

# 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 ایتا: [@ajrahgozar](https://www.t.me/ajrahgozar)

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

## نحوه کار کلاس:

استاد سؤالاتی 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. (افراد کلاس به درس خارج اصول استاد شهیدی می روند و این کلاس در واقع کلاس 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 تحت عنوان خاتمه قرار داده اند و آخوند ذیل 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 سید یزدی بر رسائل ج 3 ص 421 "لا یخفی أنّ مباحث التّعادل و ... و

کتاب التعارض ص 37 "و کیف کان فهذه المسألة 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 بودن 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 ادله ی اربعه است و مسائل علم اصول باید عوارض ذاتیه ی ادله ی اربعه باشند. اما مسئله ی تعادل و تراجیح، عوارض ذاتیه ی ادله ی اربعه نیستند بلکه عوارض ذاتی حاکمی از ادله ی اربعه هستند. (خبرها (حاکمی از دلیل) تعارض دارند اما خود دلیل (دلیلی که منظور ائمه بودن است) که تعارض ندارند. خبرهای متعارض یا از معصوم صادر نشده اند یا اینکه تقیه ای بوده اند. (لذا جزو ادله اربعه محسوب نمی شوند و صرفاً حاکمی از آن هستند.)

### اشکال مرحوم تبریزی و خویی به توجیه فوق:

موضوع علم اصول ادله اربعه نیست بلکه "حجت بالقوه من ناحیه عامه" است. (حجت بالقوه 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 عوارض ذاتی ادله اربعه بحث کند؛ زیرا تمایز موضوعات مسائل علم به "غایت و غرض مدون" است. پس هر چه طالب علم معمولاً آن را نمیداند باید در آن علم بحث شود. غرض در علم اصول "تحصیل حجت" است، مباحث تعادل و تراجیح هم در تحصیل حجت و استنباط دخیل هستند، پس مباحث تعادل تراجیح داخل در علم اصول بلکه از اهم 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 تتبع 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 بودن 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 بودن بحث 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. آمدن 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 صرفاً قاعده ی ثانویه ی در تعارض است که مربوط به اخبار است و قاعده ی اولیه در تعارض، در بقیه ی ابواب (تعارض آیات، عقل، اجماع، اصول عملیه و ...) جاری است پس بهترین جا آخر اصول عملیه است.

3. **عنوان بحث چه باشد؟** "تعارض الاخبار"، "التعادل و التراجيح"، "تعارض الادلة"، "تعارض الادلة و الامارات"؟ (شيخ به "تعادل و تراجيح" تعبیر کرده اند و آخوند به "تعارض ادله و امارات" چه نکته ای مطرح بوده و کدام درست است؟)

منابع پیشنهادی:

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

ب) اثر مسائل ص 35 - 37

### مرحوم سید یزدی: (التعارض ص 40)

"تعارض" زیرا باید بحث "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 اولی" 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 صفحه ی 31)

مبحث "تعارض" به تنهایی اعمّ است از بحث تعارض در اخبار ولی به این علت 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 بندی 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 ادله 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 بین 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 ادله بنا بر تعبیر شیخ انصاری (که بین دلیل و اماره فرق گذاشته است.) اشتباه است زیرا در هیچ جای بحث تعارض، از تعارض بیّنه بحث نمیشود. در نتیجه تعبیر تعارض الادله و الامارات اشتباه است و باید گفته شود: "تعارض الادله"

"تعال و ترجیح" یا "تعال و ترجیح"؟ کدام صحیح است؟

پاسخ:

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

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 (تعال) 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 الادله" صحیح است.

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

اگر بحث اصلی ما در تعارض، بحث از اخبار است در این صورت بحث از تعارض اصول، بحثی استطرادی است در این صورت عنوان درست، "تعارض الاخبار" است. ولی این حرف اشتباه است و بحث از تنافی اصول، داخل در بحث است و استطرادی نیست؛ زیرا چه به تنافی دلیل پردازیم و چه به تنافی مدلول پردازیم در هر صورت تنافی اصول داخل است، پس "تعارض الادله" بهتر است. بله جمع عرفی خارج از بحث است ولی قاعده ی اولی داخل در بحث میباشد.

مؤید استاد:

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

نکته:

به نظر استاد، عنوان "تعارض الأدلة" 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 الأدلة" درست تر و بهتر است.



## 16. قاعده اوّلیه در تعارض (بنا بر سببیت) (نظر آخوند و نقد آن و نظر 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 تراحم و تفاوت هر کدام با تعارض و نظریه میرزای نائینی در نوع سوّم تراحم 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 تصلّ

#### 2. تضاد بالذات بین مدلول ها

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

#### 3. تضاد 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 تراحم در کتب اصولی گذشتگان بحث نشده است ولی در فقه بحث شده است. بطور کلی عناوین تعارض و تراحم 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 تراحم مطرح شده است: (اگر قول شهید صدر و نائینی را یکی ندانید می شود چهار نوع)

1. تراحم 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 تراحمی در کار نیست.

**ب)** مصلحت غالبه و مفسده ی قلیله دارد یا مفسده ی غالبه و مصلحت قلیله دارد، در این صورت تراحم 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 مصلحت غالبه، الزامی باشد حکم به وجوب داده میشود و اگر مصلحت غالبه غیر ملزمه باشد حکم به استحباب داده میشود. (یا بخاطر اقوی بودن 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 تراحم، 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 تراحم در مناطات که بحثی عقلی است، بحث سر این است که مجرد 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 محض جعل حکم، مصلحت هم جعل می شود، (هر چه آن خسرو کند، شیرین کند) اصلا چنین تراحمی 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، مصلحت (مصلحت

**مرسله)** را پیدا میکند، این مصلحت در آیه و روایت نیامده است، اما بر اساس همین مصلحت، انشاء حکم میکند. حتی چه بسا در آیه چیز دیگری باشد اما آنرا توجیه می کند، در واقع فقیهشان میگوید مصلحت من، انشاء 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 مصلحت غیر منصوص حکم می دهند.

## در شیعیان:

### **(الف) مرحوم خویی و تبریزی:**

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

### **(ب) مرحوم شهید صدر:**

تزامم در مناطات برای ما فائده ی فی الجملة دارد و در تکالیف امضائی، مطلقاً 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 تزامم 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، صرفاً در آنهایی که شارع در آنها تصرّفی نکرده باشد (دقیقاً همان حکمِ عرف و عقل را امضا کرده است) می توانیم تزامم 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.

مثلاً دو تا فعل داریم که فی حد نفسه با هم منافات ندارند و مکلف 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 تزامم مناطات داخل شود و حکمی که در لوح محفوظ بوده است را کشف کند، یعنی شارع در عالم جعل این

تزام را برطرف کرده است ولی برای ما الان آن حکم، مشتبّه شده است، ما در این موارد امر را به شارع ردّ نمی کنیم بلکه خودمان می توانیم از تصمیم شارع پرده برداری کنیم و می توانیم علم 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، تزام را رفع کند و از حکم الله پرده بردارد.

### اشکال مرحوم خوئی و تبریزی به مرحوم امام:

در مورد درمان (امور دنیوی) امکان دارد مصلحت غالبه فهمیده شود (بخاطر 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 تاسیسی ها حرف مرحوم خوئی 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، مثلاً در شروط صحت "بیع"، "بلوغ" را اضافه کرده است. یا مثلاً در شرائط مرجع تقلید "ولد الزّنا نبودن" را اضافه کرده است در حالی که در مثلاً طبیب، برای عرف اصلاً ولد الزّنا بودن یا نبودن مهم نیست، پس در اینجا شارع چیزی را اضافه کرده است در این صورت استاد میفرمایند که نمیتوان مصلحت 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 ارتکاز 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. مثلاً در رجوع جاهل به عالم، شارع قید "ولد الزّنا نبودن" را مطرح کرده است یا مثلاً 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 (مثلاً 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 حجّیت قول لغوی وارد می شود می فرماید که حجّت 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 بحث حفظ نظام می شود، می گوید سیره عقلاً بر حفظ است و این سیره را بر خلاف قول لغوی حجّت میدانند و تعمیم می دهد.

**نکته:**

در مورد سیره باید مناط زمان صدور 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 عقلاً هم همین است که تا امکان دارد نظام حفظ شود بلکه 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 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؛ زیرا احسن بن علی و شاء، به امام رضا گفت "حقاً علینا أن نسألكم؟ قال علیه السلام: نعم قال: حقاً علیکم أن تجیبونا؟ قال علیه السلام: لا، إن شئنا أجبنا و إن شئنا أمسكنا" وقتی در جواب سائل، امام موظف به بیان 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 منشأ اشتباه خود امام باشد در این صورت باید بگویند و آن را بر طرف کنند، کما اینکه این اتفاق صورت می گرفته است، مثلاً در مواردی که

امام به خاطر تقیه حکمی را می فرموده است و سائل برداشت غلط از حرف امام پیدا می کرده است که مثلاً حکم واقعی همان حکم عامّه است، امام در ادامه امام توضیح می دادند که تقیه ای بوده است و حکم واقع را متذکر می شدند.

در نهایت، ارتکاز عرف معیار است و ارتکاز عرف این است که در آن زمان، شارع همان مناط های آن زمان امضاء را دقیقاً قبول داشته است؛ زیرا مناط امکان دارد که در طول تاریخ تغییر کند. مثلاً در گذشته اکثر شیر فروش ها آب غاطی میکردند 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 زمان برود و نباید مصداق آن زمان به این زمان بیاید.

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

**(الف) مرحوم خوئی:**

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 تراحم 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 تراحم را حل کنیم و حکم به صحت مصالحه دهیم.

مثلاً 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 فتاوی ایشان میتوان این حرف استاد را برداشت کرد.)

## 2. تراحم در مقام امتثال

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

در این موارد، آخوند که انحلالی است می گفت در تراحم در مقام امتثال، فعلیت حکم غیر اهم، 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 عمل عبادی مثلاً 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 تراحم فعلیت 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 حیث 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 تراحم که مدلول های ادله با هم تعارضی ندارند بلکه گاهی 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 جور 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 گوئید در تراحم، فعلیت حکم هم از بین نمی رود بلکه صرفاً متنجز نمی شود. (لذا در تراحم، 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. مثلاً بین نماز ظهر و تطهیر مسجد تراحم 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 حقیقه 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 حقیقه را "اعمّ از محققه و مقدّره " می دانند ولو این مقدّره هیچ وقت وجود خارجی پیدا نکند.

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

تراحمی که بخاطر عدم قدرت مکلف نیست بلکه بخاطر وجود 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 مال واحد در یک سال، دو بار ذکات به آن تعلّق نمی گیرد (لا یزکی مال واحد فی عام واحد مرتین)، حالا ما این شش ماه دوم (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 صرفاً 5 گوسفند را ذکات بدهیم و یا آن را ملحق به شش ماه سوّم کنیم و صرفاً 1 بنت مخاض در مقابل 26 شتر بدهیم؟ (زیرا بنا بر این دلیل خارجی نمی شود در این شش ماه وسط 18 ماه، برای یک مال، دو ذکات بدهیم) پس نوعی از تراحم هم وجود دارد که نه در ملاکات است و نه بخاطر عدم قدرت امتثال در مکلف، بلکه منشأ آن وجود دلیلی خارجی است.

