

در ابتدای بحث از تعادل و تراجیح در جلسه ۵۶ گفتیم مرحوم شیخ انصاری مباحث خاتمه رسائل را ضمن سه مبحث تدارک دیده‌اند، مبحث اول تعارض و احکام آن بود که گذشت. در ادامه مرحوم شیخ انصاری ضمن ۱۴ صفحه به بحث از متکافئین و در ۱۱۴ صفحه به بحث از ترجیح و احکام آن می‌پردازند و کتاب رسائل تمام می‌شود.

مبحث دوم: متکافئین

از علل وقوع تعارض بین اخبار در ابتدای مبحث تراجیح سخن خواهیم گفت لکن فعلا کلام در این است که اگر دو دلیل معتبر شرعی متعارض بودند و از هر حیث مساوی بودند تکلیف چیست؟ در این مبحث مرحوم شیخ انصاری چند مطلب بیان می‌کنند:

مطلب اول: طرح بحث

قبل از بیان کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم.

مقدمه اصولی: فائده تأسیس اصل یا قاعده اولیه

یکی از روشهای طرح بحث و ورود به بررسی یک مسأله یا مبحث در فقه و اصول تأسیس اصل یا قاعده اولیه است که با این روش از اصول فقه مرحوم مظفر آشنا شده‌اید. تأسیس اصل دو معنا دارد:

الف: تأسیس قاعده کلی. گاهی قبل از ورود به یک بحث، حکم کلی مسأله مورد نظر را به عنوان یک قاعده که در تمام شقوق مسأله جاری است الا ما خرج بالدلیل، به دست می‌آورند، این قاعده کلی ممکن است مبتنی باشد و استفاده شود از أدله نقلیه عامه یا مطلقه (مانند أحل الله البیع، کل شیء حلال یا کل شیء طاهر) یا أدله عقلیه، یا اجماعات محققه و یا ضرورت دین و مذهب.

مثل اینکه اصل و قاعده اولیه در واجبات توصلی، عینی، تعیینی و نفسی بودن است. یا اصل اولیه در ظنون عدم حجیت است.

ب: تأسیس اصل عملی. گاهی قبل بررسی یک مسأله فقهی بنا گذاشته می‌شود بر اینکه لولا النص یا اینکه اگر نتوانستیم از آیات و روایت حکم را به دست آوریم وظیفه مکلف عند الشک چیست؟ لذا ابتدای ورود به بحث تکلیف و وظیفه شک را معین می‌کنند.

سؤال: چرا در بعض موارد می‌بینیم با اینکه در یک مسأله روایات و نصوص خاصه هم هست علماء به تأسیس اصل عملی می‌پردازند؟
جواب: اولاً: ممکن است در قبول سند یا دلالت روایات موجود در آن مسأله اختلاف باشد و مورد قبول بعضی نباشد.

ثانیاً: اگر هم روایات سنداً و دلالتاً تمام باشد، باز هم در جزئیات، فروع و شقوق مسائل فقهی بی‌نیاز از اصل عملی نخواهیم بود زیرا هر چند ممکن است روایات آن مسأله از بعض جهات اطلاق یا عموم داشته باشند و با تمسک به آن عموم یا اطلاق حکم صورت شک را به دست آوریم اما در قسمتی از فروع و شقوق مسأله هم روایات اطلاق نداشته باشند و ائمه در مقام بیان نباشند لذا همچنان شک باقی بماند و نیاز به اصل عملی داشته باشیم که باید آن اصل عملی بررسی و شناخته شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در صورت تعارض دو دلیل باید ابتدا بحث کنیم اصل و قاعده اولیه چیست.

قبل از بیان پاسخ سؤال مذکور به یک مقدمه اصولی دیگر اشاره می‌کنیم:

مقدمه اصولی: تفاوت تساقط و توقف

تساقط این است که دو دلیل متعارض را به طور کلی کنار می‌گذاریم یعنی نه به دلالت مطابقی آنها عمل می‌کنیم نه به دلالت التزامی و آثار بعدی آنها در مورد تعارض. نتیجه این است که بعد از استقرار تعارض و إجراء تساقط، به هر قاعده یا اصل عملی که مناسب آن موضوع باشد می‌توانیم رجوع کنیم چه اصل عملی مخالف با یکی از دلایل باشد یا مخالف با هر دو باشد.

توقف این است که مدلول مطابقی دو دلیل را کنار می‌گذاریم لکن مدلول التزامی آنها در جای خود باقی است.

توضیح مطلب این است که وقتی یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است معلوم می‌شود قول ثالث یعنی استحباب نماز جمعه باطل است زیرا یقین داریم یک تکلیف الزامی نسبت به نماز جمعه داریم یا الزام به فعل است یا الزام به ترک اگر در مقابل هر دو دلیل توقف کنیم و به أصالة البرائة عمل کنیم و بگوییم هیچ تکلیفی نداریم لازم می‌آید احداث قول ثالث در برابر دلایل متعارضین، زیرا درست است که مدلول مطابقی متعارضین را کنار گذاشتیم اما دلالت التزامی هر دو دلیل که در آن تعارض ندارند این است که نماز جمعه مستحب نیست، پس در مورد توقف حق نداریم به قاعده یا اصل عملی مراجعه کنیم که مخالف با هر دو دلیل باشد. بله اگر به اصل عملی مراجعه کنیم که مخالف با یک دلیل (و موافق با دلیل دیگر) باشد اشکال ندارد.

پس تفاوت تساقط و توقف این شد که در تساقط بالکل دلایل را کالعدم فرض می‌کنیم و به هر قاعده یا اصل عملی مناسب مراجعه می‌کنیم اما در توقف فقط مدلول مطابقی دلایل که در آن تعارض دارند را کنار می‌گذاریم اما مدلول التزامی که تعارض ندارند را عمل می‌کنیم لذا حق نداریم به قاعده یا اصلی مراجعه کنیم که مخالف هر دو دلیل باشد.

در پاسخ به سؤال از راه حل تعارض متکافئین چهار احتمال مطرح است:

احتمال یکم: تساقط. دلیلین متعارضین متکافئین را کالعدم فرض کنیم لذا سراغ هر قاعده یا اصل مناسبی که راه‌گشا باشد خواهیم رفت. **احتمال دوم:** احتیاط. مثل اینکه یک دلیل می‌گوید ظهر روز جمعه نماز ظهر واجب است و دلیل دیگر بگوید نماز جمعه واجب است، در این موارد می‌توانیم احتیاط کنیم به این که هر دو عمل را انجام دهیم.

احتمال سوم: تخییر. اگر متعارضین از مصادیق دوران بین محذورین باشند طبیعتاً عقل حکم به تخییر می‌کند مثل اینکه یک دلیل وجوب و دلیل دیگر حرمت را مطرح می‌کند در اینجا راهی برای احتیاط و جمع وجود ندارد بلکه به حکم عقل مخیریم.

احتمال چهارم: توقف. به این معنا که بعد تعارض و تکافی دلیلین، به اصل عملی مطابق با یکی (و مخالف با یکی) از دو دلیل باید عمل کنیم نه اصل عملی مخالف هر دو.

مطلب دوم: اصل اولیه در متعارضین متکافئین

بعد بیان چهار احتمال در راه حل تعارض متکافئین، به بررسی اُنظار می‌پردازند:

نظریه اول: سید مجاهد: تساقط

مرحوم سید مجاهد معتقدند اصل اولیه در مورد متعارضین، تساقط و عدم حجیت هر دو است.

دلیل: می‌فرمایند دلیل بر حجیت دلیلین متعارضین از دو صورت خارج نیست:

صورت اول: دلیل بر حجیت، اجماع باشد.

می‌فرمایند در این صورت اجماع یک دلیل لَبّی است و اگر نسبت به تکلیفمان در تعارض دو دلیلی که حجیتشان با اجماع ثابت شده شک کنیم، باید به قدر متیقّن از آن اکتفا کنیم زیرا دلیل لفظی نیست که عموم یا اطلاق داشته باشد و عند الشک به عموم یا اطلاق عمل کنیم و بگوییم شامل این مورد مشکوک هم می‌شود، خیر، قدر متیقّن از حجیت دلیل با استفاده از اجماع، دلیلی است که معارض نداشته باشد، لذا اجماع نمی‌تواند حجیت دلیلی که معارض دارد را اثبات نماید. پس در صورت اول تکلیف عدم الحجیت نسبت به هر دو دلیل است که عبارةً آخری از تساقط است.

صورت دوم: دلیل بر حجیت، دلیل لفظی باشد.

اگر دلیل دال بر حجیت دلیلین متعارضین مثل دو خبر واحد، مثلاً آیه نبأ باشد یا فرضاً روایتی بگوید "کلّ خبر من الثقات حجة" این دلیل لفظی ابتداءً هر دو دلیل متعارض را به طور جداگانه و مستقل، حجت و لازم الإتیان قرار می‌دهد. اما عند التعارض چه باید کرد؟ چهار احتمال است:

احتمال اول: به هر دو عمل کنیم. مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند این احتمال قطعاً منتفی است زیرا بحث ما در جایی است که دلیلین تعارض دارند و امکان امتثال هر دو با هم وجود ندارد و الا اگر امکان امتثال هر دو بود که دیگر داخل در بحث تعارض نمی‌بود. **احتمال دوم:** به أحدهما غیر معین عمل کنیم (تخییر). به این معنا که مثلاً آیه نبأ نسبت به متعارضین می‌گوید هر دو معتبرند به نحو تخییر که یکی را انتخاب کنی. مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند دلیل لفظی دال بر حجیت خبر واحد نمی‌تواند دلالت بر حجیت هر دو متعارض داشته باشد زیرا لازم می‌آید استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد.

توضیح مطلب: اگر معتقد باشیم آیه نبأ یا فرضاً دلیل "کلّ خبر من الثقات حجة" نسبت به أدله‌ای که معارض ندارند می‌گوید به این دلیل عیناً عمل کن (وجوب عینی)، اما نسبت به أدله که معارض دارند می‌گوید به أحدهما عمل کن (وجوب تخییری)، این می‌شود استعمال لفظ در اکثر از معنا یعنی یک دلیل مثل آیه نبأ دو حکم برای دو صورت بیان کند، چنین چیزی علاوه بر اینکه بر خلاف ظاهر آیه نبأ و أدله حجیت خبر واحد است، مستلزم استعمال لفظ در دو معنا است. (وجوب عینی و وجوب تخییری)

احتمال سوم: به أحدهما علی البدل، أحدهما کلی عمل کنیم. به این معنا که دلیل حجیت خبر ثقه می‌گوید در مورد تعارض عنوان کلی "أحدهما" واجب الإتیان است یعنی آنچه به حکم آیه نبأ واجب الإتیان است عنوان أحدهما است، در خارج به عین یک دلیل عمل کن و عین دلیل دیگر را کنار بگذار اما کدام دلیل هر کدام را که مایل بودی.

مرحوم سید مجاهد می‌فرمایند این احتمال هم باطل است زیرا عنوان "أحدهما" یا عنوان "علی البدل" در خارج وجود ندارد و قابل نشان دادن نیست. آنچه بر اساس آیه نبأ واجب شده است خبر مشخص و معین و قابل ملاحظه در خارج است در حالی که عنوان "أحدهما" یک عنوان انتزاعی و ذهنی است که وجود مشخص و معین خارجی ندارد.

احتمال چهارم: تساقط. بعد نفی سه احتمال قبلی تنها راهی که نسبت به متعارضین باقی می‌ماند تساقط خواهد بود.

نقد نظریه سید مجاهد

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد استدلال مرحوم سید مجاهد مبنی بر ادعای لزوم تساقط متعارضین متکافئین به عنوان قاعده اولیه، می‌فرماید روش و مسیری که ایشان برای استدلال انتخاب کردند صحیح نیست لذا نتیجه آن هم باطل خواهد بود. شیوه و کیفیت استدلال ایشان این بود که برای تعیین قاعده اولیه نسبت به وظیفه مکلف در مقام عمل، به بررسی و تقسیم دلیل حجیت پرداختند و فرمودند دلیل حجیت یا اجماع (دلیل لئی) است و یا دلیل لفظی است. این نوع استدلال خروج از بحث است. توضیح مطلب: ما نسبت به هر دلیل معتبری به ویژه خبر و روایت دو ساحت یا دو حیطة داریم:

ساحت یکم: وجود. (بحث از اعتبار و حجیت)

مقصود از وجود همان حجیت و اعتبار یک دلیل (روایت) است که اگر مثلا سند روایت صحیح باشد این روایت حجت است.

ساحت دوم: وجوب عمل. (بحث از مدلول)

هر دلیل شرعی مثل یک خبر واحد ثقه، وقتی اعتبار و حجیتش ثابت شد نوبت به وجوب عمل به آن می‌رسد.

ساحت یکم در بحث تعارض مفروغ عنه است و اصلا کاری به بررسی حجیت و دلیل بر حجیت نداریم، در مبحث قبلی که تعارض بود توضیح دادیم و در اصول فقه مرحوم مظفر به روشنی بیان شده بود که پیش فرض بحث تعارض، اعتبار و حجیت دو دلیل متعارض است و الا یک حجة با یک لا حجة تعارضی ندارند. تعارض مربوط به ساحت وجوب عمل است که پس از اثبات حجیت و اعتبار دو دلیل، مدلولشان تعارض می‌کنند زیرا به دلیل اول (یک طرف تعارض) که مراجعه می‌کنیم می‌گوید عمل به من واجب است اما نمی‌توانیم به آن عمل کنیم زیرا مانع دارد و مانع هم وجوب عمل به دلیل دوم است.

(اما ما کان وجود أحدهما) اینکه مرحوم سید مجاهد فرمودند به دلیل حجیت نگاه می‌کنیم، اگر مثل اجماع و دلیل لئی بود، قدر متیقن دارد و اصلا دلیل (و خبر) دارای معارض را حجت قرار نمی‌دهد لذا تساقط می‌کنند، اشکالشان این است که وقتی در تعارض به وجود و حجیت یک دلیل پرداخته شود و حجیت یکی از دو دلیل، مانع وجوب عمل به دلیل دیگر به شمار آید در واقع تعارضی وجود ندارد زیرا تعارض بر سه گونه قابل فرض است:

۱. تعارض بین دو وجود یعنی تعارض بین دو سند، که اصلا معنا ندارد.

۲. تعارض بین دو وجوب عمل که دقیقا موضوع بحث تعارض همین است اما این فرض مورد نظر و کلام مرحوم سید مجاهد نیست.

۳. تعارض بین وجود و حجیت یک اماره و وجوب عمل به اماره دیگر. در این فرض سوم هم تعارض قابل تصویر نیست زیرا:

اینکه حجیت و اعتبار یک اماره و دلیل، مانع وجوب عمل به اماره دیگر شود (شبهه رابطه وارد و مورد که حجیت دلیل وارد مانع از عمل به دلیل مورد است) اگر خود اماره مانع، علاوه بر حجیت، وجوب عمل هم داشته باشد (مثلا علاوه بر سند، دلالتش هم تمام باشد) معارض هم ندارد (چون روایت مقابل آن ممنوع است) پس باید به اماره مانع عمل شود پس نتیجه این است که فهی بوجودها، اماره مانعة چون وجوب عمل دارد مانع می‌شود از وجوب عمل به مدلول معارض خودش (یعنی اماره ممنوعه) اما روایت ممنوعه نمی‌تواند مانع شود از وجوب عمل به اماره مانعة نه برای وجود و نه برای وجوب عمل به اماره مانعة نمی‌تواند محدودیتی ایجاد کند.

فافهم اشاره است به توضیح بعدی و الغرض ...

می‌فرماید با اینکه بطلان استدلال بر نظریه اول کاملا واضح است (چون از مبحث تعارض خارج است) به این جهت آن را ذکر کردیم که ریشه این توهّم زده شود که مبحث تعارض ارتباطی به حجیت و قدر متیقن گیری در أدله لئی ندارد.

تا اینجا قسمت اول کلام مرحوم سید مجاهد (دلیل حجیت، اجماع باشد) نقد شد از ادامه کلام مرحوم شیخ انصاری نقد قسمت دوم کلامشان (دلیل حجیت، دلیل لفظی باشد) هم روشن می‌شود که تکلیف تساقط نیست بلکه عمل به أحدهما است.

و حیث إتضح عدم الفرق ... ج ۴، ص ۳۵؛ ج ۳، ص ۴۴۳، س ۱۱

نظریه دوم: کلام مرحوم شیخ انصاری

قبل از بیان مطلب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: مبنای طریقت و سببیت در حجیت امارات

در اصول فقه مرحوم مظفر ابتدای جلد دوم، مقدمه سیزدهم خواندیم در حجیت امارات مانند خبر ثقه سه مینا است:

مبنای اول: طریقت

مشهور شیعه معتقدند امارات طریقتند برای وصول به حکم الله و کشف حکم واقعی، اگر مؤدای اماره مطابق واقع بود اصطلاحاً منجز و تکلیف آور است و اگر مطابق واقع نبود مکلف در امتثال آن عقاب نخواهد شد و اصطلاحاً اماره معذر است. پس طبق این مبنا ما یک حکم واقعی بیشتر نداریم که یا فتوای مجتهد مطابق آن هست یا نه و اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق واقع نبود مصلح واقع از مکلف فوت شده است.

مبنای دوم: سببیت

اهل سنت معتقدند اگر مؤدای اماره مطابق واقع بود فیها و اگر مطابق واقع نبود شارع بر طبق فتوای مجتهد که به تبع اماره بیان شده است مصلحت جعل می کند تا مصلحت واقعی که از مکلف فوت شده، جبران شود. پس اماره سبب جعل مصلحت شد. پس طبق این مبنا فتوای مجتهد همان کارایی حکم واقعی را دارد و مصلحت فتوا با مصلحت حکم واقعی برابر است و چیزی از مکلف فوت نشده است. به عبارت دیگر خداوند به تعداد فتاوای متفاوت مجتهدان، حکم واقعی دارد.

مبنای سومی را هم در اصول فقه خوانده‌اید با عنوان مصلحت سلوکیه که از مرحوم شیخ انصاری است. مرحوم شیخ انصاری می فرماید نسبت به متعارضین متکافئین بر اساس دو مبنای متفاوت حکم را بررسی می کنیم: طبق مبنای سببیت، **أحدهما علی البدل واجب است (تخیر)**

می فرمایند بنابر مبنای سببیت می گوئیم در تعارض متکافئین وظیفه امتثال **أحدهما علی البدل** است.

اشکال: جلسه قبل مرحوم سید مجاهد توضیح دادند که عنوان "**أحدهما علی البدل**" صرفاً یک عنوان انتزاعی و ذهنی است و وجود خارجی ندارد و أدله حجیت اماره دلالت بر آن ندارند، شما به چه دلیل می گوئید "**أحدهما علی البدل**" بر مکلف واجب است؟
جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرمایند آن کلام مرحوم سید مجاهد را قبول داریم لذا "**أحدهما علی البدل**" را از أدله صرفاً از أدله حجیت اماره استفاده نمی کنیم بلکه از مجموع دو نکته این عنوان را بر اساس حکم عقل به دست می آوریم:
الف: أدله حجیت امارات نسبت به هر دو اماره متعارض می گویند عمل به این اماره شماره یک مستقلاً و بدون نگاه به سایر أدله و امارات واجب است. همچنین می گویند عمل به اماره شماره دو هم مستقلاً و بدون نگاه به سایر أدله و امارات واجب است. پس هر اماره، یک وجوب عمل به دنبال خود دارد.

ب: قدرت مکلف بر امتثال تکالیف شرعی، شرط عقلی واجب شدن تکلیف به مکلف است (و اگر شارع هم به عنوان شرائط عامه تکالیف، بلوغ، عقل و قدرت را معتبر دانسته نسبت به قدرت ارشاد به حکم عقل است. با توجه به این دو نکته تعامل ما با متعارضین سه صورت خواهد داشت:

صورت یکم: به هر دو متعارض عمل کنیم. چنین چیزی عقل ممکن نیست زیرا فرض بحث این است که متعارضین قابل جمع نیستند.
صورت دوم: هر دو متعارض را کنار بگذاریم (تساقط). این هم به حکم عقل قبیح است زیرا امتثال یکی از دو متعارض، مقدور است.
صورت سوم: عقل می گوید بر امتثال یکی از متعارضین (**أحدهما علی البدل**) قدرت داریم لذا حق ترک هر دو متعارض را نداریم. نتیجه دو نکته مذکور به حکم عقل این است که عمل به یکی از دو اماره بر ما واجب است. پس وجود "**أحدهما علی البدل**" را از أدله حجیت امارات به دست نیاوردیم بلکه از ضمیمه حکم عقل به أدله حجیت امارات استفاده کردیم.

و السرّ فی ذلك ... ج ٤، ص ٣٦؛ ج ٣، ص ٤٤٤، س ١٢

سرّ نتیجه گیری مذکور این است که أدله حجیت امارات نمی گویند به اماره الف عمل کن به شرطی که معارض نداشته باشد، و نمی گویند به اماره ب عمل کن به شرطی که معارض نداشته باشد، بلکه أدله حجیت امارات می گویند این اماره تام السند و الدلالة حجة شرعا فیجب امتثالها لذا وقتی با ترک اماره ب می توانم اماره الف را امتثال کنم و به مؤدای حجیت اماره الف عمل کنم، عقل اجازه ترک اماره الف (**أحدهما علی البدل**) را نمی دهد. هیچ تفاوتی هم ندارد که دو تکلیف متعارض مدلول دو امر و دو اماره باشند (که تا اینجا مورد بحث بود) یا مدلول یک امر باشند مثل اینکه مولا فرموده **أنقذ الغریق و زید و عمرو** در حال غرق شدن هستند و من فقط قادر بر **إنقاذ** یک نفرشان هستم، عقل ترک نجات هر دو را تقبیح می کند و امر می کند حال که می توانی **أحدهما علی البدل** را نجات دهی باید انجام دهی. بدلیت "**أحدهما علی البدل**" هم که در قسم اول (دو اماره و دو امر) مطرح است از نوع تخیر بینهما نیست که اشکال مرحوم سید مجاهد مبنی بر لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش بیاید که جلسه قبل گذشت بلکه شیوه استفاده "**أحدهما علی البدل**" را توضیح دادیم.

پس حکم متعارضان و وجوب عمل به **أحدهما طبق مبنای سببیت**، از قبیل حکم دو سبب متزاحم است. مثل اینکه اگر انتهای وقت نماز عصر، نماز آیات هم واجب شود، اینجا تعارض نیست زیرا اصطلاحاً تمناع در مقام جعل یعنی بین دلیل نماز عصر با دلیل نماز آیات نیست بلکه تمناع در مقام امتثال و از جانب عدم قدرت مکلف است بر امتثال هر دو تکلیف است، در هر صورت اینجا هم به حکم عقل همان امتثال **أحدهما واجب است**، البته اگر یکی **أهم** (عصر) باشد به حکم عقل امتثال **أهم** واجب خواهد بود.

أما لو جعلناه من باب الطریقة ... ج ۴، ص ۳۸؛ ج ۳، ص ۴۶، س ۱
طبق مبنای طریقت قاعده اولیه توقف است

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید طبق نظر مشهور امامیه که حجیت امارات از جمله اخبار را از باب طریقت می‌دانند در مقابل متعارضین متکافئین، وظیفه توقف است و سپس رجوع به اصل عملی که مخالف هر دو طرف تعارض نباشد.

توضیح مطلب مرحوم شیخ انصاری متوقف است بر مرور سه نکته که در دو جلسه گذشته بحث کردیم:

یکم: در جلسه ۶۴ در تفاوت بین تساقط و توقف گفته شد تساقط یعنی کالعدم دانستن هر دو دلیل اما در توقف فقط مدلول مطابقی هر دو اماره کنار گذاشته می‌شوند اما اگر دلالت التزامی داشته باشند مثل نفی حکم سوم (نفی قول ثالث) باید مورد توجه قرار گیرد لذا بعد از توقف که می‌خواهیم به اصل عملی مراجعه کنیم نباید اصل عملی مخالف هر دو اماره متعارض باشد.

دوم: جلسه قبل در تفاوت بین مبنای سببیت و طریقت گفتیم قائلین به سببیت معتقدند اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق حکم الله واقعی نبود، خداوند برای مدلول این اماره مصلحت جعل می‌کند یعنی این اماره سبب جعل مصلحت و تشریح حکمی در کنار حکم واقعی خواهد شد و فردی که مطابق این اماره عمل کرده، عملش مطابق حکم واقعی است.

اما قائلین به طریقت می‌گویند اگر اماره و به تبع آن فتوای مجتهد مطابق واقع بود منجز (تکلیف آور است) و اگر مخالف واقع بود معذر است و اینگونه نیست که مصلحت واقع به آن تعلق بگیرد یا حکمی مطابق آن جعل شود.

سوم: انتهای جزوه جلسه قبل اشاره کردیم مهم‌ترین تفاوت بین تعارض و تراحم این است که تعارض بین دو اماره است که تنافی‌شان مربوط به مقام جعل و تشریح است یعنی امکان ندارد شارع دو حکم متنافی و متناقض جعل و تقنین کند مثل اینکه هم بفرماید نماز جمعه واجب است هم بفرماید حرام است. لکن تراحم مربوط به مقام امتثال مکلف است یعنی هیچ اشکالی ندارد شارع هم بفرماید نماز عصر واجب است هم بفرماید نماز آیات واجب است لکن مکلف به جهت سوء اختیار و سوء انتخاب خودش نماز عصر را تأخیر انداخته و انتهای وقت نماز عصر مقارن شده با وجوب نماز آیات، اینکه مکلف در مقام امتثال فقط یکی از این دو را می‌تواند انجام دهد مربوط به شارع نیست بلکه تنافی بین این دو عمل مربوط به امتثال مکلف است.

با توجه به این سه نکته مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید بنا بر مبنای طریقت معتقدیم باید در مواجهه با متعارضین متکافئین توقف نمود. به این دلیل که هر کدام از این دو اماره متعارض، می‌خواهند طریق الی حکم الله واقعی باشند، و با توجه به تنافی و تعارضی که بینشان هست هیچ کدام طریقت به واقع ندارند یعنی هیچ کدام نمی‌توانند واقع نما باشند زیرا یک اماره و دلیل معتبر شرعی در صورتی می‌تواند طریق الی الواقع باشد که اماره معتبری در مخالفت با آن حکم صادر نکند، وقتی یک اماره می‌گوید نماز جمعه واجب است و دیگری می‌گوید حرام است چگونه می‌توانند طریق به حکم الله باشند به عبارت دیگر در تعارض بین دو اماره، اصلا شارع نمی‌تواند هر دو را طریق به حکم خودش به شمار آورد چنانکه گفتیم تعارض مربوط به تنافی در مقام جعل و تشریح شارع است. بله اگر باب تراحم بود می‌گفتیم شارع هر دو (نماز عصر و آیات) را اراده کرده اما در تعارض اصلا امکان ندارد شارع چنین اراده متناقضی داشته باشد.

مثلا لو فرضنا ... فرض می‌کنیم شارع مقدس راه‌های مختلف رسیدن مکلف به حکم واقعی را بررسی کرده، در صد خطای هر کدام از این راه‌ها را ملاحظه کرده و به این نتیجه رسیده که خبر ثقه در ۹۰ درصد موارد می‌تواند مکلف را به حکم الله واقعی رهنمون شود هر چند در ۱۰ درصد موارد هم ممکن است خطا به وجود آید و مطابق واقع نباشد، اما از آنجا که مکلف معیار، مایز و به تعبیری شاغول تشخیص اینکه این خبر ثقه از آن ۹۰ درصد صحیح است یا از ده درصد باطل را ندارد لذا فرموده مکلف در تمام موارد موظف است به خبر ثقه عمل کند. پس وقتی دو خبر ثقه جامع جمیع شرائط حجیت از حیث سند و دلالت، تعارض می‌کنند، هیچ کدامشان نمی‌توانند موصل و رساننده به واقع باشند زیرا جعل و تشریح و تقنین و طریقت هر کدام متوقف بر عدم معارض است و حال که هر دو معارض یکدیگرند، امکان طریق بودن به واقع برایشان وجود ندارد.

نتیجه این است که باید قائل به توقف شویم نه به این معنا که قطعا یکی از این دو طریق به واقع است اما ما نمی‌دانیم (چنانکه نسبت به تردید شناخت خبر صحیح از بین دو خبر چنین است که ما نمی‌دانیم) بلکه به این معنا که هیچ کدام قابلیت طریق بودن به واقع را

ندارند زیرا هر کدام از دو اماره دعوت به خودش می کند و به مجتهد و مکلف می گوید منحصرا باید به من عمل کنی و من هستم که طریق به واقعم، در حالی که طرف دیگر تعارض هم همین را می گوید پس نمی توانیم یکی از این دو را انتخاب کنیم. حال که وظیفه توقف شد باید به اصل عملی مراجعه کنیم.

سؤال: اصل عملی مرجح است یا مرجع؟ به عبارت دیگر اگر اصل عملی ای تصویر شد که مطابق با یکی از دو اماره متعارض بود، می توانیم بگوییم یکی از دو اماره مرجح دارد لذا به همان اماره عمل می کنیم یا باید بگوییم بدون توجه به هر دو اماره، مرجع عمل ما در مقام امثال تکلیف، اصل عملی مناسب با موضوع مشکوک است.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می فرماید با توضیحاتی که نسبت به تفاوت بین تساقط و توقف داده شد روشن است که اگر گفته شود اصل عملی موافق با یک اماره سبب ترجیح آن شود خروج از محل بحث است (محل بحث ما متعارضین متکافئین است نه اینکه یکی دارای مرجح باشد که مربوط به مبحث بعدی است) و اگر گفته شود اصل عملی مخالف هر دو اماره است که با توقف سازگار نیست زیرا اصل مخالف با هر دو اماره هم قطعا باطل است زیرا حکم ثالثی بر خلاف هر دو اماره است.

پس بحث ما و فرض کلام ما در جایی است که هیچ مرجحی برای خبرین متعارضین وجود ندارد و هر دو متکافئ هستند در این جا است که قائل به توقف هستیم.

خلاصه کلام اینکه ما در هر سه قول به تساقط، تخییر و توقف نوعی تساقط را شاهدیم:

در توقف که قائل به طریقت معتقد است از این حیث تساقط محقق می شود که هر دو دلیل از طریقت إلى الواقع ساقط شدند یعنی دیگر هیچ کدام جواز عمل ندارند زیرا طریقت به واقع ندارند. پس مدلول مطابقی دو دلیل تساقط کرد. (هر چند مدلول التزامی و نفی حکم ثالث همچنان باقی است و متعارضین می توانند نافی حکم ثالث باشند)

در تساقط (که مرحوم سید مجاهد فرمودند) مدلول مطابقی و التزامی هر دو دلیل کنار گذاشته شد.

در تخییر (أحدهما علی البدل) که طبق قول به سببیت مطرح شد، مدلول هر دو دلیل از جهتی تساقط کردند آن هم از این جهت که هر کدام از دو دلیل می گفتند انحصارا باید به من عمل کنی اما مکلف با تخییر خودش به این انحصار و وجوب عمل به هر کدام مستقلا، بی اعتنایی نمود پس از این جهت تساقط اتفاق افتاده است.

خلاصه نظریه مرحوم شیخ انصاری نسبت به قاعده اولیه در متعارضین متکافئین:

- طبق مبنای سببیت تخییر جاری است (أحدهما علی البدل)

- طبق مبنای طریقت وظیفه توقف است یعنی عدم عمل به هر دو اماره.

در مبحث متکافئین تا اینجا دو مطلب تمام شد. مطلب اول طرح بحث و مطلب دوم بررسی قاعده اولیه در متعارضین متکافئین بود.
مطلب سوم: قاعده ثانویه (تخییر)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید هر چند به نظر ما قاعده اولیه توقف است لکن به جهت وجود روایات در ما نحن فیه باید به مدلول آنها مراجعه کنیم تا تکلیفمان نسبت به متعارضین متکافئین روشن شود. روایات مستفیضة بلکه متواتره دلالت می‌کنند بر عدم تساقط متعارضین متکافئین اما اینکه بعد از عدم تساقط نوبت به چه چیزی می‌رسد و چه باید کرد در برداشت از روایات سه احتمال است:

احتمال اول: تخییر (مشهور و مرحوم شیخ)

مشهور بلکه جمهور اصولیان معتقدند روایات باب تعارض دلالت می‌کنند بر تخییر مجتهد در عمل به هر کدام از امارتین متعارضتین.

احتمال دوم: عمل به اماره مطابق احتیاط

بعضی با تمسک به مرفوعه زراره ادعا می‌کنند امام باقر علیه السلام می‌فرماید: **"فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اَتْرُكْ مَا خَالَفَ الْاِحْتِيَاظَ"** طبق مدلول صریح این روایت باید به اماره‌ای عمل نمود که مطابق احتیاط است بله اگر هر دو از این جهت هم مساوی بودند وظیفه تخییر است که حضرت می‌فرماید **"إِذْنٌ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ"**.

نقد احتمال دوم: روایت ضعیف است

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این روایت مرسله و فاقد سند است و در مؤلف (ابن ابی جمهور أحسائی) و مؤلف (عوالی اللثالی) ضعف وجود دارد و مرحوم محدث بحرانی به این ضعف اشاره کرده‌اند. *

احتمال سوم: توقف در فتوا و احتیاط در عمل

ممکن است گفته شود کلام امام صادق علیه السلام که فرمودند: **"فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ"**. دلالت می‌کند بر توقف در مقام فتوا، یعنی وقتی فقیه با دو روایت متعارض مواجه می‌شود که مثلاً یکی می‌گوید در سفر معصیت نماز قصر است و دیگری می‌گوید در سفر معصیت نماز تمام است، در اینجا وظیفه وقوف عند الشبهة است و عدم فتوا است و البته در مقام عمل باید بر اساس احتیاط عمل نمود هر چند مخالف با هر دو روایت باشد. (در مثال مذکور، احتیاط به جمع بین قصر و اتمام است و این احتیاط با هر دو روایت مخالف است زیرا یک روایت می‌گوید منحصر قصر واجب است و دیگری می‌گوید منحصر تمام)

نقد احتمال سوم: روایت چنین دلالتی ندارد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در روایت مذکور حضرت تصریح دارند به اینکه باید عمل به متعارضین را به تأخیر اندازی تا خدمت امام بررسی و در ملاقات امام زمانت تکلیف شرعی خود را جویا شوی. پس روایت به روشنی مربوط به زمان حضور و دسترسی به امام معصوم است و حضرت می‌فرماید چند روز صبر کن تا تکلیفات روشن شود، حضرت امر به احتیاط نفرمودند که احتمال سوم می‌گوید.

ثم إن حکم الشارع ... ج ۴، ص ۴۰؛ ج ۳، ص ۴۴۸، س ۱۰

اشکال:

مستشکل می‌گوید شمای مرحوم شیخ انصاری فرمودید اگر مبنا در حجیت امارات، سببیت باشد باید قائل به تخییر شد و اگر مبنا طریقت باشد باید قائل به توقف شد در حالی که می‌بینیم در بعضی از اخبار علاجیه مانند روایتی که در احتمال دوم مطرح شد اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند در متعارضین متکافئین **"إِذْنٌ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ"**. پس روایات می‌گویند وظیفه تخییر است، آیا با تمسک به همین روایات می‌توانیم بگوییم در حجیت امارات هم باید قائل به سببیت باشیم نه طریقت؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر این روایات در مقام بیان حکم واقعی بودند کلام مستشکل صحیح بود به عبارت دیگر اگر روایات می‌فرمودند وظیفه و حکم الله واقعی شما تخییر است دلالت می‌کند بر صحیح بودن مبنا سببیت (که هر کدام از دو اماره می‌توانستند سبب جعل مصلحت باشند) لکن اهل بیت علیهم السلام در این روایات ابتدا به دنبال راهنمایی راوی پیدا کردن ذو المرجح هستند

لذا می‌فرمایند "خُذْ بِأَعْدَلِهِمَا" یا "خُذْ بِأَوْثَقِهِمَا" و امثال این تعابیر که بهترین شاهدند بر اینکه تخییر، یک حکم واقعی نیست بلکه صرفاً برای رهایی از تحییّر است زیرا اگر وظیفه واقعی مکلف در مواجهه با متعارضین متکافئین تخییر باشد همان ابتدا حضرت می‌فرمودند "إِذْنِ فَتَخَيَّرْ". (تخییر در تراحم بین دو واجب تخییر واقعی است مثل تخییر بین إنقاذ یکی از دو غریق.)

و مراد من جعلها من ...، ج ۴، ص ۴۰؛ ج ۳، ص ۴۸، س ۱۵

اینکه ممکن است از عبارات بعضی از علما مانند مرحوم شیخ حسن بن زین الدین (پسر شهید ثانی) در معالم برداشت شود که قائل به مبنای سببیت هستند صحیح نیست. زیرا مرحوم صاحب معالم که در مبحث انسداد به دنبال نفی اعتبار از ظن هستند مقصودشان بی اعتبار بودن حصول ظن شخصی از روایات است. (ایشان اصلاً تعبیر به سببیت و طریقت در کلامشان نیست اما) اگر کلمه سببیت و طریقت را به معنای لغوی بدانیم نه معنای اصطلاحی، حصول ظن شخصی مطابق با تفسیر لغوی طریقت خواهد بود و حصول ظن نوعی مطابق با تفسیر لغوی سببیت است اما اینکه ایشان حصول ظن شخصی را کافی نمی‌دانند معنایش ردّ کردن مبنای طریقت و اثبات سببیت نیست. (تفسیر سببیت به معنای لغوی چنین است که حصول ظن شخصی سبب تعیین وظیفه عملی مکلف شود)

تحقیق:

* مرحوم محدّث بحرانی از عالمان اخباری معتدل در **الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة**، ج ۱، ص ۹۹ می‌فرمایند: "فإننا لم نقف علیها فی غیر کتاب عوالي اللئالی، مع ما هی علیه من الرفع و الإرسال، و ما علیه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار و الإهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها كما لا یخفی علی من وقف علی الكتاب المذكور."

چهار نکته ذیل مطلب سوم:

بعد اثبات تخیر به عنوان قاعده ثانویه، به بیان چهار نکته به عنوان احکامی مربوط به تخیر در متعارضین می‌پردازند:

نکته اول: بیان حکم تخیر برای سایرین

وقتی مجتهد با دو روایت و دو اماره متعارض مواجه می‌شود گفتیم وظیفه‌اش به عنوان قاعده ثانویه مستفاد از روایات، تخیر است. اما سؤال این است که اگر این مجتهد مرجع تقلید است و باید حکم را برای مقلدین هم بیان کند، چگونه فتوا دهد؟ آیا همین تخیر را به مقلدان اعلام کند یا باید خودش یک طرف را انتخاب کند و فتوایش را به صورت معین برای مقلدان بیان کند؟

این سؤال را با توجه به دو بُعد (مرجع تقلید، حاکم و قاضی) پاسخ می‌دهند:

بُعد اول: وظیفه مرجع تقلید افتاء به تخیر است

در این رابطه دو قول است:

قول اول: مفتی و مرجع تقلید باید به همان تخیر فتوا دهد یعنی به مقلدان اعلام کند در رابطه با مسأله مذکور مخیرند بین دو فعلی که دو روایت متعارض بیان کرده‌اند. (مرحوم شیخ انصاری همین قول را اقوی می‌دانند) به دو دلیل:

دلیل اول: عدم تفاوت بین مفتی و مقلد در احکام شرعی.

مستدل می‌گوید قبول داریم که مفتی قادر بر مراجعه به أدله و کشف دیدگاه شارع از آیات و روایات و تشخیص عام از خاص و حاکم از محکوم است و مقلد فاقد این توانایی است لکن مهم تکلیف و وظیفه شرعی است که از این جهت مساوی هستند پس چنانکه وظیفه شرعی مفتی تخیر است وظیفه شرعی مقلد هم تخیر خواهد بود.

دلیل دوم: وقتی روایات حکم به تخیر می‌کنند اگر مفتی یک طرف را انتخاب کند و معینا حکم به امتثال همان بنماید این کار تشریح و ادخال ما لیس من الدین فی الدین خواهد بود.

قول دوم: مفتی باید یک طرف را انتخاب کند و همان را به صورت معین به مقلد اعلام نماید.

دلیل: مستدل می‌گوید مخاطب "إذن فتخیر" در روایات فرد متخیر است، و این تخیر برای مقلدان پیش نمی‌آید زیرا آنان اطلاع از أدله و تعارض بین أدله ندارند، لذا این مفتی است که در تشخیص وظیفه شرعی بین دو دلیل حجت متعارض متخیر است و او است که حق انتخاب دارد، لذا بعد از انتخاب یکی از دو متعارضین بر اساس همان باید فتوای به تعیین وظیفه شرعی را اعلام نماید.

و لایقاس هذا بالشک ... ج ۴، ص ۴۲؛ ج ۳، ص ۴۵۰، س ۱

اشکال: مستشکل می‌گوید چنانکه اجراء استصحاب و إبقاء حالت سابقه وظیفه مکلف متخیر است و در این وظیفه تفاوتی بین مجتهد، مفتی و مقلد وجود ندارد در ما نحن فیه هم تخیر، وظیفه مکلف متخیر است لذا تفاوتی بین مفتی و مقلد وجود نخواهد داشت.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قیاس باب استصحاب به ما نحن فیه مع الفارق است زیرا در باب استصحاب شک و تخیر در نفس حکم فرعی است مثل نجاست یا طهارت یا ملکیت که اینها مشترک بین مفتی و مقلد است و وظیفه هر دو إبقاء ما کان است یعنی استصحاب و إبقاء ما کان به شخص مکلف چه مفتی چه مقلد واگذار شده اما در ما نحن فیه تخیر مربوط به طریق الی الحکم است تخیر مربوط به پیدا کردن أماره و روایتی است که طریق الی الواقع و طریق الی حکم الله است و علاج این تخیر و خروج از آن به کسی واگذار شده که متصدی تشخیص طریق است پس مفتی یک اماره را به عنوان حکم الله انتخاب می‌کند و همان را معینا به مقلد اعلام می‌کند.

چنانکه در ترجیح هم همین‌گونه است که مفتی ذو المرجح را تعیین می‌کند و همان را به مقلد اعلام می‌نماید. دو مثال بیان می‌کنند:

مثال اول: اگر دو روایت متعارض را فرض کنیم که راوی روایت الف نزد مقلد عدل و اوثق است به جهت تحقیق فراوانی که مقلد انجام داده، اما نزد مفتی و مرجع تقلید یا روات دو روایت مساوی هستند یا معکوس است (راوی روایت ب عدل است) اینجا اعتباری به نظر مقلد نیست زیرا مقلد توان تشخیص و تعیین طریق بین المتعارضین ندارد بلکه صرفا از شرح حال راوی روایت الف با خبر است و او را عدل می‌داند، و صرف این نکته برای حل تعارض و تعیین طریق کافی نیست.

مثال دوم: اگر دو لغوی در معنای لفظی که در روایت آمده متعارض باشد اینجا هم اعتبار به انتخابی و تعیین طریق توسط مجتهد و مفتی است. برای توضیح این مثال عرض میکنم یکی از مصادیق تعلق خمس در روایات عنوان "معدن" است. حال اگر یک لغوی می‌گوید معدن صرفا چیزی است که از بطن زمین و دریا بیرون کشیده می‌شود لذا شامل اشیاء ارزشمندی که از سطح زمین یا سطح دریا جمع می‌شوند نمی‌شود. حال نسبت به سنگهای قیمتی سطح زمین یا توده‌ای مانند مُشک آهو که از شکم ماهی به نام کاشالوت در دریا خارج

می‌شود و به سطح آب می‌آید اگر فردی آن را از سطح آب گرفت بر آن معدن صادق است و خمس دارد یا خیر؟ پس بر قول یک لغوی صدق معدن و وجوب خمس متفرع است و بر قول لغوی دیگر عدم صدق معدن و عدم وجوب خمس متفرع است. مرحوم شیخ انصاری در مقام انتخاب نظریه می‌فرماید در مسأله باید بیشتر تأمل نمود اما همان قول اول و دلیل مشهور اقوی است.

بعد دوم: وظیفه حاکم و قاضی تعیین است

حاکم شرع و ولی فقیه که در امور و مصالح مسلمین می‌خواهد تصمیم‌گیری کند و قاضی که بین دو متنازع می‌خواهد قضاوت کند اگر در مسأله‌ای دو روایت متعارض متکافئ باشد نباید انتخاب یکی از دو طرف تعارض را به افراد واگذار کند به دو دلیل: **دلیل اول:** حکم کردن و قضاوت نمودن عمل حاکم و قاضی است و او است که مخیر شده بین دو طرف تعارض نه متنازعین. **دلیل دوم:** واگذار کردن تخییر به طرفین، موجب نقض غرض از حکومت و قضاوت می‌شود زیرا حاکم بر اساس مصالحی که تشخیص می‌دهد می‌خواهد منافع را بین افراد تقسیم کند و اگر این کار را به خود افراد واگذار کند بین آنان نزاع خواهد شد زیرا هر کسی به دنبال نفع خویش است، همچنین قضاوت برای رفع خصومت است و اگر قاضی انتخاب راه حل را به طرفین واگذار کند، خصومت رفع نمی‌شود. **نکته دوم:** تخییر استمراری یا بدوی

دومین نکته پاسخ به این سؤال است که وقتی ثابت شد قاعده ثانویه در متعارضین، تخییر است آیا این تخییر صرفاً در اولین مواجهه با مسأله است یا هر گاه مکلف (اعم از مفتی و مقلد) بخواهد مسأله مورد نظر را امتثال کند همان تخییر باقی است؟ مثال: فرضاً نسبت به سفر معصیت دو روایت متعارض است یکی می‌گوید نماز در آن قصر است و دیگری می‌گوید تمام است، وقتی حکم کردیم به تخییر مکلف بین انتخاب یکی از این دو، آیا تخییر بین قصر و تمام مختص اولین نماز چهار رکعتی که خواست بخواند یا در خواندن هر نماز چهار رکعتی در این سفر مخیر است مثل اینکه نماز ظهر و عصر را شکسته بخواند و نماز عشاء را تمام بخواند. سه قول: **قول اول:** تخییر استمراری است. (علامه حلی) مرحوم علامه حلی معتقدند تخییر استمراری است. دو دلیل ارائه شده است:

دلیل اول: مقتضی موجود است و روایات می‌گویند فرد مخیر است. مانع هم مفقود است زیرا نه از شرع و نه از عقل مانعی وجود ندارد که بگوید تخییر صرفاً اختصاص به اولین مواجهه و اولین امتثال دارد، نتیجه اینکه تخییر مستمر خواهد بود. البته روایت نبوی ضعیفی از اهل سنت نقل شده که قابل استناد نمی‌باشد.

دلیل دوم: استصحاب تخییر. مرحوم شیخ انصاری این دلیل را بعد از قول دوم اشاره می‌کنند. فرد یقین دارد در اولین مواجهه و اولین امتثال مخیر بود، در امتثال دوم شک دارد آیا همچنان تخییرش باقی است یا نه؟ بقاء تخییر را استصحاب می‌کند. **قول دوم:** تخییر بدوی است (شیخ انصاری) مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تخییر بدوی است به دو دلیل:

دلیل اول: روایات ظهور دارند در اینکه تخییر وظیفه متخیر است، فردی که هنوز امتثالی انجام نداده بر او متخیر صادق است اما به محض اینکه یک طرف را انتخاب کرد و به آن ملتزم شد دیگر متخیر نیست پس نمی‌توانیم بگوییم حق امتثال او استمرار دارد. پس اینکه مرحوم علامه حلی فرمودند مانعی از شرع وجود ندارد صحیح نیست زیرا روایات اصلاً دلالتی بر امتثال دوم ندارند زیرا در مکلف در امتثال دوم از تخیر خارج شده پس حکم تخییر اصلاً شامل امتثال دوم نمی‌شود. اینکه فرمودند مانع عقلی هم وجود ندارد می‌گوییم عقل در ما نحن فیه ساکت است نه اینکه موافق با بقاء تخییر باشد.

دلیل دوم: وقتی یکی از متعارضین به عنوان طریق به حکم واقعی و وظیفه شرعی انتخاب شد، شک داریم آیا اماره معارض آن حجت شرعی به شمار می‌آید یا نه؟ اصل عدم حجیت است. چنانکه اگر فرد از یک مرجع تقلید می‌کند دیگر نمی‌تواند به مرجع مساوی با او مراجعه کند و تخییر مرجع دهد زیرا انتخاب یک مرجع و التزام به فتوای او به معنای عدم حجیت و التزام به فتاوی سایرین است. بله اگر حکم به تخییر را از باب تزاحم دو واجب بدانیم چنانکه قائل به سببیت می‌گوید که توضیحاتش گذشت، اقوی استمراری بودن تخییر است زیرا همان جعل مصلحتی که با انتخاب یک معارض محقق می‌شود می‌تواند با انتخاب معارض دیگر هم محقق شود، لکن ما که قائل به مبنای طریقت هستیم وقتی یک طرف تعارض انتخاب می‌شود یعنی احتمال می‌دهیم که حجت همین مورد باشد و طرف مقابل لاجراً باشد، طرف مقابل طریق نباشد.. فتأمل که مبنای ما طریقت است پس همان تخییر بدوی صحیح خواهد بود.

نقد استصحاب تخییر: شرط وحدت موضوع یقین و شک در استصحاب رعایت نشده زیرا شخصی که یقین به تخییر داشت، متخیر بود و شخصی که الآن شک در بقاء تخییر دارد، متخیر نیست و به یک طرف ملتزم شده لذا موضوع باقی نیست.

نکته تربیتی در ادامه مباحث قبل در جلسه صبح (مکاسب ۴) بیان شد، دوستانی که تمایل دارند به صوت فقه ۴ امروز مراجعه نمایند.

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در رابطه با تخییر بین متکافئین سه قول است، دو قول گذشت و مرحوم شیخ انصاری قائل به تخییر بدوی هستند و ضمن نقد أدله قول به تخییر استمراری کلام خودشان را با دو دلیل ثابت کردند. همچنین استصحاب تخییر را نقد فرمودند. *
قول سوم: تفصیل

مرحوم سید مجاهد از طرفی کلام مرحوم علامه در اعتقاد به استمراری بودن تخییر را تأیید کرده‌اند و از طرف دیگر تخییر استمراری در دو مورد را قبول ندارند:

مورد اول: عدول از یک اماره به اماره دیگر. (غیر از خبرین)

مورد دوم: عدول از یک مجتهد به مجتهد دیگر.

پس ایشان قائل‌اند در خبرین متعارضین تخییر استمراری و در تعارض دو اماره و یا فتوای دو مجتهد، تخییر بدوی است.

فتدبر

اشاره به دلیل این تفصیل دارد به این بیان که تخییری که در روایات مطرح است بین دو روایت متعارض است لذا شامل تعارض دو اماره (غیر از خبرین) و تعارض فتوای دو مجتهد نمی‌شود زیرا تخییر بین دو اماره و دو مجتهد به اجماع یا حکم عقل ثابت است و اینها دلیل لبی هستند و قدر متیقنشان در اولین مورد مواجهه و انتخاب است نه اینکه مستمرا حق انتخاب داشته باشد. **

نکته سوم: تعارض بین سایر امارات غیر از خبرین

سؤال اصلی در این نکته آن است که اگر تعارض بین دو اماره‌ای که مبین حکم شرعی نیستند اتفاق بیافتد مثل تعارض بین قول دو لغوی یا قول دو رجالی، چه باید کرد.

ابتدا پنج مثال بیان می‌کنیم:

مثال اول: تعارض بین قول دو لغوی. این مثال در جلسه قبل تحت عنوان "معدن" توضیح داده شد.

مثال دوم: تعارض بین قول دو رجالی که اصطلاحاً تعارض بین جرح و معدل تعبیر می‌شود.

سهل بن زیاد آدمی، راوی‌ای است که در سند حدود ۲۳۰۰ روایت نامش ذکر شده و توثیق یا تضعیف او مهم است. جمعی از رجالیان از جمله مرحوم شیخ طوسی در کتاب الفهرست و استبصار، مرحوم ابن غضائری و مرحوم نجاشی او را تضعیف می‌کنند. عبارت مرحوم نجاشی این است که: "إنه كان ضعيفا في الحديث غير معتمد عليه" در مقابل توثیق هم دارد که از مرحوم شیخ طوسی در رجال باشد که فرموده‌اند: "إنه ثقة". در نتیجه جمعی از فقهاء مانند مرحوم وحید بهبهانی، مرحوم میرزای قمی، مرحوم صاحب جواهر، مرحوم امام و مرحوم شیخ انصاری معتقدند الأمر فی السهل سهل و وثاقت او را می‌پذیرند و بر اساس روایات او فتوا می‌دهند و جمعی از فقهاء معتقدند الأمر فی السهل صعب و روایات او را قابل استدلال نمی‌دانند. ***

یا مثل اینکه یک عالم رجالی نسبت به یک راوی گزارش داده از شهادت امام کاظم به بعد منحرف شده و رجالی دیگر عدم انحراف را گزارش کرده است.

