهوره نبوده، می توانیم این را بگوییم ولی ما از کجا بدانیم علّامه حلّی و ابن داوود که خیلی از فضب بن شاذان نقل می کنند صرفا نسخه با واسطه محمّد بن اسماعیل نبشابوری در دستشان بوده و از طرفی کتبی که از فضل شاذان در دستشان بوده از کتب مشهوره هم نبوده است و صرفا اسمش تیمّنا و تبرکّا ذکر نشده باشد؟ اینها احراز نمی شود و لذا این راه را نمی پذیریم.

(این می رساند که چرا ما به نسخه موجود تفسیر علی بن ابراهیم اعتماد نداریم ولی وقتی از قدما هم دوره از آن روایتی نقل می کنند آن را می پذیریم ولو در نسخه موجود هم همان باشد، زیرا این نسخه را نمی دانیم از خودش بوده یا شاگردش ولی آن را می فهمیم از کتاب خودش بوده.)

آقای خویی کلا تفسیر علی بن ابراهیم را قبول ندارند ولی مرحوم امام و بروجردی در کتب مشهوره کلا سند ها را تیمّنا و تبرّکا می دانستند ولی مرحوم خویی کلا می گویند باید بررسی شود. (گوش داده شود نوار و روایات هم نوشته شود.)

روایت هشام بن حکم، نیز تنها یک فقره از آن در مورد موافقت با کتاب است و نه قبلش قرینه ای است و نه بعدش و نه ترتیبی وجود دارد و لذا هر دو احتمال در آن می رود یعنی بیان مرجِّح و ممیّز حجّـت و لا حجّت هر دو محتمل اند لذا مجمل می شود.

در مقبوله سه جهت وجود داشت که به ما می فهماند که مخالفت تباینی منظور نیست ولی در این وجود ندارد.

روایت قطب راوندی:

در وسائل می گوید "قطب راوندی در رساله ای که تالیف کرده بوده در احوال احادیث اصحاب و صحّت روایتی دارد عن محمّد و علی ابنی علی بن عبد الصمد عن ابیه (عبد الصمد) عن ابی البرکات عن صدوق عن ابیه (ابن بابویه) عن سعد بن عبدالله أشعری قمی (صاحب کتاب فرق تخصیص و نسخ) عن ایّوب بن نوح (رجالی است و قمی ها به او اعتماد دارند و از او نقل می کنند و نجاشی هم از رجال ابن نوح نقل کرده است) عن محمّد بن ابی عمیر (مشایخ ثقات) عن عبدالرحمن (صحابه امام صادق) عن ابی عبدالله

این روایت، برای مرحوم خویی که سندش را می پذیرد روایت بسیار مهمّی است و همه بحثش روی روایت قطب راوندی است، زیرا ایشان مقبوله را نپذیرفت، مرحوم خویی آن مواردی از این روایت را که در روایات دیگری که قبول دارد آمده را می پذیرد مثل موافقت کتاب و مخالفت عامّه، ولی موارد دیگر این روایت را که در روایات دیگر که قبول دارد نیامده، مثل شهرت آن ها را نمی پذیرد.

مرحوم تبریزی شهرت را هم می پذیرد به عنوان مرجِّح، زیرا مقبوله را قبول دارد و شهرت را هم شهرت روایی قدمائیّه می گیرد بر خلاف مرحوم امام و بروجردی و استاد که شهرت را شهرت عملیّه قدمائیّه می گیرند. شهید صدر صرفاً مخالفت با عامّه را مرجِّح می داند.

این روایت برای ما خیلی مهم نیست زیرا مقبوله را پذیرفتیم.

از همان ابتدای روایت نزاع شروع می شود.

اشکال اوّل:

اوّلاً وسائل گفته است که قطب راونید رساله داشته است، این رساله کجاست؟ الان که رساله ای به این مضمون از او در دست ما نیست.

ثانیاً قطب راوندی هم برای بعد از کتاب سوزی ها است و نمی شود گفت کتابش از میان رفته.

ثالثاً از طرفی اگر از بین رفته بوده باشد چطور به صاحب وسائل (شیخ حرّ عامِلی که برای زمان صفویّه است) کتابش رسیده باشد. (ایشان بعد شیخ طوسی بوده و قبل از شیخ ادریس و در قرن 6 بوده (بعد از کتاب سوزی نجف و ری و قبل از کتاب سوزی نیشابور و سمرقند و حلب است.))