### اشکال مرحوم خویی:

مثالی که مرحوم نائینی بیان کرده اند از باب تراحم 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 نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، که در این موارد قائل به تخییر بین خواندن نماز جمعه و خواندن نماز ظهر می شویم، در مثال مرحوم نائینی هم باید

بگوییم که آن فرد مخیر 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، صرفاً تنافی (تعارض بدوی) بین دلیلی که می گوید در مقابل 26 شتر بعد از گذشت یک سال باید 1 بنت مخاض ذکات داد، و بین دلیلی که می گوید بر یک مال دو بار ذکات تعلّق نمی گیرد وجود دارد که بخاطر اینکه خطاب دوم، مقید است و ناظر بر تداخل دو سال ذکاتی بر یک مال است، دلیل اول که مطلق است حمل بر دلیل دوم که مقید است می شود و این تعارض بدوی از بین می رود و لذا سال ذکاتی آن 25 شتر، در پایان شش ماه دوم، 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 شدن شترهای دیگر، از همان زمان 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 فعلی هستند ولی در مثال مرحوم نائینی، وجوب ذکات برای 25 شتر بعد از یک سال فعلی می شود درحالیکه وجوب ذکات برای 26 شتر بعد از یک سال و نیم فعلی می شوند و این دو حکم، مانند مورد نماز جمعه و ظهر که مطرح کردید، هم زمان فعلیت ندارند.)

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

کار کرد آن، جمع حکم ظاهری و واقعی است. قبل از شهید صدر، در بعضی از اصول عملیه شرعیّه، افرادی مانند آخوند و شیخ، قائل به جعل حکم مماثل بودند، یعنی می گفتند در آن موارد، خداوند برای "الشیء المشکوک حکمه" حکمی مماثل (مماثل با حکم واقعی)، جعل کرده است، تا تزاحم بین آن دو را حل کنند، (زیرا اشکال می شد که چگونه می شود یک چیز در آن واحد دو حکم متفاوت داشته باشد و یک حکم ظاهری و یک حکم واقعی داشته باشد که در مواردی کاملاً متفاوت اند مثلاً یک شیء واقعاً نجس است ولی بنا بر حکم ظاهری "کلّ شیء طاهر" در آن واحد طاهر هم هست) و گروه دیگری مانند سید یزدی و امام و استاد ماهیت اصول علمیه را صرفاً معذور و منجز می دانستند. (کسی در اصول عملیه تتمیم کشفی نیست و نائینی 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 عَنّی فعَنّی 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 تحیر 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 غرض تسهیل را  
بیش از مصلحتِ غرض 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  
بین اغراض تراحم 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 تکرّم 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 معذّرت 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 حکم  
مماثل در بعضی از اصول عملیه) است، یعنی برای حکم ظاهری اصول عملیه  
مصالح و مفسد قائل است ولی همان مصالح و مفسدِ اولیه احکام واقعیّه و همان  
مصلحت و مفسده قبلی که سبک و سنگین شده است، نه مصالح و مفسد  
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 عملیه ایشان حرف جدید و  
متفاوتی دارد.)

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

اولاً:

در شبهات موضوعیه، قبل از فحص، خداوند اجازه به اجرای برائت داده است، و  
مطلب با سبک سنگین کردنِ بین اغراضِ توسّط خداوند، منافات دارد، زیرا تراحم  
جایی پیش می آید که شارع چیزی را می خواسته ولی تحقق آن توسّط مکلف

ممکن نبوده است، (مثلاً اجتناب از اکل نجس را می خواسته ولی چون مکلف نمی شک دارد که این غذا نجس است یا پاک، با اصل عملی، حکم به طهارت داده است.) درحالیکه در شبهات موضوعیه مکلف قدرت بر فحص دارد تا غرض اصلی مولی تأمین شود، و لذا اگر شارع غرض 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 موضوعیه اصلاً تراحمی برایش مطرح نبوده است.

### ثانیاً:

این حرف شهید صدر صرفاً در احکام تکلیفیه معنا دارد نه در احکام وضعیه ای که به حکم تکلیفی ختم نمی شوند زیرا در این موارد، مصلحت و مفسده ای برای انجام و عدم انجام آن عمل مترتب نیست تا بخواهد توسط شارع، سبک و سنگین شود.

در مسلک انحلال، تفاوت تراحم و تعارض در این است که در تراحم، حکم صرفاً به مرحله فعلیت 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 و حکم تکاذب و مشکل دارند و لذا یکی از آندو محقق نمی شود.

### توضیح تفاوت خطابات قانونیه و انحلال در بحث ما نحن فیه:

امثال امام که قائل به خطابات قانونیه هستند در مرحله فعلیت، "قدرت" که از شروط عامه تکلیف است را به "قدرت بر طبیعت" تعبیر می کنند (زیرا درست است که شارع در هنگام فعلیت حکم (مرحله فعلیت مرحله ای است که شارع حکمی را که در مرحله انشاء به آن رسیده به مکلفین ابلاغ می کند.) غرضش انجام آن حکم توسط افراد و مکلفین بوده ولی افراد را بخصوصشان لحاظ نکرده است.) بر خلاف افرادی که قائل به انحلال هستند که شرط عام "قدرت" را به "قدرت بر فرد" (فرد تکلیف) تعبیر می کنند، همین مساله موجب می شود با اینکه هر قائلین به هر دو مبنا، مرحله فعلیت حکم را، به "تحقق شروط عامه و خاصه تکلیف در مکلف" تعریف می کنند ولی بخاطر این تفاوت مبنایشان در تعریف قدرت در مقام فعلیت، در مقام تراحم، نظرشان متفاوت می شود و انحلالی ها در مقام تراحم قائل به عدم فعلیت تکلیف علاوه بر عدم تنجز آن می باشند، ولی خطابات قانونیه ای ها قائل به فعلیت تکلیف و صرفاً عدم تنجز آن هستند.

(اصالة البيان، سیره عقلاء است و نیاز به تایید معصوم دارد، ما در ایضاح فضل بن شاذان، تفسیر علی بن ابراهیم و تفسیر عیّاشی می بینیم هر جا 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 البيان را ثابت می کند.) (اینکه حکمی انشاء شود ولی به مرحله فعلیت نرسد هم لغو نیست زیرا با توجه 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. مرجّح بودن تقدّم ظرف 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 القيام از عروه

منابع پیشنهادی:

مصباح الأصول ج 2 ص 436 تا 439

## اصل اولیه در تعارض مستقر<sup>1</sup>

(اصل اولیه در مقابل اصل ثانویه است، اصل اولیه مقتضی دلیل عامّ برای حجّیت است که تمامی موارد تعارض را در بر می گیرد و راه علاج می دهد، در حالی که اصل ثانویه مقتضی دلیل خاصّ است که تنها بعضی از موارد را در بر می گیرد.)

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

1. تساقط مطلقاً (مشهور (من جمله آقای شهیدی و استاد))
2. تساقط فی الجملة (آخوند (به نحو مدلول مشترک))
3. تخییر (کلینی) (از متأخرین ایروانی)
4. در مسلک سببیت (یعنی مثلاً حجّیت خبر ثقه، ایجاد مصلحت در مودّای خود می کند اگرچه به نحو مصلحت سلوکیه)، 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<sup>2</sup>:

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

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

اگر بگویید دلیل حجّت، 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 دلیل لفظی، نمی تواند هر دو را حجّت کند زیرا تعبد 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: (تخیر)

(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 ملتزم 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 منجز است.



سه اشکال شهید صدر به دلیل مرحوم خویی: (دلیل مرحوم خویی را اخصّ از مدّعی 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، اصلاً 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:

اصلاً در مقام ثبوت، در ما نحن فيه جعل حجّیت، معقول نیست (چه برای هر دو چه برای یکی از آندو) و لذا قائل به تساقط بالجمله می شویم.

شارع حکیم است و برای جعل یک حکم، غرضی دارد و آن هم رساندن مکلف 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، اصلاً 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 حجّیت امارات، رسیدن مکلف به واقع بوده است، حالا که در تعارض یک طرف حتماً کاذب است (معلوم الکذب است) و طرف دیگر هم معلوم نیست که واقع باشد (محتمل الصدق و الکذب است) اصلاً معقول نیست که شارع هر دو یا احدهما بعینه یا لا بعینه را حجّت کند و مثلاً تخییر را جعل کند. (فرقش با مرحوم خویی این است که مرحوم اصفهانی بر خلاف مرحوم خویی، اصلاً فروض درست نمی کند بلکه می گوید اصلاً جعل تخییر واقعی، بین متعارضین، اصلاً 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 تصدیق عملی کنی، و این یعنی احدهما لا بعینه منجز (در فرض اصابه) و معذّر (در فرض عدم اصابه) است.

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

اولاً:

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 متخیّر 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 بعینه 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 تحیر را در مقام عمل حلّ کند که معقول است برایش تخییر جعل کند همانطور که در روایات آمده است.)

ثانیاً:

اصلاً در این قسمت دوم حرفش، تخییر را ایشان غلط تصویر کرده اند. 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 طرف آن واجب شود؟ زیرا گفتیم که تعارض مختص به واجب و حرام نیست بلکه در مستحبات هم پیش می آید. (مثل مثال روایت حمیری که تعارض بین مستحبین پیش آمده) پس تصویر شما از تخییر درست نیست و اخصّ است و مستحبات را نمی گیرد.

(پاسخ استاد به اشکال دوم آقای شهیدی:

اولاً:

اصلاً 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 تحیر عملی داریم، خب در تعارض در مستحبات تحیر عملی اصلاً ایجاد نمی شود که تخییر برای رفع تحیر 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 اصلاً این روایت از روایات تعارض نیست زیرا در تعارض ما می گوئیم 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 مورد روایت، مورد تعارضی که ما بحث می کنیم نیست.

شما این اشکالاتان بخاطر عدم توجه به مبنای مرحوم اصفهانی در مورد نحوه حجّیت امارات توسط شارع است، که ایشان قائل به جعل حجّیت هستند به این معنا که شارع هرچه در قطع حجّیت 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؟ مثلاً فردی دو سکه طلا به ارث گذاشته، یکی از این دو سکه را ورثه می دانند برای پدرش نبوده است ولی احتمال می دهد یکی از این دو سکه برای پدرش بوده باشد، خب به مقتضای قاعده یدّ که اماره است، آن یک سکه برای پدرش بوده، چرا اینجا به اماره یدّ در یکی از این دو سکه 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 تحیر می باشید خب مرحوم اصفهانی مخالفتی ندارد و مخالفت ایشان در جعل کاشفیت توسط شارع برای چنین موردی است که یکی معلوم الکذب و دیگری محتمل الصدق و الکذب است.