مثال سوم: نسبت به کلمه غناء گفته شده معنایش صوت مطرب است و گفته شده معنایش صوت مرجع است.

مثال چهارم: در آیه شریفه قرآن می‌فرماید: " فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا " در معنای صعيد اختلاف است که مطلق وجه الأرض است یا خصوص تراب.

مثال پنجم: در روایات احکام قربانی در منا وارد شده "سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَدْنَى مَا يُجْزِي مِنْ أَسْنَانِ الْغَنَمِ فِي الْهَدْيِ

فَقَالَ الْجَدْعُ مِنَ الضَّأْنِ..." در معنای کلمه جدع اختلاف شده بعض لغویان آن را به گوسفند ۶ ماهه و بعضی ۷ ماهه تفسیر کرده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند چون در امارات قائل به طریقیّت هستیم، وظیفه توقف و رجوع به اصل عملی مناسب با یکی از آن دو است. اگر اصل لفظی مانند أصالة عدم الإشتراك یا أصالة عدم النقل مطابق یکی بود به همان عمل می‌کنیم.

البته طبق مطالب قبل روشن شد که اگر اصل بخواهد به عنوان مرجح استفاده شود از محل بحث تعادل و تکافی خارج می‌شود و اصل عملی مخالف با هر دو آماره هم قابل اجرا نیست زیرا باعث کنار گذاشتن (مدلول التزامی) هر دو آماره (و احداث حکم ثالث) می‌شود که باطل است. در نتیجه باید به اصل عملی در مسأله فرعیه مورد نظر مراجعه کرد مثل اینکه در مثال پنجم شک داریم آیا علاوه بر شش ماه، یک ماه اضافه هم در سن گوسفند لازم است یا نه؟ اگر قائل به براءت از اشتراط به شرط زائد باشیم مانند مرحوم شیخ انصاری حکم به براءت می‌کنیم و کسانی که قائل به احتیاط باشند حکم به احتیاط و لزوم هفت ماه می‌کنند.

نسبت به مثال سوم علم به اصل تکلیف و حرمت غناء داریم شک در مکلف به است، محل احتیاط خواهد بود.

نکته چهارم: لزوم فحص از مرجحات

مرحوم شیخ انصاری به عنوان آخرین نکته در مبحث تکافی و مقدمه چینی برای مبحث تراجیح می‌فرماید زمانی رجوع به تخییر در متعارضین متکافئین مجاز است که فحص تام از مرجحات انجام شود و روشن شود که دو روایت از همه جهات مساوی هستند. پس اصل فحص و یأس لازم است به سه دلیل:

دلیل اول: أدله حاکم به تخییر

أدله‌ای که تخییر را ثابت می‌کنند حکم به لزوم فحص و یأس دارند به این بیان که:

– اگر عقل حاکم به تخییر باشد روشن است که زمانی حکم به تخییر می‌کند که هیچ کدام بر دیگری ترجیحی نداشته باشد و عقل زمانی به این نتیجه می‌رسد که مرجحی در بین نیست که تمام مرجحات عقلی و مرجحات بیان شده توسط شارع را بررسی کند و قطع یا اطمینان پیدا کند مرجحی وجود ندارد اما با إجراء أصالة العدم نمی‌توان عدم التراجیح و تکافی را نتیجه گرفت زیرا خود أصالة العدم یک استصحاب است (استصحاب عدم ترجیح) و خود اصل عملی مانند استصحاب برای جریانش نیاز به فحص تام و یأس از دلیل شرعی معتبر دارد، (پس در موارد شبهه حکمیة نمی‌توانیم بدون فحص و یأس، اصل عملی جاری کنیم) علاوه بر اینکه در اینجا بحث ما در حکم عقل به تخییر است و عقل هیچ‌گاه با اجراء اصل، قاطعانه حکم به ثبوت تخییر نمی‌کند زیرا محل جریان اصل عند الشک است و در اینجا بنا است که عقل حکم قطعی یا اطمینانی به تخییر صادر کند.

– اگر شرع و روایات را حاکم به تخییر بدانیم روایات دو طائفه‌اند:

طائفه اول روایاتی هستند که ابتداءً و بدون ذکر مرجحات، حکم به تخییر کرده‌اند.

طائفه دوم روایاتی هستند که ابتدا به بیان مرجحات پرداخته‌اند و در صورت تکافی حکم به تخییر می‌کنند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید روشن است که طائفه دوم، طائفه اول را تقیید می‌زند و نتیجه این است که جریان تخییر متوقف بر بررسی و ملاحظه مرجحات و یأس از وجود مرجح است.

سؤال: آیا مرجحات، صرفاً همان مرجحات منصوصه در روایات طائفه دوم هستند؟

پاسخ: خیر، به سایر مرجحاتی که در روایات اشاره نشده هم می‌توان تمسک کرد با استناد به عدم قول به فصل. (یعنی در لزوم ترجیح به مرجحات، علما دو دسته‌اند بعضی قائل به لزوم ترجیح به مرجحات‌اند مطلقاً بعضی آن را نفی می‌کنند مطلقاً پس از آنجا که علماء تفصیل بین مرجحات منصوصه و غیر منصوصه قائل نشده‌اند با عدم قول به فصل می‌گوییم استفاده از مرجحات غیر منصوصه هم لازم است.)

دلیل دوم: لزوم هرج و مرج

جلسه قبل در نکته اول گفتیم تخییر هم وظیفه مفتی است هم وظیفه مقلد حال اگر در تمام موارد بدون فحص از مرجحات حکم به تخییر شود لازم می‌آید هر کسی طبق سلیقه شخصی خودش و آنچه برای او راحت تر است عمل کند چنانکه اگر تخییر بین اصول عملیه واقع شود عموم افراد به اصلی عمل خواهند کرد که تکلیف را از عهده آنان بردارد و چنین کارهایی با غرض از تشریح حکم مذکور و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و وحدت حکم مکلفان سازگار نیست. ***

دلیل سوم: اجماع قطعی

هر چند بعضی معتقدند وجود مرجح در یک طرف نهایتاً ظن به صحت آن طرف می‌آورد و إن الظن لایغنی من الحق شیئاً، اما تمام کسانی که لزوم ترجیح را قبول دارند بالإجماع و بلکه بالضرورة وجوب فحص از مرجحات را هم قبول دارند و أحدى نمی‌گویند اگر خود

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۲: متکافئین / مطلب ۳: قاعده ثانویه تخییر است/بیان چهار نکته ذیل تخییر ۱۴۹
بخود از وجود مرجح مطلع شدید باید آن را اعمال کنید، خیر و جوب فحص از مرجح مشروط به اطلاع داشتن نیست بلکه کسب اطلاع و
فحص از مرجح واجب است.

تحقیق:

* مرحوم شیخ انصاری در دو مورد دیگرهم این مبنایشان را بیان کرده‌اند از جمله:
ج ۲، ص ۱۸۹: فالأقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب بل لحکم العقل فی الزمان الثاني كما حکم به فی الزمان الأول.
ج ۲، ص ۱۹۲: یمکن هنا استصحاب التخییر؛ حیث إنّه ثبت بحکم الشارع القابل للاستمرار.
إلّا أن یدعی: أنّ موضوع المستصحب أو المتیقّن من موضوعه هو المتخیّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحیر، فتأمل، و سیّضح هذا فی بحث
الاستصحاب، و علیه: فاللازم الاستمرار علی ما اختار؛ لعدم ثبوت التخییر فی الزمان الثاني.
مبنای مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند صاحب کفایة الأصول در استصحاب التخییر نقطه مقابل یکدیگر است.
مرحوم آخوند در بحث تخییر استمراری و بدوی در *کفایة الأصول*، ص ۴۴۶ در نقد مبنای مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: "هل التخییر
بدوی أم استمراری قضیة الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیة الإطلاقات أيضا کونه استمراریا و توهم أن المتخیّر کان محکوما بالتخییر و
لا تحیر له بعد الاختیار فلا یكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار لا اختلاف الموضوع فیهما فاسدٌ فإن التخییر بمعنی تعارض
الخبرین باق علی حاله و بمعنی آخر لم یقع فی خطاب موضوعا للتخییر أصلا كما لا یخفی"
در مقایسه بین نظریه مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌توان گفت نظریه مرحوم شیخ انصاری اقوی و متعین است زیرا:
روایات می‌گویند "إذن فتخیّر" یا "بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک" یعنی یک روایت را انتخاب کن، وقتی مثلا روایت اول انتخاب
شد که مثلا می‌گوید نماز جمعه واجب است باید در محتوای أدله بیان احکام دقت شود، آن روایت انتخاب شده نمی‌گوید وظیفه این هفته
شما و جوب نماز جمعه است بلکه به نحو قضیه حقیقه می‌گوید وظیفه شما تا آخر عمرتان و جوب نماز جمعه است پس وقتی یکی از دو
روایت انتخاب شد، وظیفه تا آخر عمر مشخص شده و اینکه در مواجهه بعدی (هفته بعدی) انتخابش را عوض کند معنا ندارد.
- با این توضیح، اصلا نوبت به استصحاب بقاء تخییر که مرحوم آخوند می‌فرماید نمی‌رسد.
- علاوه بر اینکه استصحاب تخییر جاری نیست چون تخییر از مقومات موضوع است نه از حالات موضوع.
** مرحوم آخوند در حاشیه رسائل (*درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، ص ۴۴۸) در تفسیر فتدبر می‌فرماید: "أقول: کان مستنده فیما
استجوده هنا من التخییر الاستمراری، دعوی استفادته من إطلاق بعض الأخبار الدالّة علیه، الواردة فی تعارض الخبرین، فیتّجه حیثئذ منعه
عن العدول عن مجتهد إلى آخر، و عن امارة إلى اخرى من الامارات، التي لم یرد فیها دلیل لفظی دال علی التخییر بینها لدى المعارضة،
بل فهم ذلك بالنسبة إليها من إجماع و نحوه من الأدلّة القاصرة عن إثباته فی ابتداء الأمر، فمراده من الامارات التي منع من العدول عنها
إلى امارة اخرى ما عدا الأخبار، و الله العالم."
مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه فرائد الأصول (*الفوائد الرضویة علی الفرائد المرتضویة*)، ص: ۵۱۰ می‌فرماید: "مستنده فیما استجوده
هنا من التخییر الاستمراری، دعوی استفادته من إطلاق بعض الأخبار الدالّة علیه، الواردة فی تعارض الخبرین، فیتّجه حیثئذ منعه عن
العدول عن مجتهد إلى آخر، و عن امارة إلى اخرى من الامارات، التي لم یرد فیها دلیل لفظی دال علی التخییر بینها لدى المعارضة، بل
فهم ذلك بالنسبة إليها من إجماع و نحوه من الأدلّة القاصرة عن إثباته فی ابتداء الأمر، فمراده من الامارات التي منع من العدول عنها إلى
امارة اخرى ما عدا الأخبار، و الله العالم."

*** مرحوم شیخ انصاری در کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۷۱ ذیل حدیثی می فرمایند: "لیس فی سنده إلی سهل بن زیاد الأدمي، و أمره سهل بعد توثيق الشيخ إياه و إكثار المشايخ الرواية عنه."

معرفی اجمالی کتاب قم در قحطی بزرگ

*** با توجه به اشاره مرحوم شیخ انصاری به بحث هرج و مرج در صورت واگذار شدن صلاحدید در امور و احکام شرعی به اشخاص مکلفان مناسب است کتاب "قم در قحطی بزرگ سال ۱۲۸۸ هـ ق" را معرفی کنم که در زمینه تاریخ، فرهنگ، ظلم بیگانگان به کشور و بی کفایتی بعض مسؤولان و پادشاهان دوران گذشته این سرزمین اطلاعات جالبی در اختیار خواننده قرار می دهد هم نکات مثبت و قابل افتخار در کمک رساندن به یکدیگر و پایبندی به شریعت در سخت ترین وضعیتهای معیشتی، هم نکات منفی در ظلم مردم به یکدیگر و حتی کشته و خورده شدن گوشت بدن بعض اطفال یا بزرگسالان توسط بعض افراد.

بعضی از همین افرادی که در جامعه خیلی شیک و مؤدب رفتار می کنند وقتی نسبت به مال و جانشان احساس خطر کنند رفتارهای غیر قابل پیش بینی و منجر به هرج و مرج از خود بروز می دهند.

در موضوع کتاب مذکور توصیه می کنم در ایام فراغت به مطالعه بپردازید و وضعیت هایی که در گذشته توسط پادشاهی انگستان و دیگران به سر این ملت عزیز آمده را مطالعه کنید تا بتوانید برای مردم به طور ملموس و واقعی خطر سیطره دشمن بر شاهرگ های حیات و معیشت مسلمانان را تشریح کنید. البته با محوریت چنین ظلم هایی فیلم هایی هم ساخته شده است.

این اطلاعات در مباحث مختلف فقه و اصول می تواند تبیین کننده بحث باشد مانند مباحث مرتبط با لاضرر، لاجرح، احتکار در مکاسب و همین بحث ما.

مطالعه در زمینه تاریخ ایران و تاریخ اسلام یکی از موارد لازم برای طلبه بعد از تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام است.

جلسه ۵۶ ابتدای شروع خاتمه رسائل گفتیم مرحوم شیخ انصاری خاتمه را در دو مبحث اصلی تدارک دیده‌اند با عنوان تعادل تراجیح لکن ضرورتاً ابتدا باید از تعارض و احکام آن بحث کنند لذا مبحث اول تعارض و احکام آن بود، مبحث دوم تکافی و تعادل متعارضین بود.

مبحث سوم: تراجیح

تراجیح جمع ترجیح است و ترجیح در لغت به معنای برتری و در اصطلاح اصولیان به معنای مقدم داشتن یک دلیل بر دلیل دیگر در مقام عمل است به جهت وجود برتری و مزیتی در یکی از دو دلیل. پس یک دلیل راجح و دیگری مرجوح خواهد بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مطالب این مبحث را در چهار مقام بررسی می‌کنیم:

مقام اول: بررسی حکم ترجیح راجح بر مرجوح.

مقام دوم: بررسی مرجحات منصوصه و أخبار علاجیه.

مقام سوم: لزوم اکتفاء به مرجحات منصوصه یا جواز تعدی به غیر آنها

مقام چهارم: تبیین مرجحات داخلیّه (مثل سند و متن) و خارجیّه (مانند ترجیح به مخالفت عامه).

قبل از ورود به مباحث مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی در رابطه با علل وقوع تعارض در اخبار را بیان می‌کنم:

مقدمه اصولی: علل وقوع تعارض در اخبار

تعارض بین روایات عللی دارد که به بعضی آنها اشاره می‌کنم:

علت اول: توهم وقوع تعارض

در بعضی موارد که بعضی فقهاء متأخر هم به بحث پرداخته‌اند در واقع تعارض نیست بلکه توهم تعارض بوده است.

به عنوان نمونه در این فرع فقهی که آیا مجتهد متجزی می‌تواند عهده‌دار منصب قضاوت شود یا نه؟ دو روایت است با دو سند:

یکم: **لَکِن اَنْظَرُوا اِلٰی رَجُلٍ مِنْکُمْ - یَعْلَمُ شَیْئًا مِنْ قَضَايَاَنَا فَاجْعَلُوهُ بَیْنکُمْ فَاِنِّیْ قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِیًا فَتَحَاکَمُوا اِلَیْهِ.**

دوم: همان متن با این تفاوت در تعبیر که **" یَعْلَمُ شَیْئًا مِنْ قَضَايَاَنَا "**

"یعلم شیئا من قضائنا" اینگونه معنا شده که قاضی باید احکام قضاوت را بداند لذا اگر فردی فقط در کتاب القضاء مجتهد باشد کفایت

می‌کند. "یعلم شیئا من قضایانا" اینگونه معنا شده که قاضی باید در تمام احکام و ابواب فقهی مجتهد باشد لذا صرف اجتهاد در کتاب

القضاء و مجتهد متجزی کفایت نمی‌کند برای منصب قضاء.

با دو تفسیر مذکور، این دو روایت متعارض خواهند بود و بعضی به دنبال ترجیح رفته‌اند که مثلاً روایت "قضائنا" در کافی مرحوم

کلینی آمده و "قضایانا" در تهذیب مرحوم شیخ طوسی آمده و مرحوم شیخ کلینی اذق هستند پس نقل ایشان مقدم است.

در حالی که با بررسی روایات و کلمات قداماء از فقهاء روشن می‌شود این دو تعبیر به یک معنا هستند زیرا در عصر نص و عصر

قریب به نص از مباحث قضاء تعبیر می‌شده به قضایا پس محتوای هر دو روایت یکی است و تعارضی وجود ندارد.

مثال دیگر: دو روایت: **" اَمْرُوا بِحِجَّةٍ وَاحِدَةٍ لَا اَکْثَرَ مِنْ ذَلِکَ "** و **" عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ اَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اِنَّ**

اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى اَهْلِ الْجِدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ "

علت دوم: عدم توجه به تقطیع

به نمونه‌ای در مباحث عقائدی و معتقدات اهل سنت اشاره می‌کنم. آیات و روایات و عقل، تجسیم را نسبت به خدا نفی می‌کنند و

می‌گویند خداوند جسم نیست، اهل سنت بر اساس روایتی که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می‌دهند می‌گویند: **اِنَّ الله**

خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ " لذا معتقد به تجسیم هستند. روایتی از امام رضا علیه السلام وارد شده که حضرت تقطیع ابتدای روایت مذکور

را عامل این برداشت ناصواب می‌دانند. روایت چنین است: **" عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا اِبْنَ رَسُوْلِ اللّٰهِ**

اِنَّ قَوْمًا یَقُوْلُوْنَ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ فَقَالَ قَاتِلْهُمْ اللّٰهُ لَقَدْ خَذَفُوا

اَوَّلَ الْحَدِیْثِ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ مَرَّ بِرَجُلَیْنِ یَتَسَابَّانِ فَمَسَمَعَا اَحَدُهُمَا یَقُوْلُ لِصَاحِبِهِ قَبِحَ اللّٰهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَهُ مَنْ یُشْبِهُكَ فَقَالَ

لَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ يَا عَبْدَ اللّٰهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِاَخِيكَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ " مقصود این است که

ضمیر در "علی صورتی" به رجل برمی‌گردد نه به "الله" یعنی حضرت می‌فرماید خداوند حضرت آدم را بر صورت همین فردی آفریده

که ناسزا گوینده چنین ناسزا گفت: "خداوند زشت گرداند صورت تو را و صورت کسی که شبیه تو است" پس حضرت می‌خواهند

بفرمایند که ناسزای تو شامل حضرت آدم هم می‌شود.

علت سوم: ظرف زمان و مکان.

نسبت به اندازه و مقدار کیل و پیمانیه در روایات تفاوت‌هایی وجود دارد.

مثلا در یک مسأله روایتی می‌فرمایند سته مائة رطل و در همان مسأله در روایت دیگر گفته شده "ألف و مائة رطل" این تعارض ظاهری مربوط به تفاوت بین رطل مکی و عراقی است.

علت چهارم: تقيه

یکی از عوامل مهم در تعارض اخبار، تقيه است که در مباحث آینده ذیل اخبار علاجیه نکاتی بیان خواهیم کرد اما چنین نیست که به محض تعارض بین دو روایت یکی را حمل بر تقيه کنیم یا به محض موافقت محتوای یک روایت با نظر اهل سنت سریعاً آن را حمل بر تقيه کنیم، بلکه حمل بر تقيه قواعد و ضوابطی دارد که در جای خودش به اختصار اشاره خواهیم کرد.

علت پنجم: قلت بضاعت ادبی بعضی روایات

یکی از روایانی که در زمینه ادب عربی ضعف داشته عمار ساباطی است که به همین جهت گاهی شاهد تعارض بین نقل او در یک مسأله با نقل دیگران در همان مسأله هستیم.

علت ششم: وضاعین و کذابین

مغیره بن سعید یکی از وضاعین است البته از زمان امام صادق علیه السلام شیعه با راهنمایی‌های اهل بیت علیهم السلام به پالایش حدیث پرداختند و دقت‌های فراوان با شیوه‌های گوناگون از جانب اصحاب و راویان و علما و فقهاء شیعه مانع بسیاری از جعل‌ها شد و شناخت همان مقدار اندک باقی مانده هم باز است و خللی در حجیت روایات وارد نمی‌کند.

مقام اول: حکم ترجیح

در حکم ترجیح سه قول است: وجوب ترجیح (مشهور و مرحوم شیخ)، استحباب ترجیح (سید صدر شارح وافی) و هیچ‌یک از آن دو بلکه تخییر (از باقلانی، أبوهاشم جبائی و أبو علی جبائی) مرحوم شیخ انصاری قول به استحباب را با مقداری فاصله در عبارت نقل می‌کنند.

قول اول: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح راجح

برای قول مشهور به شش دلیل استدلال شده است: ۱. اجماع محصل، ۲. سیره و شهرت عملی علما، ۳. اجماع منقول، ۴. روایات متواتر، ۵. دلیل عقل، ۶. لزوم اختلال نظام فقه (در سطر آخر صفحه ۵۳ خواهد آمد) مرحوم شیخ انصاری مهمترین دلیل را همان دلیل عقل (دلیل پنجم) می‌دانند و ضمن بیان دو نکته، و پاسخ به یک اشکال، وجوب ترجیح راجح را به حکم شرع و عقل نتیجه می‌گیرند:

نکته اول: وظیفه در متعادلین (طبق سببیت و طریقت) تخییر است

این نکته یک مطلب تکراری است. در مبحث تعادل بررسی کردیم که بدون توجه به وجود مرجح یعنی صرفاً نسبت به متعارضین متعادلین اگر موافقت یک اماره با اصل عملی (مثل اینکه یک اماره می‌گوید عدم وجوب که موافق برائت است) را مرجح ندانیم حکم به تخییر می‌شود. (اگر این موافقت را مرجح بدانیم خروج از بحث متعادلین و پیش فرض نکته اول است)

اگر هر دو اماره مخالف یک اصل عملی باشد (به عبارت دیگر اصل مخالف هر دو اماره باشد) گفتیم حکم به تخییر می‌کنیم (و به اصل عملی اعتنا نمی‌کنیم زیرا توضیح دادیم مدلول التزامی هر دو اماره حکم ثالث را نفی می‌کند)

پس وقتی که در مسأله مورد تعارض بین دو روایت، اصل عملی (موافق أحدهما) مفقود باشد یا اگر هم اصل عملی وجود دارد، آن را مرجح (بعد از تساقط) بدانیم نه مرجح، حکم و وظیفه تخییر است (وقتی مبنا این باشد که اصل عملی را مرجح ندانیم، حکم به تخییر می‌کنیم مطلقاً یعنی چه اصل عملی موافق باشد یا نباشد) *

نتیجه نکته اول: در متعادلین وظیفه تخییر است.

در نکته دوم می‌فرمایند این حکم به تخییر (شرعی و عقلی) در صورتی است که مرجحی وجود نداشته باشد. نکته دوم خواهد آمد.

تحقیق:

* ذیل عبارت مرحوم شیخ انصاری "و مرجع التوقف ایضا الی التخییر" مرحوم آخوند در **درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد**، ص ۴۴۹ می‌فرماید: "لا یخفی ان ظاهر العبارة و ان کان لا یخلو عن الإیراد، حیث ان إرجاع التوقف الی التخییر واضح الفساد لکمال البینونة بینهما مفهوم و عملاً، إلا أنه لیس بالمراد، و إنما الإرجاع إنما یکون بحسب المورد، یعنی ما کان بحسب الأصل الأولی موردًا للتوقف، یکون من صورة التکافؤ الّتی هی مورد للتخییر لو لم یکن الأصل عن المرّجحات، أو لم یکن موافقاً لأحدهما، هذا."

و مرحوم حاج آقا رضا همدانی در **حاشیه الفرائد**، ص ۵۱۱ می‌فرماید: "فالفرق بین التخییرین أنه علی الأوّل واقعی و علی الثانی قاعدة عملیة یرجع الیه المتخیّر بعد تکافؤ الدلیلین و تساقطهما، من حیث جواز العمل بکلّ منهما فی خصوص مؤداه."

-- نسبت به مرجح یا مرجع بودن اصل مراجعه کنید به ج ۴، ص ۷۳ صفحه اول المقام الثالث، سطر ۹.

و التخییر اما بالنقل ... ج ۴، ص ۴۸؛ ج ۳، ص ۴۵۶، س ۱۱

نکته دوم: حاکم به تخییر (عقل یا شرع) حاکم به ترجیح هم هست
دو و سه جلسه قبل هم گذشت که اگر حاکم به تخییر را شرع و روایات بدانیم، روایات دو طائفه‌اند:
طائفه اول: روایاتی که به طور مطلق حکم به تخییر می‌کنند و سخنی از ترجیح مطرح نمی‌کنند.
طائفه دوم: روایاتی که حکم به تخییر را مقید به فقدان مرجّحات می‌دانند.

چنانکه گذشت، رابطه اطلاق و تقيید بین دو طائفه مذکور چنین نتیجه می‌دهد که با وجود مرجّحات، عمل به راجح لازم و واجب است.
اگر حاکم به تخییر را عقل بدانیم عقل هم اگر به صرف تعارض و تکافی دلایل توجه کند ممکن است حکم به تخییر کند لکن مانعی
برای حکم به تخییر عند العقل وجود دارد که احتمال اعتبار مرجّح و لزوم عمل به راجح عند الشارع باشد. عقل به محض اینکه احتمال
می‌دهد شارع رجوع به ذو المرجّح را لازم بداند دیگر حکم به تخییر نخواهد کرد.

اشکال: احتمال مذکور قابل دفع است به این بیان که روایات دال بر حجّیت خبر واحد به طور مطلق حکم می‌کنند هر خبر واحدی واجب
العمل است، معنای این اطلاق آن است که هر شارع عمل به خبر واحد را منوط به وجود مرجّح ندانسته لذا عقل می‌تواند بین متعارضین
حکم کند به تخییر.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید احتمال مذکور پابرجا و غیر قابل دفع است. اگر به مراحل مواجهه عقل با متعارضین دقت کنیم
روشن می‌شود که عقل در متعارضین حکم می‌کند عمل به راجح مجاز و عمل به مرجوح مشکوک است. عقل می‌گوید:

- هر کدام از متعارضین طبق أدله حجّیت أمارات به تنهایی واجب الإتیان هستند.

- عمل به هر دو آماره ممکن نیست زیرا فرض بحث این است که متعارضین‌اند.

- طرح و کنار گذاشتن هر دو آماره مجاز نیست زیرا قادر بر امتثال یکی از آن دو هست.

- اگر عقل ببیند هیچ کدام ترجیح ندارند که معینا همان واجب الإتیان باشد، حکم می‌کند به تخییر زیرا ترجیح بلا مرجّح قبیح است.

پس با سه مقدمه است که عقل حکم به تخییر می‌کند:

مقدمه اول: عدم امکان جمع بین المتعارضین در مقام عمل.

مقدمه دوم: عدم جواز طرح متعارضین با هم.

مقدمه سوم: عدم ترجیح یکی بر دیگری.

حل اگر مقدمه سوم با احتمال معتبر بودن ذو المرجّح نزد شارع مورد تردید قرار گرفت، عقل می‌گوید عمل به راجح معلوم الجواز و عمل
به مرجوح مشکوک الجواز است، و روشن است که در تردید بین معلوم الجواز و مشکوک الجواز باید جانب معلوم الجواز را مقدم داشت
که مکلف احتمال عقاب را از خود دفع نماید.

نتیجه اینکه هم شرع و هم عقل حکم می‌کنند با وجود مرجّح در یکی از خیرین متعارضین، وظیفه عمل به دو المرجّح است.

إن قلت:

مستشکل می‌گوید به دو دلیل ثابت می‌کنیم عقل حکم به لزوم ترجیح راجح ندارد:

دلیل اول:

روشن است دلیلیت و حجّیت یک شیء نیاز به دلیل دارد پس مرجّح بودن یک شیء و به تبع آن عمل کردن به راجح و طرح مرجوح نیاز
به دلیل دارد، وقتی عقل علم به لزوم ترجیح راجح عند الشارع ندارد یعنی شک دارد نوبت می‌رسد به أصالة عدم حجّية المرجح، یعنی
مرجّح مشکوک الاعتبار عند الشارع، نمی‌تواند سبب تقدیم ذو المرجح شود.

بلکه بالاتر، می‌گوییم اصلا نیاز به اصل عدم حجّیت هم نداریم زیرا وقتی عقل صرفا احتمال اعتبار ترجیح عند الشارع می‌دهد نمی‌تواند
حکم کند به لزوم ترجیح راجح عند الشارع زیرا تشریح و إدخال ما لیس من الدین فی الدین است و التشریح محرّم قطعا. نتیجه دلیل اول
این است که وقتی علم به حجّیت ترجیح و تقدیم ذو المرجّح نداریم، حجت دانستن آن تشریح و حرام است.

قبل از بیان این دلیل یک مقدمه اصولی را توضیح می‌دهیم:

مقدمه اصولی: حکم دوران بین تعیین و تخییر

یکی از مسائل اصولی پرکاربرد در فقه عنوان دوران بین تعیین و تخییر است. بین اصولیان بحث است که اگر در موردی امر دائر باشد بین عمل به الف معینا یا مخیرا بین الف و ب، تکلیف چیست؟ جمعی از اصولیان معتقدند تعیین، کلفت زائده است و نسبت به آن براءت ذمه جاری می‌کنیم در نتیجه عمل به تخییر کفایت می‌کند.

مثال: یقین دارد فرد صائم که عمدا روزه خواری کرده، کفاره این عملش این است که:

یا معینا باید اطعام ستین مسکین را انجام دهد،

یا مخیر است بین اطعام ستین مسکین و ستین صوم.

شک داریم آیا تکلیفی نسبت به خصوص اطعام وجود دارد یا خیر أصالة البرائة می‌گوید ذمه مکلف مشغول به خصوص اطعام نیست. نتیجه اینکه مکلف مخیر است هر کدام از دو گزینه را که خواست اتیان کند.

مستدل می‌گوید در ما نحن فیه امر دائر است بین تعیین یعنی عمل به راجح و تخییر یعنی حق انتخاب بین راجح و مرجوح، و در دوران بین تعیین و تخییر، وظیفه تخییر است.

قلت:

مرحوم شیخ انصاری از هر دو دلیل پاسخ می‌دهند:

نقد دلیل اول:

می‌فرمایند مسأله ترجیح و مقدم داشتن راجح مسلما نیاز به دلیل دارد چنانکه حجیت و دلیلیت یک شیء نیاز به دلیل دارد این را ما هم قبول داریم لکن ما با تقدیم و عمل به راجح به چیزی ملتزم شده‌ایم و عملی را انجام داده‌ایم که:

اولا: علم داریم عمل به آن نزد شارع مجاز است.

ثانیا: این التزام خودمان به راجح را یک الزام و اجبار از طرف شارع ندانسته‌ایم.

پس این عمل ما احتیاط است نه تشریح.

به عبارت دیگر یا معینا خصوص راجح واجب الإتیان است یا مخیریم بین راجح و مرجوح. پس چه تعیین باشد و چه تخییر، قطعا عمل به راجح نزد شارع مجاز است و این عمل مطابق با احتیاط است یعنی با اتیان راجح، قطع پیدا می‌کنیم وظیفه ما هر چه بوده انجام شده است. چنین عملی قطعا تشریح و إدخال ما لیس من الدین فی الدین و عمل بما وراء العلم و عمل بلا حجة نیست.

برای این احتیاط دو مثال فقهی دیگر هم بیان می‌کنند:

مثال اول: روایت نامعتبری دلالت کند بر وجوب صدقه در روز جمعه و ما هم اصلا احتمال نمی‌دهیم پرداخت صدقه در روز جمعه حرام باشد، در این مثال اگر بدون انتساب به خداوند و دین، در روز جمعه صدقه دهیم قطعا مطابق با احتیاط خواهد بود زیرا اگر در واقع صدقه روز جمعه واجب باشد ما آن را اتیان کرده‌ایم و اگر واجب نباشد یا حرام باشد ما عملمان را به خدا و دین منتسب نکرده‌ایم بلکه یک کاری انجام داده‌ایم که ذاتا اشکالی در آن نیست.

مثال دوم: روایت نامعتبری دلالت کند بر حرمت اسباب‌کشی منزل در زمانی که قمر در برج عقرب است و ما هم اصلا احتمال نمی‌دهیم اسباب‌کشی منزل در زمان قمر در عقرب واجب باشد، در این مثال اگر بدون انتساب به دین و خداوند در زمان قمر در عقرب از اسباب‌کشی خودداری کنیم قطعا عملمان مطابق احتیاط است به همان بیانی که در مثال اول توضیح داده شد.

و أما إدراج المسأله مربوط به نقد دلیل دوم است که خواهد آمد.

سه‌شنبه و چهارشنبه به مناسبت ارتحال آیه الله العظمی صافی گلپایگانی حوزه تعطیل بود و شنبه شهادت امام هادی علیه السلام بود. در ابتدای جلسه فقه ۴ امروز، چهار نکته محوری در ابعاد شخصیتی مرحوم آیه الله العظمی صافی یعنی جامعیت در بُعد علمی، حامی ناصح بودن در بُعد سیاسی، تواضع در بُعد اخلاقی و توجه به مولایمان حضرت حجت عجل الله فرجه الشریف در بُعد معنوی اجمالاً تبیین شد که در صورت تمایل می‌توانید به ابتدای صوت فقه ۴ جلسه امروز مراجعه بفرمایید)

و أمّا إدراج المسألة ... ج ۴، ص ۵۰؛ ج ۳، ص ۵۸، س ۵

مرحوم شیخ انصاری فرمودند به پنج دلیل از جمله حکم عقل می‌توان وجوب ترجیح راجح بر مرجوح را ثابت نمود. مستشکل به دو اشکال یا به دو دلیل تمسک کرد بر نقد مدعای مرحوم شیخ انصاری. دلیل اول لزوم تشریح بود که مرحوم شیخ انصاری فرمودند ترجیح راجح نه تنها تشریح نیست بلکه مطابق احتیاط است. دلیل دوم لزوم تخییر در دوران امر بین تعیین و تخییر بود.

نقد دلیل دوم:

مرحوم شیخ انصاری، هم نسبت به برداشت از مسأله دوران بین تعیین و تخییر در ما نحن فیه به مستشکل جواب می‌دهند هم نسبت به اصل تطبیق مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر بر ما نحن فیه. می‌فرمایند:

اولاً: اگر دوران امر بین تعیین و تخییر در ما نحن فیه قابل تطبیق باشد، در نقد دلیل اول گفتیم باید احتیاط نمود و عمل به راجح معیناً مطابق احتیاط است.

ثانیا: اصلاً درج و تطبیق ما نحن فیه در مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر صحیح نیست.

توضیح مطلب این است که دوران امر بین تعیین و تخییر اگر در مسأله فقهیه مورد لحاظ قرار گیرد مانند دوران بین تعیین اطعام ستین در کفاره افطار عمدی یا تخییر بین اطعام یا صوم ستین که جلسه قبل توضیح داده شد، ممکن است به حکم براءت ذمه از کلفت زائد حاصل از تعیین، قائل به تخییر شد اما بحث ما در خبرین متعارضین بحث از مسأله فقهی و حکم شرعی فرعی نیست بلکه بحث از مسأله اصولی است یعنی به دنبال تشخیص حجت و طریق الی حکم الله الواقعی هستیم.

در دوران بین تعیین و تخییر در مسأله فقهی با دو حجت معتبر مواجهیم یکی روایتی که دلالت می‌کند کفاره افطار عمدی صوم است و دیگری روایتی که دلالت می‌کند کفاره اطعام است و تعارضی بین آن دو نیست. در حالی که در ما نحن فیه یقیناً فقط یکی از متعارضین طریق الی الواقع است و معنا ندارد روایتین متعارضتین طریق الی الواقع باشند، پس تخییر بین دو روایت به عنوان دو حجت بالفعل در ما نحن فیه صحیح نیست لذا ما نحن فیه اصلاً مصداق مسأله دوران بین تعیین و تخییر نیست. بلکه در ما نحن فیه یعنی روایتین متعارضتین با دو حجت شأنیه (بالقوه) مواجهیم که اگر روایت الف نبود قطعاً روایت ب واجب العمل بود و یا اگر روایت ب نبود روایت الف واجب العمل بود لکن این حجیت بالقوه و شأنیه فقط نسبت به یکی از متعارضین قابلیت فعلیت دارد.

نتیجه اینکه در ما نحن فیه عمل به روایت راجح معلوم الجواز است و عمل به روایت مرجوح، مشکوک الجواز است و روشن است که در چنین صورتی عمل به مرجوع تشریح و حرام است و عمل به راجح متعین خواهد بود.

هذا و التحقیق: أنا ... ج ۴، ص ۵۰؛ ج ۳، ص ۵۸، س آخر

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطالبشان می‌پردازند و دوباره طبق مبانی مختلف، حکم ترجیح را متذکر می‌شوند.

جمع بندی نظرات و مبانی در وجوب ترجیح

این جمع بندی در بررسی وجوب ترجیح را در دو مرحله اشاره می‌کنند: ۱. طبق قاعده اولیه. ۲. طبق قاعده ثانویه.

مرحله اول: قاعده اولیه

نسبت به قاعده اولیه دو مبنای کلی مطرح است یکی قائلین به تساقط متعارضین و دیگری قائلین به عدم تساقط متعارضین که این دسته دوم به دو مبنای طریقیّت و سببیت تقسیم می‌شود.

مبنای اول: تساقط (وجوب ترجیح راجح)

کسانی که قاعده اولیه در تعارض را تساقط می‌دانند و عمل به أحدهما را از باب اجماع و اخبار علاجیه مجاز می‌شمارند باید معتقد باشند به ترجیح راجح بر مرجوح به این بیان که وقتی قاعده اولیه تساقط و طرح هر دو خبر متعارض است، در عمل بر خلاف این قاعده و عمل به أحدهما باید به قدر متیقن اکتفا نمود، و قدر متیقن در عمل به أحدهما، وجوب عمل به راجح است که یقیناً می‌تواند مسقط تکلیف باشد.

و این قلنا در این عبارت "إن" وصلیه است. یعنی هر چند فردی در مسأله دوارن بین تعیین و تخییر قائل به برائت (ذمه از کلفت زائد حاصل از تعیین) باشد و تخییر را کافی بداند اما قول به برائت در ما نحن فیه امکان جریان ندارد زیرا در ما نحن فیه ام ردائر بین دو طرف است که عمل به راجح، معلوم الجواز و عمل به مرجوح، مشکوک الجواز است و حکم عقل در این مورد کاملاً روشن است که مجاز به تقدیم مرجوح نیستیم. هر چند اگر متعارض نبودند هر کدام به تنهایی وجوب عمل داشتند لکن با وجود أماره معارض، و با وجود مرجوح بودن یک أماره، حکم عقل به عنوان قاعده اولیه این است که أماره مرجوح مانند یک أماره غیر حجّت است و چنانکه اگر حجّیت و دلیلیّت یک امری مانند استحسان، ثابت نشده باشد لاجت است، أماره مرجوح هم چون در نگاه عقل مشکوک الجواز است پس لاجت است. نتیجه اینکه اگر قاعده اولیه را تساقط بدانیم، وظیفه ترجیح راجح است.

مرحوم شیخ انصاری در جمع‌بندی بحث حکم ترجیح راجح بر مرجوح فرمودند نسبت به قاعده اولیه دو مبنای اصلی وجود دارد، یک مبنا این بود که در قاعده اولیه قائل به تساقط باشیم که جلسه قبل لزوم ترجیح راجح بر اساس آن تبیین شد.

مبنای دوم: قاعده اولیه عدم تساقط است

کسانی که معتقدند قاعده اولیه در متعارضین تساقط نیست و لزوم عمل به أحدهما را نه از باب اخبار علاجیه بلکه مستفاد از أدله حجّیت خبر واحد می‌دانند یعنی می‌گویند چون دلیل حجّیت خبر، هر کدام از خبرین متعارضین را حجت قرار داده نمی‌توانیم متعارضین را طرح کرده و کنار بگذاریم، اینان خود دو دسته‌اند:

دسته اول: قائلین به طریقت (توقف و رجوع به اصل عملی نه ترجیح)

کسانی که مانند مشهور امامیه از جمله مرحوم شیخ انصاری معتقدند حجّیت اخبار از باب طریقت و کاشفیت آنها از واقع است معتقدند همان قاعده اولیه و حکم عقل را که بررسی می‌کنیم می‌بینیم وجود قوّت و مزیت در یکی از متعارضین که نامش را مرجّح می‌گذاریم سبب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود زیرا ترجیح احتمالی که ممکن است به ذهن برسد اعتبارش معلوم نیست لذا نمی‌توان بر اساس یک ترجیح احتمالی، تقدیم راجح بر مرجوح را در قاعده اولیه واجب دانست.

(اخبار علاجیه و مرجّحات منصوصه و معتبر عند الشارع مربوط به قاعده ثانویه است و بحث ما در قاعده اولیه و لزوم ترجیح به حکم عقل بر اساس یک مرجّح محتمل الاعتبار است)

حال که در قاعده اولیه لزوم ترجیح قابل اثبات نیست بعد از توقف در مقابل متعارضین طبق توضیحات جلسات قبل نوبت به رجوع به اصول عملیه مناسب با هر مورد تعارض در مسأله فرعی فقهی می‌رسد که سه حالت قابل تصویر است:

حالت اول: اصل عملی با هر دو خبر مخالف باشد

مثل اینکه یک خبر می‌گوید نماز ظهر واجب است. خبر دیگر می‌گوید نماز جمعه واجب است و بعد از توقف نسبت به این دو خبر بخواهد اصل برائت جاری کند که نافی اصل تکلیف و وجوب است.

در این حالت طبق توضیحات مفصل و چند باره جلسات قبل می‌فرمایند رجوع به چنین اصل عملی مجاز نیست زیرا خبرین متعارضین به مدلول التزامی‌شان نافی اصل مخالف هر دو هستند. (در این صورت نتیجه تخییر خواهد بود)

حالت دوم: اصل عملی موافق با خبر راجح است

(این حالت در کتاب تصریح نشده) اگر اصل عملی موافق با خبری بود که وجه ترجیح احتمالی هم در آن وجود دارد، در این حالت همان خبر مقدم خواهد بود نه به جهت وجود مرجّح محتمل الاعتبار بلکه به جهت موافقت آن خبر با اصل.

حالت سوم: اصل عملی موافق با خبر مرجوح است

(عبارت فرغ الید در صدد بیان این حالت سوم است) در این حالت سوم امر دائر است بین دو گزینه:

- یا باید خبر مرجوح موافق اصل عملی را بر خبر راجح مقدم نمود.

- یا باید خبر راجح را بر خبر مرجوح موافق اصل مقدم نمود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند از طرفی دلیلی نداریم که از مقتضای اصل عملی رفع ید کنیم و از طرف دیگر مرجّح مذکور هم یک مرجّح محتمل الاعتبار است پس نمی‌توانیم خبر راجح را مقدم کنیم زیرا معارض دارد حجّیت این خبر راجح به فعلیت نرسیده بلکه هر دو خبر صرفاً حجّیت شأنی دارند لذا معیار تقدیم یکی بر دیگری همان موافقت با اصل خواهد بود. پس خبر مرجوح موافق اصل مقدم می‌شود.

و توهم استقلال العقل ... ج ۴، ص ۵۱؛ ج ۳، ص ۴۵۹، س آخر

اشکال:

در قاعده اولیه با اینکه قائل به توقف هستیم اما روشن است که وجود مرجح در یکی از خبرین، باعث می‌شود خبر راجح نسبت به خبر مرجوح، أقرب الی الواقع باشد و همین أقریب الی الواقع برای لزوم ترجیح عند العقل کافی است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در رابطه با اینکه افریبت الی الواقع چه مقدار نسبت به حجیت و اعتبار یک خبر تأثیر دارد سه مبنا است که طبق هر کدام مسأله را بررسی می‌کنیم:

مبنای اول: حصول ظن شخصی

بعضی معتقدند صرف حصول ظن شخصی (فعلی) برای اعتبار یک آماره کافی است.

طبق این مبنا طبیعتاً حصول ظن شخصی به افریبت یک طریق الی الواقع، می‌تواند سبب ترجیح شود زیرا وقتی معیار، حصول ظن شخصی باشد طبیعتاً در خبرین متعارضین، ظن شخصی به مطابقت با واقع نسبت به روایتی ایجاد می‌شود که أقرب الی الواقع است پس عمل به راجح متعین و واجب خواهد بود.

مبنای دوم: عدم ظن به خلاف

(این مبنا در کتاب به عنوان مبنای سوم با عبارت: "أو بعدم الظن علی الخلاف" اشاره شده است) بعضی معتقدند حصول ظن شخصی به مطابقت یک آماره با واقع لازم نیست بلکه عدم ظن به خلاف کافی است یعنی اگر نسبت به یک آماره مثل قیاس، ظن به مخالفتش با واقع پیدا شد حجت نخواهد بود.

طبق این مبنا هم طبیعتاً در خبرین متعارضین، نسبت به مرجوح، ظن به مخالفتش با واقع داریم لذا عمل به راجح متعین و واجب خواهد بود.

مبنای سوم: حصول ظن نوعی (مشهور و شیخ)

مشهور اصولیان معتقدند حجیت و اعتبار امارات و خبر واحد از باب حصول ظن نوعی است نه ظن شخصی.

طبق این مبنا هر دو خبر متعارض دارای ملاک حجیت هستند یعنی هر دو طریق الی الواقع‌اند و حجیت شأنیه دارند پس در نگاه شارع هر دو مساوی هستند و به صرف احتمال مرجح بودن یک امر، نمی‌توان ترجیح و تقدیم ذو المرجح بر مرجوح را واجب دانست در حالی که اگر مبنایمان در حجیت امارات حصول ظن شخصی باشد طبیعتاً وقتی یک آماره دارای مرجح محتمل الاعتبار بود به همان ظن شخصی پیدا می‌شود و روایت معارضش از حجیت ساقط می‌شود زیرا طبق دو مبنای دیگر، ظن شخصی نسبت به روایت مرجوح از بین خواهد رفت.

و بالجمله قوه ظن و افریبت الی الواقع بر اساس مبنای ظن نوعی جایگاه و اعتباری ندارد اما بر اساس دو مبنای دیگر معتبر است و سبب وجوب ترجیح راجح می‌شود.

توضیح مبنای دسته دوم که قائلین به سببیت هستند خواهد آمد.

و **إِنْ قَلْنَا بِالْتَّخْيِيرِ ...**، ج ۴، ص ۵۲؛ ج ۳، ص ۶۰، س ۹

دسته دوم: قائلین به سببیت (تخیر نه وجوب ترجیح)

دومین دسته از کسانی که قاعده اولیه در متعارضین را تساقط نمی‌دانند قائلین به سببیت هستند.

کسانی که حجیت امارات و خبر ثقه را از باب سببیت می‌دانند (در جلسه ۶۵ تبیین شد) قاعده اولیه به حکم عقل لزوم ترجیح راجح نیست بلکه تخیر است.

توضیح مطلب: قاعده اولیه و عقل می‌گوید در متعارضین با دو خبر مواجهیم که هر کدام مستقلاً وجوب عمل دارند یعنی أدله حجیت خبر ثقه دلالت می‌کنند هر کدام از خبرین، مستقلاً اتیانشان و عمل به آنها واجب است و همین وجوب عمل به هر کدام باعث تعارضشان شده است، یعنی:

وقتی وجوب عمل به أماره الف ثابت شد دیگر نمی‌توانیم به أماره ب عمل کنیم چون مدلولشان متعارض است.

همینطور وقتی وجوب عمل به أماره ب ثابت شد دیگر نمی‌توانیم به أماره الف عمل کنیم.

پس هر دو خبر هم از حیث وجوب عمل مساوی هستند هم از حیث مانعیت برای دیگری. با توجه به این نکته، صرف اینکه یکی از آندو نزد عقل دارای مرجح باشد و به نوعی اقرب الی الواقع به شمار آید (مرجحی که اعتبارش نزد شارع معلوم نیست، و البته اگر اعتبارش نزد شارع معلوم باشد مربوط به قاعده ثانویه خواهد بود) سبب وجوب ترجیح و مانع از وجوب عمل به مرجوح نمی‌شود زیرا وجوب عمل به هر دو مستقلاً ثابت است و صرف احتمال مزیت و احتمال وجود مرجح، مانع از وجوب عمل به مرجوح نمی‌شود. بله اگر وجود یک مزیتی بتواند ثابت کند عمل به مرجوح، دیگر وجوب ندارد، حکم به لزوم ترجیح خواهیم نمود لکن عندالعقل چنین مرجح معلوم و یقینی، وجود ندارد پس حکم عقل به وجوب عمل به هر دو خبر بدون هیچ اهمال و ابهام و اجمالی باقی است.

حال طبق مبنای سببیت وقتی هر دو أماره مساوی بودند عقل حکم به تخیر بینهما می‌کند شبیه آنچه در متزاحمین می‌بینیم.

البته در متزاحمین اگر یکی از دو واجب آكد و أشدّ باشد مثل اینکه دو نفر در حال غرق شدن هستند و زید یک نفر را می‌تواند نجات دهد و وجوب نجات یکی از آن دو آكد است زیرا فردی مفید برای جامعه بشری است اینجا وجوب نجات فرد أهم، مانع وجوب نجات فرد مهم می‌شود و طبق قواعد باب تزاحم (که در جلسه ۵۳ اجمالاً مقدمه‌ای بیان شد) وجوب نجات أهم فعلی می‌شود و وجوب نجات مهم، بالقوه می‌ماند. پس در باب تزاحم، وجوب راجح می‌تواند مانع وجوب مرجوح شود اما در باب تعارض، وجوب عمل به راجح در قاعده اولیه و حکم عقل، نمی‌تواند مانع وجوب عمل به مرجوح شود زیرا فرض این است که هر دو خبر در اصل وجوب مساوی هستند و وجوب آكد تصویر نمی‌شود.

البته ما در مباحث قبل ثابت کردیم مبنای سببیت صحیح نیست و حجیت اخبار بلکه حجیت تمام امارات از باب طریقت است و قاعده اولیه طبق طریقت عندالتعارض، توقف است و لازم توقف رجوع به اصل عملی است یا به این صورت که اصل عملی را مرجع بدانیم و به آن عمل کنیم (در صورتی که اصل عملی مخالف هر دو أماره نباشد) یا اصل عملی را مرجح بدانیم یعنی به أماره‌ای عمل کنیم که ترجیحی به نام موافقت با اصل عملی را دارد. البته قاعده ثانویه و مدلول دلیل شرعی تخیر است.

إِلَّا أَنْ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ ...، ج ۴، ص ۵۳؛ ج ۳، ص ۶۱، س ۸

مرحله دوم: قاعده ثانویه (وجوب ترجیح راجح)

دو جلسه قبل مرحوم شیخ وارد بیان جمع‌بندی حکم ترجیح راجح شدند در مرحله اول قاعده اولیه را بررسی کردند و در اینجا به قاعده ثانویه اشاره می‌کنند که طبق أدله شرعیه در تعارض خبرین و عدم تساقط آنها، (چون از طرفی هر دو حجت شأنیه و واجب العمل هستند و از طرف دیگر عمل به هر دو امکان ندارد چون تعارض دارند) نوبت به تخیر می‌رسد.

سؤال: تخیر بدون توجه به مرجحات یا تخیر در صورت فقدان مرجح؟

جواب: قدر متیقن این است که تخیر زمانی جاری است که هر دو مساوی باشند و ترجیحی بینشان نباشد. (در جلسه ۶۹ و جلسات بعد آن، وجود دو طائفه از روایات نسبت به تخیر و ترجیح را توضیح دادیم و برداشت اینکه متیقن صورت تکافی است در قالب رابطه اطلاق و تقیید روشن شد)

اما اگر یکی بر دیگری ترجیح داشت قاعده ثانویه و آنچه از أدله شرعی به دست می‌آید وجوب ترجیح راجح است یعنی قدر متیقن این است که باید به راجح عمل کنیم زیرا امر دائر است بین عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز و حکم عقل و شرع، عمل به معلوم الجواز است پس اصل و قاعده ثانویه وجوب ترجیح راجح است. طبق این ضابطه می‌گوییم اگر احتمال می‌دادیم یک امری مرجح باشد و یقین به مرجح بودن نداشتیم باز هم تقدیم محتمل المرجحیه واجب است.