چهارماً از طرفی دو شاگرد داشته یعنی ابن شهر آشوب شمالی و منتجب الدین رازی که کتاب فهرست و تراجم دارند و کتب استادشان را نوشته اند ولی اسم این کتاب را نیاورده اند.

لذا اوّلین اشکال این است که وسائل از کتابی نقل کرده که به احتمال زیاد جعلی بوده زیرا قطب راوندی چنین کتابی نداشته است. (مشابه به اشکال به نقل علّامه حلّی از کتاب ضعفاء ابن غضائری)

آشیخ جواد تبریزی: (از قول مرحوم خویی)

این دو نفر در کتاب هایشان اسم این کتاب ایشان را نیاورده اند، ولی مگر گفتند ایشان این کتاب را نداشته یا گفته اند که تمامی کتب ایشان را می خواستند بنویسند؟ یکیشان (شیخ منتجب الدین رازی) فهرست داشته که می خواهد بگوید صاحب تالیف های شیعه کدام اند و یکیشان (ابن شهر آشوب) تراجم (معالِم العلماء) داشته که شرح حال افراد مشهور است، لذا درست است که اینها ننوشته اند ولی داشتن کتاب ثالثی را هم نفی هم نکرده اند لذا اگر ما قرائنی پیدا کنیم که قطب راوندی کتاب دیگری داشته، حرف این دو شاگرد معارض آن نخواهد شد زیرا این دو نسبت به این رساله ساکت اند نه اینکه منکر باشند.

حالا اگر کسی اصرار داشته باشد که خیر در فهرست ها و تراجم ها همه کتب را می نوشتند و دعب بر این بوده و لذا اینها که ننوشته اند یعنی نبوده است، می گوییم اگر کتب دیگر اینچنین بوده باشند هم حداقل این دو کتاب اینگونه نیستند، و مسلما همه کتب را نگفته اند و بر آن اصرار نداشته اند و گرنه خودشان با هم تعارض می کنند مثلا ابن شهر آشوب، کتابی به نام "جَنی الجنّتین فی ذکر وُلدِ العسکریین" را از قطب راوندی ذکر می کند درحالیکه در فهرست شیخ منتجب الدین این کتاب نیست، یا برعکس در ص 68 از کتاب شیخ منتجب الدین لیستی از کتب قطب راوندی را می دهد که این کتاب ها اصلا در معالم العلماء ابن شهر آشوب نیست، لذا اینها نمی توانند نافی وجودِ کتاب سوّم باشند و لذا اگر قرائنی برای اعتبار این کتاب باشد دیگر آنها حرفشان بخاطر سکوتشان، معارض محسوب نمی شوند.

قرینه بر اعتبار هم اینکه مجلسی پدر که قبل از شیخ حرّ است در شرح من لا یحضره الفقیه (آشیخ جواد می گفت باید یکی از کتب حدیثی فقهی را بخوانید تا جامعیّت پیدا کنید ایشان می گوید وسائل الشیعه را من خودم کار کردم برای احاطه به فقه، استاد می گوید به نظر کتاب "من لا یحضر" برای این کار خوب است و کاری هم ندارد، شرح های خوبی هم دارد که یکی از بهترین شرح ها شرح مجلسی پدر است ولی رسائل شرح ندارد و باید به جواهر مراجعه کنید و سخت است.) ج 6 ص 43 از همین رساله قطب راوندی نقل حدیث کرده است بنابراین این نقل از کتاب قطب راوندی منحصر در شیخ حرّ نیست.

نکته دیگر این که خیلی وقت ها یک کتاب اسم های مختلف داشته است مثل رسائل و فرائد الاصول که هر دو اسم یک کتاب اند، خب الان ما این را می دانیم، که این دو اسم های یک کتاب اند ولی در کتب قبلی نمی فهمیم، دقّت کنیم که نه شیخ حرّ و نه مجلسی پدر اسم این کتاب را به ما نگفته اند و گفتند یک رساله ای داشته چنین مضمونی دارد، آن دو شاگرد هم اسم به ما گفته اند و مضمون های کتبش را نگفته اند و ما نمی دانیم مضمون آنها چه چیزی بوده است، احتمال دارد این رساله یکی از کتبی باشد که آنها نام برده اند ولی ما نمی دانیم.