### (انواع مسالک در نحوه حجّیت امارات: (شش مسلک)

1. "جعل حجّیت مطلقاً (با تمامی لوازم)"، به این معنا که شارع، هر چه در قطع حجّیت ذاتی داشت (شامل کاشفیت ذاتی آن از واقع) حجّیتش 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 عملیه نیز قائل به جعل حکم مماثل بود)(در امارات جعل حکم مماثلی که شیخ می گوید به صورت مصلحت سلوکیّه است.)
4. جعل معذریّت و منجزیت (آخوند)(ایشان در برخی اصول عملیه 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 حجّیت (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 خصوصیات 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 عقلاً معذّریّت و منجّزیت وجود داشت و شارع صرفاً 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 لبّیه 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 حجّیت خبر ثقه اصلاً 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 حجّیتشان (خبر ثقة حجّة) نسبت به آن ها یک اطلاق احوالی (این خبر وجوب عمل دارد، چه به چیز دیگری عمل شود چه نشود (تعیین)) دارد و یک اطلاق افرادی (شمولی، به این نحو که دلیل حجّیت 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 حجّت هستم (بخاطر اطلاق افرادی موجود در "خبر ثقة حجّة")

پس اطلاق احوالی دلیل حجّیت اش اقتضای تعیینی بودن آن را می کند (زیرا مفاد تخییر مشروط بودن 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.) دقیقاً همین مطالبی که گفته شد (داشتن اطلاق احوالی و اطلاق افرادی دلیل حجّیت) در مورد خبر دیگر هم صادق است.

به نظر ما، این اطلاق احوالی داشتن دلیل حجّیت نسبت به هر دو دلیل متعارض و تعیینی کردن وجوب هر دو دلیل متعارض است که باعث به وجود آمدن تعارض این دو دلیل می شود، زیرا هر کدام از این دو از مکلف می خواهند تا علی التعیین یکی را انجام دهد در حالیکه مکلف می داند یکی کاذب است و هر دو نمی توانند صادق باشند، پس منشاء تعارض، این اطلاق احوالی دلیل حجّیت، نسبت به آن دو می باشد، ولی اطلاق افرادی دلیل حجّیت نسبت به آندو، تعارضی ایجاد نمی کند زیرا صرفاً می گوید هر دو حجّت هستید و موجب تعیینی شدن 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، صرفاً 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 مثلاً یکی أفه 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 تخیر 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 وقتی که 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 تخیر حجّت کند؟ (همان اشکال ثبوتی مرحوم اصفهانی)

(آقای بروجردی در موارد تعارض معتقد اند دلیل حجّیت خبر ثقه اطلاق 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 حجّیت این دلیل متعیّن می شود و لذا فقط همان حجّت 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 حجّیت، نسبت به متعارضین اطلاق ندارند، قائل به آن می شدیم.

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

اگر خطاب حجّیت هر دو را شامل شود، تکاذب لازم می آید، اگر خطاب حجّیت حجّیت 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 حجّیت، اطلاق نسبت به متعارضین ندارد.

ما یک دلیل عامّ داشتیم برای حجّیت 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 دلیل خاصّ تعبّدی برایش داشته باشیم که گفته باشد مخیر 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 ادله حجّیت 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 ادله حجّیت هنوز در بر می گیرند که خب آن هم معلوم نیست کدام است. حالا اینجا اگر با تعیین می دانستیم کدام یکی از افراد ادله حجّیت است می گفتیم همان بعینه حجت است، ولی اینجا که نمی دانیم می گوییم یکی از این دو لا بعینه حجت است که همان مفاد تخییر است.

## نقد استاد:

1. خلط بین حجت و لا حجت شده است، در حجت و لا حجت 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 حجّیت 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 الا واحداً" مرتکز عرفی این است که اختیار تطبیق به دست مکلف داده شده و آن یک نفر دست خودت است و مخیری یک نفر را استثناء کنی، ولی در ادله حجّیت، ارتکاز این نیست که در مورد تعارض بین معلوم الکذب و محتمل الصدق و الکذب، تطبیق به دست مکلف داده شده، زیرا در اماره هدف شارع این است که مکلف 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 مکلف تخییر واقعی دهد بلکه شارع باید طریقی بدهد که شما را به واقع برساند لذا دادن تخییر واقعی به مکلف در ما نحن فیه معقول نیست. (غرض شارع از جعل 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 تکلیف 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 قطعیه 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 قطعیه با غرض الزامی مولی جایز نیست و نباید اجازه دهی طبیعت حکم عمل نشود و ترک شود. (زیرا امام قائل به خطابات قانونیه و جعل طبیعت هستند.))

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

(نکته: قاعده فراغ اختلافی است که از اصول عملیه است یا اماره است، مرحوم نائینی آنرا اماره می داند زیرا می فرماید امام علیه السلام می گوید "هو حين أن يتوضّأ أذكر من حين أن يشك" و این کلمه "أذكر" 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 مطابقی دو دلیل با هم تعارض کنند. (تعارض بالذات) (مثلاً صَلَّ و لا تُصَلِّ)
  2. مدلول های التزامی دو دلیل با هم تعارض کنند. (تعارض بالعرض) (مثلاً نماز ظهر و نماز جمعه (بخاطر علم اجمالی به وجوب صرفاً یکی از آن دو))
  3. مدلول مطابقی یکی از دو دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض کند. (تعارض بالعرض) (مثل وجوب قیام و وجوب جلوس در یک آن واحد)
- فقط نوع اول (تعارض بالذات) در تعارض مستقر باید بحث شود و نوع دوم و سوم (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، مسلماً هر دو مدلول التزامی یا التزامی یکی با مطابقی دیگری نمی توانند با هم حجت شوند زیرا مخالفت عملیه قطعیه لازم می آید. (زیرا نتیجه اش این می شود که هر دو طرف را ترک کن)، اگر احدهما علی التبعین را بخواهیم انتخاب کنیم هم، ترجیح بلا مرجح پیش می آید، اگر احدهما لا علی التبعین را بخواهیم انتخاب کنیم هم، این نمی تواند حجت شود زیرا از حکم واقعی حرف می زنیم و در آن معنا ندارد مکلف مخیر 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 صرفاً بحث ما در تعارض بالذات است.

### اشکال استاد شهیدی:

در تعارض های بالعرض باید بین دو نوع آن فرق گذاشت، یعنی در جایی که علم اجمالی موجب تعارض شده است (تعارض صرف مدالیل التزامی) در اینجا ارتکاز عرفی حرف شما را قبول نمی کند که مدالیل التزامی را از حجتیت 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 بحث تعارض واقع می شود، بلکه 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 ترخیصیه 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)

آقای 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؟" (مثلاً صلّ و لا تُصلِّ) (تعارض بالذات) 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. مثلاً 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 بین مدالیل مطابقی و التزامی فهم عرفی نیست بلکه فهم دقّی است، پس چون در فهم عرفی، مدالیل مطابقی و التزامی از هم جدا و منفک 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، صرفاً مدالیل التزامی تعارض دارند و لذا مدالیل التزامی ساقط می شوند ولی مدالیل مطابقی باقی می ماند)

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 گوئید 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 ملزومه شارع، اجتناب از نجاست است، و آقای تبریزی مخالفت قطعی با فهم عرف از غرض ملزومه 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 حجّت می شد آقای 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 مثلاً هر دو زمان واحدی را برای ریختن آن چیز در آب گفته اند و فرض آن است که نمی شده در آن زمان 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 اصلاً جزو باب تعارض نیست) ولی نه بخاطر آن دلیلی که شهید صدر مطرح می کنند بلکه به این خاطر که در مورد آن جمع عرفی وجود دارد یعنی عرف در اینجا جمع عرفی به تخییر می کند پس اگر خطاب به قعود و جلوس بیاید، می گوید در اینجا عدل نداشتن هر کدام و اطلاق احوالی (که من واجب هستم چه دیگری را ملتزم شوی و چه نشوی (وجوب تعیینی)) هر کدام بخاطر وجود خبر منافی اش نفی می شود، ولی ظهور هر کدام در اصل وجوب، نفی نمی شود پس هر دو واجب اند ولی هیچ کدام تعییناً واجب نیستند بلکه تخییراً 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 (کلاً 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 عرفاً تفکیک نمی شوند، پس چرا شما در باب اقرار این اجازه را به قاضی می دهید که

در مواردی، وقتی مقرّر 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 دوم قسط که رسید

### پاسخ مرحوم تبریزی:

در اقرار، دلیل حجّتش می گوید "اقرار العقلاء علی انفسهم جایز"، و دایره حجّتش ضیق است و از ابتدا بعضی از مدالیل التزامی را نگرفته است، و لذا ما در اقرار آن فرد صرفاً آن مدالیلی را که علی انفسهم هست را قبول می کنیم و مدالیلی را که لانفسهم هست را قبول نمی کنیم چون دلیل حجّتش از ابتدا ضیق است بر خلاف ما نحن فیه که دلیل حجّیت خبر واحد چنین مضیقّه 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 آقای تبریزی مخالفت قطعیه با آن حرام است و به قول آقای بروجردی و امام علاوه بر آن، موافقت قطعیه هم با آن لازم است. البته مرحوم خویی این مطلب را قبول ندارد و می گوید فهم عرف در غرض ملزمه برای ما صرفاً مقتضی است و ما ادله را بررسی می کنیم اگر ادله 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، بالتبع است (یعنی به تبع مدالیل التزامی به مدالیل مطابقی هم کشیده می شود). نه بالعرض)

## دلیل دوم مرحوم شهید صدر برای اثبات تعارض مستقر نبودن 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 بگیری که یک معارض دارند، زیرا شما در علم اجمالی که می گفتید اصول جاری نمی شود بخاطر لازم آمدن مخالفت قطعیه 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 دوم

مطابقی خطاب دوم با التزامی خطاب اوّل تراحم دارد

مطابقی خطاب دوم فقط با التزامی خطاب اوّل تراحم دارد کما اینکه مطابقی خطاب

استاد:

به نظر ما هم تعارض بالعرض به اقتضای صناع (قواعد) باید جزو تعارضات مستقر نباشد، ولی ارتکاز عرفی این است که هر دوی تعارض های بالذات و بالعرض، جزو تعارضات مستقر هستند زیرا عرف تفکیکی بین 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 نظیریم، مطلبی که محل نزاع 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 سببیت:

چون در سببیت اصلا تراحم (تکاذب در مقام امثال 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 سببیت است اماره را به عنوان واقع نمی بیند بلکه خود اماره را سبب ایجاد مصلحت می بیند، و لذا با واقع کاری ندارد، اماره اول یک مصلحت و اماره دوم مصلحت دیگری را ایجاد می کند، عبد نمی تواند هر دو را امثال کند و هر دو مصلحت را کسب کند، دلیلی هم بر ترجیح نداریم و لذا قائل به تخییر می شویم.