مگر اینکه گفته شود اطلاعات تخییر و أدله‌ای که به طور مطلق و بدون توجه به مرجحات، حکم به تخییر می‌کنند (اذن فتخیر) شامل محتمل المرجحیه و مشکوک المرجحیه نمی‌شوند زیرا این اطلاعات قطعاً با اخبار علاجیه که مرجحات را بیان می‌کنند تقیید خورده‌اند، یعنی جایی که اعتبار یک مرجح نزد شارع برای ما معلوم باشد قطعاً نوبت به اطلاعات تخییر نمی‌رسد اما جایی که یک محتمل المرجحیه مطرح باشد شک داریم که آیا محتمل المرجحیه هم از ذیل اطلاعات تخییر خارج شده یا نه؟ می‌گوییم ذیل اطلاعات باقی‌اند لذا سبب ترجیح نمی‌شوند.

دلیل ششم: لزوم اختلال نظام فقه

در جلسه هفتاد که مرحوم شیخ انصاری وارد بررسی أدله مشهور بر وجوب ترجیح راجح بر مرجوح شدند فرمودند مهمترین دلیل، حکم عقل است که بررسی آن را تمام کردند. ششمین دلیلی که بر وجوب ترجیح بیان شده لزوم اختلال نظام اجتهاد بلکه نظام فقه است. توضیح مطلب: مستدل می‌گوید ما أدله و اخبار متعارضه زیادی داریم از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و ظاهر و نص که اگر در تعارض بین اینها قائل به وجوب ترجیح خاص بر عام، مقید بر مطلق و نص بر ظاهر نشویم و حکم به تخییر کنیم، نظام اجتهاد و فقه مختل خواهد شد و در هر فرع فقهی یک فقیه مثلاً به عام "أوفوا بالعقود" و "أحلّ الله البيع" تمسک می‌کند و می‌گوید هر نوع عقد و بیعی مشروع و مجاز است فقیه دیگر به مخصصات تمسک می‌کند و بیع ربوی، بیع فاقد شرائط متعاقدين، بیع فاقد شرائط عوضین و بیع فاقد شرائط عقد را باطل می‌داند یا یک فقیه به یک مخصص اعتنا می‌کند فیه دیگر به دو مخصص. و چنین چیزی قطعاً با غرض شارع از تشریح و تقنین دستورات شرع مخالف است و موجب تشطط در استنباط احکام و إفتاء نسبت به فقها و تفاوت عمل در تکلیف مقلدان خواهد شد. پس ترجیح راجح واجب است.

نقد دلیل ششم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند موارد مذکور در کلام مستدل اصلاً از بحث تعارض خارج است. بارها در جلسات قبل اشاره شد بین محتوای دلیل عام و خاص یا دلیل مطلق و مقید یا ظاهر و نص تعارضی نیست. به عبارت دیگر عرف به محض مواجهه با ظاهر (مثل ظهور صیغه امر در وجوب) و نص (مثل الصلاة واجبة) حکم به تقدیم نص می‌کند و اصلاً برای ظاهر در مقابل نص، جایگاهی قائل نیست که منجر به تعارض شود. اینکه ظاهر نمی‌تواند با نص تعارض کند به دو دلیل است:

الف: دلیل حجیت أصالة الظهور و حجیت ظهورات، اصل عدم قرینه است و با وجود نص، اصل عدم قرینه و حجیت ظهور، جاری نیست. ب: عرف اصلاً بین موارد مذکور تعارضی نمی‌بیند بلکه عمل به نص را متعین می‌داند.

تا اینجا قول اول در بررسی حکم ترجیح راجح تمام شد که نظریه مشهور و مرجوم شیخ انصاری مبنی بر وجوب ترجیح راجح بود.

خلاصه نظر شیخ در حکم ترجیح

فرمودند قاعده اولیه و حکم عقل این است که در تعارض خبرین، باید توقف کنیم و سپس نوبت به مراجعه به اصل عملی می‌رسد، اما نه اصل عملی که مخالف با هر دو خبر باشد. علاوه بر اینکه اصل عملی هم مرجح است نه مرجح. پس صرف وجود مزیت و ترجیح در یکی از متعارضین سبب حکم به وجوب ترجیح عند العقل نخواهد بود بلکه مرجع، عمل به اصل و قاعده است، حال اگر متعارضین روایات و احکام شرعی باشند به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم و اگر تعارض بینات باشد (تعارض دو بینه) رجوع می‌کنیم به اصول و قواعد مربوطه از قبیل قاعده قرعه و تحالف و ... (به این نکته اخیر ذیل نقد قول دوم در جلسه بعد اشاره می‌کنند). اما قاعده ثانویه و روایات اقتضاء دارد ترجیح به مرجحات معتبر عند الشارع واجب است زیرا عمل به راجح معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و به حکم عقل و شرع باید به معلوم الجواز عمل نمود.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۱: حکم ترجیح راجح/قول ۱: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح در قاعده ثانویه ۱۶۱
جلسه ۷۵ (چهارشنبه، ۱۴۰۰/۱۱/۲۰) بسمه تعالی

و کیف کان فقد ظهر ... ج ۴، ص ۵۴؛ ج ۳، ص ۶۲، س ۷

کلام در مقام اول و بررسی حکم ترجیح بود. مرحوم شیخ انصاری سه قول را مرود بررسی قرار می‌دهند. قول اول که نظر مشهور و مرحوم شیخ انصاری و وجوب ترجیح مرجوح بر راجح بود با أدله تفصیلی‌اش تمام شد.

قول دوم: عدم ترجیح بلکه تخییر

در جلسه ۷۰ اشاره شد جمعی از اهل سنت مانند ابوبکر باقلانی، أبوهاشم جبائی و أبو علی جبائی معتقدند در تعارض خبرینی که یکی واجد مرجح و دیگری فاقد مرجح است هیچ کدام بر دیگری مقدم نیستند. مرحوم شیخ انصاری به دو دلیل بر این قول اشاره می‌کنند:
دلیل اول: ظن حاصل از ترجیح نامعتبر است

مستدل می‌گوید قبول داریم دلیل راجح برای انسان ظن و گمان ایجاد می‌کند به مطابق آن با واقع و عدم مطابقت مرجوح با واقع لکن دلیلی بر اعتبار چنین ظنی نداریم و "إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً"
نقد دلیل اول: أدله قول اول ترجیح را ثابت کرد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با تفصیلات مذکور در قول اول و اثبات وجوب ترجیح به عنوان قاعده ثانویه به حکم عقل و روایات روشن شد ظن حاصل از وجود مرجحات معتبر، حجت است.

دلیل دوم: تمسک به قیاس استثنائی

مرحوم علامه حلی دلیل قائلین به قول دوم را نقل فرموده‌اند. به نقل مرحوم علامه حلی، مستدل با تمسک به یک قیاس استثنائی منطقی که متشکل از مقدم و تالی است، مدعای خودش را نتیجه می‌گیرد:

مقدم: اگر ترجیح راجح در تعارض دو أماره واجب باشد؛ تالی: باید ترجیح راجح در تعارض دو بیّنه هم واجب باشد.

نتیجه: لکن ترجیح بین دو بیّنه متعارض جاری نیست پس ترجیح بین دو أماره متعارض هم جاری نیست.

توضیح مطلب: مستدل می‌گوید در تعارض بین دو أماره بیان کننده حکم شرعی اگر راجح را أظهر بدانید و معتقد به وجوب تقدیم راجح باشید، باید همین تقدیم أظهر بر ظاهر، تقدیم راجح بر مرجوح را در دو بیّنه متعارض هم جاری کنید در حالی که فقهاء بین دو بیّنه متعارض تفاوت قائل نیستند و مثلاً به قرعه عمل می‌کنند نه به راجح. تعارض دو بیّنه مثل این است که:

بیّنه اول: دو عادل شهادت دهند خانه ملک زید است.

بیّنه دوم: چهار عادل شهادت دهند خانه ملک عمرو است.

این دو بیّنه تعارض دارند و در صدد بیان موضوع خارجی (ملکیت) هستند نه حکم شرعی و بیّنه دوم اقوی و أظهر است از بیّنه اول زیرا بیّنه دوم چهار نفر هستند. مستدل می‌گوید وقتی در تعارض بیّنات نمی‌توانیم قائل به وجوب ترجیح شویم پس در تعارض خبرین هم نمی‌توانیم ترجیح را واجب بدانیم، و نهایتاً ظن پیدا می‌کنیم به تقدیم بیّنه دوم بر اول و چنین ظنی هم اعتبار ندارد.

نقد دلیل دوم: قیاس بیّناتین به خبرین مع الفارق است

مرحوم علامه حلی در نهیة الوصول الی علم الأصول و مرحوم عمید الدین أعرجی (خواهر زاده علامه حلی و شاگرد ایشان) در منیة اللیب فی شرح التهذیب (تهذیب الوصول الی علم الأصول دیگر کتاب اصولی مرحوم علامه حلی است) دو جواب از دلیل مذکور داده‌اند:
اولاً: تقدیم بیّنه راجح بر مرجوح اشکالی ندارد لذا شهادت چهار نفر بر شهادت دو نفر مقدم خواهد بود.

ثانیاً: سلمنا که در دو بیّنه متعارض به دلیل فتوای اکثر اصحاب قائل به عدم ترجیح باشیم این ارتباطی به دو خبر متعارض ندارد لذا به فتوای جمیع اصحاب در خبرین متعارضین قائل به وجوب ترجیح خواهیم بود.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند از جواب دوم مرحوم علامه چنین به دست می‌آید که اگر فتوای اکثر اصحاب به عنوان قاعده ثانویه نبود، به عنوان قاعده اولیه قائل می‌شدند به جریان ترجیح در بیّنات متعارضه در حالی که چنین کلامی باطل است و بطلان آن با توضیحات ما ذیل قول اول روشن شد که طبق قاعده اولیه امکان ترجیح وجود ندارد زیرا اگر در حجیت أمارات (چه أمارات بیان کننده حکم شرعی مانند خبرین و چه أمارات بیان کننده موضوع خارجی مانند بیّناتین) قائل به طریقیّت باشیم گفتیم که قاعده اولیه توقف و سپس رجوع به اصول است حال اگر تعارض خبرین باشد به اصول عملیه و قواعد مرتبط مراجعه می‌کنیم و اگر تعارض بین دو بیّنه باشد قاعده اولیه توقف و سپس رجوع به اصول و قواعدی مانند تحالف، قرعه و امثال اینها خواهد بود.

(تحالف چنین است که در مثال دو بیّنه متعارض در بالا، بگویم هر دو طرف دعوا قسم بخورند بر مالکیت تمام خانه، سپس خانه را بین آن دو نصف کنیم، یا در موری که تنصیف ممکن نیست مانند دعوی نسبت به نسب و پدر یا مادر بودن نسبت به یک طفل، حاکم شرع قرعه بیان‌دازد یا در موارد دیگر حاکم شرع صلح قهری ایجاد کند.)

همچنین اگر قائل به سببیت باشیم جلسه قبل به تفصیل توضیح دادیم که طبق قاعده اولیه ترجیح ممکن نیست زیرا هر دو بینه سببیت برای جعل مصلحت دارند و هر دو وجوب عمل دارند لذا وجود مرجح نمی‌تواند مانع وجوب عمل به مرجوح شود.

خلاصه کلام اینکه ترجیح در امارات چه خبرین و چه بیئتین، به قاعده اولیه جاری نیست و بر اساس قاعده ثانویه ترجیح راجح در خبرین متعارضین واجب است و در بیئتین متعارضین جاری نیست؛ لذا کلام مرحوم علامه حلی نسبت به فرض جریان ترجیح بین دو بینه متعارض طبق قاعده اولیه صحیح نیست.

قول سوم: استحباب ترجیح راجح

بعضی اصولیان مانند مرحوم سید صدر شارح وافیه (و مرحوم آخوند صاحب کفایه) معتقدند ترجیح راجح بر مرجوح واجب نیست بلکه مستحب و افضل و اولی است.

دلیل: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید مرحوم سید صدر از طرفی اعتبار سندی اخبار علاجیه را قبول دارند و از طرف دیگر اشکالاتی و شبهاتی نسبت به دلالت اخبار ترجیح برایشان پیدا شده که نتوانسته‌اند پاسخ دهند لذا قائل به استحباب ترجیح شده‌اند که هم این اخبار را طرح نکرده باشند هم تکلیف الزامی از آنها برداشت نکرده‌اند.

(اشکالاتی مانند اینکه بعضی از روایات بدون ذکر مرجحات دستور به تخییر می‌دهند و روایاتی دستور به ترجیح می‌دهند و همان روایات بیان کننده مرجحات هم هر کدام مرجحات متفاوتی را بیان می‌کنند، و بعضی مرجحات که در این روایات تکرار شده، در یک روایت به عنوان اولین مرجح (دارای اولویت اول) مطرح شده و در یک روایت دیگر به عنوان مرجح در رتبه دوم یا سوم مطرح شده)

نقد قول سوم: وضوح وجوب ترجیح در اخبار علاجیه

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید:

اولاً: در اخبار علاجیه روایات معتبری داریم که با صراحت امر می‌کنند به أخذ و ترجیح ما خالف العامة (خذ ما خالف العامة) یا امر می‌کنند به طرح روایت موافق عامه، یا امر به طرح شاذ نادر (و اترك الشاذ النادر) مرحوم سید صدر با کدام قرینه دست از ظهور صیغه امر در وجوب برمی‌دارند. مخصوصاً که ائمه برای چنین ترجیحاتی علت هم ذکر فرموده‌اند مثل اینکه اهل سنت تعمد در مخالفت با فرمایشات امیر المؤمنین علیه السلام داشته‌اند لذا "ان الرشد فی خلافهم".

ثانیاً: علاوه بر اینکه یکی از مرجحاتی که در سیاق سایر مرجحات بیان شده ترجیح به موافقت با کتاب و قرآن است، خب روشن است که أخذ به موافق قرآن لازم و طرح مخالف قرآن واجب است چگونه ایشان أخذ به موافق قرآن را مستحب می‌دانند؟

ممکن است گفته شود در خصوص أخذ به موافق قرآن قائل به وجوب شویم و نسبت به ترجیح به سایر مرجحات قائل به استحباب شویم. لکن چنین ادعایی هم صحیح نیست زیرا لازم می‌آید تفکیک بین فقراتی که سیاق بیانشان از نظر محل جریان (که تعارض باشد) و از نظر حکم جریان که وجوب باشد یکی است پس نمی‌توان گفت مثلاً مرجح اول و سوم مستحب است اما مرجح دوم که ترجیح به موافقت با کتاب باشد واجب است زیرا همه اینها با فعل امر و در سیاق واحد بیان شده‌اند.

فتأمل اشاره است به اینکه صرف سیاق نمی‌تواند دلیل بر وجوب ترجیح شود و در صورت اقامه قرینه می‌توان ادعا نمود ترجیح به مرجح اول و سوم مستحب است اما ترجیح به مرجح وسط واجب است هرچند چنین قرینه‌ای در روایات مذکور وجود ندارد.

ثالثاً: اگر وجود اشکال و شبهه نسبت به مدلول اخبار علاجیه را مانند مرحوم سید صدر بپذیریم باز هم می‌گوییم حمل بر استحباب جایی ندارد. زیرا در جلسه ۶۹ گفتیم روایات دو طائفه‌اند، طائفه اول بدون ذکر مرجحات و به صورت مطلق می‌گویند "إذن فتخیر" طائفه دوم می‌گویند أخذ به مرجحات واجب است و در صورت تساوی حکم به تخییر می‌کنند حال امر دائر است بین دو گونه تصرف:

تصرف اول: در اطلاق روایات طائفه اول تصرف کنیم و دست از ظهورشان برداریم و آنها را با طائفه دوم تقیید بنیم و بگوییم معیناً ترجیح ذو المرجح واجب است.

تصرف دوم: برای حفظ اطلاق روایات طائفه اول، دست از ظهور روایات طائفه دوم در وجوب ترجیح برداریم و آنها را حمل بر استحباب ترجیح کنیم و بگوییم طائفه اول همچنان به اطلاقتشان دلالت بر تخییر می‌کنند.

بین این دو گونه تصرف، معتقدیم تصرف اول اقوی و مطابق أدله لزوم حمل مطلق بر مقید است و اگر این را نپذیرید می‌گوییم عمل به راجح یا معیناً مشروع است یا به عنوان تخییر بین راجح و مرجوح، و احتیاط اقتضا می‌کند راجح را مقدم کنیم مخصوصاً که عمل به راجح، معلوم الجواز و عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و عمل به معلوم الجواز متعین است.

خلاصه مقام اول: طبق قاعده اولیه ترجیح صحیح نیست اما طبق قاعده ثانویه و اخبار، ترجیح به مرجحات واجب است.

کلام در مقامات چهارگانه مبحث تراجیح بود. مقام اول تمام شد و نتیجه گرفتند قاعده اولیه در متعارضینی که یکی بر دیگری ترجیحی دارد، توقف و رجوع به اصول و قواعد است و قاعده ثانویه وجوب ترجیح راجح بر مرجوح است.

مقام دوم: نقل و تحلیل اخبار علاجیه

مرحوم شیخ انصاری در دومین مقام از مقامات چهارگانه مبحث تراجیح به بررسی اخبار علاجیه و روایات بیان کننده مرجحات می‌پردازد. ایشان مطالبشان را در دو مرحله تبیین می‌فرمایند: ۱. نقل چهارده روایت. ۲. حلّ تعارضات اخبار علاجیه.

مرحله اول: نقل چهارده روایت

مرحوم شیخ انصاری چهارده روایت از روایات مربوط به اخبار علاجیه را عیناً نقل می‌کنند:

روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله

در این رابطه دو مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: *

مطلب اول: محتوای روایت

متن روایت روشن و فاقد پیچیدگی است فقط به دو مقطع از محتوای روایت اشاره می‌کنم:

مقطع اول: صدر روایت مربوط به قضاوت است نه نقل حدیث

روایت ابتدا با سؤال از وظیفه دو فرد شیعه که در مسأله دین یا میراث اختلاف پیدا کرده‌اند آغاز می‌شود که آیا برای رفع اختلاف و نزاع، مجاز به رجوع به دستگاه حاکمیتی سلاطین و دادگاه‌های قضاوت جور هستند یا خیر؟ امام صادق علیه السلام می‌فرماید رجوع به آنان رجوع به طاغوت است که بر اساس آیه ۶۰ سوره مبارکه نساء خداوند از آن نهی کرده است.

مقطع دوم: بیان مرجحات در تعارض دو حدیث

مقطع دوم در روایت مربوط به تعارض دو حدیث و کیفیت انتخاب یکی از آنها است. امام صادق علیه السلام ابتدا ترجیح به صفات (أعدلیت، أفقهیت، أصدقیت و أروعیت) را مطرح می‌فرماید سپس در فرض تساوی از این جهت ترجیح به شهرت را مطرح می‌کنند که به روایتی که مشهور نقل کرده‌اند عمل شود و روایت شاذ و غیر مشهور کنار گذاشته شود و در فرض تساوی از این جهت نیز ترجیح به موافقت کتاب و سنت و مخالفت با عامه را بیان می‌کنند و در پایان هم می‌فرمایند در صورت تساوی از جمیع جهات مذکوره وظیفه توقف و انتظار کسب تکلیف از امام معصوم است.

مطلب دوم: پاسخ از اشکالات وارد بر حدیث

مرحوم شیخ انصاری به دو دسته اشکال اشاره می‌کنند که در نهایت دلالت روایت بر اصل وجود مرجحات و وجوب ترجیح راجح ثابت و غیر قابل خدشه می‌دانند.

دسته اول از اشکالات: اشکالات به مقطع اول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید چهار اشکال به مقطع اول مطرح شده که هر چند قابل جواب است لکن اگر هم قابل جواب نباشد خللی به استدلال ما وارد نمی‌کند زیرا قسمت اصلی روایت که محل استشهاد ما است مقطع دوم است. اما اشکالات چهارگانه به مقطع اول:
اشکال اول:

صدر روایت ظهور در فصل خصومت و رفع منازعه دارد و چنین چیزی اصلاً با مراجعه به دو فرد به عنوان قاضی سازگار نیست زیرا روشن است که در صورت مراجعه به دو فرد به عنوان قاضی هر کدام ممکن است به نوعی حکم کنند و نزاع آن دو فرد همچنان ادامه پیدا کند. پس اشکال این است که صدر روایت مبهم است و معلوم نیست چرا راوی صورتی را فرض میکند که حکم دو قاضی متعارض با یکدیگر است، چنین چیزی مناسب با رفع خصومت نیست لذا روایت ابهام و اجمال دارد و نمی‌توانیم به آن عمل کنیم.

اشکال دوم:

اینکه راوی صورتی را تصویر می‌کند که هر کدام از دو قاضی متعارض با دیگری حکم می‌کند و مستند هر کدام هم روایتی در آن باب است، چگونه ممکن است فردی فقیه و قاضی باشد و از وجود یک روایت معارض آشکار بی‌خبر باشد؟

اشکال سوم:

اینکه حضرت تشخیص اوصافی مانند أفة بودن را به مردم عادی و دو رجل متنازع واگذار کرده‌اند ابهام دارد زیرا مردم عادی که توان تشخیص أفة از فقیه را ندارند.

اشکال چهارم:

اینکه یک فقیه حکمی بر خلاف فقیه دیگر صادر کند در مباحث مکاسب مرحوم شیخ انصاری و مسأله ولایت فقیه خواندیم که اگر فتوای یک فقیه معارض با فتوای فقیه دیگر باشد اشکالی ندارد لکن وقتی یک فقیه در یک مسأله حکم کرد فقیه دیگر حق مزاحمت او در حکم مذکور را ندارد با این وجود چگونه است که در روایت تصویر می‌شود یک فقیه حکمی در تعارض و مزاحمت با فقیه دیگر صادر کرده است. البته تصویر اینکه هر دو فقیه در آن واحد و همزمان با یکدیگر حکم صادر کرده باشند که مزاحمت تصویر نشود بعید است. در هر صورت به محض اینکه دو حکم متعارض از جانب دو فقیه و در مزاحمت یکدیگر تصویر شود باید حکم به تساقط و رجوع به حکم قاضی ثالث نمود.

جواب از اشکالات

این اشکالات هر چند قابل جواب‌اند لکن مرحوم شیخ انصاری به جواب اشاره نمی‌کنند بلکه به طور کلی می‌فرمایند حتی اگر اشکالات مذکور وارد باشد، به استدلال ما خدش‌های وارد نمی‌کند زیرا این روایت لزوم بررسی مرجحاتی را با صراحت بیان می‌کند و ترجیح راجح را واجب می‌شمارد.

اجمالاً می‌توان از اشکال اول اینگونه جواب داد که ظهور صدر می‌تواند خللی به ظهور مستقل ذیل روایت وارد نمی‌کند. جواب از اشکال دوم نیز می‌توان اینگونه پاسخ داد که هر کدام از دو فقیه از وجود روایت معارض خبر دارند اما آن را معتبر نمی‌دانسته‌اند. جواب از اشکال سوم نیز چنین است که در انتخاب مرجع تقلید نیز انتخاب أعلم لازم است اما اینگونه نیست که مردم عادی نیز ملزم باشند خودشان أعلم و أفة را تشخیص دهند بلکه می‌تواند از دو شاهد عادل بپرسند. جواب از اشکال چهارم هم چنین است که آن دو فقیه نه به عنوان قاضی بلکه به عنوان فقیه و با استناد به حدیث حکمشان را صادر کرده‌اند (چنانکه نزد قدماء چنین بوده که از آن با عنوان مبنای اصول متلقاة یاد می‌شود) به عبارت دیگر فتوای آنان معارض است نه قضاوتشان علاوه بر اینکه طبق ظاهر روایت آن دو فقیه قاضی تحکیم بوده‌اند نه قاضی منصوب من قبل الإمام علیه السلام که شرایط خاص دارد و فقیه دیگر حق مزاحمت برای حکم او را ندارد.

پیش تحقیق:

در مورد اصطلاح مقبوله نسبت به سند حدیث مذکور مراجعه کنید به کتابی از مرحوم شهید ثانی با عنوان الراعیة لحال البدایة فی علم الدراية، ص ۹۰. در جلسات بعد مقدمه‌ای در این رابطه بیان خواهیم کرد..

نعم یرد علیه بعضی ... ج ۴، ص ۶۰؛ ج ۳، ص ۶۸، س ۹

کلام در بررسی اشکالات وارد بر مقبوله عمر بن حنظله بود. گفتیم دو دسته اشکال را بررسی می‌کنند. دسته اول اشکالات وارد بر مقطع اول حدیث بود که گذشت.

دسته دوم اشکالات:

مرحوم شیخ انصاری سه اشکال وارد شده به مقطع دوم حدیث را نیز پاسخ می‌دهند:

اشکال اول:

مستشکل می‌گوید طبق تصریح روایت اولین مرحله در بررسی مرجّحات، ترجیح به صفات راوی (أعدلیّت، أفقهیّت، أصدقیّت و أوریّت) است یعنی ترجیح به صفات در اولویت اول قرار دارد لذا اگر راوی یکی از دو حدیث أفقه بود دیگر نوبت به اولویت‌های بعدی در مرجّحات نخواهد رسید پس طبق مقبوله باید حکم کنیم روایتی که راوی اش أفقه است هر چند شاذ و غیر مشهور باشد مقدم است بر روایت مشهوری که راوی اش أفقه نیست. در حالی که به اجماع فقهاء (و با استناد به مرفوعه زراره که روایت دوم است و خواهد آمد) ترجیح به شهرت مقدم است بر ترجیح به صفات راوی. پس محتوای مقبوله عمر بن حنظله از این جهت مورد إعراض علما قرار گرفته و به آن عمل نکرده‌اند لذا حجّیت و اعتبار ندارد.

جواب اشکال اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند با توضیحی ثابت می‌کنیم محتوای مقبوله با عمل و اجماع فقهاء قابل جمع است.

توضیح مطلب: فرض می‌کنیم دو روایت داریم که یکی شاذ است یعنی مثلاً فقط یک فقیه آن را نقل کرده و روایت دیگری معارض با آن داریم که مشهور است یعنی پنج فقیه آن را نقل کرده‌اند، بین این دو روایت ما به صرف شهرت یک روایت، حکم نمی‌کنیم به تقدیم روایت مشهور بر شاذ بلکه به صفات راوی و فقیه‌ی که برای ما روایت را نقل کرده نگاه می‌کنیم اگر فقیه‌ی که روایت شاذ را نقل کرده أفقه از فقیه‌ی باشد که روایت مشهور را نقل کرده، أفقهیّت باعث می‌شود روایت شاذ را مقدم بدانیم زیرا خصوص أفقهیّت (نه أصدقیّت یا أوریّت) باعث می‌شود وقتی می‌بینیم فرد أفقه با توجه به آگاهی از روایت مشهور، آن را به علتی (مثلاً آن را صادر شده به جهت تقیه می‌دانسته) کنار گذاشته و اصطلاحاً از آن إعراض کرده است کشف می‌کنیم آن روایت مشهور خدشه‌ای در سند یا دلالتش بوده که فرد أفقه و متخصص‌تر، آن را رها کرده است. پس تقدیم روایت شاذی که یک أفقه نقل و عمل کرده مقدم است بر روایت مشهوری که یک فقیه نقل و عمل کرده است.

هذا و لكن الروایة ... ج ۴، ص ۶۱؛ ج ۳، ص ۶۹، س ۲

مرحوم شیخ می‌فرمایند جوابی که به اشکال اول دادیم کامل نیست و چه بسا اشکال وارد است هر چند مخّل به استدلال ما نیست. می‌فرمایند مقبوله عمر بن حنظله اطلاق دارد و شامل دو حالت دیگر هم می‌شود که در این دو حالت باید حکم به تقدیم روایت شاذ کنیم در حالی که تقدیم روایت شاذ طبق توجیهی که در جواب مطرح کردیم صحیح نیست.

دو روایت متعارض را فرض می‌کنیم که یکی شاذ و مورد استناد یک فقیه و دیگری مشهور و مورد استناد چند فقیه است، این دو روایت که مستند دو حکم متعارض از جانب دو فقیه مثلاً مرحوم شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ هـ ق) و مرحوم ابن جنید اسکافی (متوفای حدود ۳۷۷ هـ ق) برای رجليں متنازع قرار گرفته:

حالت اول:

ناقل روایت شاذ مثلاً مرحوم شیخ صدوق است که أفقه است از ناقل روایت مشهور که مرحوم ابن جنید است اما در بین ناقلان حدیث مشهور فقیه‌ی است مثل مرحوم ابن قولویه (متوفای ۳۶۸ هـ ق) است که از مرحوم شیخ صدوق أفقه است.

در این حالت طبق مقبوله عمر بن حنظله باید حکم کنیم روایت شاذ مقدم است زیرا مرحوم شیخ صدوق أفقه از مرحوم ابن جنید است در حالی که روایت مشهور هم ملاک شهرت را دارد هم ملاک أفقه بودن ناقلان را پس در این حالت نمی‌توان به مقبوله عمر بن حنظله عمل نمود و آن را حجّت دانست.

حالت دوم:

أفقه بودن ناقل روایت شاذ (مثلاً مرحوم شیخ صدوق) مستلزم أفقهیّت همه راویان ناقل آن روایت نیست پس چه بسا غیر از مرحوم شیخ صدوق (که متفرّد به این روایت شاذ است یعنی بین فقهاء تنها ایشان روایت را با سلسله سند نقل کرده) در مقایسه با راویان و ناقلان روایت مشهور، مفضل باشند و در بین راویان و ناقلان روایت مشهور افرادی باشند که أفقه و برتر باشند.

خلاصه اشکال این شد که ما سه حالت تصویر می‌کنیم یک حالت همان جواب مرحوم شیخ است که مقایسه بین ناقل اخیر در روایت شاذ با ناقل اخیر در روایت مشهور است (که اولی افقه است) حالت دوم مقایسه بین ناقل اخیر در روایت شاذ با یکی از ناقلان روایت مشهور است که یکی از ناقلان روایت مشهور افقه از ناقل اخیر در روایت شاذ است) و حالت سوم مقایسه بین مجموع ناقلان روایت شاذ با مجموع ناقلان روایت مشهور است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ممکن است روایت را حمل کنیم بر همان حالت اول که در جواب توضیح دادیم (اما چنین حملی بر خلاف ظاهر روایت است زیرا روایت اطلاق دارد و شامل هر سه حالت می‌شود و نتیجتاً نمی‌تواند سبب اولویت ترجیح به صفات باشد. اما در هر صورت مهم این است که ما به دنبال ۱. اثبات اصل وجود مرجحات و ۲. اثبات وجوب ترجیح به مرجحات هستیم که این مقبوله به روشنی و با صراحت این دو نکته را ثابت می‌کند حتی در صورت وارد بودن اشکال اول.

نعم المذكور فی الروایة

اشکال دوم:

مقبوله عمر بن حنظله در ترجیح به صفات، چهار صفت را با واو عاطفه به یکدیگر عطف نموده که ظهور در جمع بین این صفات دارد یعنی از بین دو حکم و دو فتوای متعارض، حکمی مقدم است که حاکم به آن هم اعدل، هم افقه، هم اصدق و هم اروع باشد در حالی که به اجماع فقهاء نیازی به جمع بین این اوصاف نیست لذا اگر راوی یک روایت افقه بود کفایت می‌کند برای تقدیم آن. پس این روایت مورد اعراض و روی‌گردانی فقهاء قرار گرفته و به آن عمل نکرده‌اند.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قرینه‌ای در روایت وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود از ذکر صفات مذکور، جمع بین آنها نیست و وجود یکی از آنها هم کفایت می‌کند. قرینه و شاهد بر این مدعا آن است که اگر جمع بین صفات مذکور مهم بود جا داشت راوی که شقوق و حالات مختلف مسأله را از امام صادق علیه السلام پرسیده این را هم بپرسد که اگر فقط دو صفت وجود داشت وظیفه چیست؟

یا مناسبت بود از امام سؤال کند که اگر یکی افقه بود اما دیگری اروع بود (تعارض صفات) وظیفه چیست؟

در حالی که راوی چنین سؤالاتی نپرسیده زیرا فهم و برداشت راوی از کلام حضرت این بوده که جمع بین صفات مذکور لازم نیست همین که یک طرف از جهت یکی از این صفات برتر باشد کافی است.

اشکال سوم:

مشابه اشکال دوم در قسمت ترجیح به موافقت کتاب و سنت و مخالفت عامه هم مطرح است که ظاهر روایت جمع بین این مرجحات است یعنی روایتی مقدم است که هم موافق کتاب باشد هم موافق سنت و هم مخالف عامه در حالی که به اجماع فقهاء چنین جمعی لازم نیست و به صرف ترجیح یکی بر دیگر از جهت مخالفت عامه همان مقدم خواهد شد.

جواب:

جواب مرحوم شیخ انصاری نیز همان جواب به اشکال سوم است راوی سؤال از حالات تفکیک بین این سه مرجح نپرسیده است و این نشان می‌دهد به صورت مجموعی مرجح نیستند بلکه هر کدام مرجح مستقل می‌باشند.

روایت دوم: مرفوعه زراره

مرحوم ابن ابی‌جمهور أحسائی (م ۹۰۴ هـ ق) نقل کرده‌اند که مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ هـ ق) به صورت مرفوعه و بدون نقل سند از زراره بن‌أعین (م ۱۵۰ هـ ق) نقل کرده‌اند که امام باقر علیه السلام در مقام تبیین مرجحات بین دو روایت متعارض، بر اساس ترتیب زیر مرجحاتی را بیان فرمودند:

ترجیح به شهرت، سپس ترجیح به صفاتی مانند اعدلیت و اوثقیّت، سپس ترجیح به مخالفت با عامه، سپس ترجیح به موافقت با احتیاط و در پایان اذن فتخیر.

پس این روایت عکس مقبوله عمر بن حنظله ترجیح به شهرت را مقدم بر ترجیح به صفات دانست.

امام رضا علیه السلام فرمودند در تعارض خبرین، هر کدام موافق حلال و حرام قرآن بود باید مورد عمل قرار گیرد و در صورتی که حکم آن مورد در قرآن بیان نشده بود باید به سنت و روایات مراجعه کنید:

– اگر در آن مورد امر الزامی (و جوب) یا نهی الزامی (حرمت) در سنت وجود داشت، به روایت مطابق با آن عمل کنید.

– اگر در آن مورد نهی إعافی، تنزیهی و کراهی (غیر الزامی) از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده بود و حضرتشان مردم را از ترک الزامی معاف کرده بودند، اما یکی از متعارضین خلاف این حکم را بیان می‌کرد (مثل اینکه یکی از متعارضین بگوید خوردن گوشت اسب حرام است و دیگری بگوید حرام نیست، و روایتی داشته باشیم دال بر کراهت گوشت اسب، در چنین موردی که الص مبعوض بودن عمل عند الشارع ثابت است اما نمی‌دانیم بغض شدید (و حرمت) است یا بغض خفیف (و کراهت) است در این صورت دست شما باز است که به هر کدام خواستید عمل کنید.

اگر هیچ روایتی هم موافق با یکی از متعارضین پیدا نکردید به رأی استحسانی و قیاس و امثال آن عمل نکنید بلکه علیکم بالكف و التثبت و الوقوف، بر شما باد به خود داری از قول بلا علم و بر شما باد به ثبات قدم در مسیر حق و عمل به احکام شرعی و بر شما باد به توقف در موارد مشتبه تا زمانی که ما اهل بیت حکم الله را برایتان بیان کنیم.

قبل از اشاره به سایر روایات، به دو مقدمه از مباحث رجال و درایه اشاره می‌کنیم:

مقدمه اول رجالی: القاب مختلف و کنیه‌های مشترک اهل بیت علیهم السلام

یکی از نکاتی که در مراجعه به روایات باید مورد توجه باشد تعابیر مختلفی است که اصحاب و راویان از اهل بیت علیهم السلام از کنیه‌های ائمه داشته‌اند که در مواردی، مشابه یکدیگر است و نیاز به شناخت شخص امام معصوم دارد. در این رابطه قسمتی از متن کتاب فارسی شرح من لایحضره الفقیه با عنوان لواحق صاحبقرانی از مرحوم محمد تقی مجلسی را می‌آورم. ایشان در مقدمه کتابشان ذیل فائده یازدهم می‌فرمایند:

”بدان که در اخبار شیعه، امیر المؤمنین را اطلاق نمی‌کنند بر غیر حضرت علی بن ابی طالب صلوات الله علیه.

و چون روایت از امام حسن، و امام حسین صلوات الله علیهما نادر است کنیت ایشان نادر است با آن که کنیت حضرت امام حسن صلوات الله علیه ابو محمد است، و کنیت حضرت امام حسین صلوات الله علیه ابو عبد الله است بر ایشان اطلاق نمی‌کنند تا نام ایشان را نگویند.

و حضرت امام زین العابدین را همیشه با اسم یاد می‌کنند

و حضرت امام محمد باقر را غالباً به کنیت اطلاق می‌کنند و ان ابو جعفر است و ابو جعفر را بر امام محمد تقی نیز اطلاق میکنند، و گاهی ابو جعفر ثانی می‌گویند و در اطلاق تمییز آن از راویان میشود،

و ابو عبد الله را بر حضرت امام جعفر صادق اطلاق میکنند

و ابو الحسن کنیت سه معصوم است امام موسی کاظم، و امام رضا و امام علی النقی صلوات الله علیهم و بر ایشان اطلاق میکنند و گاهی ابو الحسن اول، و ثانی و ثالث می‌گویند بواسطه تمییز، و بیشتر از راویان معلوم میشود

و عبد صالح و ابو ابراهیم را بر حضرت کاظم اطلاق میکنند و عالم که گویند مراد معصوم است خصوص احدی مراد نیست و هادی و فقیه را بیشتر بر امام علی النقی اطلاق میکنند و گاه هست که فقیه را بر امام حسن عسکری، و صاحب الامر صلوات الله علیهما

اطلاق میکنند و بیشتر رجل را بر حضرت امام حسن عسکری اطلاق میکنند و ابو محمد کنیت آن حضرت است و جواد را بر حضرت امام محمد تقی علیه السلام را اطلاق میکنند و صاحب ناحیه را بر حضرت صاحب الامر اطلاق میکنند، و گاه هست غایب

و علیل و غریب و حجت را نیز بر آن حضرت اطلاق میکنند

و این شاء الله در مواضع خود نیز هر يك را بیان خواهد شد و آن چه از اصطلاحات حدیث اهتمامی به شان آن بود در اینجا مذکور شود این شاء الله ما بقی اصطلاحات در اثنای نقل احادیث مذکور خواهد شد. *

مقدمه دوم درایه‌ای: تبیین اصطلاحات مربوط به سند حدیث

مرحوم شهید ثانی کتابی دارند با عنوان الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية، ایشان در صفحه ۳۰ این کتاب (چاپ بوستان کتاب) می‌فرمایند: الباب الأول فی أقسام الحدیث و أصولها أربعة:

الأول: الصحيح و هو ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل الإمامی عن مثله فی جميع الطبقات.

الثانی: الحسن و هو ما اتصل سنده كذلك بإمامی ممدوح من غیر نصّ علی عدالته فی جميع مراتبه أو فی بعضها.

الثالث: الموثق و هو ما دخل فی طریقته من نصّ الأصحاب علی توثيقه مع فساد عقیدته، و لم یشتمل باقیه علی ضعف.

الرابع: الضعيف و هو ما لا يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة.

پس روشن شد که اصطلاحات مذکور مربوط به سند حدیث است و سه اصطلاح اول مربوط به حدیثی معتبر و حجت است. حدیث صحیح حدیثی است که تمام راویان در سلسله سند شیعه دوازده امامی عادل باشند که به طور مشخص تصریح شده به وثاقتشان. روایت حسن هم روایتی است که همه راویانش امامی هستند لکن یک یا چند نفر از راویانش تصریح خاصی به وثاقتشان نشده است. حدیث موثق هم حدیثی است که در بین راویان در سندش فردی است که ثقه و راستگو بودنش ثابت شده اما شیعه دوازده امامی نیست بلکه سنی یا شیعه مثلاً شش امامی است.

ایشان از صفحه ۷۷ تا ۹۰ به تبیین مصطلحات متداول بین علماء نسبت به احادیث می‌پردازند، در صفحه ۹۰ و هجدهمین و آخرین قسم از این اصطلاحات به تعریف اصطلاح مقبوله پرداخته و می‌فرمایند (قسمتهایی از عبارتشان گزینش شده):
المقبول هو الحدیث الذی تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون، من غیر التفات إلى صحته وعدمها، والمقبول: كحدیث عمر بن حنظلة، فی حال المتخاصمین من أصحابنا، و أمرهما بالرجوع إلى رجل، قد روی حدیثهم، و عرف أحكامهم.

و إنما وسموه، بالمقبول لان فی طریقه محمد بن عیسی، و داوود بن الحصین و هما: ضعیفان. و عمر بن حنظلة: لم ینص الأصباح فیه، بجرح و لا تعدیل لکن أمره عندی سهل، لأنی حققت توثیقه من محل آخر، و إن كانوا قد أهملوه و مع ما تری فی هذا الاسناد، قد قبلوا الأصباح متنه و عملوا بمضمونه بل جعلوه عمدة التفقه، و استنبطوا منه شرائطه كلها وسموه مقبولاً و مثله فی تضاعیف أحادیث الفقه کثیر. **

سایر روایاتی که مرحوم شیخ انصاری نقل می‌فرمایند محتوایی مشابه دارند. در روایت دهم و یازدهم تفاوتی که وجود دارد این است که به جای پرسش راوی، امام صادق علیه السلام هستند که از راوی سؤال می‌کنند اگر امسال حدیثی برای تو بیان کنم و در سال بعد که نزد من آیی حدیثی مخالف آن بیان کنم چه می‌کنی؟ راوی عرض کرد به حدیث متأخر و أحدث یعنی آخری عمل می‌کنم و حضرت او را تشویق کردند و فرمودند درست گفتی.

نسبت به حدیث سیزدهم و چهاردهم هم مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این دو حدیث اشاره به ترجیح با معیار مرجح دلالتی اشاره می‌کنند که در مباحث مقامات بعدی، بررسی اقسام مرجحات داخلی و خارجی، مرجحات سندی، دلالتی و جهتی تبیین خواهد شد. مرحله اول که نقل چهاردهم روایت از اخبار علاجیه بود تمام شد. از جلسه بعد وارد مرحله دوم یعنی تحلیل محتوای این روایات می‌شویم.

تحقیق:

* کتاب **لوامع صاحبقرانی** از مرحوم محمد تقی مجلسی (مجلسی اول، پدر مرحوم علامه محمد باقر مجلسی صاحب **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**) متوفای ۱۰۷۰ که شرح فارسی من لایحضره الفقیه مرحوم شیخ صدوق است را کتابشناسی و شخصیت‌شناسی کنید. در وجه تسمیه این کتاب هم تأمل کنید.

** مرحوم شهید ثانی کتاب مختصر ۲۰ صفحه‌ای تألیف فرمودند با عنوان **البداية في علم الدراية** که برای مبتدیان در این علم نگاشتند، و خودشان این کتاب را در ۱۳۰ صفحه شرح کرده‌اند با عنوان **الرعاية لحال البداية في علم الدراية** که هر دو در یک مجموعه مختصر یک جلدی توسط بوستان کتاب چاپ شده است. این کتاب به اعتقاد جمعی از علما اولین کتابی است در علم درایه که به صورت دسته بندی شده و مستقل به معظم مباحث این علم پرداخته است. طلبه باید از زمان لمعه خواندن با این کتاب و سایر آثار شهیدین آشنا باشد هم به جهت مرجع بودن این کتاب هم به این جهت که اصطلاحات درایه‌ای شهید ثانی در شرح لمعه را فرامی‌گیرد باید بداند که مقصود از آن اصطلاحات مانند مرسله، مقطوعه، صحیحه چیست.

این کتاب را آن را کتابشناسی کنید، همچنین تعریف و تفاوت دو علم رجال و درایه را ارائه دهید. (تعریف علم درایه در صفحه ۵۱ این کتاب آمده) معیارهای کتاب‌شناسی را در وبلاگ مطالعه بفرمایید. <https://almostafa.blog.ir/post/۳۳۳>

(سه‌شنبه ۱۳ رجب ۱۴۴۳ و چهارشنبه به جهت ایام البیض حوزه تعطیل بود)

إذا عرفت ما تلونا علیک ... ج ۴، ص ۶۸؛ ج ۳، ص ۴۷۶، س ۱

گفتیم مرحوم شیخ انصاری مطالب مقام دوم را در دو مرحله بیان می‌کنند. مرحله اول نقل چهارده روایت از اخبار علاجیه بود که گذشت.

مرحله دوم: حل تعارضات اخبار علاجیه ضمن پنج موضع

در این مرحله به پنج اشکال و شبهه وارد شده به روایات، ضمن پنج موضع پاسخ می‌دهند:

موضع اول: حل تعارض مقبوله با مرفوعه

اشکال:

مستشکل می‌گوید بین روایت اول (مقبوله عمر بن حنظله) و روایت دوم (مرفوعه زراره) تعارض وجود دارد لذا هیچ کدام حجت نخواهند بود و نمی‌توانند معیار تقدیم راجح بر مرجوح باشند. توضیح مطلب این است که:

- مقبوله برای تقدیم و ترجیح، اولویت اول را ترجیح به صفات و اولویت دوم را ترجیح به شهرت بیان می‌کند.

- مرفوعه برای تقدیم و ترجیح، اولویت اول را ترجیح به شهرت و اولویت دوم را ترجیح به صفات بیان می‌کند.

پس روشن است که انی دو روایت متعارض‌اند زیرا اگر دو روایت داشته باشیم یکی روایت مشهوری که چند فقیه آن را نقل کرده‌اند و دیگری روایت شاذی که فقط یک آفته آن را نقل کرده، طبق مقبوله باید روایت شاذ مقدم شود و طبق مرفوعه باید روایت مشهور مقدم شود. حال چه باید کرد؟

اگر در قدم اول و با اولویت اول در مقبوله، یعنی با ترجیح به صفات تعارض حل شد دیگر نوبت به شهرت نمی‌رسد؟

بنابراین تعارض ثابت است زیرا:

مقبوله شهرت روایی دارد اما شهرت فتوایی و عملی ندارد. مقبوله از حیث سند و نقل روایت مشهور است و عند العلماء تلقی به قبول شده، لکن از حیث عمل، مورد عمل و إفتاء فقهاء قرار نگرفته زیرا فقهاء ترجیح به شهرت را مقدم می‌کنند بر ترجیح به صفات.

مرفوعه شهرت عملی و فتوایی دارد اما شهرت روایی ندارد. مرفوعه سند ندارد اما عمل و إفتاء فقهاء طبق آن انجام شده است.

خلاصه اشکال اینکه تعارض بین مقبوله و مرفوعه واضح است؟ چه باید کرد؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری سه جواب از این توهّم و اشکال، مطرح می‌کنند:

جواب اول: مرفوعه می‌گوید مقبوله مقدم است.

می‌فرمایند روایت مرفوعه می‌گوید در تعارض دو حدیث باید به روایت مشهور عمل نمود، در تعارض بین مقبوله و مرفوعه، این مقبول است که شهرت روایی دارد و نقل و روایت آن بین فقهاء مشهور است لذا باید بر مرفوعه مقدم شود زیرا مرفوعه فقط توسط ابن ابی جمهور آحسائی (زنده در ۹۰۴ هـ ق) از مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ هـ ق) نقل شده که ایشان این روایت را بدون سند، به زراره بن أعین (م ۱۵۰ هـ ق) نسبت داده شد است. پس این روایت مرفوعه است زیرا سند ندارد و نقل مستقیم ابن ابی جمهور از علامه و علامه از زراره قابل تصویر نیست و این روایت شاذ است زیرا فقط ابن ابی جمهور نقل کرده است. اما اگر همین مرفوعه را هم حجت بدانیم باید طبق محتوای مرفوعه بگوییم مقبوله مقدم است زیرا مقبوله شهرت روایی دارد.

سؤال: هر چند مقبوله شهرت روایی دارد اما مرفوعه هم شهرت عملی دارد پس باز هم تعارض باقی است زیرا مقبوله از نظر نقل روایت شهرت دارد و مرفوعه از نظر عمل فقهاء شهرت دارد. پس از جهت شهرت هر دو مساوی هستند.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند آنچه دلیل بر اعتبارش داریم شهرت روایی است نه شهرت عملی.

جواب دوم: عمل مشهور در تقدیم شهرت بر آفته ثابت نیست.

دو جلسه قبل توضیح دادیم ادعای اینکه فقهاء ترجیح به شهرت را مقدم می‌دانند بر ترجیح به صفات، ثابت و صحیح نیست زیرا فقهاء در تعارض بین روایت شاذی که یک آفته آن را نقل کرده باشد با روایت مشهوری که فقیه آن را روایت کرده باشد، به روایت شاذ عمل

می‌کنند و به شهرت اعتنا نمی‌کنند زیرا در این موارد اطمینان پیدا می‌کنیم فرد آفقه، اشراف و تسلط بر نکته‌ای داشته که باعث شده به روایت مشهور اعتنا نکند و روایت شاذ را نقل کند. پس روایت چنین نیست که فقهاء لزوماً شهرت را مقدم بر خصوص آفقیّت بدانند.

و يمكن أن يقال: ...، ج ۴، ص ۶۹؛ ج ۳، ص ۴۷۷، س ۱۰

جواب سوم: عدم تعارض بین مقبوله و مرفوعه

سومین جواب مرحوم شیخ انصاری این است که می‌توانیم با توضیحی ثابت کنیم اصلاً تعارضی بین مقبوله و مرفوعه نیست زیرا چنانکه در جلسه ۷۶ توضیح داده شد مقبوله دو مقطع دارد:

مقطع اول که سخن از تعارض حکم دو حاکم و قضاوت دو قاضی است. در این مقطع حضرت می‌فرماید ترجیح به صفات باید انجام شود و هر حاکم و قاضی که أروع، أعدل و أفقه است حکم و قضاوتش مقدم شود. حتی وقتی سائل از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که منشأ اختلاف حکم این دو قاضی، اختلاف در حدیث و تعارض در حدیثین است باز هم حضرت بدون توجه به تعارض دو حدیث می‌فرماید معیار تقدیم یکی بر دیگری، ترجیح به صفات است. چنانکه مشابه این مطلب را در روایت داود بن حُصین هم داریم که در آن روایت هم بدون اینکه سخن از تعارض بین دو روایت باشد حضرت می‌فرماید باید آفقه، أروع و أعلم را مقدم کنید.

خلاصه کلام اینکه ترجیح به صفات در مقبوله مربوط به مقطع اول و تعارض حکم حکمین است نه تعارض خبرین.

مقطع دوم که سخن از تعارض دو حدیث است و حضرت می‌فرماید اگر هر دو از نظر صفات مساوی بودند و ترجیحی نداشتند نوبت به بررسی تعارض خبرین می‌رسد و رجحاتی که نسبت به خبرین متعارضین مطرح است، از جمله شهرت بین الأصحاب.

با این توضیحات روشن شد که مرفوعه می‌گوید در خبرین متعارضین اولویت با ترجیح به شهرت است و مقطع دوم از مقبوله که مربوط به خبرین متعارضین است هم می‌فرماید در خبرین متعارضین اولویت با ترجیح به شهرت است. لذا هر دو روایت ترجیح به شهرت را مطرح می‌کنند و اصلاً تعارضی بینشان وجود ندارد.

اشکال:

شما ثابت کردید مقبوله می‌گوید در تعارض حکم دو حاکم و دو قاضی اول ترجیح به صفات لازم است و در صورت تساوی، نوبت به بررسی مستند و دو حدیثی می‌رسد که منشأ تعارض است پس بعد از تساوی در صفات نوبت به بررسی شهرت می‌رسد در حالی که فقهاء فتوا می‌دهند در صورت تساوی حکم دو قاضی، وظیفه این است که به طرفین نزاع مراجعه کنیم و هر کدام مدعی است، تعیین تکلیف و انتخاب حکم یک حاکم را به او بسپاریم. پس شما پس از تساوی در صفات معتقد به ترجیح به شهرت شدید در حالی که فقهاء این را قبول ندارند. شما درست می‌گویید یا سایر فقهاء؟

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آن فتوای فقهاء نسبت به حق انتخاب داشتن مدعی را قبول داریم اما مربوط به تعارض و تساوی بین دو قاضی منصوب من قِبَل الإمام است در حالی که مقبوله مربوط به قاضی تحکیم است که خود طرفین نزاع او را به عنوان حکم و قاضی انتخاب می‌کنند، پس این اشکال به کلام ما وارد نیست.