استاد:

ما به مرحوم خویی و مرحوم تبریزی می گوییم با این اشکال شما، اشکال خودتان به کتاب ضعفاء ابن غضائری ردّ می شود، زیرا شما گفتید که شاگردان او این کتابش را نقل نکرده اند و لذا ما این را نمی پذیریم و احتمالا نسخه ای که علّامه از او نقل می کند جعلی است.

خب ما می گوییم قرائن دیگری اگر باشد، آنها معارضش نمی شود و قرائنی نیز وجود دارد.

گرچه ما می گوییم حدسیات ابن غضائری در کتاب ضعفاء غلبه داشته و لذا تضعیف هایش را نمی پذیریم گرچه آن اظهاراتی از او را که می دانیم حسّی بوده می پذیریم مثل تاریخ هایی که گفته است.

اشکال دوّم:

سلّمنا که قطب راوندی چنین کتابی داشته است، طریق شیخ حرّ به قطب راوندی چه بوده و نسخه ای که دستش بوده معتبر بوده است یا نه؟

طریقی برای این کتاب از شیخ حرّ (صاحب وسائل) به قطب راوندی ثابت نیست زیرا طریقش همان کتاب علّامه بوده است و اعتماد علاّمه هم بر این کتاب و طریقش برای ما قابل قبول نمی شود. (شیخ حرّ هم اخباری است و اگر بگویید طریقی وجود داشته و او اعتماد داشته است، می گوییم، طریقی که خودش اعتماد داشته را معلوم نیست ما به آن اعتماد کنیم، لذا اعتماد او بخاطر تفاوت مبانی برای ما حجّت نیست.)

پاسخ:

البته وقتی کتاب از کتب مشهوره باشد، ذکر طریق از باب تیمّن و تبرّک می شود، این کتاب قطب راوندی هم از کتب مشهوره است و لذا این اشکال پیش نمی آید.

اشکال سوّم:

اگر این رساله بود، چرا خود علّامه و محقّق این حدیث را نگفته اند و به آن عمل نکرده اند؟ این روایتی که صاحب وسائل ذکر کرده را هیچ کس قبل از او ذکر نکرده اند، پس طریق صاحب وسائل به این کتاب مشکل دارد.

پاسخ:

اینکه قبلی ها این روایت را ذکر نکرده اند بخاطر این است که نیازی نمی دیدند، بحث آنها از تعارض خیلی ساده بوده است، محقق در کتاب خود مراجع خود یک مرجّح قبول دارد و آن هم مخالفت با عامّه است، بعد می گوید ما خبر واحدی را قبول داریم که مشهور به آن عمل کرده اند و ما خبر واحدی که مشهور به آن عمل کرده باشند و مخالفت عامّه نباشند نداریم. خب ایشان از خبر قطب راوندی می خواسته شهرت را برداشت کند درحالیکه از قبل مبنایش این بوده و لذا نیازی به آن نبوده است.

اشکال چهارم:

در سند روایت آمده است که قطب راوندی "فی رسالة التّی الّفها فی ... عن محمّدٍ و علیٍ ابنَی علی بن عبد الصمد عن ابیهما" اشکال کرده اند که علی بن عبدالصمد اصلا فرزندانی به نام علی و محمّد نداشته و خودِ عبد الصمد که جدّ اوست، فرزندانی به نام علی و محمّد داشته اند.

پاسخ:

ریاض العلماء در ج 4 ص 111 عبارتی دارد که گفته علی بن عبدالصمد، شیوع داشته که به نام عبدالصمد و نام جدّش شناخته شود و لذا این دو، پسر همین علی بن عبدالصمد بوده اند و چون به او اطلاق عبد الصمد می کردند فکر کرده اید این دو، پسرِ عبدالصمد بوده اند. ذریعه ج 2 ص 22 هم همین مطلب را دارد که این دو، پسران علی بن عبدالصمد بوده اند و نوه های عبدالصمد بوده اند که خود شاگرد ابی البرکات بوده است.

اشکال پنجم:

بین ابی البرکات تا شیخ صدوق افتادگی دارد.

پاسخ:

این اشکال وارد است. زیرا عبدالصمد (پدر بزرگ) در سال 414 هجری سر درس سیّدِ ابی البرکات می رفته و او هم از شیخ صدوق نقل می کرده که 381 فوت کرده، بین ابی البرکات و شیخ صدوق حداقل دو واسطه وجود داشته است زیرا ابی البرکات هنگام تدریس حداقل 30 سال باید داشته باشد.