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

ثمره اش این است که در باب تراحم 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) تراحم مناطات را از تراحم می دانست نه تعارض (بر عکس آقای خویی که تراحم 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 تراحم است و گرنه می گفت نمازش هیچ می شود. (البته امام در این مساله بخاطر تاسیسی بودن نماز، نماز آن فرد را باطل می داند، امثال آقای خویی و شهید صدر هم چون قائل به تعارض بودن تراحم مناطات هستند نماز او را باطل می دانند ولی بخاطر مرجوح بودن که موجب می شود امثال آن بی فایده شود.)

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

**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 متأخرین معروف است.)

در لوح محفوظ حکم است ولی شارع به علم 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 حجت است. اشاعره معتقد اند در همه احکام، قطع یا مودّای اماره به صورت موضوعی 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 دوّمی هم قبول نیست.

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

## استاد:

غزالی (غزالی از اشاعره معروف است) در المستصفی (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 نبودن نصّ در کتاب و سنّت، ولایت حکم را به فقیه داده است، آنچه که عالم و صحابی معتبر (مثلا چهار عالم 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 مخیر (تخیر 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 عدم 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 اشتباهها 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 متأخرین احتمالا خودشان بررسی نکرده اند و لذا این اشتباه را مرتکب شده اند.)

(خود 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 نصّ نیست، چون حکم الله فی لوح محفوظ وجود نداد و ولایت تشریع به عالم داده شده است، اصلا تعارضی پیش نمی آید بلکه تراحم است و تنافی احکام وجود داد و فرد مخیر است هر کدام را خواست اتخاذ کند و تخییر واقعی دارد.

پس شیخ می فرماید در تعارض باید بین سببیت و طریقت تفصیل داده شود درحالیکه سببیت 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 تراحم می بینند (تراحم در امثال) و سپس قائل به تخییر واقعی می شوند زیرا قائل به تفویض ولایت تشریع به علما شده اند.

### سببیت معتزله:

اگر به زمخشری و شوکانی که معتزلی هستند هم مراجعه کنید همین حرف 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 بخاطر تعارض بلکه بخاطر تراحم البته بر خلاف اشاعره، تراحم در مناطات (نه در امثال) زیرا قائل به وجود ملاکات در ما لا نصّ فیه هم هستند و با برداشت عالم قائل به تراحم 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 نوع سببیت را می آورد و با یک حرف و نقد مشترک (نقد مرحوم نائینی که ایشان می فرمایند موضوع سببیت، وجود اماره معتبره است، درحالیکه در مورد تعارض اصلا دیگر اماره معتبری وجود ندارد و اصلا دلیل حجّیت اماره، موارد تعارض را در بر نمی گیرد.) همه را زیر سوال می برد و قائل به تساقط

مطلقاً می شود ولی ما این را قبول نداریم زیرا حرفِ اشاعره و معتزله را زیر سوال نمی برد بلکه صرفاً 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 تراحم قائل اند نه تعارض و لذا آنها در فرض تعارض، صرفاً قائل به تساقط مطلقاً هستند، خود شما هم (شیخ) نباید در قاعده اوّلیّه در تعارض، قائل به تفصیل شوید بلکه باید در فرض تعارض (که صرفاً در صورت قول به طریقت پیش می آید.) قائل به تساقط مطلقاً شوید.

(البته چون تراحم در مصلحت سلوکیّه، تراحم در مناطات است، بنا بر نظر آنهايي که تراحم در مناطات را از اقسام تعارض می دانند، این هم وارد در تعارض می شود ولی خود شیخ که تراحم در مناطات را از اقسام تراحم می داند نباید قاعده اوّلیّه در باب تعارض را تفصیل دهد بلکه او هم باید در فرض تعارض (که صرفاً در صورت قول به طریقت پیش می آید.) قائل به تساقط مطلقاً 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 تراحم در امثال 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 زراه یا ابان را (ظنّ را) حجّت کند (شارع باید حجّت کند زیرا حجّیّت 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 گوئیم حجت کردن 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 حجت 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:

موضوع سببیت، وجود اماره معتبره است، درحالیکه در مورد تعارض اصلا دیگر اماره معتبری وجود ندارد زیرا دلیل حجّیت 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 حجت 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 هستید.

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 زمان انفتاح رسیدن 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 بخاطر عدم 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 حجت بودن امارات در زمان انفتاح و پاسخ به ابن قبه، اضافه می کنند.))

**قول به تساقط فی الجملة** (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 مرجّح 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 مکلف دهد، ولی در مدلول مشترکشان که نفی حکم ثالث است مشکلی ندارند، و لذا حجّیت آن باقی می ماند.

**نقد مرحوم اصفهانی به قول آخوند:**

اولاً ثبوتاً، دادن چنین حجّیتی 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 نفی 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 علّت تامّه می شود و لذا باید فراغ یقینی حاصل شود پس احتیاط می شود.)  
(استاد: ادلّه حرمت اسراف صرفاً در اکل و شرب است.)

**اشکال شهید صدر و استاد شهیدی:**

فردِ مردّد ثبوتاً ممکن است ولی اثباتاً اتّفاق نیافتاده است. ثبوتاً 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 الدّمه (اصفهانی، بروجردی، امام، تبریزی) (با اینکه این ها هم فرد مردّد را معقول نمی دانستند.) خب شاید در واقع ظهر ایراد داشته، عصر چگونه درست می شود؟ می گوئید 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 گوئید یک ما فی الذمه 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 مردد جاری کرده اید و لذا می گوئید یک چهار رکعتی ما فی الذمه بخواند کافی است و لذا فردِ مردد ثبوتاً معقول است. اینکه شما تصوّر کرده اید فردِ مردد معقول نیست به این علت است که شما خلط تکوین و تشریع کرده اید، و در تشریع اشکالی ندارد که امر به فردِ مردد تعلّق بگیرد. در خودِ تکوینیّات هم در علم می تواند حکمی به فردِ مردد تعلّق بگیرد مثل دوست داشتن رستم که ذهنی است.

### اشکال استاد به استاد شهیدی:

مصلحت و مفسده امری واقعی است و در خارج تحقّق دارد، بنابراین نمی شود امر 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 فردِ مردد درست نمی کند، مثال های نقض هم در بعضی اصول علمیّه و بحث معذّریّت بود و منجزیت 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 تراحم 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 گوئیم این مبنایی می شود و مرحوم خویی و تبریزی قبول ندارند و اصول عملیّه را صرفاً برای رفع تحیّر می دانند.)

یک مثال هم کلّی در معین بود که خب ما که خطابات قانونیّه هستیم می گوئیم برای مولی این طبیعت است که متعلّق امر است و برای مکلف هم صرفاً تطبیق بر فرد وجود دارد و لذا فردِ مردد وجود ندارد (برای خطابات قانونی نه ثبوتاً و اثباتاً 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 معین را به او می کردیم، که در فردِ مردّد چگونه می شود انحلال را درست کرد؟ تا او را قائل به خطابات قانونیه 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 مردّد پیش نمی آید، لذا بر مکلف، 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 حجّت 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 حجّت است ولی مدالیل مختص هر کدام چون ممکن است کاملا کذب باشد حجّت 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 درحالیکه آخوند حجّت 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 آنها بطور لا بعینه حجت است، اینجا است که مرحوم اصفهانی اشکال می کند:

## اشکال مرحوم اصفهانی:

احدهما لا بعینه نمی تواند حجت 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 مفاصده 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 گوئید ثبوتاً ممکن نیست که امارات به فرد مردد تعلّق بگیرد ما می گوئیم ممکن است زیرا اتفاق افتاده است و ادلّ دلیل علی اثبات شیء وقوعه بله اثباتاً ما می گوئیم در مورد امارات این اتفاق نیافتاده است.

## اشکال حلّی:

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

## اشکال نقضی:

موارد تعلّق گرفتن حجّیت به فرد مردّد:

1. مثلاً شما وقتی علم اجمالی دارید به بطلان یکی از نماز های ظهر و عصرتان، فتوا داده اید که یک چهار رکعتی ما فی الذمه بخواند. درحالیکه باید فتوا به احتیاط و اتیان دوباره هر دو می دادید زیرا اشتغال یقینی به تکلیف داشتید ولی فراغ یقینی نداشتید، علت این فتوای شما این است که می گوئید قاعده فراغ مؤمن شده بود، ما می گوئیم مگر شما (خوبی، تبری) نگفتید که حجت به احدهما لا بعینه تعلّق نمی تواند بگیرد خب الان قاعده فراغ را که در احدهما لا بعینه جاری کردید.

## اشکال استاد:

اشکال اوّل اصلاً وارد نیست، زیرا مرحوم اصفهانی که نگفتند اصلاً حجّت نمی تواند به فرد مردّد تعلّق بگیرد بلکه گفت امارات نمی توانند به فرد مردّد تعلّق بگیرد، در اصول عملیه که بحث رفع تحیّر در مقام عمل است و غرض "رفع تحیّر" است، این حجّت می تواند به فرد مردّد 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 بنظر التصوّریه اللحاظیّة العرفیّة و اینجا هم عرف، فرد مردّد را حجّت می داند.

## اشکال استاد:

کی مرحوم اصفهانی منظورشان از عنوان فانی، "ولو فانیاً فی الخارج بالنظر 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 المعنوی 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 "معنوی خارجی" (طبیعت خارج دیده) ولی اصفهانی گفت متعلّق امر و نهی "عنوان بالحمل الأوّلی" است ولی به صورت فانی، و عنوان مشیر به معنوی خارجی واقعی، یعنی صرفاً طبیعت خالی و بدون لحاظ خارج و معنوی نیست لذا مثل گفتن "علیک بهذا الجالس" است یعنی خود عنوان جلوس در متعلّق امر اصلاً 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 المعین، حکم در مورد فرد مردّد است.

بنا به نظر امام که خطابات قانونیه ای است، اصلاً فردّد مردّدی وجود ندارد زیرا اوامر و نواهی مولی به طبیعت تعلّق گرفته و صرفاً تطبیقش مردّد شده و به اختیار مکلف داده شده است.

بنا بر نظر مرحوم اصفهانی هم نقض نیست زیرا اینجا یک طرف در واقع حتماً صادق است و مطمئن هستیم یک طرف صادق است و لذا احدهما لا بعینه حجّت است ولی در مورد ما نحن فیه که یک مردّد 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 ثبوتاً محذوری در تعلّق گرفتن امر و نهی مولی به فرد مردّد وجود ندارد و حتّی در تعلّق گرفتن بعضی صفات مانند علم، به فرد مردّد، محذوری وجود ندارد.