الثانی: أن الحدیث الثامن ... ج ۴، ص ۷۰؛ ج ۳، ص ۴۷۸، س ۸

موضع دوم: حلّ تعارض مقبوله با روایت سماعه

دومین موضع از مواضع پنج‌گانه در حلّ تعارضات بین اخبار علاجیه مربوط به تعارض بین دو دسته روایات است، که مقبوله عمر بن حنظله نماینده یک دسته و روایت سماعه بن مهران که هشتمین روایت بود نماینده دسته دیگر هستند.

اشکال: شبهه و توهّم تعارض چنین است که دو دسته روایات داریم:

دسته اول: روایاتی مانند روایت سماعه بن مهران که در مواجهه با خبرین متعارضین دو اولویت بیان می‌کنند:

اولویت اول: لزوم توقف (لا تعمل بواحد منهما)

اولویت دوم: اگر مجبور به عمل و انتخاب است خذ بما فيه خلاف العامة.

این دسته از روایات و روایاتی که به طور مطلق و بدون توجه به مرجّحات، توقف را لازم می‌دانند حمل شده‌اند بر صورت تمکّن از علم و دسترسی به امام معصوم برای علم به حکم شرعی. پس طبق روایات دسته اول (و روایات باب توقف) در مواجهه با متعارضین اولین مرحله توقف است نه رجوع به مرجّحات.

دسته دوم: روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله که در مواجهه با خبرین متعارضین اولویت معکوس بیان می‌کنند:

اولویت اول: لزوم عمل به مرجّحاتی مانند مخالفت عامه حتی اگر امکان رجوع به امام معصوم و علم به حکم شرعی را هم داشته باشد.

اولویت دوم: بعد از تساوی خبرین از جمیع جهات و عدم ترجیح، توقف و رجوع به امام معصوم.

پس مثل مقبوله امر می‌کند به رجوع به مرجّحات و مثل روایت سماعه بن مهران نهی می‌کند از رجوع ابتدائی به مرجّحات.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید باید روایت سماعه بن مهران طرح و کنار گذاشته شود زیرا در تعارض بین دو روایت مذکور، مقبوله هم شهرت روایی دارد هم شهرت عملی (یعنی مشهور علما در مواجهه با خبرین متعارضین به مفاد مقبوله عمل کرده‌اند و در اولین قدم سراغ مرجّحات رفته‌اند) پس روایاتی که به طور مطلق (دسترسی به امام باشد یا نباشد) حکم به وجوب ترجیح می‌کنند مانعی که بتواند ممنوعیت وجوب ترجیح را ثابت کند ندارند. *

الثالث: أن مقتضى القاعدة ... ج ۴، ص ۷۱؛ ج ۳، ص ۴۷۹، س ۳

موضع سوم: حلّ تعارض بین تعداد مرجّحات

اشکال: شبهه این است که بعضی از روایات مانند روایت سماعه بن مهران مثلاً یک مرجّح را بیان می‌کنند و بعضی روایات مانند مقبوله عمر بن حنظله ۹ مرجّح بیان می‌کنند بین اینها تعارض است زیرا روایتی که یک مرجّح را بیان می‌کند یعنی سایر مرجّحات را نفی می‌کند. جواب: مرحوم شیخ انصاری به دو جواب اشاره می‌کنند که اولی را نقد می‌کنند و دومی را می‌پذیرند.

جواب اول: بین دو روایت مذکور تعارضی وجود ندارد زیرا رابطه‌شان اطلاق و تقييد است.

توضیح مطلب: روایتی که فقط یک مرجّح بیان می‌کند نسبت به سایر مرجّحات اطلاق دارد یعنی می‌گوید چه شهرت روایی و موافقت کتاب و سنت باشد یا نباشد، معیار ترجیح، مخالفت عامه است.

اما روایاتی مانند مقبوله آن را تقييد می‌زنند و می‌گویند اگر موافقت کتاب و سنت هم وجود داشت باید به موافق کتاب عمل نمود.

نقد جواب اول: قبل از بیان نقد جواب اول یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: مقام تعلیم و مقام عمل در روایات معصومان

احکامی که توسط اهل بیت علیهم السلام بیان می‌شود بر دو گونه است:

یکم: در مقام تعلیم بیان شده است. خصوصیت مقام تعلیم آن است که امام صادق علیه السلام وقتی وارد بیان احکام طواف در حج که می‌شوند چند جلسه طول می‌کشد و شاگردان حضرت در چندین جلسه متعدد می‌توانند مسائل مهم طواف را از حضرت دریافت کنند. ویژگی مقام تعلیم این است که اشکالی ندارد حضرت یک روز به طور مطلق حکمی را بیان کنند سپس در روزهای بعد و جلسات دیگر قیود و مقیدات آن را توضیح دهند.

دوم: در مقام عمل بیان شده است. خصوصیت مقام عمل آن است که مثلاً سائل در صحرای عرفات یا مشعر و منی که مشغول انجام اعمال حج است از حکم محل ذبح قربانی سؤال می‌کند در اینجا وقتی امام صادق علیه السلام می‌خواهند جواب دهند باید هر آنچه مورد نیاز این فرد است را در همان جلسه تبیین کنند نه اینکه قسمتی از حکم را به عنوان مطلق بیان کنند سپس در جلسات بعد و روزهای آینده ما بقی آن را بیان کنند، زیرا این فرد الآن برای عمل خودش نیاز به بیان کامل حکم شرعی توسط حضرت دارد.

خلاصه اینکه اگر یک روایت عام یا مطلق در مقام تعلیم بیان شده باشد هیچ اشکالی ندارد که سایر روایات اطلاق آن را محدود کنند و آن را تقیید بزنند ما اگر یک روایت عام یا مطلق در مقام عمل بیان شده باشد و قرینه متصله بر تقیید وجود ندارد نمی‌توانیم این روایت مطلق را با سایر روایات مقیّده تقیید بزنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید بعضی از روایات مطلق مانند روایت سماعة بن مهران که فقط یک مرجّح را بیان می‌کنند (و نسبت به سایر مرجّحات اطلاق دارند) در مقام عمل هستند لذا تقیید آنها به سایر روایات مانند مقبوله، ممکن نیست. در روایت سماعة راوی عرض می‌کند: "لابدّ أن نعمل بواحدٍ منهما" این نشان می‌دهد کلام حضرت در مقام عمل وارد شده است.

جواب دوم: (فلا بدّ من جعل..). جواب دوم این است که مقبوله و امثال آن که با صراحت و جوب عمل به مرجّحاتی را بیان می‌کنند قرینه می‌شوند بر اینکه در زمان سؤال سائل و جواب امام صادق علیه السلام قرینه‌ای وجود داشته که خبرین متعارضین نزد راوی و سائل، از همه جهات غیر از مخالفت عامه مساوی بوده است (مثلا راوی ابتدا تساوی از این جهات را متذکر شده سپس از حضرت سؤال خودش را پرسیده است و حضرت در جواب او به آخرین مرجّح که مخالفت عامه باشد اشاره کرده‌اند، پس اینکه حضرت فقط مخالفت عامه را به عنوان مرجّح بیان کرده‌اند معنایش این نیست که سایر مرجّحات، مرجّح نیستند. چنانکه اخباری که به طور مطلق و بدون بررسی مرجّحات حکم به تخییر می‌کنند را حمل می‌کنیم بر همین صورت که راوی برای امام تساوی من جمیع الجهات را تصویر کرده لذا حضرت هم در جواب فرموده‌اند "إذن فتخیر" و راوی صحبت‌های قبلی و تفصیلی و قرائن را نقل نکرده بلکه قسمت اصلی جواب امام را نقل کرده است

الرابع: أن الحدیث الثانی عشر... ج ۴، ص ۷۱؛ ج ۳، ص ۴۷۹، س ۸

موضع چهارم: حلّ تعارض روایت دوازدهم با سایر روایات

اشکال: مستشکل می‌گوید اخبار علاجیه عموماً مرجّحاتی را بیان می‌کنند لکن روایت دوازدهم از روایات مذکور، بدون توجه به بررسی مرجّحات مذکور در سایر روایات حکم می‌کند به اینکه روایت متأخر (مثلاً از امام صادق علیه السلام) ناسخ روایت متقدم (مثلاً از امام سجاد علیه السلام) است. البته هر چند در اصل امکان نسخ، وقوع نسخ و معنا و هویت نسخ اختلاف است اما لا اقل نسبت به مبنای کسانی که اصل نسخ را قبول دارند و آن را در مواردی واقع شده می‌دانند مانند نسخ وجوب نماز به سمت بیت المقدس و تغییر قبله به سمت کعبه و مسجد الحرام، و اینکه بگوییم نسخ یعنی تمام شدن زمان عمل به یک حکم شرعی که ممکن است در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زمانش تمام نشده باشد لکن حضرت حکم شرعی ناسخ را نزد معصومان پس از خود به امانت گذارده‌اند تا بعد اتمام زمان آن حکم مثلاً توسط امام صادق علیه السلام بیان شود. در هر صورت اشکال این است که در خبرین متعارضین باید یکی را ناسخ و دیگری را منسوخ بدانیم پس معیار عمل، بررسی مرجّحات نیست بلکه بررسی ناسخ و منسوخ است.

جواب: می‌فرمایند دو وجه برای پاسخ از اشکال مذکور وجود دارد:

وجه اول: بگوییم چنانکه در ظاهر اطلاق و عموم (أکرم العلماء) تصرف می‌کنیم و آن را حمل بر مقیّد و مخصّص (لا تکرّم زیدا) می‌کنیم (و زید را از مطلق یا عام خارج می‌کنیم) یعنی یک فرد از افراد عام را خارج می‌کنیم در نسخ هم یک زمان را خارج می‌کنیم یعنی می‌گوییم روایت قبلی محدوده زمانی عمل به آن با رسیدن روایت معارضش، به پایان رسیده است پس با این بیان جمع بین متعارضین کرده‌ایم (الجمع مهمما أمکن أولى من الطرح) که زمان عمل به منسوخ را مربوط به قبل از بیان ناسخ دانستیم و زمان عمل به ناسخ را مربوط به بعد بیان ناسخ دانستیم پس به هر دو روایت عمل شده فقط هر کدام در زمان خاص خودش.

وجه دوم: نسخ اگر هم صحیح و ممکن باشد، وقوعش در روایات بسیار نادر است و نمی‌تواند معیار کلی برای ترجیح قرار گیرد چنانکه عرف هم در تعارض خبرین به مسأله نسخ توجهی ندارد، پس وظیفه در خبرین متعارضین عمل به مرجّحات است.

تحقیق:

* مرحوم آشتیانی شاگرد محقق مرحوم شیخ انصاری و فیلسوف مدقّق در شرحشان بر رسائل، دو راهکار دیگر غیر از طرح روایت سماعة ارائه می‌دهند که بتوان بین دو روایت مذکور جمع نمود. ایشان در **بحر الفوائد فی شرح الفرائد**، ج ۸، ص ۳۸۹ می‌فرمایند: "لا یتعیّن طرحه بعد امکان حمله علی الأولویة و الإرشاد العقلي، حیث إنّ العقل مستقلّ بأولیة تحصیل الواقع علماً بالرجوع إلی الإمام علیه السلام من الرجوع إلی الطّرق المعبّرة، و لیس الحدیث نصّاً فی لزوم تقدیم التّحصیل حتّی یتعیّن طرحه من جهة معارضة، مع ما هو نصّ فی جواز التّرجیح مع التّمکن من تحصیل العلم كالمقبولة."

بعضی دیگر از محشین رسائل (مرحوم سید محمد تنکابنی، در **ایضاح الفرائد**، ج ۲، ص ۹۹۲) هم راهکار دیگری ارائه داده‌اند برای جمع بین دو روایت که حمل صیغه نهی (لا تعمل) در روایت سماعة بر کراهت است.

پنجمین و آخرین اشکالی که مرحوم شیخ انصاری از آن جواب می‌دهند این است که:

اشکال: دو روایت سیزدهم و چهاردهم می‌گویند معیار در حلّ تعارض روایات این است که ظاهر حمل بر أظهر یا نص شود یعنی با کمک أظهر یا نص، ظاهر تفسیر شود و بین آنها به گونه‌ای جمع شود نه اینکه یکی را طرح کنیم و به یکی أخذ کنیم در حالی که روایات یکم تا دوازدهم می‌گفتند با توجه به مرجّحات، راجح از متعارضین باید أخذ شود و مرجوح طرح شود.

جواب: قبل از بیان جواب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی که در کلام مرحوم شیخ انصاری هم اشاره شده بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: معنای محکم و متشابه

یکی از اصلاحات کاربردی در علوم قرآن، حدیث، فقه و اصول دو کلمه محکم و متشابه است که ناظر به محتوای یک جمله است. محکم جمله‌ای است که دلالتش بر معنا و مقصود گوینده واضح و روشن باشد. مانند آیه "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" یا "يجب عليك الصلاة".

متشابه در لغت به دو معنا است: مجمل و مؤول

مجمل عبارت یا کلمه‌ای است که قرینه و راهی برای فهم مراد گوینده از آن وجود ندارد. مثل کلمه عین. یا در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: "مَنْ كَسَرَ بَرِيْطًا أَوْ لَعْبَةً مِنَ اللَّعْبِ أَوْ بَعْضَ الْمَاهِي أَوْ خَرَقَ زِقًّا مُسْكِرًا أَوْ خَمْرًا فَقَدْ أَحْسَنَ وَلَا غُرْمَ عَلَيْهِ" یعنی کسی که تار (از آلات موسیقی) را بشکند یا وسیله بازی از وسائل بازی را بشکند ... ضامن نیست. در این روایت "لعبة من اللعب" اجمال دارد و نمی‌توانیم بفهمیم مقصود حضرت چه بوده است. بله در زمان صدور روایت قرائن حالیه یا مقاله‌ای وجود داشته که محتوای کلام برای راوی روشن بوده لکن آن قرائن به ما نرسیده لذا این قسمت از کلام حضرت مجمل می‌شود. مؤول عبارتی است که ظاهر آن قابل فهم است اما می‌دانیم گوینده مقصودش برداشت ظاهری از این عبارت نیست لذا باید با کمک گرفتن از قرائن و نکات دیگری جمله را معنا کنیم. مثل آیه شریفه "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" یا جمله رأیتُ أسدا یرمی که اگر یرمی نباشد نسبت به برداشت از اسدا دچار ابهام می‌شویم.

خلاصه اینکه متشابه در اصطلاح علوم قرآن، حدیث، فقه و اصول آن است که خلاف ظاهرش اراده شده باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ابتدا مقصود از دو روایت اخیر را روشن کنیم سپس به جواب می‌پردازیم.

مقصود امام رضا و امام صادق علیهما السلام در دو روایت سیزدهم و چهاردهم که فرمودند: "لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوا" از تعبیر متشابه که پیروی از آن را نهی فرمودند، جمله مجمل نیست زیرا در جمله مجمل، مقصود گوینده اصلا روشن نیست که بخواهیم از آن تبعیت کنیم، پس مقصود از متشابه که از تبعیت آن نهی شده‌ایم آیه و روایتی است که احتمال خلاف ظاهر در آن می‌رود و باید ظاهر چنین جمله‌ای را با مراجعه به محکّمات از آیات و روایات، معنا کنیم، ظاهر را حمل بر أظهر یا نص کنیم یعنی با استفاده از نص یا أظهر، مقصود گوینده از ظاهر و جمله متشابه را متوجه شویم.

سؤال: رجوع به نص برای فهم ظاهر یک جمله متشابه یک مسأله عقلائی و مرکوز و ثابت در اذهان تمام اهل زبان‌های دنیا است و این که نیاز به امر و نهی از جانب امام معصوم ندارد.

جواب: می‌فرمایند نسبت به کلام قطعی الصدور درست است یعنی عقلاء اگر علم و قطع به صدور یک جمله متشابه داشته باشند، خود بخود در صدد برداشت صحیح از آن با استفاده از نص برمی‌آیند اما بحث ما در تعارض دو ظنی الصدور است که ممکن است راوی گمان کند حکم تعارض دو ظنی الصدور متفاوت باشد لذ حضرت می‌فرمایند حکم تعارض دو ظنی الصدور تفاوتی ندارد و چنانکه متشابهات از آیات قطعی الصدور را با حمل بر محکّمات معنا می‌کنیم، متشابهات از روایات ظنی الصدور را نیز با حمل بر محکّمات معنا می‌کنیم.

پس روایت سیزدهم و چهاردهم می‌فرمایند به محض مواجهه با خبرین متعارضین به دنبال أخذ به راجح و طرح مرجوح نباشید بلکه اگر جمع بینهما (طبق الجمع مهما أمکن أولى من الطرح) ممکن باشد با حمل ظاهر بر أظهر، بین آن دو جمع کنید و فقیه کسی است که با تأمل و دقت در زوایای روایات اهل بیت علیهم السلام بتواند موارد متشابه را با استفاده از أظهر و نص، تفسیر و معنا کند و به هر دو روایت عمل نماید.

پس دو روایت اخیر در صدد تحریک مخاطب به اجتهاد و بکارگیری توان در فهم معانی روایات است و اینکه تسرّع در طرح یک روایت و أخذ به روایت دیگر نداشته باشیم.

خلاصه جواب این شد که دو روایت اخیر می‌گویند تا زمانی که حمل ظاهر بر أظهر ممکن است نوبت به طرح اُحدهما نمی‌رسد، روایات یکم تا دوازدهم می‌گویند وقتی امکان حمل ظاهر بر أظهر نبود و جمع بینهما ممکن نبود نوبت به بررسی مرجّحات می‌رسد پس تنافی و تعارضی بین دو روایت اخیر با سایر روایات وجود ندارد.

خلاصه مقام دوم این شد که بعد از نقل چهارده روایت و پاسخ از پنج شبهه و توهم، فرمودند اخبار علاجیه دلالت می‌کنند بر وجوب أخذ و عمل به مرجّحات منصوصه.

المقام الثالث: فی عدم جواز ...، ج ۴، ص ۷۳؛ ج ۳، ص ۴۸۱

مقام سوم: لزوم تعدی از مرجّحات منصوصه

سومین مقام از مقامات چهارگانه در مبحث تراجیح پاسخ به این سؤال است که آیا تراجیح به مرجّحات صرفاً منحصر در مرجّحات منصوصه و مذکوره در روایات است یا می‌توان از این مرجّحات تعدی و عبور نمود و سایر مرجّحات را هم معیار تراجیح قرار داد؟

مرحوم شیخ انصاری در ابتدای بحث می‌فرماید مرجّحاتی که در اخبار علاجیه به آنها تصریح شده که اصطلاحاً می‌گوییم مرجّحات منصوصه، بر حسّ اولویت از این قرار است: تراجیح به شهرت در مقابل شدوذ (که در مقبوله و مرفوعه بود)، تراجیح به اعدلیت و اوثقیّت (که در مرفوعه بود)، تراجیح به مخالفت عامه و تراجیح به مخالفت با میل حکام.

موافقت با کتاب و سنت یا موافقت با اصل هم در اصل مرجّح نیستند بلکه بالاتر از مرجّح و معتضد هستند. توضیح مطلب این است که عناوینی همچون اعدلیت یا مخالفت عامه، مستقلاً دلیل بر حکم شرعی نیستند و اعتبار مستقل ندارند لذا وجودشان همراه یکی از متعارضین سبب تراجیح آن روایت بر دیگری خواهد شد، لکن وقتی آیه یا روایتی مطابق با یکی از متعارضین وجود داشته باشد طبیعتاً خود آن آیه یا روایت دلیل مستقل بر حکم است و در کنار یکی از متعارضین سبب اعتضاد و تقویت آن روایت خواهد شد. چنانکه اگر خبرین متعارضین وجود نداشتند ما به همان آیه یا روایت عمل می‌کردیم. همچنین نسبت به موافقت با اصل.

باز می‌گردیم به سؤال اصلی در مقام ثالث که اگر با مرجّحات منصوصه (شهرت روایی و ...) نتوانستیم تکلیفمان را با متعارضین روشن کنیم آیا نوبت به "إذن فتخیر" می‌رسد یا همچنان واجب است سایر مرجّحات غیر منصوص مانند شهرت فتوایی را هم ملاحظه کنیم؟ در پاسخ به این سؤال دو قول مطرح است: جمعی مانند مرحوم شیخ کلینی معتقد به لزوم اقتصار و اکتفاء به مرجّحات منصوصه هستند و جمعی مانند مرحوم شیخ انصاری توجه به مرجّحات غیر منصوصه را هم لازم می‌دانند.

قول اول: لزوم اکتفاء به مرجّحات منصوصه

مرحوم شیخ کلینی در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند در تعارض اخبار باید به مرجّحات منصوص در روایات مراجعه کنیم و در صورت تکافی و تساوی متعارضین از حیث مرجّحات منصوصه نوبت به تخییر می‌رسد (نه رجوع به مرجّحات غیر منصوصه)

مرحوم شیخ انصاری دو جمله از مطالب مرحوم شیخ کلینی را توضیح می‌دهند:

جمله اول: "لا نعلم من ذلك الا أقله" مرحوم شیخ کلینی فرموده‌اند هر چند مرجّحاتی مانند مخالفت با عامه در اخبار علاجیه مطرح شده اما موارد حلّ تعارض با این مرجّحات به صورت یقینی، اندک است زیرا علم پیدا کردن به اینکه کدام یک از متعارضین در زمان صدورشان موافق عامه بوده‌اند و کدام یک مخالف عامه بوده‌اند به طور یقینی، برای ما قابل تشخیص نیست و حصول ظن به موافقت یا مخالف عامه هم برای ما فائده‌ای ندارد زیرا دلیل بر حجّیت چنین ظنی نداریم.

جمله دوم: "لانجد شيئاً أحوط و لا أوسع..." مرحوم شیخ کلینی فرموده‌اند بعد از تساوی متعارضین از حیث مرجّحات، أحوط و أوسع این است که بر اساس روایات قائل به تخییر شویم (إذن فتخیر). مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید أوسع بودن تخییر روشن است یعنی دست مکلف برای انتخاب هر کدام از متعارضین باز است. اما مقصود ایشان از أحوط بودن عمل به تخییر چیست با اینکه أحوط، توقف در فتوی و احتیاط در عمل است نه تخییر. می‌توانیم بگوییم مقصودشان این است که بعد از تساوی خبرین از حیث مرجّحات منصوصه دو راه وجود دارد یکی اینکه به ظن حاصل از مرجّحات غیر منصوصه اعتنا کنیم و راجح را انتخاب کنیم و دیگری اینکه به فرمایش اهل بیت علیهم السلام در اخبار علاجیه عمل کنیم که بعد از تساوی می‌فرماید إذن فتخیر، روشن است که عمل به فرمایش اهل بیت علیهم السلام أحوط است از فتوا دادن و عمل بر اساس مرجّح غیر منصوص ظنی نامعتبر. إذن فتخیر در کلام حضرت اطلاق دارد یعنی می‌گوید اگر از حیث مرجّحات مذکور مساوی بودند نوبت به تخییر می‌رسد چه مرجّح غیر منصوص (مثل شهرت فتوایی) وجود داشته باشد یا نه. دلیل و نص خاصی هم نداریم که این اطلاق را تقیید بزند و بگوید زمانی نوبت به تخییر می‌رسد که علاوه بر مرجّح منصوص، مرجّح غیر منصوص هم وجود نداشته باشد. با تمسک به همین احوطیّت، بعض اخباریان به مرحوم محقق حلّی و مرحوم علامه حلّی طعنه زده‌اند که چرا مثل اهل سنت به شیوه‌ای غیر از شیوه بیان شده توسط اهل بیت علیهم السلام عمل می‌کنید.

أقول: قد عرفت أن ... ج ۴، ص ۷۵؛ ج ۳، ص ۴۸۳، س ۲

قول دوم: مرحوم شیخ: لزوم تعدی از مرجّحات منصوصه

مرحوم شیخ انصاری معتقدند چنانکه به مقتضای اخبار علاجیه، عمل به مرجّحات منصوصه واجب است عمل به مرجّحات غیر منصوصه معتبر هم واجب است.

برای اقامه دلیل بر مدعایشان می‌فرمایند وقتی دو خبر تعارض می‌کنند و طبق اخبار علاجیه (قاعده ثانویه) به سراغ مرجّحات منصوصه رفتیم اما باز هم خبرین مساوی بودند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشت، بعد التکافی دو مبنا قابل تصویر است:
مبنای اول: توقف در فتوا و احتیاط در عمل.

اگر کسی قائل شود بعد از تساوی خبرین از جهت مرجّحات منصوصه باید توقف کنیم فقط در صورتی رجوع به مرجّح غیر منصوص (مثل شهرت فتوائی) را مجاز می‌شمارد که علم و یقین به اعتبار مرجّح غیر منصوص نزد شارع داشته باشد. زیرا تعدی به مرجّح غیر منصوص نه به حکم روایات بلکه به حکم عقل است و هر گاه شک کنیم آیا شارع این مرجّح عقلی غیر منصوص را معتبر می‌داند یا نه باید به قدر متیقّن أخذ کنیم و قدر متیقّن از اعتبار مرجّح غیر منصوص، مرجّحی است که یقین به اعتبارش داشته باشیم نه ظن.

مبنای دوم: تخییر

ما که معتقدیم طبق اخبار علاجیه آخرین مرحله بعد از ملاحظه مرجّحات، "إذن فتخیر" است می‌گوییم بعد از تساوی در مرجّحات منصوصه و قبل از تخییر اگر مرجّح غیر منصوصی مثل شهرت فتوائیه وجود داشته باشد امر دائر است بین عمل به روایت دارای مرجّح غیر منصوص معتبر که معلوم الجواز است و عمل به روایت فاقد مرجّح غیر منصوص که مشکوک الجواز است. روشن است که عمل به مشکوک در مقابل معلوم مجاز نیست پس باید به معلوم الجواز عمل کنیم زیرا مشکوک الجواز قابل تبعیت نیست. نتیجه اینکه به همان بیانی که عمل به مرجّحات منصوصه را واجب دانستیم (معلوم الجواز و مشکوک الجواز) به همان بیان عمل به مرجّحات غیر منصوصه را هم واجب می‌دانیم.

اشکال:

تعدی به مرجّحات غیر منصوصه جایز نیست زیرا روایات تخییر اطلاق دارند و می‌گویند اگر از جهت مرجّحات منصوصه مساوی بودند نوبت به تخییر می‌رسد چه مرجّح غیر منصوص وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد. پس قائل به تعدی از مرجّحات منصوصه تنها دو راه دارد که جواز بلکه وجوب عمل به مرجّحات غیر منصوصه را ثابت کند:

طریق یکم: قائل به تعدی ثابت کند نصوص و اخبار علاجیه دلالت می‌کنند بر وجوب عمل به هر مزیتی که موجب اُقریبّ ذی المزیة به واقع می‌شود چه مزیت منصوص چه غیر منصوص.

طریق دوم: قائل به تعدی ثابت کند اخبار تخییر از جهت مرجّحات غیر منصوصه اطلاق ندارد یعنی روایات تخییر می‌گویند در صورتی نوبت به تخییر می‌رسد که دو خبر از جمیع جهات چه مرجّحات منصوص و چه مرجّحات غیر منصوص مساوی باشند.

در این دو صورت اعتبار مرجّحات غیر منصوص را می‌پذیریم و الا فلا.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند حق این است که هر دو طریق قابل اثبات و قابل برداشت از روایات است. دقت نظر در اخبار علاجیه مقتضی اثبات طریق یکم است و تأمل صحیح در اخبار تخییر مقتضی اثبات طریق دوم است.

لذا جمهور مجتهدین معتقد به جواز تعدی از مرجّحات منصوص هستند و بعضی مانند مرحوم سید مجاهد در مفاتیح الأصول ادعای اجماع کرده‌اند. *

و کیف کان فما یمكن ... ج ۴، ص ۷۶؛ ج ۳، ص ۴۸۴، س ۳

علت وجوب ترجیح در روایات، اُقریبّت إلی الواقع است

مرحوم شیخ انصاری برای نشان دادن و اثبات این دو طریق، به چهار فقره از روایات تمسک می‌کنند:

فقره اول: اُصدقیّت و اوثقیّت مصداقی از اُقریبّت إلی الواقع

چهار صفت از اوصافی که به عنوان مرجّح در روایات اشاره شده عبارت‌اند از: اُصدقیّت، اوثقیّت، اُعدلیّت و اُفقهیّت. وجود هر کدام از این چهار صفت در راویان یک روایت موجب اُقریبّت إلی الواقع است لکن از این چهار مورد دو صفت اُعدلیّت و اُفقهیّت به جهت خصوصیتی بوده که سبب اُقریبّت إلی الواقع‌اند و آن خصوصیت هم در جلسات قبل توضیح داده شد که اُفقهیّت و تضرّع در روایات سبب می‌شود شخص اُفقه بهتر از فقیه صحیح و سقیم در بین روایات را تشخیص دهد پس تخصص اُفقه موجب ترجیح و اُقریبّت الی الواقع است.

اما نسبت به دو صفت اوثقیّت و اصدقیت صرف اقریبیتّ إلى الواقع مورد نظر امام بوده که این دو صفت را مطرح کرده‌اند نه وجود سبب و ویژگی خاصی زیرا مهم وثاقت و راستگویی فرد است و به صرف اصدق و اوثق بودن می‌تواند اقرّب إلى الواقع باشد. پس نتیجه می‌گیریم ملاک حضرت برای ذکر کردن صفت اصدقیتّ و اوثقیّت، اقریبیتّ إلى الواقع است پس اقریبیتّ الی الواقع اگر از طریقی مشابه اصدقیتّ هم حاصل شود تفاوتی نخواهد داشتو باید همان را مقدّم نمود.

با توجه به این توضیحات می‌فرمایند اعتبار دو مرجّح غیر منصوص را می‌توانیم از این دو مرجّح منصوص نتیجه بگیریم:

الف: ترجیح به صفات روایت مانند اصبطیّت یا اعرفیّت.

فردی که اصبط است یعنی قوه حفظ و قوه تطبیق حدیثی که می‌شنود با محفوظات قبلی، در او قوی تر است یا راوی که اعرّف و اشناتر و آگاه‌تر به کلام اهل بیت علیهم السلام است در نقل حدیث دقیق‌تر عمل می‌کند پس روایات او اقرّب إلى الواقع است.

ب: ترجیح به صفات روایت مانند منقول به لفظ بودن در مقابل منقول به معنی.

اگر دو خبر متعارض باشند که با استفاده از قرائن و مشابهاتش در روایات تشخیص دادیم یکی نقل به معنا است و دیگری نقل به عین الفاظ است، طبیعتاً روایتی که نقل عین الفاظ کلام اهل بیت علیهم السلام است، اقرّب إلى الواقع است نسبت به روایتی که راوی آن، محتوای کلام اهل بیت را گرفته و همان محتوا را بدون کم و زیاد در کلیشه، قالب و الفاظ دیگری بیان نموده است (نقل به معنا) مؤید این مدعای ما همان نکته‌ای است که ذیل بررسی مقبوله (در صفحه ۶۰) بیان کردیم که وجود چهار صفت "أعدلهما و أفقههما و اصدقهما فی الحدیث و أورعهما" و عطف آنها با واو عاطفه در کلام حضرت، نشانه لزوم اجتماع این صفات در راوی یک روایت نیست بلکه هر کدام از اینها صفت مستقلی هستند لذا می‌توان صفت اصدقیتّ را مستقل و جدای از افضهیّت تفسیر کرد و مناط آن را اقریبیتّ الی الواقع دانست و به تنقیح این مناط ادعا نمود که اصبطیّت هم عند الشارع معتبر است.

راوی هم از کلام حضرت همین نکته را فهمیده است یعنی راوی از کلام حضرت چنین برداشت کرده که مهم وجود صفاتی از این قبیل است چه چهار وصفی که حضرت نام بردند و چه غیر آن که موجب اقریبیتّ الی الواقع شود و چه اینکه فقط یکی از این صفات در راوی باشد چه دو یا بیشتر از آن، به عبارت دیگر مقصود امام صادق علیه السلام نیز اجتماع شرائط چهارگانه نبوده است زیرا اگر امام صادق علیه السلام چنین مقصودی داشتند مناسب بود که راوی سؤال کند اگر فقط دو صفت از این چهار صفت وجود داشت چطور آیا سبب ترجیح می‌شود یا نه؟ یا اگر دو صفت در راویان یک روایت و دو صفت در راویان روایت دیگر بود چه باید کرد؟ در حالی که می‌بینیم راوی اصلاً چنین سؤالاتی نمی‌پرسد بلکه به صورت کلیّ عرض می‌کند از حیث صفات (منصوص و غیر منصوص) هیچ برتری بر یکدیگر ندارند.

فافهم

شاید اشاره به نقد این کلام اخیر و دلیل بر وجه تأیید (و یؤید ما ذکرنا) باشد که عطف با واو اگر دال بر اجتماع آن اوصاف اربعه نباشد لا اقل نشان می‌دهد اقریبیتّ إلى الواقع در این چهار صفت یکسان است نه اینکه شما بین اصدقیتّ با افضهیّت تفاوت قائل شدید و اقریبیتّ إلى الواقع را در صفت اصدقیتّ به معنای عام اقرّب الی الواقع گرفتید و آن را به اصبطیّت ساریت دادید اما اقریبیتّ الی الواقع در صفت افضهیّت را به معنای سبب خاص برای اقریبیتّ گرفتید و قابل تعمیم به صفات دیگر ندانستید.

سه فقره دیگر از روایات برای تمسک به تعدی از مرجّحات منصوصه باقی مانده که خواهد آمد.

تحقیق:

* ضمن مراجعه به کفایة الأصول مرحوم خود نظر ایشان در رابطه با مرجّحات غیر منصوصه ارائه دهید.

دومین فقره از فقرات روایت که دلالت بر جواز بلکه لزوم تعدی از مرجحات منصوصه دارد فراز "فإن المجمع علیه لا ریب فیه" در مقبوله است یا مشابه آن که در مرفوعه آمده بود: "خذ بما اشتهر بین اصحابک". ابتدا دو جمله را باید معنا کنیم:

معنای "فإن المجمع علیه"

قبل از بیان معنای جمله مذکور، یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: اقسام شهرت

در اصول فقه مرحوم مظفر با اقسام سه‌گانه شهرت آشنا شدیم. *

قسم اول: شهرت روایی

مشهور بودن نقل یک روایت را شهرت روایی گویند. مانند مقبوله عمر بن حنظله. (البته شهرت روایی لزوماً به معنای تواتر نیست)

قسم دوم: شهرت عملی

هر گاه مشهور فقهاء در مقام إفتاء به یک روایت عمل کرده باشند آن را شهرت عملی می‌نامند.

نسبت میان شهرت روایی و شهرت عملی، عام و خاص من وجه است.

قسم سوم: شهرت فتوایی

هر گاه یک فتوا بین فقهاء شایع و مشهور باشد بدون این که مستند به روایت خاصی باشد به آن شهرت فتوایی گویند.

نکته: متعارضین می‌توانند هر دو شهرت روایی داشته باشند یعنی روایت الف را ۱۰ نفر از راویان و فقها نقل کرده باشند هم چنین

روایت ب را ۹ نفر از محدثان نقل کرده باشند. اما امکان ندارد دو شهرت فتوایی با هم تعارض کنند زیرا یا اکثر فقها (مثلاً ۹۰

درصد) فتوای به مثلاً حرمت می‌دهند یا اکثر فقهاء فتوای به عدم حرمت می‌دهند و معنا ندارد ۹۰ درصد فقها هم فتوای به حرمت

دهند هم فتوای به عدم حرمت.

طبق توضیح مذکور در مقدمه، مقصود از "المجمع علیه" یا "ما اشتهر بین اصحابک" نمی‌تواند شهرت فتوایی باشد بلکه شهرت روایی است.

پس مشهور بودن روایت یعنی منقول و معروف بودن نزد اکثر بلکه کل فقهاء و در مقابل آن شاذ به معنای منقول اندکی از محدثان است.

معنای "لاریب فیه"

شهرت و مجمع علیه بودن توصیف شده به "لاریب فیه". مرحوم شیخ انصاری برای این جمله دو معنا بیان و معنای اول را نقد می‌کنند.

معنای اول: معلوم و قطعی لاریب فیه یعنی اینکه یک روایت مشهور باشد به اندازه‌ای که هیچ شک و شبهه و احتمال خلافی در آن نمی‌رود

یعنی قطعی از حیث عبارت (استناد الفاظ به معصوم) و دلالت است.

مرحوم شیخ انصاری سه نقد به این معنا وارد می‌دانند:

اولاً: قطع و علم به صحت متعارضین امکان ندارد یعنی ممکن نیست هم یقین به حرمت هم یقین به عدم حرمت داشته باشیم.

ثانیاً: اگر مشهور بودن به معنای مقطوع بودن است و شهرت یک ملاک قطعی به شمار می‌رود چگونه حضرت یک معیار ظنی که ترجیح

به صفات باشد را قبل از ترجیح به شهرت بیان فرموده‌اند؟

ثالثاً: اگر مشهور بودن به معنای مقطوع بودن است و یک معیار قطعی برای تشخیص به شمار آید، دیگر پس از آن معیار قرار دادن

مرجحات ظنی مثل مخالفت عامه صحیح نیست.

نتیجه اینکه "لاریب فیه" به معنای مقطوع و معلوم بودن نیست.

معنای دوم: معنای نسبی دارد یعنی در مقایسه و سنجش بین دو روایت که یکی مشهور است و دیگری شاذ، شک و شبهه‌ای که در روایت

شاذ هست در روایت مشهور وجود ندارد یعنی در روایت مشهور ریب و شک اندکی در صحت و اقریب الی الواقع وجود دارد اما در روایت

شاذ شک و شبهه قوی‌ای در صحت وجود دارد. پس همین که ریب و شک قوی در روایت مشهور نیست باعث می‌شود اقریب الی الواقع

باشد که از آن تعبیر شده به "لاریب فیه".

خلاصه تعلیل به فراز مذکور برای لزوم تعدی به مرجحات غیر منصوص این است که روایت می‌فرماید ترجیح به شهرت واجب است،

علت این ترجیح هم "لاریب فیه" بودن یعنی اقریب الی الواقع بودن است. پس هر جا این علت وجود داشت حکم وجوب ترجیح هم ثابت

است لذا می‌گوییم هر یک از متعارضین اقریب الی الواقع بود، بلکه نازل‌تر، هر کدام احتمال مخالفتش با واقع کمتر بود مقدم است.

فقره سوم: "الرشد فی خلافهم" مصداق أقریبت

حضرات معصومان فرموده‌اند از متعارضین، روایت مخالف عامه مقدم شود زیرا رشد و هدایت در مخالفت با آنان است. روشن است که این "الرشد فی خلافهم" یک قضیه و حکم دائمی نیست زیرا موارد فراوانی داریم که دیدگاه و فتوای آنان با دیدگاه امامیه یکی است پس این جمله یک قضیه غالبیه است یعنی غالباً اینگونه است که فتوای آنان مخالف مکتب اهل بیت علیهم السلام است. پس علت وجوب تقدیم در این فراز این است که مخالفت با آنان اماره و نشانه هدایت و صحت یک روایت و اقریبت الی الواقع است.

البته انصاف این است که مثل فقره قبلی می‌گوییم نیاز به اماره بر رشد هم نداریم بلکه نازل تر از آن، همین که یکی از متعارضین بعد از باطل بود علت برای ترجیح است. چنانکه هر دو گزاره "حقانیت حدیث ائمه به کتاب و سنت و اقریبت آن الی الواقع" و "باطل بودن غیر شبیه و اقرب الی الباطل" بودن در روایات دیگر در یک ردیف قرار گرفته و از اعتبار مساوی برخوردار شده‌اند. پس نیازی به زحمت پیدا کردن اماره بر اقریبت الی الواقع هم نداریم بلکه صرف ابعديت عن الباطل کافی است.

فقره چهارم: "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" مصداق أقریبت

در بعض روایات باب احتیاط امر شده‌ایم به أخذ "ما لا یریبک" و ترک "ما یریبک". معنای ریب در این روایت به همان معنایی است که در فقره دوم تبیین شد، پس علت تقدیم "ما لا یریبک" اقریبت الی الواقع است یعنی شک و شبهه نسبت به مطابقت با واقع در "ما یریبک" بیشتر است لذا باید طرح شود و به "ما لا یریبک" که شک و شبهه مذکور، در آن کمتر است عمل شود. (نه اینکه مقطوع و معلوم است) نتیجه: حال که علت ترجیح در چهار فراز مذکور، اقریبت الی الواقع بود می‌گوییم این علت در تعارضین بین دو روایت که یکی منقول به لفظ و دیگری منقول به معنا است سبب تقدیم منقول به لفظ می‌شود زیرا اقرب الی الواقع است و احتمال خطای کمتری در آن است. همچنین اگر تعداد روایان یکی از متعارضین کمتر باشد همین قلت واسطه‌ها سبب پایین تر آمدن احتمال خطا و سبب تقدیم می‌شود. پس هر مرجحی که نفی کننده احتمال و شک در یک طرف باشد آن طرف راجح است و طرفی که شک در آن منتفی نیست مرجوح است.

تحقیق:

* عبارت مرحوم مظفر در جلد دوم، صفحه ۱۵۶ اصول فقه چنین بود که فرمودند: ان الشهرة لغة تتمضمّن معنى ذیوع الشیء و وضوحه . و منه قولهم : شهر فلان سیفه ، و سیف مشهور . و قد اطلق (الشهرة) باصطلاح اهل الحدیث علی کل خبر کثر روايه علی وجه لا یبلغ حد التواتر . و الخبر یقال له حیثئذ : (مشهور) ، كما قد یقال له : (مستفیض) . و كذلك یطلقون (الشهرة باصطلاح الفقهاء علی کل ما لا یبلغ درجة الاجماع من الاقوال فی المسألة الفقیة . فهی عندهم لكل قول کثر القائل به فی مقابل القول النادر . و القول یقال به : (المشهور) ، كما أن المفتین الکثیرین انفسهم یقال لهم : (مشهور) ، فیقولون : ذهب المشهور الی کذا ، و قال المشهور بكذا . . . و هكذا . و علی هذا ، فالشهرة فی الاصطلاح علی قسمین :

۱ - (الشهرة فی الروایة) ، و هی كما تقدم عبارة عن شیوع نقل الخبر من عدة رواة علی وجه لا یبلغ حد التواتر . و لا یشرط فی تسميتها بالشهرة أن یشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا ، فقد یشتهر و قد لا یشتهر . و سیأتی فی مبحث التعادل و التراجیح ان هذه الشهرة من أسباب ترجیح الخبر علی ما یعارضه من الاخبار . فیکون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة .

۲ - (الشهرة فی الفتوی) ، و هی كما تقدم عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی ، و ذلك بان یکثر المفتون علی وجه لا تبلغ الشهرة درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم .

فالمقصود بالشهرة - اذن - ذیوع الفتوی الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غیر ان یبلغ درجة القطع .

و هذه الشهرة فی الفتوی علی قسمین من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فیها :

(الاول) - ان یعلم فیها أن مستندها خبر خاص موجود بین ایدینا . و تسمى حیثئذ (الشهرة العملية) . و سیأتی فی باب التعادل و التراجیح البحث عما اذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعیف من جهة السند ، و البحث أيضا عما اذا كانت موجبة لجبر الخبر غیر الظاهر من جهة الدلالة .

(الثاني) - ألا یعلم فیها ان مستندها أى شیء هو ، فتكون شهرة فی الفتوی مجردة ، سواء كان هناك خبر علی طبق الشهرة و لكن لم یستند الیها المشهور أو لم یعلم استنادهم الیه ، أم لم یکن خبر اصلا . و ینبغی ان تسمى هذه بـ (الشهرة الفتواییة) .

مرحوم شیخ انصاری ابتدای مبحث ترجیح فرمودند در چهار مقام بحث خواهیم کرد، در مقام اول ترجیح راجح بر مرجوح را واجب دانستند. در مقام دوم به نقل و تحلیل اخبار علاجیه پرداختند و در مقام سوم وجوب تعدی از مرجّحات منصوصه را ثابت کردند.

مقام چهارم: بیان مرجّحات

در این مقام پنج مطلب بیان می‌کنند:

مطلب اول: تقسیم بندی کلی مرجّحات

می‌فرمایند مرجّحات به طور کلی به دو قسم تقسیم می‌شوند: مرجّحات داخلیّه و خارجیّه.

قسم اول: مرجّحات داخلیّه. مرّجّح داخلی هر مزیتی است که وجود و حیثیتی جدای از حدیثین متعارضین ندارد. یعنی حدیث الف که در تعارض با حدیث ب قرار گرفته، در خود حدیث الف مزیتی است که سبب ترجیح آن بر حدیث ب می‌شود. به عبارت دیگر مرّجّح داخلی یعنی مرّجّح غیر مستقل، مرّجّحی که وجود مستقل و جدایی از حدیث الف ندارد.

قسم دوم: مرجّحات خارجیّه. مرّجّح خارجی مزیتی است که وجود مستقل از حدیث دارد. یعنی حتی اگر حدیثین متعارضین هم نبودند، این مزیت قابلیت طرح و بررسی را دارا بود. این مرّجّح خارجی بر دو قسم است:

یکم: مرّجّح خارجی و مستقّلی که علاوه بر استقلال در وجود، استقلال در حجّیت و سند قرار گرفتن برای حکم شرعی هم دارد، یعنی فی نفسه معتبر است مانند کتاب. پس مرّجّحی به نام موافقت کتاب، هم مرّجّح خارجیّه است هم لولا حدیثین متعارضین، قابلیت استناد و استنباط حکم شرعی را دارا است.

دوم: مرّجّح خارجی و مستقّلی که اعتبار و حجّیت مستقل ندارد و صرفاً می‌تواند به عنوان مزیت، سبب ترجیح ذو المزیه شود. مانند شهرت فتوایی که نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل برای اثبات حکم شرعی به کار رود لکن می‌تواند مرّجّح قرار گیرد.

تقسیم دیگری هم برای مرجّحات خارجیّه بیان می‌کنند که مرّجّح خارجی و مستقل دو صورت دارد:

صورت اول: علاوه بر استقلال در مزیت، سبب حصول اطمینان به اقریبّ ذو المزیه الی الواقع می‌شود.

وجود این مرّجّح در یکی از حدیثین متعارضین، سبب می‌شود اطمینان پیدا کنیم این حدیث اقرّب الی الواقع است. دو مثال بیان می‌کنند: مثال اول: موافقت کتاب. موافق بودن یکی از متعارضین با کتاب، سبب اطمینان به اقریبّ آن حدیث الی الواقع می‌شود.

مثال دوم: موافقت اصل عملی. اگر مبنا در حجّیت اصل عملی این باشد که چون اصل عملی مفید ظن است حجت می‌باشد، موافق بودن یکی از متعارضین با اصل عملی، سبب اقریبّ الی الواقع می‌شود زیرا مانند اماره طریقیّت دارد و مفید ظن است.

صورت دوم: جدای از استقلال در مزیت، سبب حصول اطمینان به اقریبّ ذو المزیه الی الواقع نمی‌شود.

برای این مورد هم دو مثال بیان می‌کنند که مقصود از این دو مورد را روشن می‌سازد:

مثال اول: أخذ به جانب حرمت. در دوران بین وجوب و حرمت، یا حرمت و غیر حرمت در متعارضین، یکی از مزایایی که مطرح است تقدیم روایت دال بر حرمت است، این مزیت سبب نمی‌شود که حکم حرمت را اقرّب الی الواقع بدانیم بلکه تعبداً روایت دال بر حرمت را بر روایت دیگر مقدم می‌کنیم.

مثال دوم: موافقت اصل عملی. اگر مبنا در حجّیت اصل عملی این باشد که صرفاً از باب تعبد و انجام وظیفه عملیه و خروج از تحیر به اصل عملی، عمل می‌کنیم در این صورت حدیث موافق با اصل عملی به جهت تعبد مقدم می‌شود و مفید اقریبّ الی الواقع نخواهد بود. نکته: مرحوم شیخ انصاری یک اشکال به تعبیر اصولیان مطرح می‌کنند که صرفاً یک ایراد شکلی و عبارتی است.

می‌فرمایند قسم دوم از مرجّحات یعنی مزیت‌های خارجیّه یا همان مستقل را از مرجّحات شمردن تعبیر مسامحه‌ای است (این نکته را در جلسه ۸۱ ابتدای مقام سوم هم اشاره کردند) بلکه باید معتضد بنامیم زیرا عرفاً وقتی گفته می‌شود یک حدیث مرّجّح دارد، برداشت چنین است که وجه ترجیح در خود این حدیث است یعنی مرّجّح داخلی است، اینکه مزیت خارجی مستقل را مرّجّح بنامیم مسامحه در تعبیر است. مخصوصاً صورت دوم که گفتیم این مزیت موجب اقریبّ آن حدیث الی الواقع نمی‌شود. یعنی وقتی این مزیت، یک مزیت خارجی، مستقل و غیر مؤثر در نفس و ذات حدیث است، دیگر تعبیر مرّجّح صحیح نیست بلکه باید تعبیر کنیم به معتضد تا علاوه بر اشاره به وجود مزیت و اعتضاد، اشاره به استقلال آن مزیت هم باشد. البته مرحوم شیخ هم از همین تعبیر مسامحی استفاده کرده و می‌کنند.

مطلب دوم: مرجّحات داخلیّه

در رابطه با مرجّحات داخلیّه چند نکته بیان می‌کنند:

نکته اول: اقسام مرّجّح داخلی

مرّجّح داخلی بر سه قسم است:

یکم: مرّجّح صدوری

مزیتى که به اصل صدور یک حدیث بازگردد را مرّجّح صدوری می‌نامیم به عبارت دیگر مزیتى که سبب شود یک خبر أقرب إلى الصدور عن امام المعصوم باشد و بعد از دروغ بستن به امام معصوم باشد را مرّجّح صدوری می‌دانیم. مرّجّح صدوری دو حالت دارد:

الف: مزیت در سند. (مرّجّح سندی)

مزیت در صفات راوی مانند اعدلیت و اصدقیّت سبب ترجیح یک سند بر سند دیگر و در نتیجه ترجیح یک روایت است.

ب: مزیت در متن. (مرّجّح متنی)

فصیح‌تر و بلیغ‌تر بودن متن و الفاظ یک روایت می‌تواند مزیتى باشد که سبب تقدیم یک حدیث بر حدیث دیگر شود.

البته ترجیح به صدور که یک مرّجّح ظنی است صرفاً در خبر واحد قابل تصویر است زیرا در خبر متواتر که سند و صدورش قطعی است نوبت به ترجیح ظنی نمی‌رسد.

دوم: مرّجّح جهتی

اینکه جهت صدور یک حدیث از امام معصوم چیست دو حالت دارد: یا امام معصوم در صدد بیان حکم واقعی بوده‌اند یا در صدد تقیه و حفظ جان شیعیان بوده‌اند، اگر جهت صدور، بیان حکم واقعی باشد قطعاً مزیتى است که سبب ترجیح یک روایت می‌شود. به عنوان مثال اگر یکی از متعارضین مخالف عامه (یا مخالف عمل سلطان جور یا مخالف فتوا و قضاوت قاضی جور باشد) و دیگری موافق عامه باشد کشف می‌کنیم جهت صدور روایت مخالف عامه بیان حکم واقعی بوده و احتمالاً جهت صدور روایت موافق عامه، تقیه بوده است.

سوم: مرّجّح مضمونی

اگر راوی، مضمون کلام معصوم را با عین الفاظ آن نقل کرده باشد، این روایت ترجیح دارد بر روایتی که راوی مضمون کلام معصوم را نقل به معنا کرده است زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه راوی در انتخاب الفاظ مناسب و نقل دقیق مضمون وجود دارد. پس مضمون منقول باللفظ أقرب الی الواقع است.

همچنین مخالفت عامه (که از مرّجّحات خارجیه است) می‌تواند یک مرّجّح مضمونی باشد در صورتی که وجه ترجیح به آن را، أقربیت الی الحق و الرشد و الهدایة بدانیم. پس اگر مخالفت عامه سبب ترجیح یک مضمون و أقربیت یک مضمون الی الواقع شود مرّجّح داخلی خواهد بود. همچنین ترجیح به شهرت که در واقع از مرّجّحات خارجیه است، می‌تواند به همین بیان مرّجّح مضمونی به شمار آید. * قابل ذکر است که مرحوم شیخ انصاری در مباحث بعد به تفصیل مصادیق و نمونه‌های این سه قسم مرّجّح داخلی را بیان خواهند کرد.