اشکال ششم:

سیّد ابی البرکات توثیق ندارد.

استاد:

این اشکال نیز وارد است. فقط شیخ حرّ عاملی (قرن 12) در کتاب تذکرة المتبحّرین در مورد ابی البرکات گفته است: "عالمٌ صالحٌ محدِّث" خب بین شیخ حرّ و سیّد برکات 700 سال فاصله است و لذا قطعا مدح او، مدح حسّی نبوده و لذا توثیقی با این کلام برای ابی البرکات خوزی (خوزستانی است) ثابت نمی شود (مرحوم تبریزی هم دارند) و لذا سند خراب می شود. (اسم ایشان در علماء خوزستان در نرم افزار تاریخ تشیّع است ولی توثیقی برایش پیدا نکردیم)

دفاع شهید صدر:

مگر نمی گویید حجّیّت خبر واحد فقط برای خبر حسّی نیست و اعمّ از حسّی و کالحسّ است؟ (مثلا با قرائنی به وثاقت آقای بروجردی می رسید) خب اینجا قرائنی به شیخ حرّ رسیده که وثاقت او را کالحس می کرده است.

پاسخ استاد:

شیخ حرّ با ابی البرکات فاصله 700 ساله دارد چطور کالحس می شود؟ برای علمای معاصر می شود این را گفت ولی 700 سال پیش!

برخی گفته اند ما به متن این روایت اعتماد داریم ما می گوییم متنش هم چیز خاصّی نیست که ما را به اطمینان به صدورش از امام برساند چه بسا سید ابی البرکات داشته درس می داده و مختار خودش را گفته باشد.

حدیث کساء و زیارت جامعه را می گوییم برای معصوم است زیرا متنش از غیر معصوم آن زمان نمی شده یا قرائنی و کشف و شهودی وجود داشته ولی این کدام از آن قرائن را دارد؟

جمع بندی:

این روایت سندش مخدوش است و لذا به درد ما نمی خورد.

بحث دلالی:

گفتیم مخالفت با عامّه، هم می تواند مرجِّح باشد و هم ممیّز حجّت و لا حجّت و لذا باید قرینه باشد که یک طرف را اثبات کند، خب در این روایت نمی دانیم که مخالفت با عامّه مرجِّح است یا ممیّز حجّت و لا حجّت است؟ زیرا هیچ قرینه ای در مورد آن نداریم لذا مجمل می شود و نمی توانیم به روایت قطب راوندی استناد کنیم.

آقای تبریزی سندش را بخاطر سیّد ابی البرکات ردّ می کند ولی دلالتش را می پذیرد، آقای خویی سندش را هم می پذیرد و در مورد سیّد ابی البرکات حرفی نزده است.

(قرائن برای مرجِّح بودنِ مخالفت عامّه

قرینه ترتیب:

اگر موافقت کتاب و مخالفت عامّه به ترتیبِ سوّم و چهارم بیاید این یعنی مخالفت عامّه مرجّح است و نه ممیّز حجّت و لا حجّت

قرینه شهرت:

اگر موافقت کتاب و مخالفت عامّه بعد از شهرت آمده باشد این یعنی مرجِّح است.

قرینه :

)

روایت حسن بن جهم

ایشان از امام رضا نقل می کند "قلت له یجیئنی الاحادیث عنکم المختلفة (ناسازگار) فقال ما جائک عنّا فقس علی کتاب الله عز و جلّ ..."

بررسی سندی:

سند مرسل است و از احتجاج است و چون در مقدّمه احتجاج آمده که من سه نوع روایت می آورم صحاح، موافق عقل و مشهور، و ما نمی دانیم این از کدام است نمی توانیم به آن اعتماد کنیم.

بررسی دلالی:

برای ما ثابت نمی شود که موافقت با کتابی که در روایت ذکر شده در مقام مرجِّحات است و شاید تمییز حجّت از لا حجّت باشد.

در ادامه می گوید "لا نعلم ایّهما الحق" این می رساند تحیّر در مقام عمل نیست بلکه تحیّر در واقع است و لذا می شود تخییر استمراری تا زمانی که مخالفت عملیّه قطعیّه را منجر نشود.