### نتیجه گیری استاد:

ایراد های ثبوتی شما به مرحوم اصفهانی وارد نیست ولی این اشکال اثباتی شما به آخوند، که عرف از ادلّه حجّیت، اطلاق آنها نسبت به فرد مردّد (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 فرد مردّد 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 فرد غیر موجود در خارج تعلّق بگیرد.

(نکته: تراحم در مناطات، اوّلین بار توسط آخوند مطرح شد و ایشان قائل به تراحم 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 تراحم در ملاکات را از مصادیق تعارض بدانیم اشکالی به تفصیل شیخ بین طریقت و سببیت، وارد نمی شود زیرا همه از اقسام تعارض می شوند.)

(حتماً خود شما هم جمع بندی داشته باشید و صرفاً 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 ثبوتاً اشکالی ندارد ولی اثباتاً اشکال دارد و اشکالات ثبوتی مرحوم اصفهانی را پاسخ داد با پاسخی حلی 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 زمان واحد برای مردی خوانده شود، و هر دو عقد نمی تواند منعقد شود مثل دو خواهر، یا مثلاً برای دو مرد، یک زن عقد شده باشد، در اینجا شما باید بگویید در اینجایی که تَزَوُّج رجلاً من اُختین یا تزوج امرتین من رجلاً باید بگویید هر دو عقد باطل است و تساقط مطلقاً در حالیکه روایت می گوید "يُمْسِكُ أَيُّهُمَا شَاءَ" پس معلوم می شود مشکل 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:

اصلاً این روایتی که شما مطرح می کنید مشکل دارد.

روایت مورد استناد استاد شهیدی این است:

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

«3» مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ 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 يُخْلِي سَبِيلَ الْأُخْرَى.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ 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 دومی 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 حجت 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 اول درست نیست.

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

### پاسخ استاد:

اینجا هم تعارض بالذات 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 فرد دیگر مصالحه کند و او را به نحوی راضی کند.

### تساقط فی الجملة 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 حجّیت اینطور نیست و اگر حجّیت مدلول مطابقی از بین برود حجّیت مدلول های التزامی از بین نمی رود، پس می شود تساقط فی الجملة 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 طریقت و سببیت داد و قائل به تساقط مطلقا شد ولی در جای دیگر همین شیخ مانند کفایه قائل به تساقط فی الجملة شد، و تصریح دارد یعنی آنجا که در رسائل گفت: "يَتَّجِهُ الْحُكْمُ بِالتَّوَقُّفِ لَا بِمَعْنَى أَحَدَهُمَا الْمَعِينِ وَاقْعَا طَرِيقَ الْإِلَى ..."

## 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<sup>4</sup>، و هم از نظر ارتکاز عرفی درست نیست زیرا عرف بین مطابقی ها و التزامی ها تفکیک نمی کند، البته مدلول التزامی با مدلول تضمینی فرق دارند.

### شهید صدر: (استاد شهیدی)

دلالت های تضمینی دو نوع اند، دلالت های تضمینی تحلیلی که دلالت های تضمینی با مطابقی ساقط می شوند (با تحلیل به جامع و خصوصیت منفک می شود و گرنه در نگاه اول مشخص نیست.) و دلالت های تضمینی غیر تحلیلی که در آن دلالت های تضمینی با مطابقی ساقط نمی شوند، مثلاً انسان با حیوان ناطق، الان حیوان و ناطق هر دو مدلول تضمینی انسان اند ولی تحلیلی هستند و شما با تحلیل عقلی به آن می رسید.

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

اما اگر دلالت تضمینی ما تحلیلی بود این اتفاق نمی افتد و اگر کسی گفت انسان در اتاق است و کسی گفت گربه در اتاق است نمی توانید بگوئید کلی حیوان در اتاق ثابت می شود زیرا عرف این را نمی فهمد و لذا هر دو ساقط می شوند. (پس وقتی دلالت تضمینی تحلیلی بود و با تحلیل عقلی به دست آمد، عرف خود 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 مطلقاً ثابت می شود.)

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

<sup>4</sup> اشکال امام به نائینی: حتی به مقتضای صناعت هم تفکیک مقبول نیست.....

(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 مقتضای صنعت می شود و مشکل با تفکیک صنعت و ارتکاز عرفی حل می شود نه تضمّنی تحلیلی و غیر تحلیلی)

استاد:

آقای شهیدی چون از اوّل ارتکاز عرفی را از صنعت تفکیک نکرده اند و گفته اند که هم با صنعت 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 معنوی 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 گوئیم به مقتضای صنعت و تفتّن به مبنای تساقط مطلقاً، باید در تعارض بالعرض هم مانند تعارض بالذات، مدالیل التزامی ساقط شوند ولی ارتکاز عرفی ذهن ما بعد از تفتّن به مبانی و صنعت، در این موارد، می گوید که تمامی مدالیل از حجّیت نمی افتند و ارتکاز عرفی ما بعد از تفتّن به صنعت به باقی ماندن مدلول التزامی آن حکم می کند، پس حرف ما تساقط مطلقاً طبق صنعت است، به جز در جاهایی که ذهن عرفی متفتّن به صنعت، خلافش حکم کند، که در آنجاها احتیاط می کنیم. (برخلاف آنچه که این مطلب را در تمامی موارد تعارض می گفت و کلاً مدلول مشترک را حجّت می دانست.)

گفتیم احتیاط می کنیم و فتوا نمی دهیم زیرا معتقدیم در جایی که عرف متفتّن به مبنا، نسبت به غرض ملزمه مولی سخنی گفت ما نمی توانیم در امارات بر خلافش فتوا دهیم. چون حجّیت اماره از باب ظنّ نوعی است و وقتی که بعد از تفتّن، 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 حجّت کنیم و طبق آن فتوا دهیم ولی مجبوریم احتیاط کنیم زیرا ظنّ نوعی ما را به اماره دیگر از بین برده است. به نظر ما مشکل آقای شهیدی و شهید صدر همین است که این ذهن عرفی متفتّن به مبانی مجتهد (نه هر عرفی) را لحاظ نکرده اند و لذا مجبور به قاعده سازی می شوند و مثلاً 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 متفطن) 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 تفطن 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 لَحیه 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 صرفاً 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) جعل امارات طریقی است. (اکثر فقهاء، و به نظر می رسد کسی که قائل به مولوی بودن 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 صرفاً 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، نظر تصوّر 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 قانونیه 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 حجّیت آن را در بر می گیرید 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 گوئیم و می گوئیم اگر شما ظنّ نوعی به واقع (ظنّ نوعی به واقع نمایی) نداشتید در همان خبر واحد هم اگرچه ادلّه حجّیت آن را در بر می گیرید و صناعاً حجّت است ولی ما آن را حجّت نمی دانیم زیرا عرف متفطن می داند که بخاطر طریق الی الواقع بودنش آن را حجّت کرده و این قید لبّی را لحاظ کرده است، و لذا در صورت ظنّ نوعی به واقع نداشتن، دیگر نمی تواند ادلّه حجّیت را شامل آن کند. مثلاً روایتی است که در مکاسب آمده به عنوان صحیح 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 گوئیم شارع دو جا اعتبار کرده است، یک جا برای طریقیّت الی الواقع اعتبار می کند، و جایی برای رفع تحیّر، مولی در موارد طریقیّت الی الواقع، همان ها که عقلاً طریق می دانند را امضا می کند مثلاً خبر ثقه، یا آن را با شروط و کم و زیادی می پذیرد، خب اینجا ما می دانیم عقلاً بخاطر اینکه واقع نمایی دارد آن را قبول می کنند، حالا اگر واقع نمایی و طریقیّت 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 تعبد به ظواهر داریم و اگر ملاک را خودش گفت هم تعبد به الفاظش داریم.)

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

(ما می گوئیم ملاک عمل عقلاء، ظنّ نوعی نسبت به واقع نمایی خبر است، و مولی با توجه به همین ملاک آن را حجّت کرده، پس در جایی که دیگر این واقع نمایی نیست دیگر حجّت هم نیست، در فرض تعارض مستقرّ چون ظنّ نوعی نسبت به واقع نمایی خبر منتفی است، دیگر اصلاً ثبوتاً معقول نیست حجّت جعل شود. بر خلاف حجّت و لا حجّت)

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

نکاتی از قاعده اوّلیه 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 اصلاً 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 اتفاقی در مورد تعیین مرکز تعارض:

1. دو سند ظنّی باشد و دو دلالت قطعی یا برعکس (مثلاً 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، مثلاً سندشان قطعی باشد و دلالتشان ظنّی باشد می گویند سندشان که قطعی و علم به صدور آن داریم لذا این تعارض مستقرّ 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 مثلاً یکی عرفاً تقیه ای بوده، (عرف هم منظور ذهن عرفی مجتهد است که متفطن به مبانی است وگرنه عامی که اصلاً شرایط تقیه را متوجّه نمی شود) که خب جمع عرفی است و اگر نتوانستید قائل به تساقط می شوید (بنابر مبنایی که در قاعده اوّلیه تعارض اخذ کرده اید.))

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

## موارد اختلافی:

1. هر دو سنداً و دلالتاً ظنّی هستند. (مثلاً ثمن العذرة سُحِتْ و لا بأس بثمان العذرة، هر دو خبر ظنّی الصدور اند، و هر دو هم ظنّی الدلالة هستند زیرا سُحِتْ 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 حجّیت خبر واحد هر دو را در بر می گیرد.

**آخوند:** (حرفی می زند که سه نوع تفسیر شده) (قبل از قاعده اوّلّیه 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: حجّیت 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 جعل حجّیت برای آن نمی کند).

در ما نحن فیه وقتی ظهورات ظنّی، با هم تعارض مستقر می کنند، درست است که احتمال صدور هر دو می رود، ولی تعبّد به صدور لغو است زیرا وقتی ظهورها با هم تعارض کنند مجمل می شود و تعبّد به صدور فایده ای ندارد، پس چرا مولی آن را حجّت کند؟ و کار لغو انجام دهد، همینطور زمانی که سند خراب است اگر جهت و دلالت را حجّت 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 دوم 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 سند 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 حجّیت به آن توسط شارع، کاری لغو است. (آن موردی که سندش قطعی است که اصلاً حجّیتش تعبّدی نیست که بحث لغویت جعل حجّیت 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 سندی تعارض مستقر را دارد، ولی دیگر ندارد، مثلاً یکی موافق مشهور است و دیگری مخالف مشهور است، وقتی تعارض را مانند شیخ سرایت ندادیم، مرجّحات ادلّه حجّیت 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 ادله حجّیت خبر ثقه هر دو را نمی گیرد زیرا حجّیتش را گفته ایم لغو است، دیگر نوبت به مرجّحات صدوریه نمی رسد و طبیعتاً هر دو را باید ساقط کنیم.

استاد:

ما این ثمره را تمام نمی دانیم، ما بخاطر لغویت (لغویتِ حجّیت 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 ادله حجّیت خبر واحد می رود و لذا اکنون این سند حجّت است و لذا دلالت همان هم حجّت می شود و باید به همان عمل کنیم؟!