نکته دوم: تقدیم مرّجّح دلّالی بر مرّجّحات داخلی

می‌فرمایند اگر یکی از متعارضین أصحّ سنداً، موافق کتاب و دارای شهرت روایی (و ظاهر) باشد اما روایت دیگر أقوى دلّالۀ (نص) باشد، روایتی مقدم است که دلالتش أقوى است. زیرا اوصاف مربوط به روایت از قبیل سند، هر چقدر هم موجب ارتقاء جایگاه یک حدیث شود آخرش این است که یک خبر واحد را هم‌رتبه خبر متواتر و قطعی‌السند قرار دهد، و موافقت کتاب هر چقدر سبب ارتقاء جایگاه یک حدیث شود آخرش این است که هم‌رتبه آیه قرآن قرار گیرد و در مباحث عام و خاص ثابت شده یک خبر واحد خاص مقدّم می‌شود بر عام متواتر یا عام قرآنی زیرا دلالت عام بر عموم ظاهر و دلالت خاص بر خصوص موردش أظهر یا نص است لذا أظهر و نص بر ظاهر باید مقدم شود. (مثل أکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم)

خلاصه اینکه اگر دلالت یکی از خبرین ظاهر و دلالت دیگری أظهر یا نص باشد نوبت به بررسی مرّجّحات داخلی نمی‌رسد. دلیل و سرّ این تقدیم را جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

تحقیق:

نسبت به وجه مرّجّح مضمونی بودن شهرت روایی مرحوم آخوند در *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، ص ۴۵۹ می‌فرمایند: لا یخفی انّ عدّ الشّهرة من المرّجّحات المضمونیة لا ینافی کونها من المرّجّحات الصدوریة بل هی أقواها، إذ الشّهرة الرّوائیة لو خلیت و نفسها یقوی الروایة صدورا و مضمونا فلا غرو فی التمثیل للمرّجّح المضمونی کالتّمثیل للمرّجّح الصدوری.

مرحوم تبریزی در *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، ج ۷، ص ۳۳۶ می‌فرمایند: کونها من المرّجّحات المضمونیة إنّما هو مبني علی ما سیجیء فی بیان المرّجّحات الخارجة من کشفها عن شهرة العمل أو اشتها الفتوی علی طبق الروایة و إن لم یکن استناد المفتین إليها و إلاّ فہی من المرّجّحات الصدوریة.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: بیان مرجّحات / مطلب ۲: مرجّحات داخلیة/نکته ۳: وجه تقدیم مرجّح دلالی ۱۸۱

جلسه ۸۵ (دوشنبه، ۱۴۰۰/۱۲/۰۹) بسمه تعالی

(یکشنبه شهادت امام کاظم علیه السلام و تعطیل بود)

و السّر فی ذلک ... ج ۴، ص ۸۱؛ ج ۳، ص ۴۸۹، س ۵

نکته سوم: وجه تقدیم مرجّح دلالی بر سایر مرجّحات

در بیان وجه تقدیم مرجّح دلالی بر سایر مرجّحات دو بیان ارائه می‌دهند:

بیان اول:

مَصَبّ و محل جریان ترجیح جایی است که امکان جمع عرفی و دلالی وجود نداشته باشد و بین دو روایت یا صدر و ذیل یک روایت نتوان جمع کرد، اما در صورتی جمع بینهما ممکن باشد دیگر نوبت به تعارض نمی‌رسد که به دنبال مرجّح بگردیم.

بیان دوم:

وقتی طبق مقتضای أدله حجیت خبر واحد، هر کدام از دو خبر از نظر سند معتبر باشند و از نظر دلالت بتوانیم دو خبری که تعارض بدوی بین آنها دیده می‌شود را جمع کنیم و هر دو را بمنزله یک کلام واحد به حساب آوریم (مثل أکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم که جمعشان می‌شود إکرم العلماء الا زیدا) چنین موردی مصداق اخبار علاجیه نیست که بررسی کنیم کدام یک از مرجّحات تکلیف ما را روشن می‌کند بلکه چنین موردی مصداق دو روایت سیزدهم و چهاردهم است که آنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، پس طبق فرمایش اهل بیت علیهم السلام و طبق جمع عرفی وقتی تعارض بدوی بین دو کلام با دقت در محتوای آنها قابل رفع است دیگر نوبت به بررسی مرجّحات نخواهد رسید.

پس نکته مهم این است که موضوع در اخبار علاجیه و بیان مرجّحات، تحیر سائل و راوی است که می‌گوید بنی دو خبر متعارض از نظر دلالی نتوانستیم جمع کنیم و متحیریم چه کنیم و مراد امام معصوم از این دو روایت متعارض را متوجه نمی‌شویم در این جا است که مرجّحات مطرح می‌شود لذا اگر با جمع دلالی بین دو خبر تحیری وجود نداشته باشد نوبت به اخبار علاجیه و ملاحظه مرجّحات نمی‌رسد.

نعم قد یقع الکلام ... ج ۴، ص ۸۱؛ ج ۳، ص ۴۸۹، س آخر

بله دو بحث مطرح است یکی صغروی و دیگری کبروی، و محل بحث ما مربوط به کبری است نه صغری. توضیح مطلب:

صغری: (مثلا) جمله خبریه در مقام انشاء أظهر از فعل امر است (در دلالت بر وجوب).

کبری: هر أظهر (یا نصّی) بر ظاهر مقدم است.

در نکته دوم و سوم بحث ما در کبری است، اما بحث از صغری و اینکه کدام جمله و کدام کلمه أظهر یا نص است و کدام کلمه یا جمله ظاهر است، باید در مباحث الفاظ علم اصول یا در مباحث فقه الحدیث یا مباحث فقهی بررسی شود نه در بحث تعارض و ترجیح.

و ما ذکرناه کأنه مما ... ج ۴، ص ۸۲؛ ج ۳، ص ۴۹۰، س ۱

نکته چهارم: نقد قول عدم تقدیم مرجّح دلالی

مرحوم شیخ انصاری فرمودند تا زمانی که رفع تعارض و جمع بین دو دلیل با مرجّح دلالی ممکن است نوبت به سایر مرجّحات نمی‌رسد. در نکته چهارم به نقد قول مخالفینشان می‌پردازند.

نقل عباراتی از قائلین به عدم تقدیم مرجّح دلالی

مرحوم شیخ انصاری به عقیده سه تن از بزرگان اشاره می‌کنند که عکس مرحوم شیخ انصاری معتقدند ابتدا باید مرجّحات مذکور در اخبار علاجیه مورد ملاحظه قرار گیرد و اگر از آن طریق تعارض رفع نشد و یکی آن دو خبر مقدم نشد و هر دو مساوی بودند نوبت به مرجّح دلالی و بررسی دلالت دو خبر می‌رسد.

دو عبارت از مرحوم شیخ طوسی و کلام مرحوم محدّث بحرانی و کلام مرحوم میرزای قمی را ذکر می‌کنند:

کلام مرحوم شیخ طوسی:

مرحوم شیخ طوسی در دو کتاب الإستبصار فیما اختلف من الأخبار (کتاب حدیثی از کتب أربعة) و العُدّة فی أصول الفقه (کتاب اصولی) عبارتی دارند که به روشنی شیوه حل تعارض را عکس مرحوم شیخ انصاری بیان می‌کنند.

ایشان برای رفع تعارض خبرین چند مرحله تصویر می‌کنند که تقریبا در هر دو کتابشان مشابه است:

الف: روایتی مقدم است که روایانش أعدل باشند.

ب: اگر از این جهت مساوی بودند، روایتی مقدم است که شهرت روایی دارد و فقها و راویان بیشتری آن را نقل کرده‌اند.

ج: اگر از این جهت هم مساوی بودند، روایتی مقدم است که سایر ملاکات ترجیح (که در عبارتشان اشاره کرده‌اند) را دارا باشد.

د: اگر از نظر مرجّحات مذکور در روایات برابر بودند نوبت به بررسی دلالت دو خبر می‌رسد:

- اگر دلالتشان به گونه‌ای باشد که دو راه وجود داشته باشد:

راه اول: با عمل به یک روایت به نوعی به روایت دیگر هم عمل کرده‌ایم.

راه دوم: با عمل به یک روایت به روایت دیگر عمل نکرده‌ایم.

طبیعتاً راه اول باید انتخاب شود.

(مثال: رابطه عام و خاص مطلق بین دو دلیل، یک دلیل می‌گوید اُکرم العلماء دلیل دیگر می‌گوید لاتکرم زیدا العالم، اگر به اُکرم العلماء

عمل کنیم و تمام ده عالم را اکرام کنیم روشن است که به لاتکرم زیدا العالم عمل نکرده‌ایم، اما اگر به لاتکرم زیدا العالم عمل کنیم و

زید را اکرام نکنیم می‌توانیم به اُکرم العلماء نسبت به ۹ عالم عمل کنیم پس هم به لاتکرم عمل کرده‌ایم هم به اُکرم العلماء)

- اگر دلالتشان به گونه‌ای باشد که هر کدام بتوانند قرینه بر دیگری باشند باید ببینیم کدام یک شاهد و مؤید دارند، هر کدام مؤید داشت

به همان عمل می‌کنیم و اگر هیچ مؤیدی هم نباشد، مخیر خواهیم بود.

(مثال: رابطه عام و خاص من وجه بین دو دلیل، یک دلیل می‌گوید اُکرم العلماء و دلیل دیگر می‌گوید لاتکرم الفساق، دو ماده افتراق

دارند و یک ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: عالم هست فاسق نیست.

ماده افتراق دوم: عالم نیست فاسق هست.

ماده اشتراک: عالم فاسق.

نسبت به ماده اشتراک تعارض دارند، اگر یکی از اُکرم یا لاتکرم مؤید و شاهدی داشته باشند به همان عمل می‌کنیم و اگر هر دو از حیث

دلالت و وجود یا عدم شاهد و مؤید مساوی هستند نوبت به تخیر می‌رسد.)

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/ مطلب ۲: مرّجات داخلیة/نکته ۴: نقد قول عدم تقدیم مرّج دلالی ۱۸۳

جلسه ۸۶ (شنبه، ۱۴/۱۲/۱۴۰۰)

بسمه تعالی

(سه‌شنبه مبعث و چهارشنبه هم تعطیل بود)

و هذا کله کما تری ... ج ۴، ص ۸۴؛ ج ۳، ص ۴۹۲، س ۱۳

کلام در نکته چهارم به نقل کلام مرحوم شیخ طوسی رسید. مرحوم شیخ انصاری بعد از نقل عبارات مرحوم شیخ طوسی از استبصار و غده مبنی بر لزوم تقدیم مرّجات بر جمع بین دلالت‌ها حتی در صورتی که رابطه بین دو دلیل عام و خاص باشد، به عبارتی از مرحوم شیخ طوسی در غده الأصول اشاره می‌کنند که در تناقض با حرف قبلی‌شان (و مطابق با کلام مشهور و مرحوم شیخ انصاری) است.

تناقض در کلام مرحوم شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی در انتهای مبحث عام و خاص (در فصل ۲۲ ذیل: "الباب الخامس الکلام فی العموم و الخصوص") فرموده‌اند رابطه عموم و خصوص بین دو دلیل بر دو گونه است:

یکم: عموم و خصوص من وجه. تعارض بین عامین من وجه (عام و خاص من وجه) ثابت است و حل آن با ملاحظه مرّجات است و در صورت تساوی، وظیفه تخییر است. مثال این قسم انتهای جلسه قبل گذشت.

دوم: عموم و خصوص مطلق. تعارض بین عام و خاص مطلق، تعارض بدوی است و باید خاص را بر عام مقدم نمود زیرا اگر به عام عمل کنیم موجب طرح و کنار گذاشتن خاص می‌شود اما اگر به خاص عمل کنیم هم به قسمت زیادی از عام عمل کرده‌ایم هم به خاص. مثال این قسم هم انتهای جلسه قبل گذشت.

نتیجه اینکه مرحوم شیخ طوسی بر خلاف کلام قبلی‌شان که جلسه قبل توضیح داده شد، در این جا می‌فرمایند در رابطه عام و خاص مطلق باید جمع دلالی را مقدم نمود بر سایر مرّجات بلکه اصلاً نوبت عمل به مرّجات نمی‌رسد زیرا تعارض بین عام و خاص مطلق تعارض مستقر نیست بلکه تعارض بدوی است که با جمع دلالی قابل رفع است.

کلام مرحوم محدث بحرانی

مرحوم بحرانی هم مانند مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند اگر جمع دلالی بین دو دلیل ممکن باشد باز هم باید به مرّجات مذکور در اخبار علاجیه مراجعه کنیم. ایشان مثال می‌زنند اگر دلیلین تعارض داشته باشند به این نحو که یکی دلالت کند بر وجوب (غسل جمعه) و دیگری دلالت کند بر عدم وجوب، نمی‌توانیم بر اساس جمع دلالی بین این دو، روایت وجوب را حمل کنیم بر استحباب. یا اگر یک روایت دلالت کند بر حرمت (گوشت اسب) و روایت دیگر دلالت کند بر عدم حرمت، نمی‌توانیم روایت دال بر حرمت را حمل بر کراهت کنیم و بینشان جمع کنیم زیرا آنچه در اخبار علاجیه برای علاج تعارض بیان شده ترجیح به مرّجات منصوصه است نه جمع دلالی.

کلام مرحوم میرزای قمی

مرحوم میرزای قمی در بحث عام و خاص معتقدند باید عام را حمل بر خاص کرد یعنی ظهور خاص اقوی از ظهور عام و مقدم بر ظهور عام است. سپس اشکالی را مطرح کرده‌اند که از جوابشان اینطور به نظر می‌رسد که بیان مرحوم شیخ طوسی و مرحوم محدث بحرانی در تقدیم مرّجات منصوص در اخبار علاجیه بر جمع دلالی بین عام و خاص را قبول دارند. ایشان فرموده‌اند:

اشکال: مستشکل می‌گوید چگونه شما در تعارض بین عام و خاص به جمع بین آندو و حمل عام بر خاص معتقدید در حالی که اخبار علاجیه راه حلّ و علاج تعارض را تقدیم مخالف عامه یا تقدیم موافق کتاب و امثال اینها می‌داند و از تقدیم خاص بر عام سخنی در اخبار نیست، لذا طبق اخبار علاجیه باید بگوییم عام موافق کتاب مقدم است بر خاص مخالف کتاب.

جواب: مرحوم میرزای قمی فرموده‌اند بحث ما نسبت به تقدیم خاص بر عام (أظهر بر ظاهر) در جایی است که مرّجات منصوص وجود نداشته باشند و الا اگر مرّجات منصوصه در اخبار علاجیه وجود داشته باشد معیار عمل همانها خواهند بود لذا اگر دلیل عام مخالف عامه و دلیل خاص موافق عامه بود باید در دلیل خاص قائل به مجاز گوئی و حمل بر خلاف ظاهر شویم و به عام عمل کنیم. اما رجوع به مرّجات خارج از بحث عام و خاص است (یعنی بحث از عام و خاص در جایی مطرح است که مرّجات اخبار علاجیه قابل تطبیق نباشد)

و التحقيق: أن هذا کله ... ج ۴، ص ۸۶؛ ج ۳، ص ۴۹۴، س ۱

تحقیق مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در جلسه قبل با تعبیر "و السرّ فی ذلک" مدعایشان را به اثبات رساندند لکن با تفصیل بیشتر و بیان جزئیات دیگری به ارائه تحقیقشان می‌پردازند. قائلین به قول دوم معتقد بودند دلیلی بر مقدم کردن جمع دلالی بر ترجیح به مرّجات نداریم. مرحوم شیخ انصاری به دو بیان ثابت می‌کنند دلیل بر لزوم تقدیم جمع دلالی داریم:

بیان اول: وجود مقتضی و عدم مانع

نسبت به دو خبری که به ظاهر متعارض اند اما می توان بین آنها جمع دلالی نمود (مانند عام و خاص مطلق، اُکرم العلماء و لاتکرم زیدا العالم) مقتضی عمل به ه ردو خبر موجود است به این معنا که هر کدام از حیث سند معتبراند و اگر هر کدام تنها بودند عمل به آن واجب بود. پس صدق راوی و اعتبار سند که مقتضی وجوب عمل است محقق می باشد.

مانعی از فرض صدور هر دو دلیل از مولای حکیم وجود ندارد (لذا مانعی هم از عمل کردن مکلف به هر دو دلیل وجود ندارد) بنابراین وقتی هر دو خبر لزوم امتثال دارند و جمع بین آندو و عمل به هر دو هم ممکن است مجوزی برای کنار گذاشتن یکی به عنوان مرجوح نخواهیم داشت.

بیان دوم: بررسی نص، اظهر یا ظاهر

دو دلیل متعارض، از حیث دلالت بر مراد متکلم صور مختلفی می توانند داشته باشند که به چهار صورت اشاره می کنیم هر چند مرحوم شیخ انصاری سه صورت را ذکر فرموده اند:

صورت اول: (در کتاب نیامده است) هر دو دلیل نص در مدلول و مراد متکلم باشند.

أکل لحم الفرس حلال. أکل لحم الفرس حرام. در این مورد که مصادیق اندکی بین روایات دارد قواعد باب تعارض جاری یا دوران بین محذورین جاری است.

صورت دوم: یکی نص و یکی ظاهر باشد.

یک دلیل می گوید: اُکرم العلماء و دلیل دیگر می گوید: یحرم اکرام زید العالم.

دلیل اول ظهور در وجوب اکرام دارد اما دلیل دوم هم از جهت حکم نص است (یحرم) هم از نظر موضوع نص است که در رابطه با خصوص زید حکم می کند و دلالت خاص بر خصوص اقوی از دلالت عام بر عموم است (زیرا نسبت به عام احتمال استثناء بعض افراد و خلاف ظاهر داده می شود لکن نسبت به خاص که یک فرد بیشتر نیست امکان استثناء و خارج کردن بعض افراد وجود ندارد) در حکم صورت دوم می فرمایند نص بر ظاهر باید مقدم شود زیرا:

- مبنای حجیت ظهور در ظاهر همان أصالة الظهور و أصالة الحقیقه است یعنی در ظاهر اگر احتمال دهیم گوینده خلاف ظاهر را از کلامش (وجوب اکرام تمام علما) اراده کرده است این شک را با تمسک به أصالة الظهور رفع می کنیم و می گوئیم چون قرینه ای بر خلاف ظاهر نصب نکرده پس همین ظاهر (وجوب اکرام تمام علما) را اراده کرده است.

- اما نص، دلیل تام بر ثبوت حکم برای موضوع است و هیچ شک و شبهه ای در آن وجود ندارد.

بنابراین روشن است که الأصل دلیل حیث لادلیل، وقتی نص هست نوبت به شک (در حکم زید) و تمسک به أصالة الظهور نمی رسد و نسبت به زید، حکم خاص (نص) مقدم است.

صورت سوم: یکی ظاهر و دیگری اظهر باشد.

یک دلیل می گوید اُکرم العلماء که شامل تمام علماء می شود. دلیل دیگر می گوید لا بأس یا کرام النحاة.

دلیل اول ظهور در وجوب اکرام تمام اصناف علما دارد اما دلیل دوم از این جهت که حکم ترخیص (جواز فعل و ترک) خصوص نحاة را مطرح می کند اقوی و اظهر است.

در حکم صورت سوم می فرمایند دلالت جمله ظاهر بر ظهورش مبتنی است بر اصالة الظهور یعنی مادامی که قرینه بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد موظفیم به ظاهر (اُکرم العلماء) عمل کنیم. اما جمله اظهر، قرینه بر اراده خلاف ظاهر از علماء است پس با وجود قرینه بر خلاف در خصوص نحاة، دیگر نمی توانیم با تمسک به اصالة الظهور ادعا کنیم علما شامل نحاة هم می شود.

نمی توانیم اظهر (جواز ترک اکرام نحاة) را کنار بگذاریم و در ظاهر (اُکرم العلماء) اصالة الظهور جاری کنیم به عبارت دیگر اجرای اصالة الظهور در جمله ظاهر نمی تواند مانع دلالت اظهر شود، همچنین نمی توانیم بگوئیم ظهور هر دو تعارض کرده اند لذا ظهور اظهر را ترک می کنیم زیرا دلالت اظهر قوی تر است و ظاهر نمی تواند با آن تعارض کند.

نتیجه اینکه متعینا باید به اظهر عمل کنیم و با توجه به آن در مدلول ظاهر تصرف کنیم. در مثال مذکور باید نسبت به نحاة به لا بأس و عدم وجوب عمل کنیم و دست از ظهور علماء در تمام اصناف از جمله نحاة برداریم.

ذیل نقد قاعده الجمع مهمما امکن اولی من الطرح در جلسه ۶۲ اقسام تنافی بین دو خبر را تبیین کردند.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۲: مرجحات داخلیة/نکته ۴: نقد قول عدم تقدیم مرجح دلالی ۱۸۵

جلسه ۸۷ (دوشنبه، ۱۶/۱۲/۱۴۰۰) بسمه تعالی

(یکشنبه میلاد امام حسین علیه السلام و دروس حوزه طبق تقویم آموزشی تعطیل بود)

نعم یقی الإشکال فی الظاهرین ... ج ۴، ص ۸۶؛ ج ۳، ص ۴۹۴، س ۱۲

صورت چهارم: هر دو دلیل ظاهر باشند.

اگر دو دلیل متعارض هر دو دلالتشان بر مراد گوینده در حدّ ظهور باشد نه اظهر و نه نص یعنی هیچ کدام دلالتش اقوی از دیگری نباشد در این صورت الزام به جمع دلالی ممکن نیست. پس از اشکال و کلام امثال مرحوم محدث بحرانی در رابطه نص و ظاهر، اظهر و ظاهر جواب دادیم و ثابت کردیم در این دو مورد چون جمع دلالی ممکن است اصلاً محل جریان مرجحات و اخبار علاجیه نیست اما این مدعای ما نسبت به ظاهرین، محل اشکال است و نمی‌توان ادعا کرد جمع دلالی بر رجوع به مرجحات مقدم است.

مثال: دلیل اول: إغتسل للجمعة دلیل دوم: ینبغی غسل الجمعة.

دلیل اول ظهور در وجوب غسل جمعه دارد و دلیل دوم ظهور در استحباب غسل جمعه، پس این دو دلیل تنافی و تعارض دارند.

دلیل اول با تمسک به أصالة الظهور (ظهور هیئت امر در وجوب) دلالت بر وجوب غسل جمعه می‌کند.

دلیل دوم با تمسک به أصالة الظهور (معنای ظاهری کلمه ینبغی) دلالت بر استحباب غسل جمعه می‌کند.

در صورت چهارم هر کدام از دو دلیل صلاحیت و قابلیت دارند قرینه صارفه یعنی قرینه بر خلاف معنای ظاهری از دلیل دیگر باشند. به این بیان که إغتسل می‌گوید باید دست از ظهور ینبغی در استحباب بردارید و ینبغی را بر خلاف ظاهرش، حمل بر وجود کنید.

ینبغی هم می‌گوید باید دست از ظهور إغتسل در وجوب بردارید و إغتسل را بر خلاف ظاهرش، حمل بر استحباب و طلب ندبی کنید.

در مواجهه با این دو دلیل دو راه وجود دارد:

راه اول: ترجیح در سند.

یعنی هر کدام از دو روایت که سندش راجح است (مثلاً روایانش أفضّه یا أوثق هستند) را أخذ می‌کنیم و سند مرجوح (و به تبع آن دلالتش) را کنار می‌گذاریم و از حجیت و اعتبار ساقط می‌کنیم. به عبارت دیگر دلالت و ظهور مرجوح را فدای سند راجح می‌کنیم (سند و دلالت راجح را حفظ می‌کنیم و سند و دلالت مرجوح را طرح می‌کنیم)

راه دوم: ترجیح در دلالت.

یعنی هر دو دلیل را از حیث سند معتبر بدانیم چون دلیل بر حجیتشان داریم لکن از حیث دلالت، یکی را بر دیگری مقدم کنیم، مثلاً دست از ظهور إغتسل در وجوب برداریم و به قرینه "ینبغی" آن را حمل بر استحباب و طلب ندبی کنیم.

مرحوم شیخ انصاری در مقام قضاوت بین این دو راه می‌فرماید:

راه اول صحیح نیست زیرا:

اولاً: پیش فرض مسأله تعارض این است که هر دو خبر سندا معتبر هستند.

ثانیاً: اعتبار سند خبرین با دلیل ثابت شده و اعتبار ظهور و دلالت خبرین با أصالة الظهور ثابت شده، و جلسه قبل توضیح دادیم الأصل دلیل حیث لا دلیل، یعنی نمی‌توانیم به خاطر أصالة الظهور و إبقاء ظهور یک روایت، دست از دلیل حجیت خبر دیگر برداریم. (جلسه بعد از اطلاق این کلامشان دست برمی‌دارند و توضیحی دارند که می‌آید) بلکه باید عکس این عمل شود یعنی باید به خاطر دلیل، دست از اصل برداریم و تا زمانی که دلیل وجود دارد سراغ اصل نرویم.

راه دوم هم کارساز نیست زیرا وقتی هر دو ظهور مساوی هستند نمی‌توان یکی را بر دیگری مقدم نمود زیرا ترجیح بلا مرجح است و هر دو را هم نمی‌توان طرح نمود زیرا معتبر و لازم الإتیاع هستند، هر دو با هم را نمی‌توانیم عمل کنیم لذا تکلیف ما نسبت به مورد مذکور مجمل است و نمی‌دانیم وظیفه‌مان چیست؟

پس از طرفی علم اجمالی داریم یکی از این دو دلیل و یکی از این دو ظاهر صحیح نیستند هیچ کدام را هم نمی‌توانیم طرح کنیم، پس هر دو ظهور تساقط می‌کنند و تکلیف برای ما مجمل می‌شود. چنانکه اگر دو دلیل قطعی السند متعارض باشند، هر دوی آنها برای ما مجمل می‌شوند و نمی‌دانیم چه کنیم، یا اینکه یک کلام و یک دلیل صدر و ذیلش متنافی و متعارض باشد که نتوانیم بفهمیم وظیفه

چیست، مثلاً مولا فرموده باشد: "إغتسل للجمعة لأنها نظافة الجسم" صدر جمله و هیئت امر ظهور در وجوب دارد و ذیل کلام که نظافت جسم و بدن باشد ظهور در استحباب دارد.

و یشکل بصدق التعارض ... ج ۴، ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۴۹۵، س ۴

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطلب می‌پردازند و سپس می‌فرمایند در این صورت چهارم باید به اخبار علاجیه و مرجحات مراجعه کنیم و جمع دلالی ممکن نیست. بیان جمع بندی‌شان چنین است که:

جمع دلالی در ظاهرین متعارضین ممکن نیست و مورد اشکال است به سه جهت:

یکم: در تعارض ظاهرین به نظر عرف امکان جمع وجود ندارد زیرا ظهور هیچ کدام اقوی از دیگری نیست که آن را مقدم کنیم، لذا تعارض ثابت است و چنانکه جلسات قبل گفته شد موضوع اخبار علاجیه و تعارض، تحیر در مقابل متعارضین است و اینجا هم امکان جمع وجود ندارد لذا سائل، راوی و فقیه متحیر می‌ماند چه کند.

دوم: این صورت چهارم را باید داخل اخبار علاجیه و مصداق اخبار علاجیه و عمل به مرجحات بدانیم زیرا در صورت دوم و سوم که گفتیم جمع دلالی لازم است، اگر صورت چهارم هم مصداق اخبار ترجیح نباشد فقط صورت اول برای اخبار علاجیه باقی می‌ماند که صورت تباین دو دلیل (مثل تعارض دو نص) بود و مصادیق صورت اول بین احادیث بسیار اندک است، با اینکه اخبار علاجیه با تمام طول و تفصیلشان، پیگیری‌ها و سؤال و جوابهای راویان و سایر قرائن در این روایات نشان می‌دهد اخبار علاجیه مربوط به موارد مبتلا به و پر کاربرد بین روایات متعارض مطرح شده‌اند، پس اخبار علاجیه ظهور دارند در قابل استفاده بودن مرجحات در موارد بسیار، حال اگر فقط صورت اول با موارد اندک را محل جریان اخبار علاجیه بدانیم بر خلاف ظاهر این اخبار است، لذا باید صورت چهارم هم ذیل مرجحات و اخبار علاجیه داخل باشد.

سوم: اگر حکم کنیم سند دو روایت معتبر است و تعبد به دلالت هر دو لازم است، هیچ ثمره و فائده‌ای ندارد زیرا نمی‌توانیم به هر دو دلالت عمل کنیم به این جهت که هر دو مانع ظهور دیگری هستند و هر دو مجمل می‌شوند، پس اگر الزاماً سندها و دلالت‌ها را معتبر و لازم الاتباع بدانیم نتیجه‌اش این است که در مقابل اجمال و تحیر حاصل از متعارضین ظاهرین توقف کنیم و معتقد به رجوع به اصل شویم. بله برای این دو روایتی که وجودشان و تنافی‌شان کار را به اجمال کشانده، یک فائده وجود دارد آن هم این است که هر دو حکم ثالث را نفی می‌کنند یعنی هر دو دلیل در مثال ما ثابت می‌کنند که غسل جمعه حرام، مکروه یا مباح نیست.

و هذا هو المتعین ... ج ۴، ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۴۹۵، س ۱۱

می‌فرمایند متعین همان رجوع به اخبار علاجیه است لذا روش علماء چنین بوده و هست که در تعارض ظاهرین سراغ مرجحات سندی و غیر آن می‌روند. الا اینکه:

لازمه رجوع به مرجحات این است که اگر هیچ کدام ترجیح پیدا نکردند به إذن فتخیر عمل می‌کنیم چنانکه آخرین راه کار در انتهای عبارت مرحوم شیخ طوسی در عده و استبصار همین بود.

و لازمه قول به اعتبار هر دو سند و تعبد به هر دو دلالت هم این است که چنین کاری فائده ندارد بلکه باید از همان ابتدا نسبت به دو روایت توقف کنیم و رجوع به اصل عملی که مخالف هر دو نباشد را لازم بدانیم و اگر اصل عملی‌ای که مخالف هر دو نباشد وجود نداشت قائل به تخیر شویم. و حاکم به این تخیر هم عقل است یعنی اگر در دوران بین محذورین و دوران بین دو احتمال که هر دو مخالف اصل عملی هستند باید قائل به تخیر عقلی شد. مثل اینکه یک دلیل بگوید نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر بگوید حرام است اینجا أصالة البرائة عن التکلیف مخالف با هر دو خبر است زیرا هر دو خبر وجود تکلیف (وجوب یا حرمت) را اثبات می‌کنند.

نتیجه

مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تعارض نص و ظاهر یا أظهر و ظاهر باید جمع دلالی کنیم و نوبت به بررسی مرجحات نمی‌رسد اما در تعارض دو نص متباین یا تعارض دو ظاهر متساوی وظیفه رجوع به مرجحات است و اگر هیچ کدام ترجیح نداشتند إذن فتخیر.

مرحوم شیخ انصاری در جلسه قبل به دو قول در رابطه با تعارض ظاهرین اشاره کردند. دو قول این بودند که:

قول اول: در تعارض ظاهرین، سندها معتبرند و تعبد به دلالتها لازم است، اما دلالتها معارض و مجمل اند نوبت به اصل عملی می‌رسد.

قول دوم: مرحوم شیخ انصاری فرمودند در تعارض ظاهرین باید به مرجّحات و اخبار علاجیه رجوع کرد.

قول سوم: تفصیل

قول سوم تفصیل دو بُعدی است که در بُعد اول مانند قول اول حکم به رجوع به اصول عملیه و در بُعد دوم مانند قول دوم رجوع به مرجّحات را لازم می‌داند. بیان تفصیل:

بُعد اول:

اگر ظاهرین متعارضین از نوع عام و خاص من وجه باشند (یعنی فقط در قسمتی از دلالتشان تعارض دارند) رجوع به مرجّحات سندی ممکن نیست. توضیح مطلب این است که عام و خاص من وجه دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند. مثال:

دلیل اول: أكرم العلماء دلیل دوم: لاتكرم الشعراء.

ماده افتراق اول: عالم غیر شاعر که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب است و دلیل دوم نسبت به آن ساکت است.

ماده افتراق دوم: شاعر غیر عالم که دلیل دوم می‌گوید اکرامش حرام است و دلیل اول نسبت به آن ساکت است.

ماده اشتراک: عالم شاعر که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب و دلیل دوم می‌گوید حرام است.

در چنین موردی که در ماده اشتراک تعارض شکل می‌گیرد، اگر به مرجّحات عمل کنیم و به طور مثال بگوییم دلیل أكرم العلماء به جهتی راجح است و لاتكرم الشعراء مرجوح است. یعنی دلیل لاتكرم الشعراء باید طرح شود و کنار گذاشته شود. مشکل اینجا است که لاتكرم الشعراء نسبت به ماده افتراقش (شاعر غیر عالم) هم سندش معتبر است هم دلالتش معارض ندارد و تام الدلالة است، لذا ممکن نیست یک حدیث با یک سند را نسبت به نیمی از دلالتش (ماده افتراق) حجت و معتبر بدانیم و نسبت به نیم دیگر از دلالتش (ماده اشتراک) ساقط از حجّیت و فاقد سند معتبر بدانیم. چنین چیزی با ظاهر اخبار علاجیه هم سازگار نیست زیرا ظاهر اخبار علاجیه این است که دلیل راجح را کاملا معتبر بدانید و عمل کنید و دلیل مرجوح را طرح کرده و بی اعتبار بدانید، هیچ کدام از اخبار علاجیه نمی‌گویند نسبت به یک دلیل، نیمی از اعتبار سند و دلالت را (در ماده افتراق) بپذیرید و نیمی از اعتبار سند و دلالت را (در ماده اشتراک) نپذیرید. چنین چیزی از ظاهر اخبار علاجیه بعید است.

پس به این جهت در بُعد اول می‌گوییم رجوع به مرجّحات ممکن نیست. (در نتیجه باید مانند قول اول معتقد به رجوع به اصول عملیه باشیم)

بُعد دوم:

اگر ظاهرین متعارضین از نوع عام و خاص من وجه نبودند رجوع به مرجّحات جایز است. مثال:

دلیل اول: إغتسل للجمعة. دلیل دوم: ینبغی غسل الجمعة.

این دو دلیل یک موضوع و یک مورد دارند که غسل جمعه باشد در اینجا مشکل قبلی پیش نمی‌آید لذا با رجوع به مرجّحات، خبر راجح را أخذ می‌کنیم و خبر مرجوح را کاملا طرح کرده و کنار می‌گذاریم.

نقد قول سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استدلال قول سوم مبتنی است بر بعید دانستن ظهور اخبار علاجیه در تفکیک بین ماده اشتراک و ماده افتراق. کسانی که حجّیت خبر را از باب ظن شخصی حجت می‌دانند این استبعاد به جا است زیرا امکان ندارد حالت نفسانی ظن، نسبت به یک خبر نصفه باشد یعنی نسبت به نیمی از دلالت، خبر ثقه را در اخبار تصدیق کند و نسبت به نیمی از دلالت، خبر ثقه را تکذیب کند. اما ما که حجّیت خبر ثقه را از باب تعبد به روایات می‌دانیم هیچ اشکالی ندارد که شارع در اخبار علاجیه ما را نسبت به عامین من وجه متعبد کرده باشد به اینکه به مواد افتراق هر دو خبر عمل کنید چون تعارض ندارند و نسبت به ماده اشتراک، خبر راجح را أخذ و خبر مرجوح را طرح کنید. این یک تعبد است و بر اساس حجّیت روایات از باب تعبد هیچ اشکالی ندارد. به عبارت دیگر نسبت به مواد افتراق اصلا تعارضی نیست و لازم است به هر دو دلیل عمل شود، اخبار علاجیه می‌گویند هر جا تعارض بود راجح را مقدم کنید، در ماده اشتراک تعارض است لذا راجح را مقدم می‌کنیم.

نتیجه بررسی سه قول این است که قول معتبر نزد ما قول دوم است، لذا ترک قول سوم (قول به تفصیل) اقوی است لذا باید به قول دوم عمل کرد و اگر کسی قول دوم را نپذیرد قول سوم بهتر است از قول اول.

و أما ما ذكرنا في وجهه ... ج ۴، ص ۸۸؛ ج ۳، ص ۴۹۶، س ۱۶

اشکال:

مستشکل می‌گوید چرا قول اول را ضعیف‌ترین قول می‌دانید با اینکه هم ذیل قول اول هم قبل از آن استدلال کردید به الأصل دلیل^۱ حیث لا دلیل، فرمودید اعتبار سندها با دلیل حجیت خبر واحد ثابت شده است و اعتبار دلالت‌ها و ظاهرها با أصالة الظهور ثابت شده است لذا به خاطر اصل عملی دست از اعتبار دلیل بر نمی‌داریم لذا فرمودید اعتبار سندها قطعی و ثابت است، پس چگونه است که شما قول دوم را می‌پذیرید و می‌گویید در تعارض ظاهرین باید به مرجحات عمل شود و روایت مرجوح سناً و دلالتاً صرح شود؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید نکته مذکور (اعتبار هر دو سند) را قبول داریم اما به یک تفاوت باید دقت شود. توضیح مطلب این است که در تعارض دو دلیل دو صورت است:

صورت اول: تعارض (بدوی) نص و ظاهر و أظهر و ظاهر

اگر تعارض دو خبر به نحوی باشد که یکی از آن دو قرینه باشد بر اراده خلاف ظاهر از دیگری در این صورت کلام مستشکل صحیح است یعنی طرح سند هیچ کدام صحیح نیست زیرا این دو دلیل یا نص و ظاهراند یا أظهر و ظاهر، در این صورت گفتیم اصلاً تعارضی بین نص و ظاهر و أظهر و ظاهر نیست بلکه عرفاً قابل جمع هستند و هر دو را معتبر می‌دانیم. (مثالش دو جلسه قبل گذشت)

صورت دوم: تعارض ظاهرین

اگر تعارض دو خبر به نحوی باشد که نیاز به دلیل ثالثی برای رفع تعارض باشد که با تصرف در ظاهر یکی تعارض را رفع کند، حکم این صورت مثل تعارض دو ظاهر است که برای رفع تعارض نیاز به دو شاهد و دو قرینه خارجی داشته باشیم.

مثال: دلیل اول: ثمن العذرة سحت. دلیل دوم: لا بأس ببيع العذرة.

این دو دلیل هیچکدام مفسر دیگری نیست. باید دلیل خارجی مانند اجماع قائم شود و بگوید دلیل اول مربوط به عذره غیر مأکول اللحم و دلیل دوم مربوط به عذره مأکول اللحم است. در این موارد عمل به ظاهر هر دو روایت عرفاً غیر ممکن است لذا چاره‌ای نیست مگر اینکه یکی از دو دلیل را طرح کنیم یا به صورت معین (که مرجوح را طرح کنیم) یا به صورت غیر معین (که مخیر باشیم در طرح یکی و أخذ به دیگری)

اشکال:

مستشکل می‌گوید جلسه قبل ذیل قول اول گفته شد اعتبار سند خبرین ظاهرین، مثل اعتبار دو مقطوع الصدور است، در تعارض دو قطعی الصدور نمی‌توانید بگویید یکی را طرح می‌کنیم زیرا قطع به صدور داریم، پس چرا در ما نحن فیه قول دوم و ترجیح به مرجحات و طرح یکی از دو خبر را معتقدید؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید قیاس تعارض ظاهرین که هر دو ظنی الصدورند با تعارض دو قطعی الصدور مع الفارق است. در تعارض دو قطعی الصدور مثل تعارض دو آیه یا دو خبر متواتر، یقین به صدور اینها داریم لذا امکان طرح وجود ندارد و مجبوریم ملتجئ بشویم و پناه ببریم به جمع بین دلالتها با کمک از قرائن و شواهد خارجی اما در تعارض دو ظنی الصدور وقتی جمع دلالتی ممکن نبود، مجبور نیستیم بینهما جمع کنیم زیرا راه دیگری هم هست که دست برداشتن از یک سند ظنی (مرجوح) باشد به حکم اخبار علاجیه.

به قسمتی از این نکات در مباحث قبل ذیل الجمع مهما امکن اولی من الطرح هم اشاره کردیم.

در پایان می‌فرمایند نسبت به تعارض ظاهرین مسأله محل اشکال است که بالأخره قائل به قول اول شویم یا دوم یا سوم یا نظریه دیگری مطرح کنیم.

نکته دیگری هم باقی مانده که خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی کلامشان نسبت به تقدیم جمع دلالی (مرجح دلالی) بر جمع به مرجحات منصوص مانند مرجحات سندی می پردازند.

جمع بندی تعارض دو خبر نص و ظاهر

می فرمایند نسبت به تقدیم نص بر ظاهر (که روشن ترین حالت تقدیم مرجح دلالی بر مرجح سندی بود) سه قول است:

قول اول: (شیخ) تقدیم نص بر ظاهر (عدم تعارض بین آن دو)

مرحوم شیخ انصاری می فرماید در رابطه با خبرین متعارضین که یکی نص و دیگری ظاهر باشد اصلا تعبیر تعارض یا تعبیر به مرجح دلالی صحیح نیست زیرا ظاهر، قابلیت تعارض با نص را ندارد پس تعبیر به تقدیم مرجح دلالی بر مرجح سندی نسبت به خبرین ظاهر و نص، مسامحی است و تعبیر ترجیح، مختص به خبرین متعارضینی است که یکی اظهر و یکی ظاهر باشد در اینجا می گوئیم مرجح دلالی مقدم است بر مرجح سندی. دلیل بر تصویر تعارض بین اظهر و ظاهر این است که هر دو خبر بر اساس ظهورشان اعتبار دارند لذا از این جهت مساوی هستند پس احتمال خلاف ظاهر در هر دو وجود دارد لکن چون ظهور یکی اقوا از دیگری است طبق متفاهم عرفی ظهور اقوا را مقدم می کنیم و ترجیح می دهیم.

اما نسبت به نص و ظاهر هم رابطه دو گونه است:

یکم: (در کتاب تصریح نشده) اگر نص، قطعی الصدور (قطعی السند) باشد (مثل آیه یا خبر متواتر) وارد است بر ظاهر.

توضیح مطلب: اعتبار و حجیت ظاهر در صورتی است که قرینه بر خلاف نباشد، حال اگر یک دلیل نص (از حیث دلالت) و قطعی الصدور (از حیث سند) قرینه بر خلاف ظاهر باشد، قطعاً موضوع خبر ظاهر از بین می رود و نسبت به مورد تعارض خبر ظاهر، کنار گذاشته می شود.

دوم: اگر نص (قطعی الدلالة) ظنی الصدور باشد حاکم بر ظاهر خواهد بود.

توضیح مطلب: اعتبار و حجیت ظاهر در صورتی است که قرینه بر خلاف نباشد، حال با وجود نص ظنی الصدور، قرینه قطعی بر خلاف نیست اما أدله حجیت ظن می گویند ظن هم نازل منزله علم است (توسعه در مصادیق علم) پس أدله حجیت ظن حاکم بر دلیل حجیت ظاهر (أصالة الظهور) خواهد بود یعنی واقعا موضوع أصالة الظهور را از بین نمی برد بلکه حکما و تنزیلا موضوع أصالة الظهور که عدم القرینة بر خلاف باشد را از بین می برد.

و لافرق فی الظاهر و النص ... ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۳، ص ۴۹۷، س ۱۴

مرحوم شیخ انصاری در ادامه مدعایشان مبنی بر تقدیم نص بر ظاهر می فرمایند تفاوتی ندارد که رابطه نص و ظاهر، عام و خاص مطلق باشد یا رابطه تباین با توجیه قریب یا تباین با توجیه بعید باشد. پس سه صورت را اشاره فرمودند:

صورت اول: عام و خاص مطلق.

عام مطلق، ظاهر و خاص مطلق، نص باشد. مرحوم شیخ انصاری در توضیح عام و خاص مطلق و جهت تقدیم خاص مطلق بر عام مطلق می فرمایند: (إذا فرض عدم احتمال...) رابطه عام و خاص مطلق زمانی است که احتمالی در خاص داده نشود که با وجود آن احتمال، عام بر ظهورش باقی بماند. توضیح مطلب در قالب مثال:

دلیل اول می گوید: **أکرم العلماء** (عام مطلق) دلیل دوم می گوید: **لابأس یا کرام النحاة** (خاص مطلق)

(رابطه عام و خاص مطلق چنانکه در منطق خوانده ایم به صورت دو دائره ای است که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کاملا داخل دائره بزرگ قرار دارد. دائره بزرگ می شود عام مطلق و دائره کوچک می شود خاص مطلق.)

أکرم العلماء ظهور دارد در وجوب اکرام جمیع علما از جمله نحاة. دلیل دوم نص در عدم وجوب اکرام نحاة است. نسبت به دلیل خاص احتمال نمی دهیم که شاید اکرام نحاة واجب باشد زیرا تعبیر **لابأس** با صراحت، وجوب اکرام نحاة را نفی می کند. اما اگر بالفرض در دلیل خاص احتمال وجوب اکرام نحاة هم داده شود در این صورت **أکرم العلماء** به عمومش باقی خواهد بود و دیگر خاص نمی تواند قرینه بر خلاف ظاهر عام شود (و نص نخواهد بود)

به عبارت دیگر نسبت به عام، احتمال خلاف ظاهر می رود که مثلا **أکرم العلماء** دلالت بر وجوب اکرام نحاة نداشته باشد اما این احتمال خلاف ظاهر با **أصالة الظهور** کنار گذاشته می شود و می گوئیم عام بر عمومش باقی است، نسبت به خاص، احتمال خلاف ظاهری داده نمی شود زیرا نص در عدم وجوب اکرام نحاة است.

و إلا دخل فی تعارض... عطف و إلا چنین است که إذا فرض احتمال فی الخاص ... یعنی اگر احتمال هم در خاص داده شود هم در عام، در این صورت تعارض دو ظاهر یا تعارض ظاهر و أظهر خواهد بود که مثالیهایشان گذشت.

(تعارض دو ظاهر مانند: أكرم العلماء و لا تكرم النحاة. تعارض ظاهر و أظهر مانند: أكرم العلماء و لا تكرم النحاة و لو كانوا من العلماء.)
صورت دوم: تباین با توجیه قریب

رابطه تباین مثل اینکه دلیل اول می‌گوید: إغتسل للجمعة که ظهور در وجوب دارد و دلیل دوم می‌گوید لا بأس بترك غسل الجمعة که نص در عدم وجوب است. اینجا یک توجیه قریب برای جمع عرفی مطرح است که صیغه امر را بر خلاف ظاهرش، حمل کنیم بر استحباب و این توجیه نزد عرف قریب به ذهن و متعارف و شایع است که صیغه وجوب را حمل بر استحباب کنند.

صورت سوم: تباین با توجیه بعید

عبارت مرحوم شیخ انصاری که می‌فرماید: "مثل صیغة الوجوب مع دلیل نفی البأس عن الترك" دو احتمال دارد:

احتمال اول: بگوئیم این عبارت مثال برای صورت دوم یعنی توجیه قریب است. در این صورت مثال همان إغتسل للجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة و درست خواهد بود اما قانون الأقرب يمنع الأبعد می‌گوید این عبارت مثال برای توجیه بعید است نه قریب.

احتمال دوم: بگوئیم به جای تعبیر "صیغة الوجوب" باید "مادة الوجوب" گذاشته شود تا مثال برای توجیه بعید باشد زیرا اگر "صیغة الوجوب" باشد مثالش باید همان إغتسل للجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة باشد و مثالش چنین است که دلیل اول می‌گوید يجب غسل الجمعة که ظهور در وجوب دارد و دلیل دوم می‌گوید لا بأس بترك غسل الجمعة که نص در عدم وجوب است. اینجا اگر "يجب" را حمل کنیم بر استحباب مؤکد، یک توجیه و حمل بعید در نظر عرف است (یا بگوئیم در لغت يجب به معنای یثبت هم بکار رفته لذا يجب به قرینه "لا بأس" در دلیل دیگر، دلالت بر وجوب ندارد بلکه دلالت بر استحباب مؤکد دارد).

سپس می‌فرمایند دلیل اینکه اگر دلیل نص و ظاهر باشند باید نص بر ظاهر مقدم شود حتی به توجیه بعید به این جهت است که معیار تقدیم خاص (نص) بر عام (ظاهر) در این صورت سوم هم وجود دارد و آن هم همان نکته‌ای است که در عبارت "إذا فرض عدم احتمال فی الخاص" توضیح دادیم که چون در ظاهر، احتمال خلاف ظاهر داده می‌شود اما در نص احتمال خلاف ظاهر داده نمی‌شود.

و قد يظهر الخلاف ... ج ۴، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۴۹۸، س ۶

قول دوم: (شیخ طوسی): تقدیم مرجح سندی بر مرجح دلالی

عبارت مرحوم شیخ طوسی از استبصار و دو عبارت متناقض از عدة الأصول گذشت که فرمودند مرجح سندی بر مرجح دلالی مقدم است. به دو نمونه برای إفتاء بر اساس قول دوم بیان می‌کنند:

نمونه اول: زیادی رکعات نماز. در کتاب الصلاة و مبحث رکعات صلاة دو طائفه روایات داریم:

طائفه اول: عموماتی که می‌گویند: من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة. هر موردی از اضافه کردن رکعت در نماز مبطل است و إعادة دارد.

طائفه دوم: روایت خاصی که می‌گوید نمازگزارى که در نماز چهار رکعتی یک رکعت اضافه خوانده است، اگر بعد سجدتین رکعت چهارم به اندازه زمان تشهد خواندن نشسته باشد نمازش صحیح است و اعاده ندارد.

در ظاهر این دو طائفه عام و خاص هستند و طبق نظر مرحوم شیخ انصاری و مشهور باید بین آنها جمع نمود به این بیان که در تمام موارد زادی در رکعات نماز مبطل است الا در جایی که در رکعت چهارم به اندازه تشهد نشسته باشد.

لکن مرحوم شیخ طوسی بدون توجه به رابطه عام و خاص و جمع دلالی، فرموده‌اند روایت خاص چون موافق عامه است حمل بر تقیه می‌شود و روایت عام که مخالف عامه است مقدم می‌شود و باید بر اساس روایت عام فتوا داد در تمام موارد زیادی رکعت، موجب بطلان نماز است.

این فتوای مرحوم شیخ طوسی مطابق با مبنایشان در دو کتاب استبصار و عدة است که بررسی مرجحات را مقدم بر جمع دلالی می‌دانند. البته شاید بتوان این فتوای مرحوم شیخ طوسی را توجیه کرد به این بیان که ایشان غیر از مسأله مرجحات و موافقت عامه، از راه دیگری اطمینان به تقیه‌ای بودن روایت خاص و طائفه دوم پیدا کرده‌اند لذا طبیعتاً طائفه دوم را کنار گذاشته‌اند و بر اساس روایت عام فتوا داده‌اند و البته هر فقیه‌ای از قرائن معتبر دیگر، اطمینان داشته باشد روایت طائفه دوم تقیه‌ای است باید بر اساس طائفه اول فتوا دهد.

نمونه دوم: همان کلام مرحوم محدث بحرانی است که چند جلسه قبل گذشت و فرمودند نمی‌توان به خاطر وجود قرینه لفظی، دست از ظهور امر در وجوب و نهی در استحباب برداشت زیرا لزوم توجه به قرائن لفظی و جمع دلالی در اخبار علاجیه نیامده لذا معیار ترجیح، همان مرجحاتی است که در روایات مطرح شده است.

سومین قول در کیفیت رابطه بین نص و ظاهر کلام مرحوم وحید بهبهانی است. ایشان یک تفصیل دو بُعدی را مطرح می کنند:

بُعد اول:

اگر عام، ظاهر و خاص، نص باشد مانند مرحوم شیخ انصاری می فرمایند نص بر ظاهر مقدم است یا یک دلیل ظهور در وجوب و دلیل دیگر نص در استحباب باشد می فرمایند نص بر ظاهر مقدم است و دست از ظهور در وجوب برمی داریم و آن را به خاطر نص، حمل بر استحباب می کنیم و موارد مشابه که طبق متفاهم عرفی، توجیه و حمل ظاهر بر نص قریب به ذهن و متعارف و شایع باشد.

بُعد دوم:

اگر تأویل و توجیه کردن ظاهر به خاطر نص، طبق متفاهم عرفی بعید از ذهن و محاورات عرفیه باشد در این صورت نمی توانیم نص را بر ظاهر مقدم کنیم بلکه باید به سایر مرجّحات مانند موافقت و مخالفت عامه مراجعه کنیم.

مثالی که مرحوم وحید بهبهانی بیان کرده اند چنین است که دو دلیل داریم:

دلیل اول: روایتی می گوید يُعاد الوضوء عن القُبلة. (اعاده وضو بعد از بوسیدن همسر واجب است یعنی وضو باطل می شود) در این دلیل جمله خبریه در مقام إنشاء است که ظهورش در وجوب، اقوی از ظهور صیغه اِفعال در وجوب است. (مثل الکنایة ابلغ من التصریح)

دلیل دوم: روایت دیگری می گوید لا يُعاد الوضوء عن القُبلة. این روایت نص در عدم وجوب إعادة وضو است.