مبنای استاد:

سه مرجِّح به ترتیب ثابت شد، شهرت (عملیّه قدمائیّه)، موافقت کتاب (اطلاقات و عمومات)، مخالفت عامّه (اگر عامّه هم یکی بودند نگاه می گنیم در زمانِ صدور حدیث خلفاء و حکّام به کدام حدیث متمایل بوده اند، آن دیگری که مخالف آنها است را اخذ می کنیم.)

مرجّحات صفاتی را در مورد حکمین قائلیم و بر مرجّحات دیگر مقدّم می دانیم.

یک سری از روایاتی که مطرح شده که مرجِّح جدیدی را اثبات میکند:

1. هشام بن سالم

"قال لی ابو عبدالله یا ابا عمرو ... ثمّ جئتنی بعد ذلک و سألتنی عنه ... بأیّهما کنتَ تأخذ"

از قول ابا عمرو نقل می کند که امام به او می گوید اگر من دو حکم متفاوت به تو بگویم کدام را می گیری، ابا عمرو می گوید "احدثهما" را می گیرم و دیگری را (اوّلی) را رها می کنم، امام می گوید این کار درست است و اوّلی تقیّه ای بوده است. خب اگر این روایت اثبات شود، یک مرجِّحی به نام احدثیّت ثابت می شود.

بررسی سندی:

ابی عمرو کَنانی توثیقی ندارد و لذا سند روایت مشکل دارد.

2. روایتِ حسین بن مُختار

از امام صادق است و امام می گوید که اگر امسال به تو حدیثی را بگویم و سال بعد خلافش را بگویم کدام را اخذ می کنی؟ حسین بن مختار می گوید اخذتُ بالأخیر و امام صادق تایید می کنند و می گوید "رحِمَکَ الله".

بررسی سندی:

اینجا در سند، بعض اصحابنا دارد و لذا سندش مخدوش است و حسین بن مختار هم از مشایخ ثقات نیست که صرفاً از ثقه نقل کند.

(روایت عبید بن زراره و مرسلات طبرسی و ... هم وجود دارد در مورد مخالفت عامّه ولی چون چیز جدیدی ندارد و اشکالات قبلی به آن وارد است مطرح نکردیم.)

3. روایت مُعَلَّی بن خُنَیس (مرحوم امام او را ثقه می داند)

این روایت می گوید به امام حیّ رجوع کنید و از او بپرسید و احدثیّت را اثبات می می کند.

بررسی دلالی:

این روایت به لحاظ دلالت مشکلی ندارد.

بررسی سندی:

دو نفر در سند هستند یکی اسماعیل بن مِرار و معلّی بن خنیس که هرکدام که خراب شوند دیگر سند خراب می شود و چون روایت دیگری هم در مورد مرجِّح بودنِ احدثیّت نیست و لذا در صورت ضعف این روایت، دیگر مرجِّح بودن "احدثیّت" اثبات نمی شود.

1. بررسی معلّی بن خُنیس:

معلّی بن خنیس از روات اختلافی مهم است، نجاشی او را تضعیف کرده است، گفته "امام معلّی را برای گفتن احکام به بنی اسد معرّفی کرد، او کوفی و بزّاز است و بسیار ضعیف است."

در باب 17 کامل الزیارات حدیث ،9 معلّی بن خنیس ذکر شده و لذا از راویان با واسطه کامل الزیارات است و لذا مرحوم خویی در معجم الرجال او را توثیق کرده است ولی ما گفتیم از مقدّمه کامل الزیارات (ابن قولویه م 328) وثاقت راوی های با واسطه اثبات نمی شود لذا این را نمی پذیریم. (البته آقای خویی از قولشان در مورد کامل الزیارات برگشته اند، آقای تبریزی که بی واسطه های کامل الزیارات را هم نمی پذیرند.)

ابن غضائری می گوید "معلّی بن خنیس در ابتدا مغیریّ بوده است (فرقه ای از غلات بوده اند و کافر هم بوده اند در حقیقت و برای ائمّه نقش الهی قائل بوده اند مثل فرقه واصلیّه که بجای نماز ذکر اسم اهل بیت را می گفتند البته بعدا ذکر خدا را هم بجای نماز می گفتند.) بعداً داوود بن علی (حاکم وقت کوفه) او را کشت، غُلات مسائل زیادی را به او نسبت می دهند و من به هیچ یک از احادیث معلّی بن خُنیس اعتماد ندارم" ما به تضعیفات غضائری بخاطر اجتهادی بودن غالبشان توجّه نمی کنیم.