ما گفتیم اصل 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 حجّیتِ شارع برایش رسیدید؟! اینکه خلاف فرض ما بود، اصل سرایت تعارض بخاطر لغویت جعلِ حجّیتِ شارع برای اسناد بود درحالیکه مدالیل مخدوش اند پس نباید از این سرایت که مناطش لغویت جعلِ حجّیت بوده، جوری استفاده کنیم که در پایان دوباره به جعلِ حجّیت برسیم، اگر جعلِ حجّیت لغو شد و لذا تعارض را سرایت دادیم، اجرای مرجّحاتِ صدوری هم در آن لغو می شود زیرا حتّی اگر حتّی تعارض را هم سرایت نمی دادیم باز هم مبنای خودمان در اصل اولیّه 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، اصلاً بحث ندارد و در هر صورت خاصّ مقدّم می شود و جمع عرفی وجود دارد. (مثلاً خاصّ اظهر یا ...)

**مثال مرحوم امام:** "احلّ الله البيع" که مطلق است، و "کلّ معامله ربویّة محرّمه فاسده" 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، "کلّ معامله 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 ظهور 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 محمد 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 اِلَى الْاَبَد 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.



## مقدمه:

برای این بحث (تعیین حکم در مورد ماده اجتماع در این دو دلیل) باید در سه چیز اتخاذ 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 بیان علی الخلاف الی الابد مهم است یا عدم بیان علی الخلاف در مقام تخاطب (مقام تکلم) مهم است؟ همین طور عدم بیان علی خلاف الاطلاق الی الابد مهم است یا در مقام تخاطب؟ (استاد: صرفاً فی مقام تخاطب نباید باشد زیرا ظهورات مربوط به مقام تخاطب هستند نه الی الابد و الی الابد معنا ندارد زیرا 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 بیان صرفاً در مقام تکلم نیست بلکه الی الابد است و لذا هر وقت آمد مقدمات حکمت را از بین می برد و لذا بین قرینه متصل و منفصل فرقی نمی گذارد.)

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

#### 1. عدم بیان (القرینه) علی التقیید:

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

#### 2. عدم بیان (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 گوئیم، زیرا قوام ظهورات که سیره عقلاء هستند و توسط شارع امضا شده اند، به ظنّ نوعی است و لذا اگر چیزی بتواند ظنّ نوعی را خراب کند دیگر سیره عقلاء آن را حجتّ نمی داند و شارع هم آنرا امضا نکرده است و لذا کافی است و لازم نیست چیز اظهري 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 ظهور اطلاق را خراب کرد و ظنّ نوعی ما به واقع نمایی آن را از بین برد، دیگر نمی توانیم به اطلاق آن در آن مورد خلاف 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 اخصّیت 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 ظهور 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 مثلاً 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 مطلق 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، ادات 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 مراد استعمالی بخاطر مانعی شکل نگرفته است وگرنه به تنهایی مقتضی آن مراد 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 فعلیه باشد، می گوییم هیچ کدام از این مثلاً دو مطلق متّصل نمی توانند قرینه و بیان بر علیه دیگری در ماده

اجتماع واقع شوند و مقدمات حکمت دیگری را در مورد ماده اجتماع خراب کنند، زیرا هیچ کدام هنوز مقدمات حکمتشان تمام نشده است، بعد که نشد هیچ کدام با اطلاقشان، بیان علی خلاف الاطلاق دیگری شوند، مقدمات حکمت هر دو تمام می شود و هر دو ظهور در اطلاق پیدا می کنند و سپس در ماده اجتماع، تعارض مستقر به وجود می آید ولی اگر مبنایان شائی و لولائی (لولائی، یعنی اگر دیگری نبود من ظهور بودم و شانیت ظهور را دارم) باشد و شانی بودن آن بیان خلاف اطلاق را کافی بدانید، می گوید هر کدام از این دو مطلق شانیت ظهور در اطلاقشان دارند اگرچه هنوز فعلی نشده اند، پس می توانند با اطلاق شانی خود، قرینه بر خلاف اطلاق دیگری در مورد ماده اجتماع واقع شوند و لذا هیچ کدام مقدمات حکمتشان تمام نیست و هر هیچ کدام ظهورشان در اطلاق در مورد ماده اجتماع تشکیل نمی شود لذا تعارضی هم بینشان پیش نمی آید. (این نکته در ثمره فعلیه و شانیّه از شهید صدر است.)

سه مبنای آخر را شهید صدر مطرح کرده اند.

#### استاد شهیدی:

ما در مورد سوّم که در مورد مدخول مطلق ادات عامّ بود، مقدمات حکمت در مدخول مطلق ادات عامّ را قبول نداریم و آن را هم عامّ می دانیم و لذا تقسیم شهید صدر در مورد فعلی و شانی، 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 شانی بودن عامّ تاثیری در بحث ما ندارد. (استاد: ما هم قبول داریم این اشکال را)

**نکته مهم:** (تاثیر مبنای انحلال و خطابات قانونیه در حکم در مورد ماده 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 اولیه را تساقط مطلقاً بدانند، در هنگام تعارض مستقرّ، صرفاً افراد ماده اجتماع را از حجّیت می اندازند صدوراً و دلالتاً و در ماده 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 توجّهی نمی کنند.

ولی خطابات قانونیه 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 صرفاً مورد اجتماع را می گوئیم صادر نشده است ولی اگر اینطور نباشد و چنین ارتکاز عرفی ای مثلاً بخاطر کوتاه بودن دلیل، وجود نداشته باشد، کلاً 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 قانونیه 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 عام، 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 الی الابد است و ...

**مرحوم شیخ:**

عدم البیان علی خلاف الاطلاق شأنیه 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 مقدمات حکمت در آن شود دیگر هیچ کجا ظهور عامّ تنجیزی نخواهد بود، و ادات عامّ صرفاً شمولی 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 مقدمات حکمت در آن تمام باشد و از طرفی بیان خلاف اطلاق فعلیه 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 کلاً آن موارد را از موارد عامّ نمی داند و تخصّصاً از بحث خارج می داند زیرا بحث در مورد تعارض عامّ و مطلق است.)

(مرحوم اصفهانی در مدخول مطلق عامّ، مقدمات 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 مقدمات حکمت، چه عدم البیانی است؟ الی الابد یا الی التکلم، علی التقیید است یا علی خلاف الاطلاق؟ اگر خلاف الاطلاق است شأنی است یا فعلی؟ 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 حلیّت بیع دچار مشکل می شود و عامّ قرینه

بر خلاف می شود و نمی گذارد مقدمات 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 شایه 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 مقدمات 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 جدی بگیرید این همین حرف مرحوم نائینی است که می فرمایند بیانِ الی الابد)

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 ترجیح این حرف را می گوید.)

ظهورات عرفی هستند و امری عقلائی است و لذا باید سیره عقلاء دیده شود، اگر جمع 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 ماده اجتماع تعارض می بینیم و لذا همه بحث های فنی سر جای خودش ولی اگر فنیاً 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. (لحن روایت هم خودش قرینه خارجی محسوب می شود مثلاً اگر امام بگوید اکرم العالم و لا تکرم ایّ فاسقٍ در اینجا این لحن ظهور در تقدّم عامّ بر مطلق دارد.) (سیره ارتکاز عقلائی خود فقیه است)

مرحوم امام در مدخول ادات عموم مقدمات حکمت را جاری نمی داند و لذا فنیاً قول آخوند را درست می دانند ولی می فرمایند ارتکاز عرفیه بر خلاف آن است و تعارض مستقرّ می بیند چه در متّصل و چه در منفصل

(شیخ:

تعارض از مدلول به صدور سرایت نمی کند.

آقای خویی شهید صدر وفاقاً للآخوند:

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

نکته:

اصلاً عامّی وجود ندارد که مدخولِ ادات نباشد حتّی در مواردی که ادات عموم نیست مثلاً 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 مقدمات 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 احتمالاً 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 تقييد چیست؟ ملکه و عدم ملکه است یا سلب و ایجاب (نقيضين) یا ضّدان لا ثالث لهما؟

شهید صدر:

تقابل بین آنها در مقام ثبوت، نقيضين 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 ثبوتاً و چه اثباتاً ملکه و عدم ملکه است. (پس اینها اطلاق ذاتی را قبول ندارند زیرا شأنیت باید اثبات شود.)

آنهایی که نقيضين یا ضّدان 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 بگویند 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 اثباتی 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 منجزّ 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 مورد دارای قابلیت تقیید، است، کاشف از اطلاق ثبوتی نخواهد بود بلکه صرفاً 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 صرفاً 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:

#### بیان مجمل:

1. نکته اصلی این است که آیا سکوت از قید زائد، منشأ ظهور در عدم اخذ قید زائد است یا خیر؟ و اختلاف مبانی در اطلاق ثبوتی، تأثیری در این بحث ندارد.
2. سلّمنا که این اختلاف مبانی در اطلاق ثبوتی در این بحث تأثیر دارد اما 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، شأنیت حجیت، برای جلوگیری از عمل به عام، کافی باشد.

#### بیان 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 صرفاً 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 «قُلِّدَ الْمُجْتَهِدُ» 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 عقلاییه 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 تقييد ثبوتی، تقابل تضاد است و همچنین پذیرفته شود که طبق این مبنای، 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 شأنیت حجیت برای جلوگیری از عمل به عام کافی باشد.

### اشکال استاد به سید سیستانی:

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

(نکته:

استاد: بیان، امر حیثی است و اگر من از یک جهت در مورد عالم در مقام بیان هستم و در جهتی در مقام بیان نیستم، اگر بگویم کلّ عالم، مستهجن است؟ خیر صرفا مقدمات حکمت در جایی که در مقام بیان نیستم تمام نمی شود، بله اگر آن دلیل عام، در مقام اجمال در جمیع جهات باشد این مستهجن است.)

### سید شبیری: (ایشان شاگرد آقای بروجردی بوده اند)

ایشان مقدمات حکمت را در مدخول عام لازم می داند و می گوید عام بما هو عام ما را به حکم نمی رساند ولی ایشان (بروجردی و تبریزی) دیده اند که مشهور علماء در متصل، عام را مقدم می کنند و این بزرگواران وقتی قول مشهور را می بینند، تلاش می کنند از آن دفاع کنند. (اکثر فقهاء در متصل عام را مقدم می کنند و در منفصل تعارض را مستقر می دانند) اینها که منکر لحاظ مدخول عام هستند هستند و می خواهند اشکال کنند می گویند، اگر عام خودش عموم را نرساند و

مدخولش برساند، ذکر عامّ توسط مولی لغو است، سید شبیری و استاد پاسخ می دهند که عامّ لغو نمی شود بلکه مفید تاکید می شود و وارد شدن 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 مطلق را بگوید، آن طرف که عامّ است موکّد می شود و طرف دیگر که عامّ نیست، غیر موکّد می شود و لذا طرف 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 مقام ملاک بخورد یا شدّت انکار مخاطب موجب تاکید امام شده باشد یا سخت بودن 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.