در رابطه بین این نص و ظاهر مرحوم وحید بهبهانی اگر مانند مرحوم شیخ انصاری، جمع دلالی را واجب می دانستند باید فتوا می دادند وضوء بعد از قُبلة، مستحب است زیرا وجوب إعادة وضو حمل بر استحباب می شود اما مرحوم وحید بهبهانی روایت يُعاد الوضوء را به جهت موافقت با عامه حمل بر تقیه کرده اند و از دور خارج نموده اند لذا نه فتوا به وجوب وضو داده اند نه استحباب آن بلکه در مسأله تنها یک دلیل را قبول دارند لذا با تمسک به لا يُعاد فرموده اند اعاده وضو واجب نیست.

دلیل ایشان بر تفصیلشان و به عبارت دیگر دلیلشان بر حکم مذکور این است که تأویل و توجیه کردن جمله خبریه در مقام انشاء که ظهورش در وجوب، آكد و اقوی از صیغه امر است توجیه بعید و نا متعارف است لذا دلیلی نداریم که کلام معصوم را از ظهور در وجوب ساقط کرده و آن را حمل بر استحباب کنیم و روشن است که هدف صرفا جمع بین الدلیلین نیست که گفته شود الجمع اولی من الطرح، بلکه جمعی مفید، معتبر و حجت شرعی است که متفاهم عرفی باشد (گوینده و شنونده در مقام گفتگو به آن توجه و اعتنا داشته باشند).

نقد قول سوم:

مرحوم شیخ انصاری دو اشکال به تفصیل مرحوم وحید بهبهانی وارد می دانند. به عبارت دیگر بُعد اول تفصیل ایشان را که قبول دارند نسبت به بُعد دوم کلام ایشان دو اشکال بیان می فرمایند:

اشکال اول:

معیار وجوب جمع بین نص و ظاهر و حمل ظاهر بر نص این نیست که این حمل و توجیه یک توجیه بعید باشد یا نباشد بلکه معیار چنانکه در دو جلسه گذشته هم اشاره شد این است که چون در دلیل ظاهر، احتمال خلاف ظاهر وجود دارد اما در دلیل مقابلش (نص) آن احتمال خلاف ظاهر وجود ندارد لذا باید حمل ظاهر بر نص محقق شود.

علاوه بر اینکه در مثال ایشان بالأخره ما با دو دلیل مواجهیم یک دلیل که ظهور در وجوب دارد و یک دلیل که نص در عدم وجوب است و طبق اعتراف خود ایشان در بُعد اول تفصیلشان، حمل وجوب بر استحباب یک حمل و توجیه شایع و متعارف و قریب به ذهن است.

اشکال دوم:

اینکه فرمودند توجیه و تأویل کلام اهل بیت علیهم السلام صرفاً زمانی حجت و معتبر است که قرینه‌ای بر این توجیه وجود داشته باشد، خب نص مهمترین قرینه برای دست برداشتن از ظهور ظاهر است لذا نسبت به نص و ظاهر متعارض سه راه وجود دارد:

راه یکم:

مرحوم وحید بهبهانی بفرمایند یکی از دو دلیل باید سندا و دلالتا طرح شود و کنار گذاشته شود و به یکی عمل شود. در مثال مذکور، ایشان دلیل وجوب إعادة را سندا و دلالتا طرح کردند و معتقد شدند وجوب اعاده اصلاً کلام اهل بیت علیهم السلام نیست. این راه باطل است زیرا ایشان رأساً روایتی که سندش معتبر است را کنار گذاشتند خواستند از توجیه و تأویل دلالت فرار کنند به جای آن به کنار گذاشتن سند و دلالت روی آوردند. چنین چیزی معقول نیست زیرا ما به دو خبر معتبر از حیث سند مواجهیم.

راه دوم:

مرحوم بهبهانی بفرمایند سندها را می‌پذیریم و معتد می‌شویم هر دو روایت از اهل بیت علیهم السلام صادر شده است لکن دلالت یکی را (دلالت وجوب اعاده را) به جهت حمل بر تقیه و موافقتش با فتوای اهل سنت، کنار می‌گذاریم. این راه هم باطل است زیرا دلیلی نداریم که واجب است تعبد به صدور خبری که دلالتش را باید حمل بر تقیه کنیم. نه تنها دلیل نداریم بلکه اصلاً معنا ندارد تعبد شویم به صدور یک حدیث از امام معصوم اما دلالت آن را کنار بگذاریم در حالی که ثمره تعبد به صدور حدیق و تعبد به صدق العادل معنایش لزوم عمل به دلالت آن خبر است. تعبد به صدور بدون تعبد به عمل، بی فائده است.

راه سوم:

راهی است که مرحوم شیخ انصاری معتقدند وقتی امر دائر شود بین طرح سند (که راه اول بود) و حمل یک دلالت بر تقیه (که راه دوم بود) و به تأویل بردن ظاهر به جهت وجود نص، بعد از ابطال راه اول و دوم روشن است که راه سوم باقی می‌ماند و هو المتبع.

خلاصه مطلب اول:

خلاصه بحث در مطلب اول این شد که بعد از تبیین سه مرجح داخلی (صدوری، جهتی و مضمونی) به تبیین تفصیلی این نکته پرداختند که اگر خبرین متعارضین هر دو ظاهر باشند، جمع دلالتی ممکن نیست لذا باید به سایر مرجحات مراجعه شود و اگر خبرین متعارضین یکی نص و دیگری ظاهر باشد، حمل ظاهر بر نص واجب است یعنی با توجه به دلالت نص، در دلالت ظاهر تصرف می‌کنیم و مثلاً دلالت ظاهر در وجوب را حمل بر استحباب می‌کنیم. یک نکته کلیدی هم مطرح فرمودند که رابطه نص و ظاهر اصلاً از باب تعارض نیست و تقدیم نص بر ظاهر اصلاً از باب ترجیح نیست زیرا ظاهر توان تعارض با نص را ندارد لذا نص بودن سبب ترجیح نیست زیرا در محتوای متعارض بین نص و ظاهر بدون شک و شبهه باید به نص عمل نمود و ظهور ظاهر را طبق نص، توجیه نمود.

مطلب سوم: مرجحات داخلی دلالی

مرحوم شیخ انصاری بعد اینکه تکلیف خبرین متعارضین که هر دو ظاهر یا یکی نص و یکی ظاهر است را در مطلب قبل روشن کردند، در این مطلب به بررسی أظهر بودن یکی دلیل و رابطه أظهر و ظاهر می‌پردازند لذا به عنوان طرح بحث می‌فرمایند أظهریت در دلالت یک ظاهر نسبت به ظاهر دیگر بر سه قسم است:

قسم اول: أظهریة شخصیة

ممکن است نسبت به خبرین متعارضین یک قرائن شخصیة وجود داشته باشد که بتوان بر اساس آنها تعارض را حل نمود لکن این قرائن شخصیة را نمی‌توان تحت یک ضابطه مشخص درآورد و معیار و ملاک برای شناخت آنها ارائه داد. بلکه تنها از راه مراجعه به قرائن پیرامونی در سایر روایات، یا در مباحث تاریخی یا سیره اهل بیت علیهم السلام یا تزلّج و تخصص در زوایای محاوره‌ای روایات ممکن است چنین قرائنی توسط فقیه و متخصص کشف شود.

قسم دوم: أظهریة نوعیة

بعضی از ملاکات أظهریت در مقایسه بین دو دلیل ظاهر را می‌توان تحت ضابطه مشخص درآورد و ملاکات و معیارهای آن را تبیین نمود که هر جا آن معیار وجود داشت بر همان اساس یک دلیل أظهر و بر دلیل دیگر مقدم شود و ترجیح داده شود که تعبیر می‌کنیم به مرجح دلالی. این أظهریت بر دو قسم است یا أظهریت نوعیة یا صنفیة. در أظهریت نوعیة مقصود این است که یک نوع بر نوع دیگر مقدم باشد و محتوایش أظهر باشد مانند تقدیم منطوق بر مفهوم که هر کدام نوعی از اقسام دلالات هستند. (اقسام دلالات میشود جنس و دلالت منطوق و مفهوم میشود انواع آن) مرحوم شیخ انصاری ابتدا به چند عنوان و ملاک اشاره می‌کنند سپس به بررسی تفصیلی آنها می‌پردازند:

الف: تعارض بین منطوق عام و مفهوم جمله شرطیة.

مثال: دلیل عام می‌گوید الماء طاهر (یعنی چه ملاقی با نجس باشد چه نباشد، چه آب قلیل باشد چه نباشد). دلیل دیگر می‌گوید "الماء إذا بلغ قدر کرّ لاینجسه شیء" این جمله شرطیة مفهومش این است که آب قلیل در ملاقات با نجس، متنجّس می‌شود. پس دلیل عام می‌گوید آب قلیل ملاقی با نجس، طاهر است اما مفهوم دلیل دیگر می‌گوید آب قلیل ملاقی با نجس، متنجّس است.

در رفع تعارض بعضی منطوق را مقدم دانسته‌اند چون با صراحت در کلام بیان شده و بعضی مفهوم را مقدم داشته‌اند زیرا تفاوتی بین اعتبار منطوق و مفهوم وجود ندارد و مفهوم در این مثال عام را تخصیص می‌زند. البته تفصیلش را در ادامه بیان خواهند کرد.

ب: تعارض بین تخصیص و نسخ.

قبل از بیان این صورت یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: یک تفاوت بین تخصیص و نسخ

یکی از تفاوتها در رابطه تخصیص یا نسخ بین دو دلیل این است که:

اگر بعد از بیان دلیل عام، زمان عمل به آن فرا نرسیده و مولا یک مخصّص یا مقید بیان می‌کند در این صورت قطعاً رابطه تخصیص یا تقیید است. مثل اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هنوز برای سفر حجة الوداع و بیان تفصیلی احکام حج برای مردم حرکت نکرده‌اند که یک حکم عام از احکام وقوف را بیان می‌فرمایند سپس هنوز به مکه و ایام حج نرسیده‌اند که یک مخصّص یا مقید برای آن دلیل قبل مطرح می‌فرمایند اینجا رابطه تخصیص یا تقیید است.

اگر بعد از بیان عام، زمان همل هم فرارسیده مثل اینکه حضرت در وقوف عرفات هستند و یک حکم عامی بیان می‌فرمایند اینجا چون زمان عمل هر حکم عام و خاصی که باشد باید بیان بفرمایند پس اگر یک حکم عام یا مطلق بیان فرمودند و قیدی نیاورند، سپس بعد از اتمام زمان عمل یک قید یا حکمی خلاف عام یا مطلق قبلی بیان بفرمایند در این صورت می‌گوییم حکم دوم ناسخ حکم قبل است.

در بعضی از افراد عام و خاص یا مطلق و مقید ممکن است رابطه تخصیص (یا تقیید) و نسخ مطرح باشد که باید بررسی یکنیم تخصیص مقدم است یا نسخ یعنی بگوییم دلیل دوم، خاص است و دائره عموم عام را محدود کرده یا دلیل دوم ناسخ است و دلیل اول را ابطال کرده است.

قسم سوم: اظهریت در صنف

اگر دو دلیل که هر دو از یک نوع هستند مثلاً هر دو دال بر شمول هستند و هر دو از یک صنف هستند مثلاً هر دو عام هستند تعارض کنند می‌توان ضوابطی برای ترجیح مطرح نمود یا اینکه صنفشان متفاوت باشد مثل اینکه یکی عام و دیگری مطلق باشد. برای اظهریت بر اساس صنف صورتهای مختلف می‌توان تصویر کرد مثل اینکه دو دلیل عام که رابطه‌شان عامین من وجه است تعارض کنند (اکرم العلماء و لاتکرم الفساق) یا دو مطلق تعارض کنند (صلّ و لاتعصب) یا یک عام و یک مطلق تعارض کنند. مثال تعارض عام و مطلق:

دلیل عام: اکرم العلماء دلیل مطلق: لاتکرم الفاسق. نسبت به عالم فاسق دلیل عام می‌گوید اکرامش واجب است و دلیل مطلق می‌گوید اکرامش حرام است.

در چنین وضعیتی بعضی دلالت عام را مقدم دانسته‌اند زیرا دلالت عام بر عموم از نوع دلالت کلامی است یعنی گوینده با استفاده از الفاظ وضع شده برای عموم (مانند جمع محلی به لام یا کلماتی مانند کلّ، جمیع و ...) سخن گفته و تکلم کرده اما دلالت مطلق بر اطلاق دلالت سکوتی و بر اساس مقدمات حکمت است (سکوت متکلم از نصب قرینه بر خلاف اطلاق) لذا دلالت عام بر عموم را اظهر دانسته و آن را ترجیح داده و باقی می‌گذارند و در دلالت مطلق تصرف کرده آن را تقیید می‌زنند و مرتکب خلاف ظاهر می‌شوند. تبیین این اقسام و توضیحات آنها را در جلسه بعد وارد می‌شویم.

مرحوم شیخ انصاری وارد شدند به بررسی مرجحات دلالی و ملاکات تشخیص أظهر از ظاهر در دلیلین متعارضین. این ملاکات طبق توضیحی که جلسه قبل دادند را در قالب مثالهایی در دو مرحله بیان می‌فرمایند و در مرحله سوم به بحث مهم انقلاب نسبت می‌پردازند.
مرحله اول: أظهریت نوعیه

مرحوم شیخ انصاری شش مورد برای تطبیق أظهریت نوعیه بیان می‌فرمایند.

مورد اول: دوران بین تخصیص و نسخ (أظهریت تخصیص)

قبل از توضیح مطالب مرحوم شیخ انصاری به چند مقدمه اشاره می‌کنیم:

مقدمه اصولی اول: تقسیم عموم به زمانی و افرادی

در اصول فقه مرحوم مظفر مبحث عام و خاص و تفاوت آن با مطلق و مقید خوانده‌ایم معنای شمول و گستردگی دو مصداق دارد:
۱. عام. ۲. مطلق.

دلالت عام بر عموم مبتنی بر دلالت لفظی است یعنی الفاظ یا کلیشه‌هایی که بر اساس وضع واضح دلالت می‌کنند بر شمول.

دلالت مطلق بر اطلاق مبتنی است بر مقدمات حکمت.

بر این اساس، دلالت عام یک دلالت لفظی و کلامی است (که گوینده سخن، کلمات یا کلیشه دال بر عموم استفاده کرده) و دلالت مطلق یک دلالت عقلی و سکوتی است (یکی از مقدمات حکمت سکوت از نصب و بیان قرینه بر خلاف است)

شمول در عام و مطلق، از حیثیت‌های مختلفی می‌تواند باشد از جمله زمانها و افراد.

عام زمانی یعنی شمول حکم عام در تمام زمانها. اُکرم العلماء عموم زمانی دارد یعنی در تمام زمانها حکم جریان خواهد داشت.

عام افرادی یعنی شمول حکم عام نسبت به تمام افراد. اُکرم العلماء عموم افرادی دارد یعنی نسبت به تمام افراد عالم جاری است.

مقدمه دوم کلامی: خاتمیت دین اسلام و جاودانگی شریعت

بر اساس أدله نقلیة از آیات (مانند آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب) و روایات متواتر، دین مبین اسلام، دین خاتم و احکام این شریعت، مستمر و ابدی است. یعنی با آغاز بعثت نبی گرامی اسلام دستورات این شریعت به عنوان احکام واقعیه آغاز می‌شود و الی یوم القيامة بر عموم مکلفان لازم الاجرا است. هر چند ممکن است بنا بر مصالحی در قسمتی از زمانها یا بر بعضی از افراد این احکام واقعیه فعلی نشود بلکه حکم دیگری به عنوان حکم ظاهری داشته باشند از جمله این موارد مسأله تریجی بودن بیان بعضی از احکام است مانند حرمت شرب خمر.

مقدمه سوم اصولی: معنای نسخ

در رابطه با معنا و ماهیت نسخ مطالب مفصل و اختلافاتی است که در مباحث خارج اصول باید پیگیری شود هر چند نهایتاً کاربرد اندکی دارد. لکن اجمالاً نسخ را میتوان اینگونه معنا نمود که رفع حکم ثابت در شریعت است

مقدمه چهارم اصولی: ملاک تشخیص نسخ از تخصیص

جلسه قبل مقدمه‌ای در این رابطه بیان شد همان نکته را با بیان دیگر که در عبارت امروز کتاب آمده است به اختصار تکرار می‌کنیم. وقتی دستوری توسط مولا بیان می‌شود و پس از مدتی دستوری مخالف آن صادر می‌شود از دو حال خارج نیست:

– اگر وقت عمل به دلیل اول نرسیده بود و دلیل دوم آمده است، رابطه دو دلیل عام و خاص است.

– اگر وقت عمل به دلیل اول رسیده و مکلفان به آن عمل کرده‌اند و سپس دلیل دوم در مخالفت با آن صادر شده، رابطه دو دلیل ناسخ و منسوخ خواهد بود یعنی دلیل دوم ناسخ و دلیل اول منسوخ است.

به عبارت دیگر اگر ابتدا عام وارد شده و قبل از حضور وقت عمل به آن، دلیل خاص صادر شده، دلیل خاص دلیل عام را تخصیص می‌زند. اما اگر ابتدا عام (اُکرم العلماء) وارد شده و بعد از حضور وقت عمل به آن (بعد از عمل ملکفان به آن) خاص (لا تکرّم النحاة) صادر شده باشد، دلیل دوم ناسخ دلیل اول خواهد بود یعنی وجوب اکرام نحاة نسخ شده و از این به بعد وظیفه، حرمت اکرام نحاة است.

سؤال این است که در دوران بین تخصیص و نسخ کدام أظهر است یعنی ظهور کدام یک باید حفظ شود و در ظهور دیگری تصرف شود. دوران بین تخصیص و نسخ را به عبارت دیگری هم می‌توان تبیین کرد، دوران بین عموم زمانی و عموم افرادی. نسخ یعنی کنار گذاشتن عموم زمانی (عام حکم ثابت در شریعت بوده اما زمانی که خاص صادر می‌شود آن حکم سابق نسخ می‌شود و عمومیت زمانی عام از بین می‌رود و در ادامه زمان حکم عام وجود ندارد) تخصیص یعنی کنار گذاشتن عموم افرادی (شمول عام نسبت به زمان آینده باقی است اما نسبت به افراد محدود میشود یعنی بعضی از افراد از تحت حکم عام خارج می‌شوند.)

پس سؤال این است که نسخ (از بین بردن عام اَزمانی) اَظْهَر است یا تخصیص (از بین بردن عام اَفرادی)؟

اگر نسخ را مقدم و اَظْهَر بدانیم یعنی در عمومیت اَزمانی تصرف کرده‌ایم و اگر تخصیص را مقدم کنیم یعنی در عمومیت اَفرادی تصرف کرده‌ایم. بر اساس ادله شرعیه از آیات و روایات که اشتراک بین تمام مکلفان الی یوم القیامه در احکام شرعی را ثابت می‌کنند می‌توان ادعا نمود که عموم اَزمانی، اَظْهَر از عموم اَفرادی است زیرا تخصیص خوردن بعضی از افراد عام حتی در دستورات شرعی شایع است اما تخصیص خوردن به زمان و اینکه بگوییم فلان حکم مختص به صدر اسلام و زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده بر خلاف ادله و مورد نادر است. نتیجه اینکه عام اَزمانی اَظْهَر است از عام اَفرادی، پس تخصیص مقدم بر نسخ است زیرا تخصیص یعنی تصرف و از بین بردن عام اَفرادی و نسخ یعنی از بین بردن عام اَزمانی.

در دوران بین تخصیص و نسخ تفاوتی ندارد که ابتدا دلیل عام (أَکْرَم العِلماء) بیان شود سپس دلیل خاص (لا تَکْرَم النّحاة) وارد شود یا معکوس باشد یعنی ابتدا دلیل خاص ("لا تَکْرَم النّحاة" یا "لاربا بین الوالد و الولد") بیان شود سپس دلیل عام ("أَکْرَم العِلماء" یا "أَحلّ الله البیع و حرّم الربا") وارد شود.

این نکته هم در مقدمه چهارم روشن شد که تخصیص مربوط به ورود خاص قبل از حضور وقت عمل به عام است و نسخ مربوط به ورود خاص بعد حضور وقت عمل به عام است.

بنابراین اگر مکلفان به عام عمل کرده باشند سپس حکم خاص وارد شود باید آن را ناسخ دانست. مثال: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (در صدر اسلام) فرموده‌اند کلّ شیء حلال. سپس امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۰ هجری فرمودند گوشت خرچنگ حرام است.

اشکال: در مواردی که خاص، بعد از عمل به عام وارد شده هم می‌توانیم معتقد به تخصیص شویم نه نسخ. به این بیان که وقتی خاص وارد شد کشف می‌کنیم این خاص در همان زمان عام (صدر اسلام) و قبل از عمل به عام بیان شده بود لکن از ما مخفی مانده بود و امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۰ از همان حکم خاص که بر ما مخفی بود پرده بردای کردند.

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند این مدعا خلاف اصل است. أصالة اعدم الحادث می‌گوید حدوث دلیل خاص در صدر اسلام دلیل می‌خواهد و زمانی که دلیلی بر حدوث خاص در صدر اسلام نداریم اصل عدم حدوث خواهد بود. لذا باید معتقد به نسخ شد. و بحث ما در دوران بین تخصیص و نسخ نسبت به خود خبرین متعارضین است نه قرینه‌ای زائد بر آنها که بخواهد کاشف از نسخ یا تخصیص باشد.

نعم لو کان هناک دلیل ... ج ۴، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۵۰۲، س ۱۴

می‌فرمایند اگر دلیلی مبنی بر امتناع نسخ در روایات داشته باشیم واجب است که قائل به تخصیص شویم به یکی از دو بیان:

بیان اول: تخصیص، با التزام به اختفاء قرینه حین العمل

معتقد شویم عام در صدر اسلام بیان شده بود، وقتی خاص در سال ۱۴۰ هجری توسط امام صادق علیه السلام وارد می‌شود کشف می‌کنیم این دلیل خاص همان صدر اسلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان شده بوده لکن بر مردم مخفی بوده تا زمانی که امام صادق علیه السلام بیان فرموده‌اند لذا ممکن است توهم شود که قبل از امام صادق علیه السلام بیان نشده بوده. پس دلیل خاص، ناسخ نیست بلکه مخصّص است. (به عبارت دقیق تر کاشف از وجود این مخصّص در همان زمان بیان عام است)

بیان دوم: تخصیص، با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی

معتقد شویم عام در صدر اسلام بیان شده بود، خاص هم نیامده بود، تکلیف ظاهری مردم همان عمل به عام بوده است، و در سال ۱۴۰ که دلیل خاص توسط امام صادق علیه السلام ارائه می‌شود تکلیف واقعی بر مردم عیان می‌شود. پس دلیل خاص، مخصّص عام است نه ناسخ اما تا قبل ورود عام مردم مکلف به حکم ظاهری بوده‌اند و با بیان امام صادق علیه السلام تکلیف واقعی بر همگان آشکار می‌گردد.

و من هنا یقع الإشکال ... ج ۴، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۵۰۲، س ۱۸

خلاصه کلام اینکه در رابطه با عموماتی که در بیانات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده سپس دلیل خاص توسط وصی ایشان امیر المؤمنین علیه السلام بیان شده است یا دلیل عام در بیان یک امام معصوم وارد شده و دلیل خاص در بیان معصوم بعدی وارد شده است چه باید گفت؟ آیا قائل شویم دلیل متأخر ناسخ دلیل متقدّم است یا دلیل مخصّص آن است؟

برای پاسخ به این سؤال سه راه کار وجود دارد: ۱. ناسخ بودن دلیل متأخر. ۲. مخصّص بودن با اختفاء قرینه. ۳. مخصّص بودن با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی. هر کدام از این سه راه کار در جلسه بعد بررسی می‌شود و راه کار صحیح بیان می‌شود.

در پایان جلسه قبل فرمودند در رابطه با عموماتی که در کلام معصوم متقدّم بیان شده است و دلیل خاص در کلام معصوم متأخر وارد شده، چه باید گفت، سه راه کار معرفی شد که در این جلسه به بررسی آنها می‌پردازند:

راه کار اول: نسخ

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اعتقاد به ناسخ بودن دلیل خاص وارد در کلام معصوم متأخر صحیح نیست زیرا سه اشکال دارد:

اشکال اول: خروج از اصطلاح

قبل از توضیح اشکال اول یک مقدم کوتاه بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: معنای مصطلح و غیر مصطلح نسخ

در رابطه با معنای نسخ در جلسه قبل اشاره‌ای شد لکن نسخ یک معنای اصطلاحی دارد یک معنای غیر اصطلاحی.

معنای اصطلاحی نسخ در لسان اصولیان بیان الإتهاء عند الإتهاء است.

یعنی وقتی مهلت و آمد عمل به یک حکم شرعی تمام شود پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اعلام بفرمایند که زمان آن تمام شده و حکم جدید را بیان فرماید. پس معصوم بیان می‌کند اتهاء زمان عمل به یک حکم را وقتی که به پایان زمانش رسیده باشد.

معنای غیر اصطلاحی نسخ بیان الإتهاء قبل الإتهاء است.

مثلا یک حکم عام توسط پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بیان شده است و مثلا اتهاء زمان آن حکم، سال ۱۴۰ هجری است، لذا پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به صورت سینه به سینه به معصومان بعد از خودشان منتقل می‌کنند و برای آنان بیان می‌کنند زمان عمل به این حکم در سال ۱۴۰ به پایان می‌رسد و آن زمان توسط امام صادق علیه السلام دلیل خاص اعلام عمومی شود.

اشکال اول این است که اگر دلیل خاص وارد شده در کلام امام صادق علیه السلام را ناسخ دلیل عام وارد شده در کلام پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بدانیم این نسخ نمی‌تواند به معنای مصطلح باشد زیرا فرض این است که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در اتهاء زمان عمل به یک حکم که مثلا سال ۱۴۰ است حاضر نیستند و از دنیا رفته‌اند پس بیان الإتهاء عند الإتهاء نخواهد بود لذا باید نسخ را به معنای غیر اصطلاحی معنا کنیم در حالی که خروج از معنای اصطلاحی دلیل می‌خواهد و دلیلی بر به کارگرفتن اصطلاح نسخ در غیر معنای مصطلح نداریم.

اشکال دوم: سبب وهن شریعت

تعداد مخصّصاتی که ناظر به عمومات بیان شده‌اند بسیار زیاد است تا جایی که بین اصولیان شایع است که ما من عامٍ إلا و قد خُصّ، پس اگر بنا باشد تمام عمومات وارد شده در شریعت را منسوخ بدانیم لازمه‌اش ضعف در احکام دین و مخالف با کامل بودن شریعت اسلام است و این احتمال مطرح خواهد شد که اگر احکام که ده‌ها سال به آنها عمل شده بود توسط معصومان متأخر نسخ شده است (با همان بیان نسخ غیر اصطلاحی) پس ایجاد این تغییر باز هم باید ممکن باشد که در زمان حضور امام زمان علیه السلام یک تغییرات گسترده و بر خلاف آنچه اهل بیت علیهم السلام و کلمات امام صادق علیه السلام بوده است شکل بگیرد پس احکامی که از صدر اسلام تا کنون به آنها عمل شده است احکام واقعی نبوده‌اند. برای رهایی از این اشکال باید از قول به نسخ که بر خلاف آیات و روایات متواتر در کمال و خاتمیت دین است دست برداریم.

اشکال سوم: ارتکاب دو خلاف ظاهر

اشکال سوم این است که اگر قائل به نسخ شویم مرتکب دو خلاف ظاهر شده‌ایم و اگر قائل به تخصیص شویم مرتکب یک خلاف ظاهر شده‌ایم. توضیح مطلب: چنانکه در مقدمه دوم جلسه قبل توضیح داده شد احکام و دستورات شرعی از آغاز بعثت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم إلى يوم القيامة برای همه مکلفان مشترک و لازم الإجراء است. فرض می‌کنیم سال پنجم بعثت یک دستور و حکم شرعی عام بیان شد "أحلّ الله البيع و حرّم الربا"، به صورت عام تمام اقسام ربا را حرام قرار می‌دهد، که ظهور دارد در اینکه از ابتدای بعثت الی يوم القيامة مستمر است. سال ۱۴۰ هجری مثلا توسط امام صادق علیه السلام دلیل خاص وارد شد که "لا ربا بین الوالد و الولد" این حکم هم ظهور دارد در اینکه از ابتدای بعثت الی يوم القيامة اعتبار دارد، وقتی قائل به نسخ می‌شویم یعنی تا سال ۱۴۰ فقط دلیل عام تکلیف شرعی بوده است و از سال ۱۴۰ به بعد فقط دلیل خاص تکلیف شرعی است. به عبارت دیگر استمرار دلیل عام الی يوم القيامة را در سال ۱۴۰ قطع کرده‌ایم و این بر خلاف ظاهر دلیل عام است. همچنین با قول به نسخ جریان حکم خاص را نسبت به قبل از سال ۱۴۰ قطع کرده‌ایم و این بر خلاف ظاهر دلیل خاص است.

پس قول به نسخ مستلزم ارتکاب دو خلاف ظاهر است. در حالی که اگر قائل به تخصیص شویم یک خلاف ظاهر مرتکب شده‌ایم یعنی فقط دست از ظهور عام در استمرار برداشته‌ایم و حکم خاص را در تمام زمانها جاری می‌دانیم که توضیحش در همین جلسه می‌آید.

إِلَّا أَنْ يَفْرُضَ الْمَتَقَدِّمُ ... ج ۴، ص ۹۵؛ ج ۳، ص ۵۰۳، س ۵

بله با یک توضیحی می‌توان هم معتقد به نسخ شد هم فقط یک خلاف ظاهر مرتکب شویم. توضیح مطلب این است که اگر بگوییم دلیل عام ظهور هم ظهور در اعتبار از ابتدای بعثت دارد هم ظهور در استمرار دارد اما دلیل خاص فقط ظهور در استمرار الی یوم القیامه دارد و ظهوری در اعتبار از حین بعثت ندارد، لذا وقتی قائل به نسخ می‌شویم بر خلاف ظاهر دلیل عام، اعتبار آن را مختص به ابتدا بعثت تا سال ۱۴۰ کرده‌ایم اما دیگر دلیل خاص ظهور در اعتبار از ابتدای بعثت ندارد که این ظهور را دست کاری و محدوده کرده باشیم. پس خلاف ظاهر فقط نسبت به دلیل عام (متقدم) شکل گرفت نه نسبت به دلیل خاص (متأخر).

اما تصویر دلیلی که ظهور در اعتبار من حین البعثة نداشته باشد و صرفا ظهور در استمرار الی یوم القیامه داشته باشد مصداق ندارد.

راه کار دوم: تخصیص با الترام اختفاء قرینه

راه کار دوم همان تخصیص با التزام به اختفاء قرینه است که در جلسه قبل توضیح داده شد.

اشکال: استحاله عادی اختفاء قرینه

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه گفته شود پیامبر صلی الله علیه و آله هم عام خاص را بیان فرموده‌اند لکن خاص بر مردم مخفی شده بوده و با بیان توسط امام صادق علیه السلام کشف می‌کنیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم خاص را مطرح کرده بوده‌اند صحیح نیست زیرا در صدر اسلام مسلمانان بسیار به دنبال علم پیدا کردن به احکام دین و دستورات حضرتشان و ثبت و ضبط آنها و انتقال به آیندگان بوده‌اند همچنین در مقام عمل این مخصّصاتی که در زمان امام صادق علیه السلام بیان شده است مورد ابتلاء مردم صدر اسلام بوده است پس ادعای اختفاء قرینه بر مردم عصر تشریح و صدر اسلام ادعای بلا دلیل است و نه تنها یقین داریم مسلمانان صدر اسلام از مخصّصات بیان شده توسط امام صادق علیه السلام آگاه نبوده‌اند و عمل نکرده‌اند بلکه یقین داریم چنین احکامی برایشان مجهول بوده است یعنی آنان کوتاهی در یادگیری نکرده‌اند بلکه برایشان بیان نشده بوده است.

راه کار سوم: تخصیص با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی (شیخ انصاری)

بعد از نقد دو راه کار قبلی طبیعتا راه کار سوم متعیّن خواهد بود به این بیان که تا زمانی که بیان از جانب شارع نرسیده طبیعتا برائت عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) جاری است و زمانی برائت عقلی رفع می‌شود که بیان از جانب شارع برسد، و با اینکه تمام احکام شرعی مشترک بین تمام مسلمانان اعم از صدر اسلام و غیر آنان می‌باشد می‌گوییم بر اساس همان مصالحی که سبب شد بعضی از احکام شرعی (مانند حکم حرمت شرب خمر و حکم حرمت ربا و امثال اینها) توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به صورت تدریجی بیان شود (ابتدا حرمت نماز خواندن در حال مستی و سپس حرمت شرب خمر) بر اساس همان مصالح می‌گوییم مصلحت این بوده که مسلمانان مدتی به عموماً عمل کنند تا زمانی که توسط امام باقر و امام صادق علیهما السلام مخصّصاتش بیان شود.

یعنی وقتی در صدر اسلام گفته شده اکرم العلماء، حکم ظاهری مسلمانان وجوب اکرام نحاة بوده است اما با بیان لاتکرم النحاة توسط امام صادق علیه السلام حکم واقعی کشف می‌شود که حرمت اکرام نحاة است. و دلیل بر اینکه چندین سال مسلمانان به حکم ظاهری وجوب اکرام نحاة (تحت عموم علماء) عمل کردند همان مصالحی است که اقتضاء می‌کرده احکام به صورت تدریجی بیان شود.

البته از همان صدر اسلام که "اکرم العلماء" گفته شده حکم واقعی بین همه مسلمانان مشترک بوده لکن مصلحت در این بوده که این حکم واقعی مثلا در سال ۱۴۰ هجری آشکار گردد. لذا عمل مسلمانان (اکرام تمام علما از جمله نحاة) تا قبل از سال ۱۴۰ بر اساس حکم ظاهری و صحیح بوده است و پس از آن باید بر اساس حکم واقعی و جمع بین عام و خاص (اکرم العلماء إلا النحاة) باشد.

(یا مثلا ابتدا به صورت عام گفته شده کل شیء لک حلال و در زمان امام صادق علیه السلام حرمت گوشت لاکپشت به عنوان حکم واقعی بیان شده پس مردمی که چندین سال بر اساس دلیل عام از گوشت لاکپشت استفاده کرده‌اند و مرتکب حرام واقعی شده‌اند معصیت نکرده‌اند چون وظیفه ظاهری آنان عمل به همان کل شیء لک حلال بوده است)

به این استدلال و تشبیه مقتضیات و مصالح عصر صادقین علیهم السلام به عصر تشریح و صدر اسلام اشکالی شده که مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند.

و دعوی الفرق بین ... ج ۴، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۵۰۴، س ۱

مرحوم شیخ انصاری برای اثبات جواز تخصیص عمومات قرآنی یا نبوی توسط مخصّصات وارده در کلام ائمه علیهم السلام با قیاس فاصله زمانی در بیان احکام توسط ائمه علیهم السلام، به تدریجی بودن بیان احکام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله نتیجه گرفتند همان مصلحت بیان تدریجی در صدر اسلام، در زمان اهل بیت علیهم السلام هم بوده است.

اشکال:

مستشکل می گوید قیاس زمان اهل بیت علیهم السلام به صدر اسلام مع الفارق است.

توضیح مطلب این است که تدریجی بودن بیان احکام در صدر اسلام به این صورت بوده که تا زمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله حکم شرعی و تکلیف فعلی مردم را بیان نکرده بودند به حکم عقل مردم می توانستند برائت عقلیه جاری کنند و اگر شک در تکلیف وجوب یا حرمت پیدا کردند برائت جاری کنند. اما در زمان اهل بیت علیهم السلام دیگر عمومات توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده است و عند الشک جای اجرای برائت نیست بلکه جای تمسک به عمومات و اطلاقات است. به عنوان مثال وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله انشاء رخصت کرده و فرمودند یجوز اکرام العلماء معنایش این است که هم اکرام فقیه جایز التکر است هم اکرام نحاة جایز الفعل است در حالی که حکم واقعی وجوب اکرام فقیه و حرمت اکرام نحوی است.

خلاصه اشکال اینکه بیان تدریجی احکام در صدر اسلام مسبوق به اجرای برائت عقلی است اما بیان تدریجی احکام در زمان اهل بیت علیهم السلام مسبوق به بیان تکالیف عامه یا مطلقه است پس صدر اسلام قابل قیاس به بعد از آن نیست.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می فرماید نهایت اشکال مستشکل این است که در صدر اول شاهد عدم البیان (یعنی عدم بیان حکم شرعی که مجوز برای اجرای برائت عقلی است) هستیم و پس از آن شاهد بیان العدم (بیان عدم حکم شرعی بر خاص) هستیم و این دو متفاوتند. (وقتی بیان عام از جانب شارع وارد شده باشد که یجوز اکرام العلماء گویا بیان شده است که اکرام نحاة حکم حرمت ندارد با اینکه در واقع اکرام نحاة حرام است) و لکن پاسخ ما این است که وجود این تفاوت به جهت مصلحت است.

علاوه بر اینکه بیان العدم منحصر در بعد از صدر اول نیست بلکه همان صدر اول را هم می توانیم مصداق بیان العدم بدانیم به این بیان که پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه غدیر بعد حجة الوداع فرمودند تمام احکام را بیان فرموده اند پس در همان عصر تشریح و زمان حضور پیامبر صلی الله علیه و آله هم تمام عمومات (و البته قسمتی از مخصّصات) بیان شده بود لذا آن دوره هم مصداق عدم البیان نیست.

بل یجوز أن یکون مضمون ... ج ۴، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۵۰۴، س ۱۰

مستشکل گفت عصر بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله انشاء رخصت انجام شده لذا قابل قیاس به عصر حضرتشان نیست. مرحوم شیخ انصاری وجود انشاء رخصت را پذیرفتند و وجود مصلحت را علت تفاوت دانستند حال با تعبیر "بل" می خواهند بفرمایند نه تنها انشاء رخصت و جواز بلکه ممکن است حکم الزامی در قالب یک عام یا مطلق بیان شود اما مخصّساتش بعداً توسط ائمه بعدی بیان شود. مثل اینکه ابتدا فرموده باشد اکرام العلماء و قرینه بر خلاف الزام به فعل مخفی شده باشد و بعد از چندین سال معصوم دیگر بفرماید لا تکرّم النحاة.

سؤال: اگر ابتدا اکرام همه علما واجب اعلام شود معنایش این است که اکرام نحاة هم واجب است در حالی که در واقع اکرام نحاة حرام است و مثلاً در سال ۱۴۰۰ توسط امام صادق علیه السلام اعلام می شود، وقتی اکرام نحاة مفسده دارد به چه دلیل اکرام آنها در قالب عموم "اکرّم العلماء" واجب و دارای مصلحت شمرده می شود؟

جواب: مصلحت تدریج در واقع اکرام نحاة را به عنوان مکلف به دارای مصلحت قرار نداده بلکه اصل حکم الزامی عام را دارای مصلحت قرار داده است و در واقع چنین مصلحتی وجود دارد.

خلاصه کلام اینکه آنچه از تتبع و جستجوی در روایات به دست می آید و آنچه از وجود عمومات و مطلقات خالی از قرینه در صدر اسلام برداشت می شود این است که پیامبر صلی الله علیه و آله آورنده شریعت و اهل بیت علیهم السلام مبین شریعت بوده اند، یعنی پیامبر که در خطبه غدیر فرمودند من تمام احکام را برای شما بیان کرده ام مقصود این است که مقداری از احکام را مستقیم به شما مردم گفته ام و مقداری را به وصی خودم گفته ام و او به اوصیاء و اولیاء پس از خود منتقل خواهد کرد و در زمان لازم و مناسب برای عموم مردم بیان خواهد شد.

بنابراین وجود فاصله زمانی بین بیان بعضی عمومات و بیان مخصّصات آنها مربوط به مصلحت تدریج در بیان احکام است.

فإن قلت:

مستشکل می‌گوید ما می‌پذیریم مصلحت تدریج اقتضاء وجود فاصله زمانی بین عمومات و مخصّصات را داشته لکن با بیان شما یک اشکال مهم ایجاد می‌شود که عدم جواز تمسک به أصالة العموم و أصالة الإطلاق است.

قبل از توضیح اشکال مستشکل یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: اختصاص خطابات شرعی به مشافهین

مشهور معتقدند خطابات موجود در آیات و روایات مختص مشافهین و حاضرین در مجلس بیان احکام است که سخنان حضرت را می‌شنیده‌اند اما بر اساس أدله قطعی عقلی و نقلی اشتراک غائبین و معدومین با مشافهین در احکام ثابت می‌شود. البته بعضی هم معتقدند خطابات از همان ابتدای صدورشان تمام افراد اعم از مشافه، (شنونده)، غائب و معدوم را مخاطب قرار داده است.

مستشکل می‌گوید وقتی معلوم است که احکام به صورت تدریجی بیان می‌شود لازمه‌اش این است که مکلفان در زمان مثلاً امام سجاد علیه السلام که می‌دانند عموماتی صادر شده و ممکن است مخصّصات آنها توسط امام باقر یا امام صادق علیهما السلام بیان شود دیگر عند الشک مجاز به اجرای أصالة العموم نباشند زیرا احتمال قوی می‌دهند که مخصّصاتی خواهد آمد لذا حق عمل به ظاهر عام دلیل را ندارند. وقتی حکم مشافهین عصر امام سجاد علیه السلام چنین باشد ما هم با آنان در حکم مشترک هستیم لذا ما هم حق اجرای أصالة العموم را نخواهیم داشت.

به عبارت دیگر وقتی طبق مصلحت تدریج، تأخیر بیان مخصّصات از وقت حاجت (وقت اعلام عمومات) جایز باشد لازمه‌اش عدم جریان أصالة العموم (أصالة عدم التخصیص) خواهد بود.

قلت:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اگر مستند حجیت و اعتبار أصالة الظهور (که أصالة العموم از مصادیق آن است) عدم تأخیر بیان از وقت حاجت بود اشکال شما وارد بود که با وجود تأخیر بیان دیگر أصالة الظهور جاری نمی‌شود اما مستند أصالة الظهور (که اصل عدم قرینه بر خلاف ظاهر است) دو نکته است:

الف: قبح خطاب بر اساس معنای ظاهری الفاظ و اراده خلاف ظاهر بدون بیان قرینه بر خلاف. عقلاً می‌گویند قبیح است که مولا بگوید اکرم العلماء و در واقع اکرام علماء غیر نحاة را از مخاطب بخواند بدون اینکه درباره نحاة حرفی گفته باشد.

ب: أصالة الجدل. یعنی طریقه ثابت و مقبول نزد عقلاً آن است که وقتی سخنی می‌گویند ظهور دارد در عدم هزل و شوخی کردن، یعنی واقعا ظاهر کلامش را قصد کرده لذا اگر قرینه بر خلاف ظاهر و معنای مجازی نیاورده باشد کلام او را حمل می‌کنند بر معنای حقیقی و ظاهری فعلاً، یعنی می‌گویند متکلم چنین عامی را به کار برده و قرینه بر تخصیص نیاورده، پس فعلاً مقصودش همین عموم است مگر اینکه بعداً خلاف آن ثابت شود. حال:

– اگر بعداً مخصّصی وارد شود کشف می‌کند متکلم از ابتدا قصدش توجه به حکم خاص و برداشت خلاف ظاهر از عام بوده لکن به جهت مصلحتی نمی‌توانسته اعلام کند.

– اگر بعداً مخصّصی وارد نشود همچنان با تمسک به أصالة الظهور و أصالة العموم، وجود مخصّص و قرینه بر خلاف را نفی می‌کنیم و می‌گوییم آنچه گوینده از مخاطبینش می‌خواهد فعلاً همین است. وقتی تکلیف مشافهین در جواز اجرای أصالة العموم روشن شد حکم غائبین و معدومین هم با آنان مشترک است و آنان هم می‌توانند أصالة العموم جاری کنند.

خلاصه مورد اول این شد که مرحوم شیخ انصاری فرمودند اگر دلیل عامی وارد شده، سپس دلیل خاص هم بیان شده، در دوران بین مخصّص بودن خاص یا ناسخ بودن خاص، أظهر این است که دلیل خاص، مخصّص عام باشد نه ناسخ لذا دست از عموم ازمانی دلیل عام بر نمی‌داریم و فقط بعضی افراد آن را از تحت عام خارج می‌کنیم یعنی دست از عموم افرادی برمی‌داریم.

تخصیص أظهر از نسخ است. ادامه مباحث ان شاء الله بعد تعطیلات نوروز و ماه مبارک رمضان.

نکته تربیتی

در ادامه مباحث قبل در جلسه صبح (مکاسب ۴) بیان شد، دوستانی که تمایل دارند به صوت فقه ۴ امروز مراجعه نمایند.

(بعد از تعطیلات نوروز و ماه مبارک رمضان)

کلام در مقام چهارم (بیان مرجحات) و بحث از مرجحات دلالی بود. در مرحله اول وارد أظهریت نوعیه و بررسی موارد شش گانه آن شدند. مورد اول از موارد اظهاریت نوعیه، دوران بین تخصیص و نسخ بود که ثابت کردند تخصیص بر نسخ مقدم است.

و منها: تعارض الإطلاق ... ج ۲، ص ۹۷؛ ج ۳، ص ۵۰۵، س ۱۴

مورد دوم: تعارض بین تخصیص و تقیید (تقیید انجام شود)

در تعارض بین تخصیص و تقیید تکلیف چیست؟ برای روشن شدن مطلب یک مثال بیان می کنیم:

"اكرم كلّ عالم" کلمه "كلّ" وضع شده برای دلالت بر عموم و شمول یعنی تمام عالمان را اكرام كن چه عالم فاسق چه عالم عادل.

"لا تكرم الفاسق" این دلیل به اطلاق و مقدمات حکمت دلالت می کند بر حرمت اكرام همه فسّاق چه عالم فاسق و چه جاهل فاسق.

رابطه این دو دلیل عام و خاص من وجه است، ماده اشتراکشان عالم فاسق است که دلیل عام می گوید اكرامش واجب است و طبق دلیل مطلق اكرامش حرام است. چنانکه در جلسات قبل هم اشاره شد اینجا تعارض بین عام و مطلق است و دو راه وجود دارد:

- یا باید دلالت مطلق را مقدم کنیم یعنی تقیید نزیم و از دلالت عام بر عموم دست برداریم و آن را تخصیص بزیم تا تعارض حل شود و بگوییم اكرام همه علما واجب است الا عالم فاسق.

- یا باید دلالت عام را مقدم کنیم یعنی تخصیص نزیم و از دلالت مطلق بر اطلاق دست برداریم و آن را تقیید بزیم تا تعارض حل شود و بگوییم اكرام همه فسّاق حرام است الا فاسق عالم.

سؤال این است که دلالت عام را مقدم و ابقاء کنیم و مطلق را تقیید بزیم یا دلالت مطلق را مقدم و ابقاء کنیم و عام را تخصیص بزیم؟ قبل از پاسخ به این سؤال و ورود به مطالب مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی مهم بیان می کنیم:

مقدمه اصولی: تفاوت عام و مطلق

می دانیم که عام و مطلق هر دو دلالت بر شمول دارند لکن تفاوت هایی بین آن دو وجود دارد که به اختصار اشاره می کنیم:

یکم: دلالت عام بر عموم دلالت کلامی و دلالت مطلق بر اطلاق دلالت سکوتی است.

کلماتی مانند جمیع و کلّ وقتی در بیان متکلم قرار گیرد و از دهان او خارج شوند، سامع و مخاطب عموم را برداشت می کند اما در مطلق چنین نیست یعنی یکی از مقدمات حکمت آن است که متکلم نسبت به بیان قید، سکوت کند تا (از عدم نصب قرینه بر خلاف ظاهر) مخاطب اطلاق و شمول را برداشت کند. پس دلالت عام، کلامی و دلالت مطلق سکوتی است.

دوم: دلالت عام تنجیزی و دلالت مطلق تعلیقی است.

دلالت کلمه جمیع یا کلّ بر عموم یک دلالت تنجیزی و قطعی است یعنی به محض تکلم متکلم به الفاظی مانند کلّ یا جمیع دلالت قطعی بر عموم شکل گرفته است و برای دلالت بر عموم منتظر چیز دیگری نمی مانیم. حتی اگر بعداً یک دلیل خاص وارد شود و دلیل عام را تخصیص بزند باز هم می گوییم اكرم كلّ عالم مقتضی عموم بود و عموم عام شکل گرفته بود اما مانعی پیدا شد که گفت إلا عالم فاسق.

اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و مشروط است یعنی معلق و مشروط به این است که متکلم قرینه بر خلاف ظاهر و قیدی بیان نکند. پس به محض بیان جمله مطلق نمی توان ادعا کرد دلالت بر اطلاق شکل گرفته مگر اینکه متکلم سکوت کند و جلسه صحبت تمام شود تا مخاطب بفهمد دیگر قیدی وجود ندارد لذا جمله مذکور، اطلاق پیدا می کند.

پس هر زمان قرینه بر خلاف ظاهر مطلق وارد شود می گوییم اصلاً اطلاق مطلق محقق نشد و مقتضی نداشت.

نتیجه اینکه تفاوت مطلق و عام در این است که عام خود بخود مقتضی عموم است تا زمانی که مانع نیاید اما مطلق خود بخود مقتضی عموم نیست بلکه زمانی اطلاق شکل می گیرد که بیان وارد نشود و به محض ورود بیان، کشف می کنیم از ابتدا اطلاق نبوده است.

سوم: دلالت عام بر عموم و شمول دلالت وضعی و دلالت مطلق بر اطلاق و شمول، دلالت عقلی است.

کلمه یا جمله و کلیشه دال بر عموم کلمه ای است که واضع آن را وضع کرده برای دلالت بر عموم مانند کلمه جمیع، کلّ و طبق نظر مشهور جمع محلی و لام. لذا به دلالت عام بر عموم، دلالت وضعی گفته می شود.

کلمه یا جمله و کلیشه دال بر اطلاق، کلمه‌ای است (مانند اسماء اجناس مثل انسان یا فسق) که نه بالوضع بلکه با استفاده از مقدمات حکمت می‌توان اطلاق آن را ثابت کرد. لذا به دلالت مطلق بر اطلاق، دلالت عقلی گفته می‌شود. (عقل با استفاده از مقدمات حکمت، اطلاق را نتیجه می‌گیرد.)

البته در رابطه با تفاوت سوم توضیح بیشتری باید ضمیمه شود لذا در تکمیل آن می‌گوییم، نسبت به دلالت مطلق بر اطلاق و شمول (مثل اسماء اجناس، اسماء نكرات، اسم معرف به الف و لام جنس)، دو مبنا وجود دارد:

مبنای اول:

اصولیان متقدم تا قبل از مرحوم سلطان العلماء (متوفی ۱۰۶۴ هـ ق) معتقد بودند دلالت مطلق بر اطلاق بالوضع است (نه به مقدمات حکمت) یعنی به عنوان نمونه، کلمه انسان وضع شده برای "حیوان ناطق" با قید اطلاق و شمول که شامل همه انسان‌ها می‌شود. پس طبق این مبنا، معنای حقیقی و موضوع‌له انسان همان حیوان ناطق مطلق (و بدون قید) است لذا استعمال مطلق در مقید مثل استعمال لفظ انسان مقید به بعضی از افراد (مثل حیوان ناطق عالم) یک استعمال مجازی خواهد بود زیرا معنای موضوع‌له انسان، حیوان ناطق بدون قید بود، و استعمال این لفظ به صورت مقید، استعمال در غیر ما وُضِع له و مجازی است.

مبنای دوم:

مرحوم سلطان العلماء و متأخران از ایشان معتقدند اسماء اجناس مثل "انسان" وضع شده‌اند برای دلالت بر طبیعت بدون هیچ قیدی حتی قید اطلاق، یعنی واضح، لفظ انسان را برای انسان مطلق وضع نکرده بلکه برای طبیعت انسان و طبیعت حیوان ناطق وضع کرده است و شمول و اطلاق در معنای موضوع‌له انسان وجود ندارد بلکه اطلاق و شمول را از مقدمات حکمت به دست می‌آوریم مثلاً وقتی گفت: "أكرم انسا" و آن را مقید به عالم یا جاهل نکرد می‌فهمیم طبیعت انسان را قصد کرده است.

پس طبق این مبنا معنای حقیقی و موضوع‌له انسان، حیوان ناطق است لذا استعمال لفظ انسان مقید به بعضی از افراد یک استعمال مجازی نیست بلکه استعمال در ما وُضِع له است، هم جاهل از افراد طبیعت انسان است هم عالم.