شیخ طوسی در کتاب الغیبة گفته است: "از سُفراء ممدوح و محمود و مورد ستایش نزد امام صادق بوده است و به رویّه امام صادق هم مشی می کرده، از پایه ها و افراد رکین و اصحاب سرّ امام صادق بوده است، داوود بن علی او را کشت به سبب ارتباطی که با امام داشت، جریانی که به قتلش منجر شد معروف است، از ابو بصیر روایت شده که گفته است که وقتی داوود بن علی معلّی را کشت و به دار آویخت این مطلب برای امام صادق سخت شد و امام صادق بر داوود بن علی سخت گرفت و گفت: "داوود برای چه دوست مرا کشتی؟ و چرا قیِّم مرا در مالم و خانواده ام (امینم بود) کشتی؟ کاری که تو انجام دادی به خدا قسم وجهی در مقابل خدا ندارد و به خدا قسم او در بهشت است."

تُستَری هم در کتاب قاموس الرجال ج 9 ش 7643 معلّی بن خنیس را بحث کرده است و آنجا نقل می کند که نجاشی او را تضعیف و شیخ تصحیح کرده است و بعد سراغ ادلّه شیخ و نجاشی و ابن غضائری می رود. تستری در تصحیح معلّی بن خنیس می گوید: مغریّة بعد از مغیرة بن سعید (که امام او را لعن کرد و گفت در احادیث پدرم دست میبرد) و فوت امام باقر، به محمّد بن عبدالله دعوت می کردند، آنها در مناطق کوهستانی زندگی می کردند، و بعد از امام باقر بود که فعالیتشان زیاد شد، .... بعد از اتّفاق این اخبار (شش خبری که ذکر می کند) دیگر توجّهی به قول نجاشی و ابن غضائری نمی شود، و این اخبار چیزی جز ولع او به معرّفی اهل بیت نشان نمی دهد و لذا دیگر معارضی با کلام شیخ در الغیبة باقی نمی ماند."

کشّی در ذیل ش 241 می گوید: "حمد بن کثیر (استاد نجاشی) گفت که محمّد بن عیسی بن عُبیدی عن ابن ابی عمیر عن عبدالرحمن بن حجّاج گفته که "اسماعیل با امام صادق مکّه بود و امام صادق گفت اسماعیل در مدینه خبری بود؟ اسماعیل گفت من که بیرون آمدم خبری نبود. بعد اسماعیل می گوید از مکّه خارج شدم تا به اصفان رسیدم و از آن که خارج شدم قافله ای دیدم که روغن زیتون می بردند و از آنها پرسیدم در مدینه خبری بود، گفتند خیر، مگر قتل یک عراقی که به نام معلّی بن خنیس، وقتی که امام صادق دوباره مرا بعد از آن واقعه دید گفت، از مدینه چه خبر و من واقعه را تعریف کردم و امام فرمود: معلّی بن خنیس کشته شد؟ گفتم بله، امام گفت به خدا قسم وارد بهشت شد."

روایاتی هم در مذمّت معلّی است، ولی مرحوم خویی در معجم الرجال می گوید: "این مرد از افراد جلیل القدر و خالص بوده است و مردی صدوق بوده است و چطور می شود که فردی کذّاب و جعّال وارد بهشت شود و امام انقدر به او اهتمام کند."

معلّی 61 روایت دارد 56 مورد از امام صادق است 1 مورد از امام کاظم قبل از امامتِ ایشان و 4 مورد از بقیه روات و با واسطه از ائمّه نقل کرده است. یعنی دعبش نقل مستقیم از امام بوده.

از او سعدانِ بن مسلم عبدالرحمن روایت کرده است که 11 روایت دارد و معلّی ابو عثمان اهول نیز 10 روایت از او دارد، روایات نوروز هم همه از معلّی بن خُنیس است.

استاد:

به نظر ما معلّی ثقه است، روایت دوّمی که خواندم از کشّی، نشان می دهد که وقتی که بگیر و ببند های کوفه شروع شده بود و هنوز معلّی را نگرفته بودند، امام جویای حالش بود، پس این کسی بوده که وقتی قضیه داوود بن علی با مغیریّه بالا می گیرد و برای امام کاری نداشته که از علمش بگوید او کشته شده، این مطلب را می پرسد که به عبد الرحمن حجّاج بگوید، معلّی ثقه است.