**(سید 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 مقام صدور 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 مقام افتاء و تعلیم ضابطه هم زمین تا آسمان تفاوت دارند و امام در مقام صحبت به زراعه 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 موکّد را اظهر یا قرینه می بیند بلکه 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 مقام صناعیت این مطلب را بگوییم که مفید تاکید مقدّم می شود.

### استاد شهیدی:

آقای شهیدی همین نقد را به آقای شبیری وارد می کند و می گوید اینکه آکدیت 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 فردی 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 خوئی:

اوّلّاً بیشتر بودن دلالت، جمع عرفی نیست، ما برای جمع عرفی اظهاریت عرفی می خواهیم صرف این که دلالت یکی در اطاعت بیشتر است و دیگری اطاعتش به صرف الوجود است دلیلی بر اقواییّت نمی شود. (این اشکالی است که تقریباً 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 صرفاً حیث اطاعت را دیده اید؟ اگر از حیث ترخیص نگاه کنید، می بینید که وضعیت بر عکس می شود و در مطلق شمولی اصلاً 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 تعدّد دلالت جمع عرفی هم می بود، باز دلیلی بر مقدّم کردن مطلق شمولی بر مطلق بدلی از جهت بیشتر بودن دلالتش وجود نداشت زیرا مطلق شمولی از جمیع جهات دلالتش بیشتر از مطلق بدلی نیست صرفاً از یک حیث تعدّد دلالت دارد، که مطلق بدلی هم از حیث دیگر همین تعدّد دلالت را دارا می باشد.)

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

بحث اطاعت و عصیان، و ترخیص، همه تحلیل های 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 مقدمه 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 مقدمه عقلی است و عرفی نیست و بعید نیست که اشکال امام بر مرحوم نائینی، بر اساس این مقدمه 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 آقای 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 فردی ملاک جدا 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 کاری ندارد، مرحوم نائینی و شیخ می خواهند جمع عرفی درست کنند، آقای خویی هم برای همین جمع عرفی گفتند، چرا تریخی 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 گوئید 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 آقای خویی درست است و نقد شهید صدر وارد نیست.

بنابراین ما هم نقد مشترك را قبول کردیم و هم نقد های 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 گوئید اطلاق شمولی قوی 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 صرفاً 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 گوئید، حکم شمولی صرفاً روی طبیعت رفته و این عقل است که آن را به افراد منحل می کند. وقتی خطابات قانونیه ای باشید می گوئید حکم بر روی طبیعت رفته است و این عقل است که حکم را منحل 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 مبنای 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 قانونیه 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 روی 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 گوئیم مطلق، ظهوری در افراد ندارد.)

## در کتاب مباحث:

اشکال ما به نائینی و شیخ این است که در صورتی می توانستید بگوئید دلالت مطلق شمولی اقوی 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 کیفیت 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 دیگری برتری 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 شهیدی:** (به سخن شهید صدر در مباحث)

بحث ما در جمع عرفی است پس صرفاً تحلیل های 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 مورد اصل اطلاق است و یک دلالت، در مورد شمول آن ولی دلالت بر اطلاق در هر کدام نیاز به مقدمات حکمت دارد، و این مقدمات حکمت در یکی شمولیت را و در دیگری بدلیت را اثبات می کند، و صرفاً یک مقدمات حکمت وجود دارد. بنابراین دلالت بر اطلاق و دلالت بر کیفیت اطلاق، عرفاً دو تا نیستند.

پس اشکال درست به مرحوم نائینی همان بیان آقای خویی است یا بنا بر خطابات قانونیه، بیان مرحوم امام و اشکالات مرحوم شهید صدر بر مرحوم نائینی وارد نیست.

**دلیل دوم مرحوم نائینی:**

بدلی بیان زائد نیاز دارد درحالیکه شمولی نیاز ندارد، لذا شمولی بر بدلی مقدم می شود.

**پاسخ:**

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

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

اگر یک چیزی بود که نیاز به احراز عدم مانع داشت (مثلاً 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 مقدم 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 مقدمات حکمت می خواهند و همان کافی هست و هیچ کدام با وجود مقدمات 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 خطاب شمولی داشته باشد که شما باید تک تک افراد را ترک یا انجام دهی، دیگر قدرتی برای امتثال اطلاق بدلی ندارید، صرفاً 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 بخاطر این حکم شرعی، مقدور شرعی شما نیست که مخیر بین افراد مطلق بدلی شوید، لذا عقل دیگر احراز نمی کند که شارع تخییر بدلی برای ما گذاشته باشد.

**پاسخ مرحوم تبریزی:**

اولاً ادّله 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 صرفاً نسبت به مطلق بدلی نیست که قدرت شرعی نداریم.

**تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اوّلی** (جمع عرفی است یا خیر؟ اصل 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، بین جاهل 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.

مثلاً صلّ عنوان اوّلی است و لا تغصب عنوان ثانوی است. (البته شهید صدر ثانوی بودن 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، علت چیست؟

### دلیل:

عناوین اوّلیّه روی خود فعل (ذات الفعل) می روند مثلاً جواز خوردن پنیر درحالیکه عناوین ثانویه حیثی هستند و از یک حیثیتی سخن می گویند مثلاً جایز نبودن 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 بودن روی ذات الفعل خوردن پنیر رفته در حالیکه جایز نبودن روی حیثی می رود که خوردن پنیر ضرری است نه روی ذات الفعل خوردن 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 مثلاً در اکرم عالمّاً 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 قانونیه جدا کنیم. این راهی که شهید صدر یا آقای شهیدی می رود به نظر درست نیست.

شما اگر خطابات قانونیه ای باشید چه در جعل و چه در مجعول، که امام اینگونه اند، می گویند مولی طبیعت خوردن پنیر را حلیّت 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 تراحم 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 مصلحت و مفسده با هم تراحم می کنند و می شود تراحم 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، تراحم 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. مثلاً روایتی بگوید اکرم الفقیه بعد روایتِ عامّی بگوید لا تکرّم العلماء، اینجا احتمال دارد آن خاصّ آن عامّ را تخصیص زده باشد و هم اینکه آن خاصّ، توسّط عامّ نسخ شده باشد. (یا مثلاً 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 ثبوتاً باید بگوییم تخصیص (اصلاً 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 موردِ اوّل:** (که ثبوتاً قائل به تخصیص می شوند.)

1. لغوئیّت

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

2. بداء

در موردِ 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 موردِ اوّل، نمی پذیریم زیرا اگرچه بداء در اراده خداوند، محال است ولی در موردِ 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 صرف ابراز آن حکم باشد، این بداء نیست. در این موارد، خود ابراز آن حکم مصلحت داشته ولو خود آن فعل مصلحتی نداشته باشد، مثلاً زبح اسماعیل خودش مصلحت نداشت ولی ابراز این حکم به ابراهیم برای امتحان او، مصلحت 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 مصلحت را در متعلق امر و نهی دیده اید درحالیکه مصلحت می تواند در خود امر و نهی (ابراز) باشد. آنچه مورد قبول عدلیه است، جعل حکم با توجه به مصالح و مفاسد است ولی اینکه مصلحت در خود جعل باشد یا در متعلق جعل، فرقی نمی کند. (آخوند در اوامر امتحانیّه، مصلحت را در خود امر و انشاء می داند، ولی در اوامر مولویه مصلحت در متعلق 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 اول ردّ کردیم ولی قائلیم که در مورد اول 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 ادله را می بینیم متوجه می شویم که نسخ کم و تخصیص زیاد است و لذا این منشاء ظهور می شود که در دوران بین نسخ و تخصیص باید تخصیص را مقدم کرد و عرف متفطن حکم به جمع عرفی می کند چه در مورد اول و چه در مورد دوم.

البته این کثرت تخصیص و ندرت نسخ منشاء ظهور و جمع عرفی در عام و خاصّ هایی می شود که زمان صدورشان معلوم است ولی اگر زمان صدورشان معلوم نباشد دیگر این ظهور مشخص نیست. زیرا این کثرت تخصیص و قلت نسخ در مورد مواردی است که صدورشان مشخص است یعنی مثلاً 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 مشخص 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 ترجیح می شود.

از طرفی در همین معلوم التاریخ ها، در مواردی که عام واقعی باشد، تقدیم نسخ بر تخصیص صورت می گیرد، و صرفاً اگر عام ظاهری باشد، بنا بر کثرت استعمال تخصیص، نسبت به نسخ، تخصیص، بر نسخ مقدم می شود و می فهمیم که مراد جدی مولی از ابتدا خاصّ بوده است نه عام

(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 خود 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 صرفاً در وقتی منشاء ظهور می شود که سابق بر استعمال باشد، تا متکلم 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 متکلم به آن اعتماد کند. مثلاً 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 مکی و اولیه دیگر نمی توانیم کثرت و ندرت سابق را ثابت کنیم.

حالا آیا باید بین روایات مکی 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 دلالتی است یعنی مراد جدی از ابتدا ضیق است ولی مراد استعمالی عام است و شما با خاصّ کشف از مراد جدی مولى که ضیق بوده می کنید و تصرّف دلالتی است درحالیکه نسخ جمع جهتی است و چون دلالتی بر جهتی مقدّم می شود، جمع عرفی می شود تخصیص نه نسخ الا ما خرج بالدلیل.