خلاصه تفاوت سوم این شد که طبق نظر مرحوم سلطان العلماء و مشهور متأخران، دلالت مطلق بر اطلاق مبتنی بر مقدمات حکمت است و استعمال مطلق در مقید یک استعمال حقیقی است. اما طبق نظر متقدمان دلالت مطلق بر اطلاق بالوضع است و استعمال مطلق در مقید، یک استعمال مجازی خواهد بود.

چهارم: در اصول فقه مرحوم مظفر، ج ۱، ص ۲۳۸ خوانده‌ایم مقدمات حکمت بنابر معروف بین اصولیان سه تا است: الاولى: امکان الإطلاق و التقييد ... الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة و لا منفصلة ... الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان.

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به سؤال مذکور می‌فرماید طبق هر دو مبنای قدما و متأخران، تقييد زدن ترجیح دارد به این بیان که:

مبنای اول:

طبق مبنای مرحوم سلطان العلماء و متأخران روشن است که تقييد ترجیح دارد یعنی نباید به ظهور عام دست بزنییم و مرتکب تخصیص شویم بلکه باید ظهور مطلق را تقييد بزنییم تا تعارض برطرف شود. زیرا چنانکه در مقدمه توضیح داده شد اقتضاء اطلاق در مطلق، متوقف و معلق بر عدم البیان است پس یکی از مقدمات حکمت و اجزاء شکل‌گیری اطلاق، عدم البیان (عدم نصب قرینه بر خلاف) است در

حالی که عام، اقتضاء و دلالتش بر عموم تمام است باید ببینیم مانع (و مخصّصی) برای این دلالت پیدا شده یا خیر؟

نسبت به دلالت عام بر عموم اگر شک کنیم بعد از تمامیت دلالت بر عموم، آیا مانعی آمده یا نه؟ أصالة عدم حدوث المانع می‌گوید عام به عمومش باقی است و مانعی پیدا نکرده است.

اما نسبت به دلالت مطلق بر اطلاق شک داریم آیا مانع (بیان و قرینه بر خلاف) پیدا کرده یا نه؟ دلیل عام می‌تواند بیان و قرینه بر عدم اطلاق باشد لذا اصلا اطلاق در دلیل مطلق شکل نگرفته است.

"أكرم كل عالم" بیان است و نمی‌گذارد اطلاقی برای "لا تكرم الفاسق" شکل بگیرد لذا لا تكرم الفاسق نمی‌تواند حرمت اکرام فاسق عالم را ثابت کند.

نتیجه چنین است که لا تكرم الفاسق الا اینکه عالم باشد پس حرمت اکرام فاسق مقید شد به فاسق جاهل.

به عبارت دیگر عمل کردن به دلیل تعلیقی (یعنی عمل کردن به اطلاق دلیل مطلق، و اینکه دلیل مطلق اصلاً مقتضی اطلاق باشد) متوقف است بر کنار گذاشتن دلیل تنجیزی (یعنی وجود نداشتن بیان و قرینه بر خلاف ظاهر مطلق) که دلیل عام باشد، حال اگر کنار گذاشتن عموم عام و تخصیص زدن آن هم متوقف بر عمل به دلیل تعلیقی (دلیل مطلق) باشد دور لازم می‌آید.

یعنی دلالت مطلق بر اطلاق متوقف بر نبودن عام و دلالت عام بر عموم هم متوقف بر نبودن مطلق باشد لازم‌الدور.

اما می‌گوییم دلالت مطلق بر اطلاق متوقف بر مقدمات حکمت و نبودن عام است اما دلالت عام بر عموم متوقف بر نبودن مطلق نیست بلکه دلالت عام بر عموم متوقف بر نبودن دلیل خاص است که می‌تواند عام را تخصیص بزند و مانع از ظهور عام در عموم باشد، دلیل مطلق مانع عموم عام نیست

مبنای دوم:

طبق مبنای قدما که دلالت مطلق بر اطلاق را دلالت وضعی و استعمال مطلق بعد از تقیید را استعمال مجازی می‌دانستند با تعارض بین دو دلالت وضعی مواجهیم اما در این صورت هم تقیید ترجیح دارد و نباید ظهور عام در عموم را از بین برد زیرا موارد تقیید زدن مطلق بیشتر است از موارد تخصیص زدن عام، لذا کثرت استعمال و کثرت ارتکاب تقیید باعث می‌شود در تعارض بین دو دلیل عام و مطلق، مرتکب تقیید شویم (دست از ظهور مطلق در اطلاق بر داریم و ظهور عام در عموم را ایفاء کنیم)

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اغلبیت تقیید نسبت به تخصیص محل تأمل است مخصوصاً که معروف است "ما من عامٍ إلا و قد خُصَّ".

نعم إذا استفید العموم ... ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۱

می‌فرمایند به اگر قائلین به مبنای اول (مرحوم سلطان العلماء و متأخران) دلالت عام بر عموم را نه دلالت لفظی بلکه مانند دلالت مطلق بر اطلاق، یک دلالت مستفاد از مقدمات حکمت بدانند در این صورت هر دو (عام و مطلق) از حیث دلالت مساوی خواهند بود و ترجیح دادن تقیید و دست برداشتن از ظهور مطلق، مشکل خواهد بود.

و ممّا ذکرنا یظهر حال ... ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۳

حلّ تعارض بین ارتکاب تقیید با ارتکاب سایر مجازات هم روشن است که تقیید بهتر است. مثال:

"أکرّم العالم" دلیل مطلق است.

"لا تکرّم الفاسق" دلیلی است که ظهور در حرمت دارد.

نسبت به عالم فاسق یک دلیل به اطلاقش می‌گوید اکرام واجب است و دلیل دیگر بنابر ظهورش در حرمت می‌گوید اکرام عالم فاسق حرام است.

در ظهور یکی از دو دلیل باید تصرف کنیم:

یا باید بگوییم "أکرّم العالم" تقیید خورده، اطلاق ندارد و شامل عالم فاسق نمی‌شود.

یا باید بگوییم فعل نهی ظهور در حرمت ندارد بلکه به معنای کراهت است.

اینجا هم می‌گوییم تقیید (دست برداشتن از ظهور مطلق در اطلاق) بهتر است از دست برداشتن از ظهور فعل نهی در حرمت.

و منها: تعارض العموم مع ...، ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۵۰۶، س ۱۴

مورد سوم: تعارض عموم با غیر اطلاق (تخصیص انجام شود)

سومین مورد از موارد شش گانه بررسی اظهارت نوعیه (در مرجحات دلالی) بررسی تعارض بین عموم با غیر اطلاق از سایر ظهورات است. اگر مثلاً بین عموم عام و ظهور ماده یا صیغه امر در وجوب یا ظهور ماده یا صیغه نهی در حرمت تعارض شود کدام یک اظهر و مقدم است، و در ظهور کدام یک باید تصرف شود. مثال:

دلیل عام: لایجب اکرام العدول.

دلیل دیگر: یجب اکرام زید العادل. (ماده یجب ظهور در وجوب دارد)

مطابق دلیل عام، اکرام زید عالم واجب نیست اما مطابق دلیل دوم، اکرام زید عالم واجب است. هر دو دلیل نسبت به حکم اکرام زید تعارض دارند، تکلیف چیست؟

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند معروف این است که باید مرتکب تخصیص شد یعنی دست از ظهور عام در عموم برداریم و ظهور ماده وجود در دلیل دوم را ابقاء کنیم و بگوییم دلیل عام تخصیص خورده و می شود: لایجب اکرام العدول الا زیدا العالم.

دلیل تقدیم تخصیص این است که تخصیص عام در محاورات عرفیه بسیار شایع است تا آنجا که مشهور است "ما من عام إلا و قد خص" لذا این نکته باعث تضعیف دلالت عام بر عموم در برابر ظهور یجب در وجوب می شود اما حمل یجب بر استحباب به این اندازه شایع نیست.

البته در بعض مصادیق ظهورات، نمی توان قائل به تخصیص شد مثلاً در تعارض بین عام و صیغه امر که دلیل عام می گوید لایجب اکرام العدول، و دلیل دیگر می گوید اکرم زیدا العادل، در این مورد نمی توانیم ظهور صیغه امر در وجوب را ابقاء کنیم و عموم عام را تخصیص بزنیم زیرا بسیار شایع است در محاورات که صیغه امر حمل بر استحباب می شود تا اندازه ای که گفته شده حمل صیغه امر بر استحباب یکی از مجازات مشهور است، اما تخصیص عام به این اندازه شایع نیست که از مجازات مشهور باشد. لذا در بعض موارد مانند تعارض بین عام و ظهور صیغه امر، نمی توان قائل به تخصیص شد بلکه باید دست از ظهور صیغه امر در وجوب برداریم و آن را حمل بر استحباب کنیم.

فتأمل

شاید اشاره به این باشد که شیوع تخصیص در عام هم به اندازه شیوع کاربرد صیغه امر در استحباب است و تفاوتی ندارد بلکه با وجود قرینه صیغه امر، حمل عام بر تخصیص قوت و ظهور بیشتری پیدا می کند چنانکه ظهور دلیل خاص، اقوی از ظهور دلیل عام است زیرا دلیل خاص در خصوص یک فرد سخن می گوید و دلیل عام به طور عموم و شمول حکم صادر می کند. *

و منها: تعارض ظهور بعض ...، ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۳، ص ۵۰۷، س ۴

مورد چهارم: تعارض بین جملات دارای مفهوم

تا کنون بحث در تعارض بین دو منطوق بود لکن در مباحث مفاهیم در اصول فقه مرحوم مظفر خوانده ایم جملات بسیاری هستند که ورای منطوقشان دارای مفهوم اند مانند مفهوم شرط، حصر، عدد، غایت و اگر دو دلیل که هر کدام دارای یکی از مفاهیم هستند، بین دو مفهومشان تعارض واقع شود کدام یک اظهر و مقدم است؟

مشهور این است که در تعارض بین مفهوم حصر و مفهوم غایت، مفهوم جمله حصریه مقدم بر مفهوم جمله غائیه است، و در تعارض بین مفهوم غایت و شرط، مفهوم جمله غائیه مقدم است و در تعارض بین مفهوم شرط و مفهوم وصف، مفهوم جمله شرطیه مقدم است.

ملاک در تقدیم یک مفهوم بر مفهوم دیگر به قوی تر بودن دلالت مفهوم که ریشه در دلالت منطوق دارد بازمی گردد. یک مثال:

دلیل اول:

منطوق جمله شرطیه: یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (اکرام فاسقان جاهل حرام است)

مفهوم جمله شرطیه مذکور: اکرام فاسقان عالم حرام نیست.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۳: مرجحات دلالی/مرحله ۱: أظهریت نوعیه/۵: نسخ یا خلاف ظاهر ۲۰۵
دلیل دوم:

منطوق جمله حصریه: إنما یجوز إکرام العالم العادل. (این است و جز این نیست که اکرام عالم در صورتی که عادل است جایز است)
مفهوم جمله حصریه مذکور: اکرام عالم فاسق جایز نیست.
نتیجه:

یک مفهوم شرط داریم که می‌گوید اکرام عالم فاسق حرام نیست (جایز است) و یک مفهوم حصر داریم که می‌گوید اکرام عالم فاسق جایز نیست، در تعارض بین این دو، مفهوم حصر مقدم و أظهر است یعنی در خصوص عالم فاسق به حکم مفهوم حصر عمل می‌کنیم و اکرام او را حرام می‌دانیم. (تعارض بین مفهوم حصر و مفهوم شرط در کتاب ذکر نشده و به این جهت اشاره کردیم که مفهوم حصر اقوی از مفهوم شرط است تا جایی که بعضی معتقدند دلالت بر حصر مربوط به منطوق جمله است نه مفهوم آن)

مثال تعارض بین مفهوم شرط با چند مفهوم دیگر را صرفاً به منطوق اشاره می‌کنم و شما در مفهومشان دقت کنید:

(شرطیه) یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (وصفیه) یجوز اکرام العالم العادل.

(شرطیه) یحرم اکرام الفساق إن كانوا جُفَّالاً. (غائبة) یجوز اکرام العالم ما دام عادلاً.

و منها: تعارض ظهور الکلام ... ج ۴، ص ۹۹؛ ج ۳، ص ۵۰۷، س ۶

مورد پنجم: تعارض بین نسخ و خلاف ظاهر (خلاف ظاهر انجام شود)

اگر دو دلیل تعارض کنند به نحوی که براری رفع تعارض یا باید یک دلیل را منسوخ بدانیم یا در ظاهر یک دلیل تصرف کنیم و آن را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم. و البته هر دو دلیل هم ظهور در استمرار الی یوم القیامه دارند. مثال:

دلیل اول: أكرم العلماء. صیغه امر در این دلیل، ظهور در وجوب اکرام علماء دارد.

دلیل دوم: لا یجب إکرام العلماء. "لا یجب" ظهور در عدم وجوب اکرام علماء دارد.

نسبت به اکرام عالم بین این دو دلیل تعارض است، دلیل اول می‌گوید واجب است و دلیل دوم می‌گوید واجب نیست. دو راه برای حل تعارض وجود دارد:

راه اول: بگوییم دلیل اول با آمدن دلیل دوم نسخ شده (دلیل دوم نسخ و دلیل اول منسوخ است) یعنی تا زمانی که ناسخ نیامده بود وظیفه شرعی عمل به دلیل اول بود اما با آمدن ناسخ، از این به بعد دیگر نسبت به اکرام علماء فقط به دلیل دوم عمل می‌کنیم.

راه دوم: صیغه امر در دلیل اول را حمل بر استحباب کنیم، دلیل اول می‌گوید اکرام علماء مستحب است و دلیل دوم می‌گوید واجب نیست. مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در تمام مواردی که تعارض بین حکم به نسخ (و عدم استمرار یک حکم و به عبارت دیگر از بین بردن عموم از زمانی در یک حکم) با ارتکاب خلاف ظاهر واقع شد، نمی‌توانیم نسخ را مطرح کنیم به همان أدله‌ای که در مورد اول و جلسات قبل گذشت، بلکه باید در ظاهر تصرف نمود. بر این مدعا سه دلیل اقامه شده که مرحوم شیخ انصاری دلیل اول را قبول دارند و دو دلیل بعدی را نقد می‌کنند:

دلیل اول: تمسک به قانون غلبه.

اینکه یک جمله‌ای که ظهور در معنای خاصی دارد بر خلاف ظاهرش حمل شود شایع است و "إن الظن یلحق الشیء بالأعم الأغلب" یعنی وقتی ظن و اطمینان پیدا شد که عرف و عقلا در محاوراتشان و کاربردهای لفظی بسیار مرتکب یک خلاف ظاهر خاص می‌شوند می‌توان حکم کرد که در موارد تعارض مورد بحث هم به اطمینان مرتکب خلاف ظاهر شده‌اند نه نسخ.

دلیل دوم: روایات

بعضی به روایات و أدله‌ای تمسک کرده‌اند که می‌گویند آنچه را رسول خدا ﷺ حلال یا حرام کرده‌اند تا روز قیامت به همان نحو خواهد بود، یعنی احکام شرعی دیگر قابل نسخ نخواهند بود. پس برای حل تعارض محل بحث، نمی‌توانیم به نسخ تمسک کنیم چون طبق این أدله لفظی نسخ ممکن نیست.

مرحوم شيخ انصاری می فرماید استدلال به این دلیل باطل است زیرا (اولا وقوع نسخ نسبت به بعض احکام مانند تغییر قبله مسلم و روشن است، ثانياً) این روایات در مقام بیان کلام مستدل نیستند بلکه می گویند شریعتی که حضرت آورده اند قابل نسخ نمی باشد و دین خاتم است لذا دین دیگری نخواهد آمد.

به عبارت دیگر این روایات در مورد احکام و شریعتی سخن می گویند که از جانب خدا برای مردم معین شده است که همان اسلام است و قابل نسخ هم نیست، نه در مورد احکام شرعی و جزئیاتی که از جانب رسول خدا بیان شده است.

پس این روایات می گویند ما کان من قِبَلِ اللَّهِ (شریعت اسلام) قابل نسخ نیست، این روایات در رابطه با ما کان من قِبَلِ النَّبِيِّ ﷺ یعنی سنت و روایات سخن نمی گویند که مستدل ادعا کند این احکام جزئی فرعی هم قابل نسخ نیستند.

دلیل سوم تمسک به استصحاب عدم نسخ است که خواهد آمد.

تحقیق:

* مرحوم آخوند در *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد*، (چاپ جدید)، ص ۴۶۳ می فرماید: لعلّه إشارة إلى أنه قد قيل فيه أيضا «ما من عام إلا و قد خصّ».

و یحتمل أن يكون إشارة إلى دفعه بأنّ التّخصیص و إن بلغ من الكثرة ما بلغ، إلاّ أنه بالنّسبة إلى نوعه لا بالنّسبة إلى مرتبة خاصّة منه، كي يوجب كون العامّ فيه مجازا مشهورا مثل الصّيغة في الاستحباب.

و فيه انّ بلوغ كثرة التّخصیص هذا المبلغ و ان لم يوجب كون العامّ مجازا مشهورا في مرتبة من مراتبه، إلاّ أنه يوجب توهين دلالتة على العموم أكثر من توهينه بكثرة استعمال الصّيغة في الاستحباب، و هو كاف في ترجیح التّخصیص، إلاّ أن يقال انّ استعمال الصّيغة في خصوص الاستحباب ليس بأقلّ من استعمال العامّ في الخصوص، و الإنصاف أنّه جزاف.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید تمسک به استصحاب عدم نسخ برای عمل نکردن به نسخ ضعیف‌تر از دلیل قبلی است. وجه أضعفیت این است که دلیل قبلی تمسک به نصوص و روایات بود اما این دلیل تمسک به اصل عملی است که اصلاً محل جریان اصل عملی نیست. این نکته در جواب اول مرحوم شیخ انصاری در نقد دلیل سوم روشن می‌شود.

بیان استصحاب: مستدل می‌گوید یقین داریم دلیل اول واج بالاتباع بود، شک داریم با آمدن دلیل دوم، دلیل اول نسخ شده و دیگر اعتبار ندارد یا همچنان باقی است؟ استصحاب عدم نسخ جاری است و می‌گوییم اصل عدم حدوث ناسخ است.

توضیح استدلال: دو دلیل داریم یکی دلیل عام "أكرم العلماء" که شامل عادل و فاسق است، یقین داریم وقتی مولا فرمود أكرم العلماء این حکم نسخ نشده بود، شک داریم با آمدن "لا یجب أكرام العالم الفاسق" دلیل اول تخصیص خورده یعنی اکرام عالم فاسق از ابتدا واجب نبوده یا دلیل اول نسخ شده یعنی از ابتدا وظیفه شرعی وجوب اکرام عالم فاسق بوده سپس این وجوب نسخ شده و برداشته شده است، استصحاب عدم نسخ جاری می‌کنیم.

نقد دلیل سوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این استدلال دو اشکال دارد:

اشکال اول: محل بحث ما در جایی است که دو دلیل لفظی وجود دارد که می‌خواهیم بررسی کنیم ظهور کدام یک اقوی و مقدم است، و الأصل دلیل حیث لا دلیل، تا زمانی که دلیل لفظی و ظهورات وجود دارند نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

اشکال دوم: در بعضی از موارد اصلاً تصویر استصحاب عدم نسخ معقول نیست. آن هم در جایی است که دلیل اول عام باشد و دلیل دوم خاص. مولا فرمود "أكرم العلماء" عام است و شامل عالم عادل و فاسق می‌شود، سپس در قالب یک دلیل خاص فرمود: "لا یجب أكرام الفاسق من العلماء" اگر شک داشته باشیم دلیل دوم حکم دلیل اول را نسخ کرده یا تخصیص زده یعنی شک داریم حکم عالم فاسق از همان ابتدا وجوب اکرام بوده سپس با دلیل دوم نسخ شده یا اینکه حکم عالم فاسق از همان ابتدا عدم وجوب اکرام بوده و با آمدن دلیل خاص ما این را کشف کردیم. پس بعد از صدور دلیل اول و قبل از بیان دلیل دوم، نسبت به عالم فاسق شک داریم تکلیف و وظیفه شرعی چه بوده است؟ یقین سابق وجود ندارد که آن را استصحاب کنید. لذا تعارض بین نسخ و ظهور در عموم باقی است و راه حلش همان دلیل اول است که قانون غلبه باشد.

بله این اشکال دوم در جایی که دلیل اول خاص و دلیل دوم عام باشد جاری نیست. مثال:

دلیل اول خاص است و می‌گوید "أكرم الفقهاء"، دلیل دوم عام است و می‌گوید: "لا تکرّم العلماء" اینجا از همان ابتدا تکلیف اکرام فقهاء روشن است و ممکن است کسی نسخ را مطرح کند و بگوید دلیل دوم دلیل اول را نسخ کرده و دیگر اکرام هیچ عالمی جایز نیست. که در این صورت مستدل به دلیل سوم می‌تواند بگوید ارکان استصحاب تمام است یقین سابق به عدم نسخ، شک لاحق، استصحاب عدم نسخ جاری می‌کنیم و می‌گوییم دلیل دوم ناسخ نیست بلکه رابطه‌شان تخصیص است یعنی دلیل اول دلیل دوم را تخصیص می‌زند. لکن باز هم به نظر مرحوم شیخ انصاری استصحاب عدم نسخ جاری نیست به جهت اشکال اول که الأصل دلیل حیث لا دلیل.

ثم إن هذا التعارض ... می‌فرماید تعارض بین نسخ و ظهور در عموم در صورتی تصویر می‌شود که دلیل خاص ظهور در ثبوت از ابتدای شریعت نداشته باشد و الا با بودن چنین ظهوری دیگر قطعاً نوبت به نسخ نمی‌رسد. مثال:

مولا در دلیل اول فرموده "أكرم العلماء" سپس در دلیل دوم فرموده "ان الله لا یحبّ أكرام العالم الفاسق" دلیل دوم ظهور دارد در اینکه اکرام فاسق ذاتاً نزد مولا مذموم است لذا همان زمان هم که فرموده بود "أكرم العلماء" اکرام عالم فاسق را واجب نکرده است. در این صورت دیگر تعارضی بین دو دلیل نیست بلکه رابطه تخصیص است یعنی دلیل دوم منحصراً دلیل اول است.

و منها: ظهور اللفظ ... ج ۴، ص ۱۰۰؛ ج ۳، ص ۵۰۸، س ۷

مورد ششم: تعارض بین معنای حقیقی و مجازی (تقدیم اقوی)

ششمین و آخرین مورد و نمونه‌ای که مرحوم شیخ انصاری برای بررسی اظهریت نوعیه و تشخیص ظهور قوی‌تر در تعارض دو دلیل بیان می‌کنند تعارض بین دو معنای حقیقی (موضوع له لفظ) و مجازی (معنای مع القرینه) است. مثال:

مولا فرموده "اغتسل للجمعة" معنای حقیقی صیغه امر، وجوب است و معنای مجازی (مع القرینه) استحباب است، اگر شک کنیم مقصود مولا از اغتسل چه بوده و وجوب بوده یا استحباب، تکلیف چیست؟

اصولیان عموماً گفته‌اند همیشه معنای حقیقی بر معنای مجازی مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید ظاهراً دلیل آقایان بر تقدیم معنای حقیقی در تمام موارد تعارض بین حقیقت و مجاز این است که ظهور یک لفظ در معنای موضوع له، اقوی است از ظهور لفظ در استعمال مجازی و معنای غیر موضوع له، یعنی وجه اقوی بودن معنای حقیقی به وضع لفظ بازمی‌گردد. اما این مدعا تمام نیست و مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اینگونه نیست که همیشه دلالت و ظهور معنای حقیقی اقوی و مقدم بر معنای مجازی باشد بلکه سه صورت قابل تصویر است:

صورت اول: تساوی معنای حقیقی و مجازی در ظهور.

دو مورد برای این صورت ذکر می‌کنند:

مورد اول: قرینه‌ای که باعث شکل‌گیری معنای مجازی و صرف لفظ از معنای حقیقی شده، یک قرینه لفظیه باشد. مثال: "اغتسل للجمعة لأن رسول الله ﷺ كان يؤكّد لعلی ﷺ بصرف المال فی غسل الجمعة ان كان له درهم واحد لا يمكن صرفه فی الطعام و فی الحمام" غسل جمعه انجام بده چون پیامبر به امیرالمؤمنین علیهما السلام تأکید می‌کردند اگر ظاهر جمعه مقدار اندکی پول داشتی که یا می‌توانستی برای خودت غذا تهیه کنی یا آن را در هزینه حمامی و غسل جمعه صرف کنی، پول را برای غسل جمعه مصرف کن. این توضیحات قرینه لفظی هستند که مقصود از "اغتسل" معنای مجازی است. پس اگر قوت معنای حقیقی ناشی از لفظ است، از این جهت مساوی با معنای مجازی است که منشأ آن هم لفظ و ظهور لفظی است.

مورد دوم: قرینه‌ای که باعث شکل‌گیری معنای مجازی شده یک قرینه حالیه یا مقامیه (غیر لفظی) است لکن یک قرینه قطعیه است که باز هم از نظر ظهور چیزی از قرینه لفظیه کم ندارد و با یکدیگر مساوی‌اند.

صورت دوم: اقوی بودن معنای مجازی از حقیقی.

برای این صورت هم دو مورد اشاره می‌کنند:

مورد اول: منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی یک ظن معتبر باشد. مثال: دلیل می‌گوید: "اغتسل للجمعة"، شهرت فتوایی می‌گوید غسل جمعه مستحب است، این فتوای مشهور به استحباب غسل جمعه با اینکه دلیل "اغتسل للجمعة" را دیده‌اند، باعث می‌شود "اغتسل" را حمل بر معنای مجازی کنیم و این ظهور اقوی است از ظهور لفظی و دلالت وضعی فعل امر در وجوب.

مورد دوم: منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی یک ظن معتبر است که این ظن معتبر در خود الفاظ وجود دارد. مثال: در روایات باب حج چنین وارد شده: "عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال: إذا أردت أن تُحرم يوم التروية فأصنع كما صنعت حين أردت أن تُحرم و خذ من شاربك و من أظفارك و غائتك إن كان لك شجر و ائنف إبطك و اغتسل و البس ثوبيك ثم أت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل أن تُحرم و تدعو الله و تسأله العون ...". در این روایت چندین صیغه امر به کار رفته که عمماً قرینه داریم حکم استحباب را بیان می‌کنند مانند اینکه وقت محرم شدن شارب را کوتاه کن، ناخنهایت را بگیر، موهای عانه و زیر بغل را زائل کن و اغتسل و ... " فعل "اغتسل" وسط چند صیغه امر به کار رفته که آنها همه دال بر استحباب هستند پس از الفاظ سایر صیغ امر در روایت، ظن معتبر پیدا می‌کنیم این صیغه امر "اغتسل" هم در استحباب بکار رفته است. این ظن سبب می‌شود معنای مجازی (استحباب) اقوی از حقیقی باشد. صورت سوم: اقوی بودن معنای حقیقی از مجازی.

اگر قرینه دال بر اراده معنای استحباب از فعل امر ضعیف باشد روشن است که باید حمل بر معنای حقیقی وجوب شود.

نتیجه اینکه در تعیین معنای حقیقی یا مجازی باید به دنبال ظهور اقوی بگردیم نه اینکه مطلقاً حکم کنیم به اقوئیت معنای مجازی.

و أما الصنفان المختلفان ... ج ۴، ص ۱۰۱؛ ج ۳، ص ۵۰۹، س ۳

مرحله دوم: اظهریت صنفیه

در جلسه ۹۱ گفته شد مرحوم شیخ انصاری مرجحات دلالتی را در دو مرحله اظهریت نوعیه و صنفیه بررسی می‌کنند. اظهریت نوعیه را در شش نمونه به اتمام رساندند. نسبت به اظهریت صنفیه (تعارض در ظهور دو صنف از یک نوع) هم به دو مورد اشاره می‌کنند:

مورد اول: تعارض بین مجاز قریب و بعید

منطوق و مفهوم هم هر کدام نوعی از دلالت هستند، معنای حقیقی و مجازی هم هر کدام نوعی از دلالت هستند، لکن معنای مجازی دو صنف دارد: مجاز قریب (به معنای حقیقی و موضوع له) و مجاز بعید. برای این مورد دو مثال می‌زنند:

مثال اول: لفظ أسد دو معنای مجازی دارد یکی رجل شجاع (مجاز قریب و راجح و شایع) دیگری رجل أبحر (فردی که دهانش بوی بد می‌دهد چنانکه شیر جنگل هم دهانش بوی بد می‌دهد و این مجاز بعید است) لذا اگر متلکم بگوید جئنی بأسد و به واسطه قرینه لفظی "یرمی" یا قرینه حالیه کمک کردن به آتش نشان بدانیم که منظور از اسد معنای حقیقی حیوان مفترس نیست بلکه مجازی است اما شک کنیم مقصود رجل شجاع است یا رجل ابحر باید حمل بر مجاز قریب شود به دلیل قانون غلبه و شایع بودن کاربست معنای مجازی در مجاز قریب.

مورد دوم: تعارض بین دو دلیل عام

هر کدام از عام و مطلق یک نوع از دلالت هستند اما تعارض دو دلیل عام با یکدیگر تعارض دو صنف خواهد بود.

حل تعارض بین دو عام هم به دو صورت ممکن است یا بر اساس اقوی بودن دلالت یکی از دو دلیل بر عموم یا از جهت اقوی بودن یکی از دو تخصیص بر دیگری:

صورت یکم: اقوی بودن دلالت یکی از دو عام بر عموم که دو حالت دارد:

الف: اقوی بودن مربوط به ادوات دال بر معنای عموم باشد:

نمونه اول: دلالت جمع محلی به لام بر عموم اقوی است از دلالت مفرد (اسم جنس) محلی به لام بر عموم.

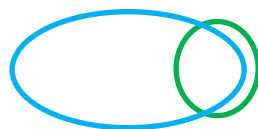
نمونه دوم: دلالت کلمه کل یا جمیع بر عموم اقوی است از دلالت سایر ادوات عموم.

ب: اقوی بودن مربوط به مقام و سیاق بیان عموم باشد، مانند اینکه یکی در مقام بیان قاعده کلی باشد: "ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" که قاعده لاجرح را بیان می‌کند و مقدم است بر "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ".

صورت دوم: یکی از دو عام أقرب به تخصیص و دیگری أبعد از تخصیص باشد:

نمونه اول: تعارض بین دو عام که یکی افراد کمتری دارد و دیگری افراد و مصادیق بیشتری دارد، در این موارد عامی که افراد کمتری دارد مقدم است زیرا دلالتش قوی‌تر است و در مقایسه با عام دیگر اُشبهه به نص است. مثال: پزشک به بیمار می‌گوید: "يجوز أكل كلِّ رَمَانٍ" و در دستور دیگری گفته است: "أترك أكل كلِّ حَامِضٍ" مصادیق انار از حیث طعم اندک است مثل انار شیرین، ترش و ملس اما مصادیق حامض و ترشی بسیار فراوان است از خوردنی‌هایی که ذاتا ترش هستند مانند انار، لیمو ترش، آلوچه، ریواس، سماق و ... و خوردنی‌هایی که انسان درست می‌کند مانند انواع غذاها و دسرهای ترش یا انواع ترشی‌ها. در این مثال نسبت به انار به حکم عام اول عمل می‌کنیم.

نمونه دوم: تعارض بین دو عام و در ماده اشتراکشان به نحوی باشد که اگر یک عام را تخصیص بزنییم و ماده اشتراک را از آن بگیریم تعداد اندکی از افرادش تحت آن باقی می‌ماند و تخصیص اکثر لازم می‌آید اما اگر عام دیگر را تخصیص بزنییم و ماده اشتراک را از آن بگیریم افراد و مصادیق زیادی باقی می‌ماند و تخصیص اکثر نخواهد بود. این مطلب را در قالب شکل به این نحو می‌توان نشان داد:



قسمت وسط، که هر دو شکل روی هم قرار گرفته‌اند ماده اشتراک است که اگر از شکل سمت راست آن را بگیریم و تخصیص بزنییم مقدار اندک باقی می‌ماند که اصطلاحاً می‌گوییم تخصیص اکثر شده اما تخصیص زدن در شکل سمت چپ چنین مشکلی ندارد.

خلاصه مرحله اول و دوم

مرحوم شیخ انصاری بعد از ورود به بحث از مرجحات دلالی، در دو مرحله به بحث از ملاکات أظهریت نوعیه و صنفیه پرداخت‌اند. برای أظهریت نوعیه شش مورد ذکر کردند که عبارت بودند از:

۱. أظهر بودن تخصیص از نسخ یعنی مرتکب نسخ را نپذیرفتند.

۲. أظهر بودن تخصیص از تقیید، یعنی مرتکب تقیید می‌شویم و ظهور عام در عموم را باقی می‌گذاریم.

۳. تعارض بین عموم با غیر اطلاق که فرمودند مرتکب تخصیص می‌شویم.

۴. تعارض بین جملات دارای مفهوم که به صورت موردی فرمودند مثلاً مفهوم جمله شرطیه اقوی از مفهوم جمله وصفیه است یعنی به مفهوم جمله شرطیه عمل می‌کنیم.

۵. تعارض بين نسخ و ارتكاب خلاف ظاهر که نسخ را نپذیرفتند و فرمودند برای رفع تعارض، مرتکب خلاف ظاهر می‌شویم.

۶. تعارض بین معنای حقیقی و مجازی که فرمودند نمیتوان به طور کلی حکم به تقدیم معنای حقیقی و اجرای أصالة الحقيقة نمود بلکه باید ببینیم منشأ معنای مجازی چیست اگر قرینه یا همان منشأ معنای مجازی، لفظ باشد از نظر ظهور تفاوتی با معنای حقیقی ندارد و اگر منشأ ظن معتبر باشد می‌توان بر معنای حقیقی مقدم شود.

نسبت به اظهریت صنفیه هم فرمودند باید در هر مورد أقواییت ظهور بررسی شود مثلاً مجاز قریب مقدم بر مجاز بعید است، یا بعض ادوات عموم مانند کلّ و جمیع، أقوی از سایر ادوات عموم هستند یا در تعارض بین دو دلیل عام هر کدام افراد کمتری دارند مقدم‌اند یا آنکه منجر به تخصیص اکثر نشود مقدم است.

از جلسه بعد ان شاء الله وارد بحث از مرحله سوم و آخرین مرحله از مباحث مرجحات دلالی می‌شویم که بحث مهم انقلاب نسبت است.

تحقیق:

برای تفصیل بیشتر در موارد و مصادیق مرجحات دلالی (أظهریت نوعیه و صنفیه) مراجعه کنید به مفاتیح الاصول مرحوم سید مجاهد طباطبائی (متوفی ۱۲۴۲ هـ ق) صفحه ۷۰۹ به بعد و بدائع الأفكار فی الأصول از مرحوم محقق میرزا حبیب الله رشتی (متوفی ۱۳۱۲ هـ ق) صفحه ۹۷ به بعد. قسمتی از فهرست کتاب بدائع الأفكار را می‌آورم که انگیزه دوستان برای مراجعه تقویت شود: ایشان در صفحه ۹۷ می‌فرمایند: المرحلة الثانية في ذکر رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعاً و كشف الحال عن هذا المقال قاض بسط الكلام في مسائل الدوران المشار إليها.

- الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والنقل، ص ۹۷
- الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص، ص ۹۸
- الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، ص ۱۰۰
- الكلام في دوران الأمر بين الاشتراك والإضمار، ص ۱۰۰
- الكلام في دوران الأمر بين النقل والتخصيص، ص ۱۰۱
- الكلام في دوران الأمر بين النقل والمجاز، ص ۱۰۱
- الكلام في دوران الأمر بين النقل والإضمار، ص ۱۰۲
- الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والمجاز، ص ۱۰۲
- الكلام في دوران الأمر بين التخصيص والإضمار، ص ۱۰۳
- الكلام في دوران الأمر بين المجاز والإضمار، ص ۱۰۴
- الكلام في صحة التعويل على الترجيحات المشار إليها، ص ۱۰۶
- الكلام في انقسام الحقيقة إلى اللغوية والعرفية، ص ۱۱۱
- الكلام في تقسيم المجاز، ص ۱۱۳
- الكلام في ثبوت الحقيقة العرفية، ص ۱۱۳
- الكلام في تعارض اللغة والعرف العام، ص ۱۱۴
- الكلام في تعارض اللغة مع العرف العام، ص ۱۱۵
- الكلام في تعارض العرفين، ص ۱۱۶

مرحوم شیخ انصاری ذیل مقام چهارم (بیان مرجّحات) وارد مطلب سوم (مرجّحات دلّالی) شدند. در جلسه ۹۱ گفتیم مباحث مرجّحات دلّالی را ضمن سه مرحله بررسی می‌فرمایند. مرحله اول أظهریت نوعیّه و مرحله دوم أظهریت صنفیّه بود که تمام شد.

مرحله سوم: انقلاب نسبت

سومین و آخرین مرحله بحث از مرجّحات دلّالی، بحث انقلاب نسبت است. در مرحله اول و دوم روشن شد که کیفیتّ جمیع بین دو دلالت متعارض به این گونه است که نص بر ظاهر و أظهر بر ظاهر مقدم است اما جهت بحث معطوف به تعارض بین دو دلیل بود لکن روشن است که گاهی تعارض بین سه دلیل یا بیشتر اتفاق می‌افتد و ممکن است در بررسی و سنجش دلالت این أدله‌ی متعارضه رابطه و نسبت بین آنها و بالتبع حکم شرعی تغییر کند. مثل اینکه سه دلیل متعارض داشته باشیم که رابطه بین دلیل اول و دوم عام و خاص من وجه باشد و بینشان جمع دلّالی کنیم سپس نتیجه آن دو را که با دلیل سوم می‌سنجیم، دلیل سوم با تأثیر گذاشتن بر نتیجه جمع بین دلیل یک و دو، باعث می‌شود رابطه بین دلیل یک و دو که عام و خاص من وجه بود تبدیل به عام و خاص مطلق شود یا به عکس از عام و خاص مطلق تبدیل به عام و خاص من وجه یا تباین شود و بر همین اساس حکم شرعی هم تغییر کند.

برای توضیح مطلب می‌فرمایند نسبت بین چند دلیل متعارض را در دو صورت کلی بررسی می‌کنیم: ۱. نسبت بین تمام أدله یکی است یعنی نسبت بین دلیل یک و دو، و نسبت بین دلیل یک و سه و نسبت بین دلیل دو و سه همه عموم من وجه است. ۲. نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است یعنی مثلاً رابطه بین دلیل یک و دو عموم من وجه است اما رابطه بین دلیل یک و سه عموم مطلق است و رابطه بین دو و سه تباین است. مرحوم شیخ انصاری اقسام موجود در مبحث انقلاب نسبت را ضمن همین دو صورت کلی پی‌می‌گیرند.

قبل از ورود به مطلب، توجه به دو شکل برای نشان دادن رابطه عام و خاص من وجه و عام و خاص مطلق که المنطق مرحوم مظفر فراگرفته‌اید مفید است. در عام و خاص مطلق، یک دلیل عام است و دلیل دیگر خاص است و تمام مصادیق خاص، داخل در عام هم هستند اما در عام و خاص من وجه هر دو دلیل عام هستند لکن نسبت به مورد ای موارد خاصی تعارض پیدا می‌کنند که نامش را می‌گذاریم ماده اشتراک. پس عام و خاص من وجه دو ماده افتراق دارد و یک ماده اشتراک.



شکل سبز: عام مطلق شکل آبی: خاص مطلق
صورت اول: نسبت بین أدله متعارضه یکی است.

اگر نسبت بین أدله متعارضه، مشابه یکدیگر باشد، احکام متعارضین جاری است به این بیان که نسبت مذکور از سه قسم خارج نیست:
قسم اول: نسبتشان عموم من وجه است.

اگر نسبت بین چند دلیل متعارض عموم من وجه باشد باید به مرجّحات باب تعارض رجوع کرد. مثال:

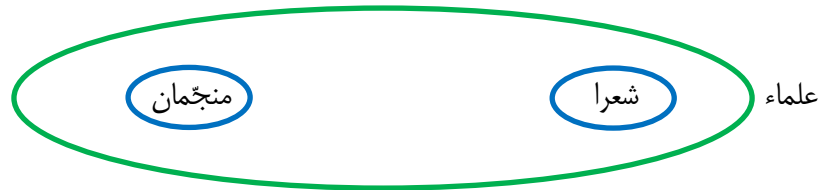
دلیل ۱: "یحب إکرام العلماء" دلیل ۲: "یحرم إکرام الفسّاق" دلیل ۳: "یستحب إکرام الشعراء"

رابطه هر سه دلیل (۱ با ۲، ۲ با ۳، ۱ با ۳) عموم من وجه است یعنی ماده افتراق و ماده اشتراک دارند. ماده اشتراک هر سه دلیل، عالم شاعر فاسق است که دلیل اول می‌گوید اکرامش واجب است، دلیل دوم می‌گوید اکرامش حرام است و دلیل سوم می‌گوید اکرامش مستحب است. طبق مرجّحات دلّالی و أظهریت نوعیه بررسی می‌کنیم و می‌بینیم "یحب" و "یحرم" و "یستحب" همه نص در معنای خودشان هستند و هیچکدام برتر از دیگری نیست (البته مثلاً اگر یکی "اکرم" بود و دیگری "لاتکرم" بود و سومی "یستحب" می‌گفتیم "یستحب" نص است و آن دو ظاهر لذا نص بر ظاهر مقدم است)، اگر از سایر جهات مثل قلّت افراد عام و یا مرجّحات سندی یکی راجح بود به همان عمل می‌کنیم و الا نوبت به تخییر بین هر سه می‌رسد.

قسم دوم: نسبتشان عموم مطلق است.

در این قسم که رابطه عام و خاص مطلق است دو حالت تصویر می‌شود:

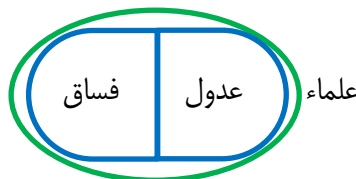
حالت اول: از تخصیص زدن عام، محذوری پیش نمی‌آید، در این حالت باید با تخصیص زدن بین أدله متعارضه جمع نمود. مثال:
دلیل اول: "أكرم العلماء" دلیل دوم: "لا تکرّم الشعراء من العلماء" دلیل سوم: "لا تکرّم المنجّمین من العلماء"



دلیل اول عام و دلیل دوم و سوم خاص هستند که شعراء و منجّمان را از تحت حکم "أكرم العلماء" تخصیص زده و خارج می‌کنند، تعارض هم برطرف می‌شود و محذوری ندارد زیرا بسیاری دیگر از علماء تحت "أكرم العلماء" باقی می‌مانند.

حالت دوم: از تخصیص زدن عام توسط دو دلیل خاص محذوری پیش آید. مثال:

دلیل اول: "يجب إكرام العلماء" دلیل دوم: "يحرم إكرام فساق العلماء" دلیل سوم: "يكره إكرام عدول العلماء"



دلیل اول عام است و علماء دو دسته بیشتر نیستند یا فاسق‌اند یا عادل، اگر با دلیل دوم عام را تخصیص بزنییم و دسته فساق را از علماء خارج کنیم و با دلیل سوم هم عام را تخصیص بزنییم و عدول را از تحت حکم وجوب اکرام خارج کنیم دیگر مصداقی برای حکم وجوب اکرام باقی نمی‌ماند پس نمی‌توان با تخصیص زدن مشکل تعارض را حل کرد. در این حالت رابطه بین عام با دو دلیل خاص، رابطه تباین خواهد بود زیرا دو دلیل خاص که با یکدیگر تعارضی ندارند، هر دو را کنار یکدیگر می‌گذاریم و می‌گوییم دلیل اول با مجموع دلیل دوم و سوم رابطه‌شان تباین است و در تعارض بین متباینین وظیفه رجوع به مرجّحات است و اگر تعارض حل نشد، مرحله آخر تخییر است.

قسم سوم: نسبتشان تباین است.

این قسم در کتاب تصریح نشده اما از ذیل قسم دوم کاملاً روشن است که اگر سه دلیل متباین و متعارض بودند باید ابتدا به مرجّحات رجوع کنیم و اگر تعارض حل نشد به تخییر رجوع کنیم. مثال:

دلیل ۱: "يجب إكرام الشعراء" دلیل ۲: "يحرم إكرام الشعراء" دلیل ۳: "يستحب إكرام الشعراء"

این سه دلیل از حیث ظهور دلالتی مساوی هستند و نوبت به سایر مرجّحات مثل مرجح سندی می‌رسد و نهایت امر هم تخییر است. بله در همین مثال اگر دلیل اول "إكرم" و دلیل دوم "لا تکرّم" بود می‌گفتیم "يستحب" نص در استحباب است لذا بر دو دلیل دیگر که ظهور در وجوب و ظهور در حرمت دارند مقدم است.

وقد توهم بعض من عاصرناه ... ج ۴، ص ۱۰۳؛ ج ۳، ص ۵۱۱، س ۴

کلام مرحوم نراقی

مرحوم نراقی فرموده‌اند اگر یک عام و دو خاص وجود داشته باشد (مانند قسم دوم) نباید هر خاصی جداگانه دلیل عام را تخصیص بزند بلکه در مسأله دو صورت وجود دارد:

صورت اول:

یک دلیل عام لفظی (آیه یا روایت) داریم با یک دلیل خاص لبّی (عقلی مثل اجماع، شهرت، سیره عقلا) و یک دلیل خاص لفظی (آیه یا روایت) در این صورت چون دلیل عقلی مانند قرینه متصله برای عام است و دلیل لفظی مانند قرینه منفصله، لذا جایگاه دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی مثل هم نیست بلکه گویا دلیل عام از ابتداء تحقیق، همراه با قرینه عقلیه بوده است یعنی قرینه عقلیه از همان ابتدا اجازه نمی‌دهد عام ظهور در عموم پیدا کند، لذا ابتدا باید بین دلیل عام و دلیل خاص عقلی جمع نمود سپس نتیجه جمع بین آن دو را با دلیل خاص لفظی سنجدید، لذا انقلاب نسبت محقق می‌شود.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/مطلب ۳: مرّجات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ۲۱۳
توضیح مطلب: ابتدا رابطه بین دلیل خاص لفظی با دلیل عام، عموم و خصوص مطلق است لکن وقتی دلیل عام را با دلیل خاص عقلی جمع می‌کنیم، رابطه بین دلیل خاص لفظی و نتیجه جمع بین عام و دلیل خاص عقلی دیگرگونی پیدا کرده و عموم و خصوص من وجه خواهد شد.

توضیح مطلب در قالب مثال:

۱ عام لفظی: اُکرم العلماء ۲ خاص عقلی (اجماع): لایجب اِکرام فساق العلماء ۳ خاص لفظی: لاتکرم النحویین

رابطه بین عام لفظی با خاص لفظی، عموم و خصوص مطلق است زیرا نحوی‌ها بخشی از علماء هستند.

ابتدا باید جمع کنیم بین عام لفظی با خاص عقلی (چون خاص عقلی مانند قرینه متصله است) که نتیجه چنین می‌شود: اُکرم العلماء إلا فساقهم، به عبارت دیگر اُکرم علماء العدول. به این عام می‌گوییم عام مُخَصَّص یعنی عام تخصیص خورده.

سپس رابطه بین عام مُخَصَّص (اُکرم علماء العدول) و خاص لفظی (لاتکرم النحویین) می‌شود عموم من وجه زیرا دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک دارند:

ماده افتراق اول: عالم عادل هست اما نحوی نیست.

ماده افتراق دوم: عالم عادل نیست اما نحوی هست.

ماده اشتراک: هم عالم عادل است هم نحوی که یکی می‌گوید اکرامش واجب و دلیل خاص می‌گوید اکرامش حرام است.

نتیجه اینکه اگر یکی از دو دلیل خاص ما عقلی باشد، خاص عقلی مقدم بر خاص لفظی است لذا انقلاب نسبت اتفاق می‌افتد.

مرحوم شیخ انصاری این نوع سنجش رابطه بین دو دلیل و تفاوت گذاشتن بین دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی را نمی‌پذیرند. نقد

مرحوم شیخ انصاری بر کلام مرحوم نراقی خواهد آمد.

صورت دوم:

یک دلیل عام لفظی داریم با دو خاص لفظی که در این صورت تفاوتی بین دو دلیل خاص وجود ندارد که یکی بر دیگری مقدم شود بلکه هر کدام جداگانه عام را تخصیص می‌زنند مانند مثالی که در حالت اول از قسم اول بیان شد.

نکته‌ای به مناسبت ۸ سوال

دیروز سالروز تخریب قبول ائمه بقیع علیهم السلام توسط یک گروه اندک منحرف و تکفیری پیرو محمد بن عبد الوهاب و ریزه خوارهای عقائد تکفیری امثال ابن تیمیّه و ابن قیم در ۸ سوال ۱۳۴۴ هجری قمری مطابق با ۳۱ فروردین ۱۳۰۵ هجری شمسی بود. نکاتی در این رابطه در انتهای جلسه فقه ۴ امروز بیان شد. دوستانی که مایل هستند به فایل صوتی یا متنی این جلسه مراجعه کنند.

نقد کلام مرحوم نراقی

برای روشن شدن نقد مرحوم شیخ انصاری بر کلام مرحوم نراقی ابتدا چند اصطلاح موجود در عبارت مرحوم شیخ انصاری را توضیح می‌دهم و بر اساس همین اصطلاحات کلام مرحوم شیخ اعظم را تبیین می‌کنم.

عام مخصّص: عام تخصیص خورده. وقتی یک دلیل عام به واسطه دلیل خاص، تخصیص خورد گفته می‌شود عام مخصّص.

علاج: یعنی رفع تعارض و تخصیص زدن عام با دلیل (عقلی).

احراز مقتضی: یک دلیل عام تا زمانی که خاص نیامده مقتضی دلالت بر عموم است و دلیل خاص مانع از این اقتضاء است.

مرحوم نراقی ادعا فرمودند یکی از مصادیق انقلاب نسبت موردی است که دلیل عام لفظی باشد یا دو دلیل خاص که یکی عقلی و دیگری لفظی باشد، فرمودند رابطه عام با خاص لفظی عموم خصوص مطلق است لکن چون دلیل خاص عقلی مانند قرینه متصله است ابتدا باید بین عام و دلیل خاص عقلی جمع نمود سپس نتیجه آن دو را با دلیل خاص لفظی سنجید که نتیجه می‌شود عموم و خصوص من وجه، پس رابطه بین عام لفظی با خاص لفظی از عموم مطلق به عموم من وجه دیگرگون شد. مثالشان هم چنین بود:

۱ عام لفظی: أكرم العلماء ← ۲ خاص عقلی (اجماع): لا یجب إكرام فساق العلماء ۳ خاص لفظی: لا تكرم النجوبین
أكرم علماء العدول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مخصص بر دو قسم است: ۱. مخصص منفصل که در این قسم کلام مرحوم نراقی را قبول نداریم. ۲. مخصص متصل که در این قسم کلام ایشان را قبول داریم. اما توضیح مطلب:

قسم اول: مخصص منفصل

مرحوم شیخ انصاری معتقدند مورد مذکور در کلام مرحوم نراقی مصداق انقلاب نسبت نیست و رابطه عام با هر دو خاص، همان عموم خصوص مطلق است که هر دو خاص (خاص لفظی، و حاصل لیبی یا عقلی مانند اجماع) به طور جداگانه عام را تخصیص می‌زنند چنانکه در قسم دوم در جلسه قبل تبیین شد.

توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری این است که می‌فرمایند بحث ما در سنجش رابطه بین ظهورات أدله است، وقتی سه دلیل داریم که یکی عام و دو دلیل دیگر خاص هستند پس ظاهر دو دلیل خاص با ظاهر دلیل عام تعارض و تنافی دارند، اینکه منشأ ظهور یک ظاهر چیست، وضع و معنای لفظی است (مثل دلیل خاص لفظی) یا منشأ آن دلالت یک قرینه بر مراد متکلم است (مثل دلالت اجماع به عنوان دلیل لیبی بر عدم اکرام عالم فساق) اهمیت ندارد، بلکه مهم تعارض بین دو ظهور است، پس قبل از علاج و رفع تعارض ابتدا باید دلالت عام بر عموم ثابت شود.

سپس رابطه هر دلیل خاصی (چه عقلی چه لفظی) به طور مستقل با آن سنجیده شود. بنابراین مانع بودن هر کدام از خاص لفظی و عقلی نسبت به ظهور عام در عموم مساوی است.

اینکه مرحوم نراقی فرمودند عام با خاص عقلی مثل یک دلیل هستند و باید رابطه این یک دلیل را با خاص لفظی بسنجیم و می‌شود عموم من وجه، صحیح نیست. ایشان فرمودند دلیل عام در واقع "أكرم العلماء" نیست بلکه "أكرم علماء العدول" است.