دو طرف تضعیف و توثیقشان حسّی نبوده بلکه اجتهادی و از روی ادلّه بوده، خب روایاتی که خواندیم می رساند که این فرد از مغیریّه و جَعّال و کذّاب نبوده زیرا کسی که اینگونه باشد دیگر امام حاکم را برای کشتنش مذمّت نمی کند و نمی گوید در بهشت است همانطور که در کشته شدنِ خودِ مغیرة بن سعید این کار را نکرد.

روایاتی هم که در مذمّتش نقل شده برخی سند هایش ضعیف است و امّا برخی از روایاتی که در تضعیف وارد شده و سندش درست است اصلا در مدح اند، مثلا امام مزمّت می کند که چرا این حدیث را به آنها گفتی، آنها ظرفیّت آن را ندارند خب این می رساند که او از اصحاب سرّ بوده و ظرفیّتش بالا بوده که این روایات به او گفته شده بوده و نظر ما این است که اصحاب سرّ بودن، بالاتر از توثیق است.

پس تضعیف ها اجتهادی هستند و منشا آنها قابل اعتنا نیست و با دو روایت صحیح السندی که آوردیم ردّ می شوند، از طرفی روایت مزمّت که سندش درست بود هم باز مدح است و قول شیخ طوسی هم مویّد حرف ما می شود که در الغیبة معلّی بن خنیس تصحیح کرده است.

2. بررسی اسماعیل بن مِرار:

توثیق ندارد مگر به قول آقای خویی، وجودش در تفسیر علی بن ابراهیم قمی، و به نظر ما جمله ای که در مقدّمه تفسیر علی بن ابراهیم گفته شده است و حتّی روّات با واسطه را هم توثیق می کند به درد ما نمی خورد زیرا این نسخه ای که از علی بن ابراهیم دست ما است درست نیست و چون ممکن است این روایتی که در آن اسماعیل بن مرار آمده است جعلی باشد دیگر به آن اعتماد نمی کنیم.

1. صفحه 320 جزوه استاد شهیدی [↑](#footnote-ref-1)
2. ص 320 جزوه تعارض ادلّه [↑](#footnote-ref-2)
3. جزوه استاد شهیدی نکته رابعه ص 349 [↑](#footnote-ref-3)
4. اشکال امام به نایینی: حتی به مقتضای صناعت هم تفکیک مقبول نیست.....

   (ج4 ص520 امام خمینی ، تنقیح) [↑](#footnote-ref-4)
5. کافی (ط - اسلامیّه) ج 1 ص 65 باب اختلاف الحدیث [↑](#footnote-ref-5)
6. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص228. [↑](#footnote-ref-6)
7. وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج6، ص363، ح8، ط آل البيت. [↑](#footnote-ref-7)
8. وسائل ج 18 باب 9 از ابواب صفات قاضی [↑](#footnote-ref-8)
9. عوالی اللئالی، ج 4، ص 133; ورواه عنه فی مستدرک الوسائل، ج 17، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب 9، ح 2. [↑](#footnote-ref-9)
10. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌1، ص: 68‌ [↑](#footnote-ref-10)
11. تهذيب الأحكام، ج‌6، ص: 302‌ [↑](#footnote-ref-11)
12. من لا يحضره الفقيه، ج‌3، ص: 11‌ [↑](#footnote-ref-12)
13. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذاً لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا قُلْتُ ذَكَرَ أَنَّكَ قُلْتَ إِنَّ أَوَّلَ صَلَاةٍ افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ ص الظُّهْرُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ لَمْ يَمْنَعْكَ إِلَّا سُبْحَتُكَ ثُمَّ لَا تَزَالُ فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَصِيرَ الظِّلُّ قَامَةً وَ هُوَ آخِرُ الْوَقْتِ فَإِذَا صَارَ‌ الظِّلُّ قَامَةً دَخَلَ وَقْتُ الْعَصْرِ فَلَمْ يَزَلْ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الظِّلُّ قَامَتَيْنِ وَ ذَلِكَ الْمَسَاءُ فَقَالَ صَدَقَ. (الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌3، ص: 276‌) [↑](#footnote-ref-13)
14. إن أخته دفنت كتبه في حال استتارها و كونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب و قيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه. و مما كان سلف له في أيدي الناس فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله و قد صنف كتبا كثيرة. رجال نجاشی ص 326 [↑](#footnote-ref-14)