**سوال:**

چرا نسخ را می گویند جمع جهتی است، نسخ را هم بگویند تخصیص ازمانی است تا جمع دلالتی شود و شما فکر می کردید مراد جدی همه زمان هاست و اکنون کشف کردید که مراد جدی، همه زمان ها نبوده (مبنای مرحوم خوئی)

**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 متفطن می فهمد که شارع برای این عامّ، مخصّص هایی خواهد گفت ولی در مورد ازمان، قضیه بر عکس است و چون می دانم در مورد ازمان، قضایای حقیقیّه غالباً حرام محمد حرامّ الی یوم القیامه و حلاله حلالّ الی یوم القیامه هستند و ابراز مراد جدی 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 خلاف آنچه عرف متفطن می فهمد، و این کار را می کند زیرا مصلحت را عدم بیان زمان حکم می بیند، یعنی در نسخ، توریّه وجود دارد، درحالیکه در تخصیص در کلام 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 توریّه 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 توریّه دارد و لذا جمع جهتی می شود و تخصیص که توریّه 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:

قبلاً 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 محمد 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 گوئیم شما که می گوئید نسخ جمع جهتی است چون توریّه در آن است، از کجا می گوئید در نسخ توریّه است؟ ولی در تخصیص نیست؟ پاسخ می دهید که چون عرف متفطن می داند دعب شارع بر تدریجیّت است و عموماًش 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 قصد 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 متفطن شدیم در حالیکه منشاء جمع عرفی باید مقدّم باشد بر جمع عرفی در حالیکه 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 ظهور آن خطاب دوّم چیست، قید ازمانی است یا افرادی و همان تکلیف را مشخص می کند و در تمامی موارد هم مشکل را حل می کند و لذا اصلی (بخاطر کثرت و ندرت، یا جمع جهتی و دلالتی) وجود ندارد و چیزی به عنوان دوران بین 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 مقید بوده حالا بعد العمل با قبل العمل و در تخصیص هم، تشریع از اوّل به قید افرادی مقید 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 مقید به قید ازمانی بوده یا از ابتدا مقید به قید افرادی، یعنی در عالم جعل، منکشفّ فیه همیشه با منکشفّ، تقارن ازمانی داشته اند و یکی بوده اند و حالا من چون مقید 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

اول هرچه بوده، مقید بوده است لذا تفصیلی نباید بدهید. کلام قرآن و ائمه نور واحد اند، و فرقی نمی کند و لذا آن حکمی که در مقام جعل بوده از اول مضیق بوده است حالا یا به قید زمانی یا به قید افرادی، وقتی اینگونه شد، ماهیتاً نسخ و تخصیص با هم فرقی ندارند و هردو تضیق در عالم ثبوت اند حالا چه تضیق زمانی باشد و چه تضیق افرادی، پس وقتی شک کردید که نسخ است یا تخصیص، ببینید که فهم عرفی از خطاب دوم، تضیق افرادی (تخصیص) است یا تضیق (تقید) زمانی است، چه بعد از زمان عمل باشد و چه قبل از زمان عمل باشد، چه معلوم التاريخ باشد و چه مجهول التاريخ، چه عام، واقعی باشد چه عام، ظاهری باشد. آن چیزی که تعیین کننده است مدلول خطاب دوم به لحاظ زمانی و افرادی بودن است و الا به لحاظ مقام ثبوت و ماهوی این دو هیچ فرقی با هم ندارند و نسخ هم تخصیص است صرفاً از نوع زمانی اش، و ما نزاع لفظی نداریم، پس هیچ اصلی نداریم و نیازی هم به اصل نداریم. (آقای خویی هم بعداً به همین گرایش پیدا کردند.)

(سوال: اگر در زمانی یا افرادی بودن خطاب دوم شک کردیم چه؟ استاد: شما هر خطابی می خواهید بیاورید، قابل حلّ است مثلاً می گوید صدقه بده و بعد خطاب دوم می گوید از الان به بعد صدقه نمی خواهد که خب این ظهور در زمانی دارد و نسخ است. مثلاً 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 کتابیه اشکال ندارد ناظر بر ازدواج موقت بوده است در نتیجه نسبت این دو آیه می شود جمع دلالتی و تخصیص و اصلاً نسخی در کار نیست. ممکن است اشکال شود که در همان روایت حسن بن جهم، امام کلمه ناسخه را به کار برده اند که می گوئیم 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 بیان 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 اصلاً 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 رحمه الله علیهم)

را دقیقاً 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 درس‌هایی در حوزه خیلی کم است. اینکه می بینید شاگرد‌های یک استاد تک بعدی می شوند تماماً تقصیر خودشان نیست بلکه یا برایشان اقوال دیگر اصلاً مطرح نشده است یا بد بیان شده است. ولو اینکه درس با بیان اقوال مختلف سنگین تر می شود یا بخاطر 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 سید 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 اهل 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 تفصیل‌های 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 بخاطر 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 نبوی‌ها احراز نکرده ایم بلکه صرفاً در کلمات اهل بیت آن را احراز کرده ایم لذا صرفاً در آنها می پذیریم و تخصیص را قبول می کنیم ولی در نبوی‌ها 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 صرفاً دو سه مورد بماند) در روایت منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام آمده:

عَلَيْهِ بَنُ إِبْرَاهِيمَ (کلینی، فقیه امامی ثقة، متوفی 307) عَنْ أَبِيهِ (أَوَّلُ مَنْ نَشَرَ حَدِيثَ الْكُوفِيِّينَ يَوْمَ، که با توجه به شرایط کوفه و قم در آن زمان، بالاتر از وثاقت است.) عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ (ثقة) عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ (ثقة) عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ

(ثقة)(روایت صحیحہ است.) قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتُحِبُّنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَحِبُّكَ غَيْرِي فَتُحِبُّهُ 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 نُحِبُّ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ قَالَ قُلْتُ (ابن حازم گفت اگر شما اینگونه اید.) فَأَخْبَرَنِي عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص صَدَقُوا عَلَى مُحَمَّدٍ ص أَمْ كَذَبُوا قَالَ بَلْ صَدَقُوا قَالَ قُلْتُ فَمَا بَالُهُمْ اخْتَلَفُوا (پس چرا اختلاف کرده اند؟) فَقَالَ أَمَا تَعْلَمُ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِي رَسُولَ اللَّهِ ص فَيَسْأَلُهُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَيُحِبُّهُ فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يُحِبُّهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَنْسَخُ ذَلِكَ الْجَوَابَ فَتَنْسَخُ الْأَحَادِيثُ بَعْضُهَا بَعْضًا.<sup>5</sup>

(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 شاهد 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 قضیه حقیقت شرعی 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 نسخ 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 شاهی 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 عام و خاص 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 عام و خاص را در بر نگیرد.

<sup>5</sup> کافی (ط - اسلامیّه) ج 1 ص 65 باب اختلاف الحديث

## 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 ائمه یک معنای اصطلاحی پیدا کرده است حالا ما نمی دانیم در زمان 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 زیل 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 کلّیات 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 در مورد حتّی خواصّ بر ردّ شبهات است (این همان برنامه داشتن ائمه را می رساند و همان نور واحدی که اصفهانی در مورد ائمه آن را مطرح می کردند). ما می گوئیم این گونه واژه ها مانند نسخ و تخصیص و ... که در کتب اصحاب ائمه 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 مشخص می کند.

آقای شبیری تبعاً 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، مثلاً تعیینی 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 وضع تعینی
  3. نه تعیینی و نه تعینی 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 تعیینی 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 تعیینی استعمالی نیست و ما شاهی در تعیینی استعمالی بودن در مورد آن نداریم، اینکه معنای اصطلاحی نسخ، قبل امام صادق و باقر، به حدّ حقیقت استعمالی رسیده باشد هم شاهی برایش نداریم، مثلاً 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 نسخ در کلام 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 گوئیم 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 کاملاً صحیح است زیرا اینها تعیینی استعمالی مطلقاً هستند و با اولین استعمال قائل به وضع می شوند، ولی ما که جا تا جا فرق می گذاریم باید یکی یکی موارد را مورد بررسی قرار دهیم. (مثلاً در مورد کلمه یکرّه، مکروه، حرامّ ما هم قائل به کثرت استعمال و وضع تعینی 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 انقلاب نسبت را بعد از قاعده ثانویه مطرح کرده است ولی استاد شهیدی اینجا 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 بین بیشتر از دو دلیل وجود دارد مثلاً یک "اکرم العلماء" و یک "لا تُکرم فسّاق العلماء" و یک "لا تُکرم النحویّین" داریم. در اینجا دو دلیل خاصّ نسبت به عامّ، بدوّاً رابطشان عموم و خصوص مطلق است ولی اگر اکرم العلماء را با دلیل خاصّ اوّل (لا تُکرم فسّاق العلماء) تخصیص بزنیم از عامّ ما (اکرم العلماء) صرفاً علماء عدول می مانند و دیگر نمی توانم نحویّین را از آن تخصیص بزنم زیرا رابطه شان عموم و خصوص من وجه می شود، پس آیا باید خاصّ سوّم را با عامّ مخصّص بسنجم یا با عامّ غیر مخصّص، کسانی که خاصّ را با عامّ مخصّص می سنجند می شوند موافقین انقلاب نسبت و کسانی که با عامّ غیر مخصّص می سنجند می شوند مخالفین انقلاب نسبت.

از قدیم این مساله مورد بحث بوده گروهی از فقهاء مثل ملا احمد نراقی مطلقاً موافق انقلاب نسبت بوده اند و مشهور مخالف آن بوده اند، اکنون هم همین است و مشهور مثل امام و آقا ضیاء و مرحوم اصفهانی مطلقاً مخالف اند ولی شهید صدر و مرحوم نائینی مطلقاً موافق انقلاب نسبت اند. 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 (مثلاً بجای لا تُکرم النحویّین که بدوّاً رابطه اش با اکرم العلماء عموم و خصوص مطلق است، یستحبّ اکرام العدول باشد که رابطه اش بدوّاً با اکرم العلماء عموم و خصوص من وجه است.) می پذیریم.

موافقین انقلاب نسبت در ما نحن فیه می گویند ابتدا علماء را با فسّاق تخصیص بزن و سپس چون رابطه اش با خاصّ بعدی من وجه می شود دیگر بین آنها تعارض مستقرّ می شود.

مخالفین انقلاب نسبت می گویند، خیر هر دو خاصّ، عامّ غیر مخصّص را تخصیص می زنند و عامّ نسبت به هر دو تخصیص می خورد و تعارض غیر مستقرّ است. قائلین به تفصیل (مثلاً شیخ انصاری) می گویند در موردی که نسب خاصّ ها با عامّ بدوّاً یکسان باشد اینجا انقلاب نسبت را مانند مشهور نمی پذیریم ولی در غیر این صورت یعنی در مثال "یستحبّ اکرام العدول" ما قائل به انقلاب نسبت هستیم و لذا چون عامّ مخصّص را با "یستحبّ اکرام العدول" می سنجم رابطه شان عموم و خصوص من وجه می شود و لذا می گوییم "اکرم العالم" تخصیص می خورد و وجوب اکرام صرفاً برای علماء است و اکرام عدول غیر عالم، مستحب است.



(درحالیکه افرادی که انقلاب نسبت را قبول ندارند می گویند 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 نهاية الافکار ایشان و هم در حاشیه ی کتاب 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 مراد استعمالی را عوض نمی کند و لذا مخصّص دوّم هم که می آید باید با همان مراد استعمالی سنجیده شود ولی اگر با مراد جدّی کار داشتیم طبیعتاً وقتی عامّ تخصیص خورد دیگر باید عامّ مخصّص را با خاصّ بعدی نسبت سنجی کنیم.

در تخصیص، ما می گوئیم بنا بر هر سه مبنا یعنی چه اظهریّت (اظهریّت خاصّ بر عامّ (بنا بر مناشیء ظهور)) و چه قرینیّت (قرینیّت خاصّ نسبت به ضیق بودن عامّ (مرحوم امام می گفتند به دلیل تدریجیّت در احکام این قرینیّت وجود دارد.)) 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 مراد استعمالی هم با مخصّص منفصل تغییری نمی کند، لذا مخصّص دوّم و سوّم هم باید با همان مراد 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) فرمایششان درست است.

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