(إن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه ...) اگر ایشان معتقدند که مراد و مقصود از عام "أكرم العلماء" فقط بعد از تخصیص به دلیل عقلی روشن می‌شود (یعنی اگر عام را به دلیل عقلی تخصیص می‌زنند) می‌گوییم عام مخصّص به دلیل عقلی، ظهور در اراده علماء عدول ندارد مگر بعد از اینکه اثبات شود دلیل خاص دیگری نیست (اثبات شود همین علماء عدول تمام افراد باقی مانده تحت حکم اکرام هستند) در حالی که چنین چیزی ثابت و معلوم نیست زیرا احتمال دارد همچنان مخصص عقلی یا لفظی دیگری وجود داشته باشد و برای دلالت "أكرم العلماء" بر خصوص علماء عدول باید ثابت کنند مخصص دیگری نیست هر چند با تمسک به أصالة العموم این را ثابت کنند و در صورتی که نتوانند ثابت کنند، عام مخصّص به دلیل عقلی مجمل می‌شود که معلوم نیست آیا تمام علماء عدول تحت حکم اکرام باقی هستند یا

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجّحات/مطلب ۳: مرجّحات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ۲۱۵

بعضی از علماء عدول که غیر نحوی‌ها باشند تحت عام باقی مانده‌اند. دلیل عقلی، صرفاً قرینه‌ای است که دلالت عام بر عموم را دست‌کاری می‌کند نه اینکه تعیین کند لزوماً تمام مصادیق باقی مانده و تمام علماء عدول، تحت حکم وجوب اکرام باقی هستند.

أصالة عدم المخصّص الآخر هم نسبت به عام مخصّص (علماء عدول) جاری نیست زیرا یقین داریم دلیل خاص لفظی وجود دارد و باید عام دوباره تخصیص بخورد لذا نباید رابطه بین عام مخصّص با "لا تکرّم النحویین" به طور جداگانه و مستقل از دلیل خاص عقلی سنجیده شود.

مرحوم شیخ انصاری سپس به بیان دیگر اشکالشان را توضیح می‌دهند که خلاصه کلامشان این است که دلیل خاص عقلی با دلیل خاص لفظی هیچ تفاوتی ندارد، هر دوی آنها از ظواهر هستند و هر کدام ظهوری بر خلاف ظهور عام "أکرّم العلماء" دارند لذا چون دلیل عام ظهور در عموم پیدا نموده هر کدام از خاص لفظی یا عقلی به طور مساوی باید با "أکرّم العلماء" سنجیده شوند که نسبت‌شان عموم مطلق خواهند بود و این نسبت، انقلاب به عموم من وجه پیدا نمی‌کند.

(به نظر می‌رسد ریشه این کلام مرحوم نراقی در این است که ایشان انفصال را در دلیل لفظی واضح دانسته‌اند و خاص لفظی را به عنوان یک مخصّص منفصل قبول دارند که یک خاص می‌تواند از حیث زمان و مکان جدا و منفصل از عام بیان شود لکن انفصال در دلیل عقلی برایشان قابل تصویر نبوده است لذا آن را متصل تصویر کرده‌اند)

قسم دوم مخصّص متصل است که خواهد آمد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در یک صورت کلام مرحوم نراقی مبنی بر وقوع انقلاب نسبت صحیح است آن هم جایی است که مخصّص، متصل به عام باشد مثل صفت (قید)، شرط یا بدل بعض، چنین مخصّصی از همان ابتدا و قبل از تکمیل کلام مولا، اجازه نمی‌دهد ظهوری برای عام در عموم شکل بگیرد در این صورت رابطه عام با مخصّص متصل باید به عنوان یک دلیل واحد مورد توجه قرار گیرد و با خاص دیگر سنجیده شود. چهار نمونه بیان می‌کنند:

نمونه اول: قید یا صفت مثل "أكرم علماء العدل"

نمونه دوم: شرط مثل "أكرم العلماء إن كانوا عدولاً"

نمونه سوم: بدل بعض مثل "أكرم العلماء عدولهم"

نمونه چهارم را با یک صفحه فاصله بیان می‌کنند.

در این موارد دلیل عام ظهور دارد در شمول حکم اکرام برای تمام باقی‌مانده‌ها یعنی تمام علماء عادل (تمام باقی‌مانده‌ها بعد از تخصیص عام به مخصّص متصل) لذا اگر دلیل خاص لفظی منفصل مثل "لاتكرم النحويين" وارد شود مانع ظهور عام مخصّص به خاص متصل در عموم خواهد بود و آن را تخصیص می‌زند و رابطه‌شان عموم من وجه است. (علماء عادلی هستند که نحوی نیستند، نحوی‌هایی هستند که عالم عادل نیستند، ماده اشتراک هم عالم عادل نحوی است.) پس "لاتكرم النحويين" که رابطه‌اش با عام "أكرم العلماء" عموم و خصوص مطلق بود بعد از تخصیص عام به مخصّص متصل، رابطه‌اش انقلاب پیدا کرد به عموم و خصوص من وجه.

پس در این موارد کلام مرحوم نراقی صحیح است لکن ایشان مقصودشان از انقلاب نسبت این صورت نیست بلکه همان صورتی است که یک خاص دلیل لئی و عقلی باشد و خاص دیگر دلیل لفظی باشد که فرمودند انقلاب نسبت پیش می‌آید و ما آن را نقد کردیم.

مرحوم شیخ انصاری به جمع بندی مطلب با توجه به قسم دوم یعنی مخصّص متصل می‌پردازند و می‌فرمایند:

- دلیل عامی که خاص منفصل داشته باشد، هیچ ظهوری در عموم پیدا نمی‌کند مگر زمانی که تمام مخصّصات آن احراز و پیدا شود و آنگاه که تمام مخصّصات جمع شدند هر کدام جداگانه عام را تخصیص می‌زنند و بعد از تخصیص خوردن عام به همه مخصّصات، معنای ظاهری عام روشن می‌شود. لذ در مثال أكرم العلماء وقتی می‌دانیم مخصّص دارد نمی‌توانیم بگوییم گوینده این جمله وجوب اکرام جمیع علماء را قصد کرده است، اگر یک مخصّص پیدا کردیم و فساق را هم از علماء خارج کردیم نمی‌توانیم بگوییم مراد متکلم وجوب اکرام جمیع علماء عدول بوده است بلکه زمانی می‌توانیم مراد گوینده از عام را بفهمیم که تمام مخصّصات را پیدا کنیم مثل لاتكرم النحويين و عام را با این مخصّص هم تخصیص بزنیم. وقتی هیچ مخصّصی نبود می‌توانیم بگوییم عام ظهور دارد در وجوب اکرام عالم عادل غیر نحوی.

- اما دلیل عامی که خاص متصل داشته باشد باید ظهور عام در عموم با بر اساس ترکیب عام با این مخصّص متصل تفسیر کنیم چه دلالت عام بر عموم بعد از تخصیص به مخصّص متصل را دلالت حقیقی بدانیم چه دلالت مجازی و با کمک قرینه (متصله) بدانیم در هر صورت با یک عام مخصّص مواجهیم که ظهورش در تمام باقی (تمام علماء عدول) شکل گرفته است، و البته نص در عموم نیست بلکه صرفاً ظهور در عموم دارد زیرا احتمال دارد دلیل خاص منفصل مثل "لاتكرم النحويين" پیدا شود و آن را تخصیص بزند و از ظهورش بیاندازد و در نهایت عامی که با خاص متصل و منفصل تخصیص خورده دلالتش چنین بشود که اکرام عالم عادل غیر نحوی واجب است.

چهارمین موردی که به عنوان نمونه مخصّص متصل بیان می‌کنند مسأله استثناء است که باعث می‌شود کلام دلالت بر حصر داشته باشد. مثال:

عام: لاتکرم العلماء (خاص متصل: إلا العدول) خاص منفصل: أکرم النحویین

در اینجا نسبت بین لاتکرم العلماء با أکرم النحویین عام و خاص مطلق است یعنی تمام نحویین عالم اند و در دائره علماء قرار دارند لکن وقتی عام توسط استثناء تخصیص خورد و نتیجه ترکیب عام با مخصص متصل این شد که لاتکرم العلماء الا العدول (اکرام نکن مگر علماء عادل را) رابطه این عام مخصص با "أکرم النحویین" تبدیل به عام و خاص من وجه می‌شد. (علماء عادلی هستند که نحوی نیستند و نحوی‌هایی هستند که عالم عادل نیستند و علماء عادلی هم هستند که نحوی هستند) خلاصه کلام اینکه در مخصص متصل مسأله انقلاب نسبت قابل تصویر است.

و من هنا یصح أن یقال: ... ج ۴، ص ۱۰۵؛ ج ۳، ص ۵۱۳، س ۶

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر استثناء را از موارد مخصص متصل برای عام بدانیم طبیعتاً یکی از نمونه‌های فقهی محل بحث ما روایات مربوط به ضمان عاریه است. ابتدا یک مقدمه فقهی بیان می‌کنیم:

مقدمه فقهی: عاریه در فقه و حقوق

در شرح لمعه (الروضة البهیة، ج ۴، ص ۲۵۵ چاپ ده جلدی) کتاب العاریة خوانده‌ایم که: "هی من العقود الجائزة ثمر جواز التصرف فی العین بالانتفاع مع بقاء الأصل غالباً"

در حقوق مدنی جمهوری اسلامی ایران چنین آمده که:

ماده ۶۳۵ - عاریه عقدی است که بموجب آن احد طرفین بطرف دیگر اجازه می‌دهد که از عین مال او مجاناً منتفع شود. عاریه دهنده را معیر و عاریه گیرنده را مستعیر گویند.

ماده ۶۳۸ - عاریه عقدی است جائز و بموت هریک از طرفین منفسخ می‌شود.

ماده ۶۳۹ - هرگاه مال عاریه دارای عیوبی باشد که برای مستعیر تولید خسارتی کند معیر مسئول خسارت وارده نخواهد بود مگر اینکه عرفاً مسبب محسوب شود. همین حکم در مورد مودع و موجر و امثال آنها نیز جاری می‌شود.

ماده ۶۴۰ - مستعیر ضامن تلف یا نقصان مال عاریه نمی‌باشد مگر در صورت تفریط یا تعدی .

ماده ۶۴۱ - مستعیر مسئول منقصت ناشی از استعمال مال عاریه نیست مگر اینکه در غیرمورد اذن استعمال نموده باشد و اگر عاریه مطلق بوده بر خلاف متعارف استفاده کرده باشد. م

اده ۶۴۲ - اگر بر مستعیر شرط ضمان شده باشد مسئول هر کسر و نقصانی خواهد بود اگر چه مربوط بعمل او نباشد.

ماده ۶۴۳ - اگر بر مستعیر شرط ضمان منقصت ناشی از صرف استعمال نیز شده باشد ضامن این منقصت خواهد بود.

ماده ۶۴۴ - در عاریه طلا و نقره اعم از مسکوک و غیر مسکوک مستعیر ضامن است هر چند شرط ضمان نشده و تفریط یا تعدی هم نکرده باشد.

در رابطه با ضمان عاریه سه طائفه روایات داریم: *

طائفه اول: روایاتی که مضمونشان این است "لیس فی العاریة ضمان".

طائفه دوم: روایاتی که مضمونشان این است: "لیس فی العاریة ضمان إلا الدرهم و الدنانیر".

طائفه سوم: روایاتی که مضمونشان این است که "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان"

دلیل عام: لیس فی العاریة ضمان (خاص متصل: إلا الدینار و الدرهم) دلیل خاص منفصل: فی عاریة الذهب و الفضة ضمان

مقصود از دینار و درهم، طلا و نقره مسکوک (سکه زده شده) است و مقصود از ذهب و فضه مطلق طلا و نقره و اشیائی است که با طلا و نقره ساخته شوند. در کیفیت رابطه بین این أدله و روایات چند قول است:

قول اول: مرحوم شیخ: عموم من وجه است.

مرحوم شیخ انصاری و جمعی دیگر مانند مرحوم سبزواری و مرحوم سید علی طباطبائی صاحب ریاض المسائل معتقدند ابتدا که رابطه بین عام: "لیس فی العاریة ضمان" را با خاص منفصل "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" می‌سنجیم عموم خصوص مطلق است یعنی عاریه اقسامی دارد (مثل عاریه میز و صندلی، عاریه کتاب، عاریه دیگ، عاریه مصنوعات چوبی و ...) که یکی از آنها عاریه ذهب و فضه است.

اما وقتی عام مخصّص به مخصص متصل (ليس في العارية ضمان الا الدينار و الدرهم) را با "في عارية الذهب و الفضة ضمان" می‌سنجیم رابطه‌شان می‌شود عام و خاص من وجه. به این بیان که:

ماده افتراق اول: عام مخصّص نسبت به مصنوعات چوبی می‌گوید ضمان ندارد اما خاص منفصل نسبت به آن ساکت است.

ماده افتراق دوم: خاص منفصل می‌گوید صرف ذهب و فضه بودن عاریه، ضمان آور است، اما عام مخصّص نسبت به آن ساکت است.

ماده اجتماع: عاریه زیورآلات طلا یا نقره است که عام مخصّص می‌گوید ضمان ندارد اما خاص منفصل می‌گوید ضمان دارد.

(رابطه عموم و خصوص من وجه را به بیان دیگری در ابتدای صفحه ۱۱۱ یعنی بعد از نقل کلام مرحوم شهید ثانی توضیح خواهند داد) حال بعد از عموم و خصوص من وجه تکلیف چیست؟ می‌فرمایند:

- بعضی معتقدند دلالت "ليس في العارية ضمان" إلا الدينار و الدرهم" به عموم است و دلالت "في عارية الذهب و الفضة ضمان" به اطلاق

است و در جلسه ۹۴ خواندیم که در تعارض بین عام و مطلق باید عام را بر عمومش باقی گذاریم و در ظاهر مطلق تصرف کنیم و آن را

تقیید بزیم. لذا در ما نحن فيه نسبت به ماده اشتراک به عموم عام عمل می‌کنیم و عاریه زیورآلات را فاقد ضمان می‌دانیم.

- بعضی معتقدند دلالت هر دو دلیل بر اساس عموم است نه اطلاق زیرا "الذهب و الفضة" اسم جنس محلی به لام هم دال بر عموم است

نه اطلاق لذا با دو دلیل عام متعارض مواجهیم که نسبت به ماده اشتراکشان تعارض و تساقط می‌کنند باید به عمومات و أدله عام ليس

في العارية ضمان مراجعه نمود و فتوا به عدم ضمان داد.

قول دوم خواهد آمد.

تحقیق:

* حتما به متن روایات مراجعه کنید که برای مطالب بعدی هم مفید است. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۶، کتاب العاریة، باب سوم: باب

ثُبُوتِ الضَّمَانِ فِي عَارِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.

قول دوم: مرحوم محقق ثانی

مرحوم محقق ثانی معتقدند ما یک عام داریم که لیس فی العاریة ضمان، و دو خاص مطلق داریم یکی عاریه دینار و درهم را از تحت عام خارج می کند و دیگری ذهب و فضه. پس هد کدام از خاص ها جداگانه عام را تخصیص می زند و استثناء می کنند نتیجه این می شود که لیس فی العاریة ضمان، إلا عاریة الدینار و الدرهم و الذهب و الفضة.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد نقل تفصیلی چهار صفحه از مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام مرحوم شهید ثانی می شوند.

نقل و نقد کلام مرحوم شهید ثانی

مرحوم شهید ثانی برای طرح بحث می فرمایند در رابطه با سه دلیل مورد بحث در ضمان عاریة می گوئیم ثبوت ضمان برای عاریه دراهم و دنانیر ثابت و اجماعی است اما اشکال در زیورآلات طلا و نقره است یا اشیائی که طلاکوبی یا نقره کوبی شده اند یا با طلا و نقره رنگریزی شده اند، آیا عاریه این اشیاء و زیورآلات هم ضمان دارد یا خیر؟ روایت "فی عاریة الذهب و الفضة" اقتضاء دارد زیورآلات طلا و نقره داخل در حکم ضمان باشند زیرا جنس ذهب و فضه دارند و روایت "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" اقتضاء دارد زیورآلات طلا و نقره ضمان نداشته باشند زیرا درهم و دینار (مسکوک و سکه زده شده) نیستند.

در جواب به این سؤال که بالأخره زیورآلات طلا و نقره داخل در کدام دلیل و روایت هستند و عاریه شان ضمان دارد یا خیر باید رابطه سه دلیل مذکور را بررسی کنیم. در بررسی سه دلیل مذکور دو قول وجود دارد:

قول اول: نظر مرحوم محقق ثانی

مرحوم شیخ انصاری نظر مرحوم محقق ثانی را قبل از کلام مرحوم شهید ثانی توضیح دادند که ما با دو خاص و یک عام مواجهیم که رابطه شان عام و خاص مطلق است هر کدام از دو خاص جداگانه عام را تخصیص می زند لذا یک دلیل می گوید عاریه درهم و دینار ضمان دارد و دلیل دیگر می گوید عاریه ذهب و فضه. و از آنجا که دینار و درهم نیز از اقسام ذهب و فضه هستند لذا می توانیم به عنوان فتوای شرعی بگوئیم طبق نظر مرحوم محقق ثانی در عاریه ضمان نیست مگر عاریه ذهب و فضه و اقسام آنها از جمله درهم و دینار.

کلام مرحوم محقق ثانی در قالب شکل اینگونه است: (هر خط نمایانگر یک تخصیص است)

عام مخصّص: لیس فی العاریة ضمان فی عاریة الذهب و الفضة ضمان فی عاریة الدرهم و الدینار ضمان



قول دوم: نظر مرحوم فخر المحققین

مرحوم فخر المحققین هم معتقدند رابطه سه دلیل عموم مطلق است لکن به گونه دیگری بین أدله تخصیص جاری می کنند. ایشان معتقدند رابطه بین دو خاص (ذهب و فضه با درهم و دینار) هم عام و خاص یا مطلق و مقید است (اشاره به اختلاف قول در رابطه با اسم جنس محلّی به الف و لام است که آن را مصداق الفاظ دال بر عموم بدانیم یا مصداق دلالت بر اطلاق) لذا اول باید تکلیف این دو دلیل روشن شود، پس می گوئیم ذهب و فضه عام است و می گوید در عاریه تمام مصنوعات طلا و نقره ضمان است، روایت دیگر می گوید در بین مصنوعات طلا و نقره فقط عاریه درهم و دینار (طلا و نقره مسکوک) ضمان دارد، پس روایت درهم و دینار، روایت ذهب و فضه را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که در عاریه ذهب و فضه مسکوک (درهم و دینار) ضمان است سپس این نتیجه را به عام اصلی (لیس فی العاریة ضمان) عرض می کنیم و این دو هم رابطه شان عموم مطلق است و تخصیص جاری می شود لذا می گوئید لیس فی العاریة ضمان، إلا در عاریة درهم و دینار. کلام مرحوم فخر المحققین در قالب شکل اینگونه است که:

فی عاریة الذهب و الفضة المسکوکین ضمان

عام مخصّص: لیس فی العاریة ضمان فی عاریة الذهب و الفضة ضمان (عام مخصّص) فی عاریة الدرهم و الدینار ضمان



نتیجه تفاوت فتوا بین دو قول این است که طبق مبنای مرحوم محقق ثانی، عاریه مطلق ذهب و فضه (از جمله درهم و دینار) ضمان دارد اما طبق مبنای مرحوم فخر المحققین عاریه ذهب و فضه ضمان ندارد بلکه فقط عاریه درهم و دینار ضمان دارد. مرحوم شهید ثانی سپس به تحقیق خودشان در مسأله می‌پردازند و نظر مرحوم محقق ثانی را انتخاب می‌کنند لذا می‌فرمایند: سه طائفه روایت داریم که باید بین آنها جمع نمود:

طائفه اول: روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد و امین شمرده می‌شود.

طائفه دوم: روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد الا در عاریه ذهب و فضه.

طائفه سوم: روایاتی که می‌گویند عاریه گیرنده ضمان ندارد الا در عاریه دنانیر و دراهم.

اینکه در عاریه درهم و دینار ضمان است قدر متیقن از روایات و مورد اتفاق و اجماع فقهاء و مطابق با هر دو قول و مبنای مذکور است. لذا وقتی که درده مو دینار را از تحت عام لیس فی العاریة ضمان خارج و استثناء کردیم باید رابطه بین خاص دوم که ذهب و فضه باشد با عام را بسنجیم و عام را به ذهب و فضه هم تخصیص بزنیم. پس جمع بین روایات به این است که دو بار عام را به هر یک از دو خاص، تخصیص بزنیم. و این همان مبنای مرحوم محقق ثانی است.

مرحوم شهید ثانی سپس از چهار اشکال به مبنای مرحوم محقق ثانی جواب می‌دهند (مبنای مرحوم فخر المحققین را نقد می‌کنند).
اشکال اول:

مبنای مرحوم فخر المحققین چه اشکالی دارد که به آن ملتزم نمی‌شوید؟

مستشکل می‌گوید قاعده عام و خاص می‌گوید بین عام و خاص مطلق باید تخصیص جاری کرد، مبنای مرحوم فخر المحققین هم همین است پس چرا به مبنای مرحوم فخر المحققین معتقد نیستید؟

جواب:

مرحوم شهید ثانی دو جواب بیان می‌کنند:

اولا: به تعبیر ساده می‌گوییم مبنای مرحوم محقق ثانی هم مطابق قاعده عام و خاص است و آن هم اشکالی ندارد شما چرا به آن معتقد نیستید؟ چرا شما بین دو خاص، تنافی می‌بینید و اول بین آنها تخصیص جاری می‌کنید سپس بین نتیجه آن دو با عام لیس فی العاریة ضمان رابطه را می‌سنجید؟ مولا یک بار ذهب و فضه را استثناء کرده و یک بار درهم و دینار را.

ثانیا: اصلا جمع بین دو خاص به اینکه روایت درهم و دینار، روایت ذهب و فضه را تخصیص بزند ممکن نیست زیرا ما روایتی نداریم که هر دو درهم و دینار را با یکدیگر ذکر کرده باشد بلکه دو دلیل مستقل و دو روایت جداگانه است که:

- یک روایت می‌فرماید لیس فی العاریة ضمان، إلا فی عاریة الدنانیر. این دلالت بر حصر دارد یعنی فقط در عاریه دینار ضمان است و در هیچ چیز دیگری حتی درهم ضمان نیست.

- یک روایت می‌فرماید لیس فی العاریة ضمان، إلا فی عاریة الدراهم. این هم حصر است یعنی فقط در عاریه درهم ضمان است و در هیچ چیز دیگری حتی دینار ضمان نیست.

این دو روایت بایکدیگر تعارض دارند و دو دلالت بر حصر قابل جمع نیستند و هر دو هم مخالفت اجماع فقهاء هستند زیرا یکی عاریه دینار را انکار می‌کند و دیگری عاریه درهم را پس روایتی که بفرماید "لیس فی العاریة ضمان الا فی الدنانیر و الدراهم" نداریم. اما روایت ذهب و فضه اینگونه نیست و هر دو ذهب و فضه در یک روایت وارد شده است.

اشکال دوم:

مستشکل می‌گوید قبول داریم که هر روایت از درهم و دینار به تنهایی دلالت بر مطلوب ما یعنی استثناء درهم و دینار ندارد لکن می‌توانیم بین دو روایت درهم و دینار جمع کنیم یعنی در این دو روایت یک عام داریم که لیس فی العاریة ضمان، و دو استثناء داریم که درهم و یکی دینار لذا می‌گوییم مجموعا درهم و دینار ضمان دارد سپس این مجموع را بر روایت ذهب و فضه عرض می‌کنیم.

جواب:

مرحوم شهید ثانی می‌فرمایند بالأخره هر کدام از دو روایت درهم و دینار به تنهایی مدعای شما (جمع بین درهم و دینار) را بیان نمی‌کند زیرا دو روایت منفصل و هر دو دال بر حصر هستند و جمع بین آن دو باعث می‌شود دلالت هر دو بر حصر را از بین ببرید و متکلم حصر را اراده نکرده باشد و آنچه استثناء شده (درهم و دینار) قسمتی از افراد و مصادیق استثنائات باشد یعنی وقتی دلالت بر حصر شکسته شده و دو فرد جداگانه استثناء شد همچنان احتمال دارد موارد دیگری هم استثناء شده باشد زیرا طبق توضیح شما نهایتش این است که این دو روایت دو استثناء از عدم ضمان را بیان کرده‌اند اما آیا استثناء دیگری هم وجود دارد یا نه؟ نمی‌دانیم لذا نمی‌توانید قاطعانه حکم کنید که فقط دو مورد درهم و دینار استثناء شده تا بتوانید با این دو مورد، روایت ذهب و فضه را تخصیص بزنید.

مستشکل می‌گوید اینکه شما ادعا می‌کنید یک بار دینار و درهم را از "لیس فی العاریة ضمان" إخراج می‌کنیم سپس ذهب و فضه را إخراج می‌کنیم صحیح نیست زیرا رابطه درهم و دینار با ذهب و فضه عام خاص مطلق است، معنا ندارد اول درهم و دینار إخراج شود سپس ذهب و فضه، وقتی ذهب و فضه إخراج شود طبیعتاً درهم و دینار هم إخراج شده است دیگر. پس به جای این کار باید رابطه بین این دو دلیل را ابتدا حل کرد سپس نتیجه را به عام "لیس فی العاریة ضمان" عرضه کرد.

خلاصه اشکال اینکه چنانکه بین "لیس فی العاریة ضمان" با "درهم و دینار" تنافی است و باید با تخصیص زدن تنافی را حل نمود، بین "درهم و دینار" با "ذهب و فضه" هم تنافی است و با تخصیص زدن می‌توان تنافی را حل نمود که در عاریه مطلق ذهب و فضه ضمان نیست بلکه فقط در عاریه دینار و درهم ضمان است.

جواب:

مرحوم شهید ثانی دو جواب بیان می‌کنند:

اولاً: می‌فرمایند منافاتی بین دو دلیل خاص وجود ندارد و هیچ اشکالی ندارد که ابتدا دلیل عام را با درهم و دینار تخصیص بزیم و بگوییم در عاریه ضمان نیست الا در عاریه دینار و درهم، در این صورت حکم عام عدم ضمان در غیر از درهم و دینار ثابت است، سپس دلیل ذهب و فضه را بر عام عرض می‌کنیم این دلیل هم ذهب و فضه را از تحت عام عدم ضمان خارج می‌کند پس دلیلی ندارد که دو خاص را با یکدیگر تخصیص بزیم.

ثانیاً: معنای موضوعه و حقیقی عام، دلالت بر عموم و شمول است، "الذهب و الفضة" اسم جنس محلی به الف و لام و دال بر عموم است، اگر لفظ عام در غیر عموم استعمال شود یک استعمال مجازی و در غیر موضوعه است. بنابراین استعمال "الذهب و الفضة" در خصوص درهم و دینار استعمال مجازی است و می‌گوییم به جای ارتکاب مجاز در این دلیل، و تخصیص زدن آن با درهم و دینار، بهتر است هر کدام از دو خاص را بر عام عرضه کنیم و فقط یکی از دو عام "لیس فی العاریة ضمان" و "فی عاریة الذهب و الفضة ضمان" را تخصیص بزیم. کدام یک را تخصیص بزیم؟ روشن است که مجبوریم عام "لیس فی العاریة ضمان" را تخصیص بزیم زیرا به اجماع علماء این عام قطعاً تخصیص خورده و درهم و دینار از تحت آن خارج شده پس یک مجاز را نسبت به این عام اجباراً مرتکب شده‌ایم، تفاوتی ندارد که دوباره با دلیل ذهب و فضه هم تخصیص بخورد اما مهم این است که عموم عام و معنای حقیقی را در "الذهب و الفضة" حفظ کردیم و مرتکب مجاز نشدیم.

فان قیل: إذا كان ...، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۳، ص ۵۱۸، س ۴

اشکال چهارم:

مستشکل می‌گوید اگر تخصیص عام موجب ارتکاب مجاز در معنای آن می‌شود پس هر چه ارتکاب مجاز کمتر باشد بهتر است، حال دو نوع ارتکاب مجاز داریم که باید یکی را انتخاب کنیم:

نوع اول: دلیل عام "ذهب و فضه" را با دلیل خاص "درهم و دینار" تخصیص بزیم و مرتکب مجاز شویم. (سپس دلیل عام "لیس فی العاریة ضمان" را تخصیص بزیم) (همان مدعای مرحوم فخر المحققین)

نوع دوم: دلیل عام اول "لیس فی العاریة ضمان" را که یک بار با درهم و دینار تخصیص زده‌ایم و مرتکب مجاز شدیم دوباره با دلیل ذهب و فضه تخصیص بزیم و مجدداً مرتکب مجاز شویم. (مدعای مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی)

هیچ کدام از این دو نوع، بر دیگری ترجیح ندارند بلکه ممکن است بگوییم تخصیص نوع اول بهتر است زیرا مطابق با قواعد باب عام و خاص است. توضیح مطلب اینکه در باب عام و خاص ثابت شده هر گاه یک دلیل عام و یک دلیل خاص باشد باید دلیل عام را با دلیل خاص تخصیص بزیم و نمی‌توان عموم عام را إبقاء کرد. در ما نحن فیه وقتی دلیل عام "الذهب و الفضة" را داریم و دلیل خاص "درهم

و دینار" را هم داریم باید علی القاعده دلیل عام تخصیص بخورد نه اینکه بر عمومش باقی باشد. پس یک بار عام ذهب و فضه باید تخصیص بخورد، سپس عام "لیس فی العاریة ضمان" باید تخصیص بخورد.

جواب:

مرحوم شهید ثانی می فرمایند هیچ تعارضی بین دو نوع مجازی که گفته شد وجود ندارد و ارتکاب مجاز نوع دوم باید انجام شود و ترجیح دارد.

توضیح مطلب اینکه اصل استعمال یک لفظ و دلیل عام در غیر عموم و بر خلاف معنای موضوع له اش مجاز است حال باید توجه نمود که دلیل عام اول (لیس فی العاریة ضمان) در هر صورت باید تقيید بخورد به درهم و دینار و این مورد اتفاق تمام فقهاء حتی مستشکل است، پس یک دلیل را از معنای موضوع له اش باید خارج کنیم و تخصیص بزینیم، حال امر دائر است بین اینکه همین دلیلی که در معنای مجازی ظهور پیدا کرده را دوباره تخصیص بزینیم یا اینکه یک دلیل و لفظ عام دیگری را تخصیص بزینیم و دو دلیل عام را حمل بر مجاز کنیم؟ روشن است که وقتی یک دلیل حمل بر معنای مجازی شد دیگر تفاوت ندارد یک بار تخصیص بخورد یا ده بار، تمام این تخصیص های یک ارتکاب مجاز به شمار می آید اما اگر هم دلیل عام "لیس فی العاریة ضمان" تخصیص بخورد هم دلیل عام "فی عاریة الذهب و الفضة" تخصیص بخورد می شود دو ارتکاب مجاز و ساقط کردن دو دلیل از عمومشان که مرجوح است.

پس إبقاء معنای حقیقی در "الذهب و الفضة" ترجیح دارد بر اینکه این دلیل را هم تخصیص بزینیم و از دلالت بر معنای حقیقی اش ساقط کنیم.

این تمام کلام مرحوم شهید ثانی بود که بالأخره همان نظر مرحوم محقق ثانی را انتخاب فرمودند.

مرحوم شیخ انصاری سپس وارد بررسی مختصر کلمات مرحوم شهید ثانی می شوند و به نقد آن می پردازند.

سالروز **شهادت** حضرت حمزه سید الشهداء در ۱۵ شوال سال سوم هجری قمری و رحلت صحابی جلیل القدر اهل بیت علیهم السلام حضرت عبدالعظیم حسنی و رحلت واعظ متواضع و خدوم مرحوم حجة الإسلام و المسلمین فاطمی نیا را خدمت شما تسلیت عرض می کنم. خداوند متعال توفیق عمل به وظیه را به ما عنایت گرداند به برکت صلوات بر محمد و آل محمد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَعَجِّلْ فَرَجَهُمْ.

أقول: الذی یقتضیه النظر ...، ج ۴، ص ۱۱۰؛ ج ۳، ص ۵۱۸، س آخر

مرحوم شهید ثانی و مرحوم محقق ثانی فرمودند رابطه بین دلیل درهم و دینار با دلیل ذهب و فضه، عام و خاص مطلق است. مرحوم شیخ انصاری همان مدعای خودشان را که در جلسه ۹۹ قبل از تبیین کلام مرحوم شهید ثانی بیان کردند را تکرار می‌کنند و می‌فرمایند به نظر ما رابطه بین دو دلیل عام و خاص من وجه است و نسبت به مورد اشتراک باید به دلیل ذهب و فضه عمل نمود.

اثبات عموم من وجه بودن رابطه بین دو دلیل مذکور به این بیان است که چنانکه در کلمات مرحوم شهید ثانی هم بیان شد یک دلیل واحد برای بیان حکم درهم و دینار نداریم بلکه هر کدام ضمن یک روایت مستقل بیان شده است.

دو دلیل داریم یکی می‌گوید لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم. دلیل دیگر می‌گوید لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدنانیر.

از ترکیب این دو روایت یک دلیل به دست می‌آید که "لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم و الدنانیر".

رابطه این دلیل با "فی عاریة الذهب و الفضة ضمانٌ" عموم من وجه است:

ماده افتراق اول:

دلیل درهم و دینار چون محتوای سلبی دارد (ضمان را از عاریه غیر درهم و دینار نفی می‌کند) نسبت به مصنوعات چوبی می‌گوید ضمان ندارد اما دلیل ذهب و فضه چون محتوای ایجابی دارد، فقط حکم ضمان را در ذهب و فضه ثابت می‌کند و نسبت به مصنوعات چوبی ساکت است.

ماده افتراق دوم:

دلیل ذهب و فضه می‌گوید جنس (آلیاژ) ذهب و فضه ضمان آور است، اما دلیل درهم و دینار نسبت به جنس (آلیاژ) ساکت است.

ماده اجتماع:

عاریه زیورآلات طلا یا نقره است که دلیل درهم و دینار می‌گوید ضمان ندارد (چون مسکوک نیست) اما دلیل ذهب و فضه می‌گوید ضمان دارد چون از جنس (آلیاژ) طلا یا نقره است.

بعد از اثبات رابطه عموم من وجه می‌فرمایند نسبت به مورد اشتراک (زیورآلات طلا یا نقره) دلیل درهم و دینار مقدم است به دو بیان:

بیان اول: تقدیم عام بر مطلق

دلیل درهم و دنانیر عام است (نکره در سیاق نفی؛ جمع محلی به الف و لام) و دلیل ذهب و فضه مطلق است (اسم جنس محلی به الف و لام دلالت دارد بر اطلاق یا با استفاده از مقدمات حکمت دلالت دارد بر اطلاق) و در جلسه ۹۴ تحت عنوان مورد دوم از موارد شش‌گانه أظهریت نوعیّه ثابت کردیم عموم بر اطلاق مقدم است و باید دست از اطلاق برداشت و دلالت آن را تقیید زد تا تعارض در ماده اشتراک از بین برود لذا در مورد زیورآلات طلا یا نقره به حکم دلیل درهم و دنانیر عمل می‌کنیم که می‌گوید در عاریه زیورآلات ضمان نیست.

بیان دوم: تقدیم جمله حصر بر مطلق

دلیل درهم و دنانیر یک جمله حصریّه است و دلیل ذهب و فضه مطلق است، و دلالت جمله حصریّه بر عموم و نفی ما عدا أقوی است از دلالت جمله مطلق بر اطلاق. لذا نسبت به ماده اشتراک به دلیل ذهب و فضه عمل می‌کنیم و دلالت مطلق بر اطلاق را نسبت به زیورآلات طلا و نقره تقیید می‌زنیم و از تحت اطلاق خارج می‌کنیم.

نقد بیان دوم و پذیرش بیان اول

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بیان اول بهتر است و بیان دوم اشکال دارد به این دلیل که دلالت جمله حصریّه مذکور یک حصر حقیقی نیست زیرا چنانکه گفته شد روایتی نداریم که بگوید: "لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدرهم و الدنانیر بلکه دو روایت جداگانه بوده‌اند:

- روایت لیس فی العاریة ضمان الا الدرهم بر اساس مفهوم حصر حقیقی، ضمان را از همه اشیاء نفی می‌کند حتی از دنانیر.

- روایت لیس فی العاریة ضمانٌ إلا الدنانیر بر اساس مفهوم حصر حقیقی، ضمان را از همه اشیاء نفی می‌کند حتی از درهم.

پس جمع بین این دو دلیل باعث می‌شود حصر حقیقی تبدیل به حصر اضافی (نسبی) شود زیرا برای جمع کردن بین آنها باید دلالت هر کدام بر حصر را از بین ببریم و دراهم و دنانیر را کنار یکدیگر بگذاریم و این سبب وهن و از بین رفتن قوت دلالت جمله حصریه بر نفی عموم ما عدا است. (نفی حکم ضمان از ماعدای درهم و دینار) با اینکه در ادوات عموم اینگونه نیست که با یک تخصیص دلالتش بر عموم موهون شود اما در حصر چنین است.

مؤید موهون شدن حصر در مثال مذکور این است که موارد عاریه درهم و دینار بین مردم بسیار اندک بوده (مثل اینکه بخواهند برای نشان دادن به دیگران و به رخ کشیدن عاریه کنند) اما موارد عاریه ذهب و فضه و زیورات طلا و نقره زیاد بوده و هست (مثل اینکه النگو یا دستبند یا گردنبند طلا را خانمها برای رفتن به مجلس عروسی از دیگران عاریه می‌گرفتند) پس اگر بنا باشد اطلاق دلیل ذهب و فضه به خاطر دلیل درهم و دینار مقید و محدود شود و مصادیق مهم و پرکاربرد حکم عاریه از تحت اطلاق خارج شود، ثمره‌ای برای بیان حکم عاریه در درهم و دینار آن هم با یک جمله حصریه باقی نمی‌ماند.

[خلاصه کلام مرحوم شیخ انصاری این شد که نسبت به ذهب و فضه به دلیل خودش عمل میکنیم. (ضمان دارد) نسبت به درهم و دینار به دلیل خودش عمل میکنیم. (ضمان ندارد)]

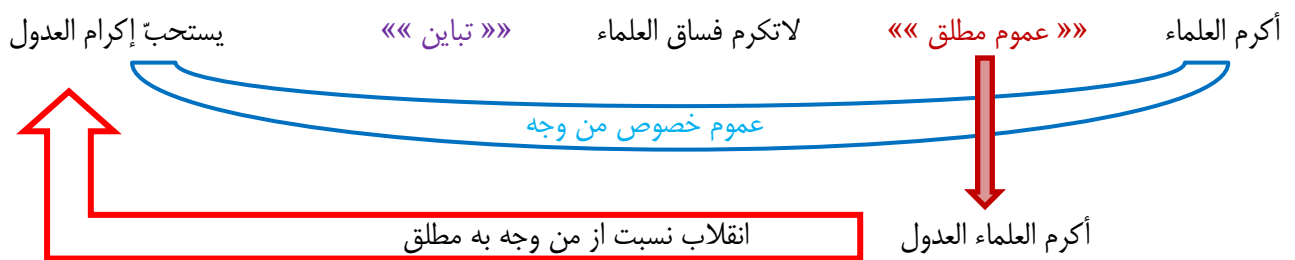
در پایان می‌فرمایند کلام مرحوم شهید ثانی اشکالات دیگری هم دارد. (مثل نکاتی که در رابطه با استعمال حقیقی و مجازی مطرح شد) و **این کانت النسبة بین ... ج ۴، ص ۱۱۱؛ ج ۳، ص ۵۱۹، س ۱۵**

صورت دوم: نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است

در جلسه ۹۷ و ابتدای بحث انقلاب نسبت مرحوم شیخ انصاری فرمودند مبحث انقلاب نسبت در دو صورت کلی بررسی می‌شود، زیرا رابطه بین أدله متعارضه یا یکسان است یا مختلف. صورتی که رابطه أدله متعارض یکسان باشد تمام شد.

گاهی رابطه بین أدله متعارض متفاوت است مثل اینکه رابطه بین دلیل اول و دوم عموم خصوص مطلق است اما رابطه بین دلیل اول با سوم عموم من وجه است.

در این صورت اگر یکی از دلالتها بر دیگری مقدم و اقوی باشد ابتدا همان را مقدم می‌کنیم مثل مرجح دلالتی تقدیم نص بر ظاهر یا أظهر بر ظاهر، یا مرجح سندی، سپس رابطه بین أدله باقی‌مانده را می‌سنجیم که اقسامی پیدا می‌کند. به دو قسم اشاره می‌کنند: **قسم اول: هم انقلاب نسبت شکل می‌گیرد هم ترجیح**



رابطه بین اکرم العلماء با لا تکرم فساق العلماء عموم مطلق است، ابتدا به جهت أظهر بودن خاص نسبت به عام، علماء را تخصیص می‌زنیم و فساق را از تحت آن خارج می‌کنیم که باقی می‌ماند: "أکرم العلماء العدول".

رابطه بین اکرم العلماء با يستحب إکرام العدول عموم من وجه بود، وقتی اکرم العلماء تخصیص خورد و تبدیل شد به اکرم العلماء العدول، رابطه بین اکرم العلماء العدول با يستحب إکرام العدول می‌شود عموم مطلق یعنی يستحب إکرام العدول عام است و اکرم العلماء العدول خاص است، يستحب إکرام العدول را با علماء عدول تخصیص می‌زنیم می‌شود اکرم العالم العادل. (پس دلیل يستحب إکرام العدول اختصاص پیدا می‌کند به عدول جاهل) نتیجه جمع بین سه دلیل و عمل به هر سه چنین می‌شود:

اکرام عالم عادل واجب است. اکرام جاهل عادل مستحب است. اکرام عالم فاسق حرام است.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۳: مرجحات دلالی/مرحله ۳: انقلاب نسبت ۲۲۵
اگر بر اساس ترتیب مذکور پیش نرویم ممکن است باعث کنار گذاشتن یک نص یا ظاهر شود.

در همین مثال اگر ابتدا اکرَم العلماء را با لاتکرم الفساق تخصیص بزنییم و بگوییم فساق از علماء وجوب اکرام ندارند، سپس اکرَم العلماء را با یستحب اکرام العدول تخصیص بزنییم و بگوییم علماء عادل هم وجوب اکرام ندارند (بلکه اکرامشان مستحب است) لازم می‌آید هم عدول هم فساق از تحت اکرَم العلماء

خارج شود و دلیل اکرَم العلماء هیچ مصداق و موردی نداشته باشد و این به معنای کنار گذاشتن دلیل اکرَم العلماء است و وقتی پذیرفته‌ایم هر سه دلیل سندا معتبر هستند تا جایی که ممن است باید به هر سه عمل کنیم نه اینکه یکی را بدون دلیل طرح کنیم.
قسم دوم: انقلاب نسبت نمی‌شود لکن ترجیح وجود دارد

اکرَم العلماء «من وجه» لاتکرم الفساق «من وجه» یستحب اکرام الشعراء
من وجه

(البته مثال بهتری هم می‌شد مطرح کرد) در مثال مذکور، رابطه بین اکرَم العلماء با لاتکرم الفساق عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که عالم فاسق است تعارض دارند، رابطه بین لاتکرم الفساق با یستحب اکرام الشعراء هم عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که شاعر فاسق است تعارض دارند و رابطه بین اکرَم العلماء با یستحب اکرام العلماء هم عموم من وجه است و در ماده اشتراکشان که عالم شاعر است تعارض دارند و هر سه دلیل با هم در عالم فاسق شاعر تعارض دارند.

در این مثال شیوه رفع تعارض به این گونه است که می‌گوییم ماده اشتراک بین اکرَم العلماء و لاتکرم الفساق، عالم فاسق است، و از آنجا که تعداد فساق بیشتر از علماء است پس دلالت دلیل اکرَم العلماء محدودتر و قوی‌تر است پس در ماده اجتماع به اکرَم العلماء عمل می‌کنیم و دیگر اکرام عالم فاسق حرام نیست. هنوز تکلیف دلیل مربوط به شاعرها روشن نشده و مردد است بین وجوب (اکرم) و استحباب (یستحب).

حال می‌گوییم فرضاً وقتی علماء فاسق از تحت "لاتکرم الفساق" خارج شد تعداد فساق جاهل که تحت "لاتکرم الفساق" باقی مانده است کمتر است از تعداد شعراء لذا "یستحب اکرام الشعراء" را با فساق جاهل تخصیص می‌زنیم یعنی ماده اشتراک که شاعر فاسق است را به لاتکرم الفساق می‌دهیم و حکم استحباب را از شاعر فاسق می‌گیریم یعنی اکرام شاعر فاسق مستحب نیست.

سپس رابطه بین یستحب اکرام الشعراء با اکرَم العلماء که را می‌سنجیم می‌بینیم شعراء عادل که بعد از اخراج شعراء فاسق، تحت یستحب اکرام الشعراء باقی مانده‌اند تعدادشان کمتر از علماء است لذا اکرَم العلماء را با یستحب اکرام العلماء تخصیص می‌زنیم یعنی حکم شاعر عالم را به "یستحب" می‌دهیم.

نتیجه این است که در ماده اجتماع هر سه دلیل متعارض که عالم فاسق شاعر است حکم به استحباب اکرام می‌کنیم.

و قس علی ما ذکرنا ... ج ۴، ص ۱۱۲؛ ج ۳، ص ۵۲۰، س ۱۵

در این مثالها ترجیح دلالی مورد توجه بود اما می‌توانید مرجحات غیر دلالی مانند مرجح سندی را هم برای تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر بررسی کنید.

در پایان بحث انقلاب نسبت می‌فرمایند غرض از بیان این مطالب فقط تنبّه و آگاهی دادن نسبت به این نکته بود که در مبحث مهم تعارض یکی از چالشهایی که باید مورد توجه قرار گیرد تعارض بین بیش از دو دلیل است که هم مسأله انقلاب نسبت و هم مسأله تشخیص راجح بر مرجوح و کیفیت جمع بین أدله باید مورد مو شکافی قرار گیرد چرا که ما دست‌پیدا کرده‌ایم بر مواردی از لغزش‌های علمی در بعض کتب استدلالی اصولی و فقهی و مخصوصاً مقام إفتاء. و الله مقیل العثرات. (خداوند ما را از لغزش نجات دهد)

خلاصه نظر مرحوم شیخ انصاری این شد که فرمودند در مواردی که نسبت‌ها مساوی است باید به متصل یا منفصل بودن دلیل خاص توجه کرد و به ترتیب بر اساس مرجحات دلالی و سپس سندی یک دلیل را بر دلیل دیگر مقدم نمود، (چهار نمونه خاص متصل: قید، شرط، بدل بعض و استثناء بودن یک دلیل بود). عقلی بودن دلیل هم باعث نمی‌شد دلیل متصل به شمار آید. در موارد اختلاف نسبت بین أدله متعارضه هم به سراغ مرجحات و تقدیم دلیل أقوى بر سایر أدله می‌رویم در هر دو صورت (تساوی و اختلاف نسبت‌ها) اگر تعارض رفع شد فیها و الا نوبت به تخییر می‌رسد.

از جلسه ۸۴ وارد بحث از آخرین و چهارمین مقام از مباحث تعادل و ترجیح شدیم. مطلب اول در مقام چهارم تقسیم بندی کلی مرجّحات به داخلیّه و خارجیّه بود. مطلب دوم بررسی مرجّحات داخلیّه بود. در مرجّحات داخلیّه فرمودند مهم ترین مرجّح، مرجّح دلالی است که محور آن تقدیم نص بر ظاهر و تقدیم أظهر بر ظاهر بود لذا در مطلب سوم به تحلیل و بررسی سه نوع أظهریت شخصیّه، أظهریت نوعیه و أظهریت صنفیه پرداختند.

مطلب چهارم: مرجّحات (داخلی) غیر دلالی

مرحوم شیخ انصاری ابتدا دو نکته بیان می کنند سپس به بررسی و تحلیل چند مرجّح داخلی غیر دلالی می پردازند.

نکته اول: اشاره به تقسیم بندی مورد نظرشان

می فرمایند چنانکه قبلا هم اشاره شد ترجیح یک دلیل بر اساس مرجّح داخلی بر سه قسم است:

۱. مرجّح صدوری. آن است که قرائنی وجود داشته باشد که اعتماد ما به صدور یک روایت از معصوم نسبت به روایت دیگر بیشتر باشد و این قرائن یا در سند هستند مانند اعدلیّت راوی و یا در متن هستند مانند أفصح بودن راوی.

۲. مرجّح جهتی. آن است که جهت و دلیل صدور یک روایت از معصوم از روایت دیگر أقوى باشد. به عبارت دیگر بین متعارضین باید بررسی کنیم با توجه به فرض صدور هر دو روایت، به چه جهت امام معصوم آن روایت را بیان فرموده اند، به جهت بیان حکم واقعی یا به جهت بیان حکم مخالف واقع به جهت تقیّه یا غیر تقیّه مثل ایجاد اختلاف برای متنبّه شدن مفتیان اهل سنت؛ طبیعتا روایتی که جهت صدور آن بیان حکم الله واقعی است، مقدم بر روایتی خواهد بود که جهت صدور آن تقیه و موافقت عامه است. (البته در مباحث آینده بیان خواهد شد که تقیّه نسبت به زمان پیامبر ﷺ مصداق ندارد.)

۳. مرجّح مضمونی. آن است که سبب می شود مضمون یک روایت أقوى از دیگری باشد مثلا یکی نقل به عین الفاظ و کلمات بیان شده توسط معصوم و دیگری نقل به معنا باشد.

نکته دوم: تفاوت تقسیم مرحوم شیخ با سایر اصولیان

اصولیان تا قبل مرحوم شیخ انصاری تمام مرجّحات را به دو قسم داخلی و خارجی و مرجّحات داخلی را به سندی و متنی تقسیم می کردند. تفاوت بین تقسیم مرحوم شیخ با تقسیم سایر اصولیان در این است که اصولیان با معیار قرار دادن مورد و محل مرجّح آنها را تقسیم می کردند لذا موردی که سبب ترجیح می شد یا در متن بود مثل تقدیم أفصح بر فصیح، تقدیم نقل به لفظ بر نقل به معنا، تقدیم منطوق بر مفهوم، تقدیم خاص بر عام و امثال اینها و یا در سند بود مثل اعدلیّت و یا در خارج از این دو بود مثل تقیه و موافقت عامه.

لکن تقسیم مرحوم شیخ انصاری با معیار قرار دادن مورد رجحان پیش می رود یعنی مرجّحات را یا خارجی می دانند یا داخلی و مرجّحات داخلی هم یا دلالی یا صدوری یا جهتی و یا مضمونی است.

بنابراین معیار ترجیح به سند یا ترجیح به فصاحت را مرحوم شیخ انصاری یک مرجّح صدوری می دانند و معیار نقل به لفظ یا معنا را مرجّح مضمونی به شمار می آورند.

بعد از بیان این دو نکته وارد بررسی سه مرجّح غیر دلالی می شوند که عبارت اند از: مرجّح سندی، متنی و جهتی.

قسم اول: مرجّح صدوری (اسباب تقویت صدور حدیث)

از مرجّحات صدوری به تعبیر مرحوم شیخ انصاری و مرجّحات سندی به تعبیر اصولیان قبل مرحوم شیخ، به هفت معیار اشاره می کنند:

یکم: عدالت

هر دو راوی ثقّه اند یعنی متحرّز و دوری کننده از کذب هستند لکن یکی عادل و دیگری غیر عادل است. لذا نقل عادل ترجیح دارد.

دوم: اعدلیّت

یکی عادل از دیگری است و تشخیص آن یا با تصریح علماء به خصوص علماء رجال به اعدلیّت است یا بر اساس ذکر فضائل.

سوم: اصدقیّت (أصبطیّت)

راویان هر دو روایت، ثقّه و عادل اند لکن راوی یک روایت صادق تر و در نقل کلام معصوم ضابط تر و دقیق تر است.

سه امر دیگر هم هست که ذیل همین سه مرجّح باید مورد ملاحظه قرار گیرد:

الف: معیار قبول کردن عدالت، اعدلیّت یا اصدقیّت در یکی از دو روایت روشن تر از دیگری باشد یعنی مثلا اعدلیّت یا اصدقیّت یک راوی با تواتر و یقین برای ما ثابت شده و راوی دیگر با اطمینان و خبر واحد ثابت شده است.

ب: مُرْکَى (اسم فاعل) و کسانی که هر دو راوی را تزکیه نموده‌اند (از ردائل و ناشایستگی‌ها بریء دانسته) بینشان ترجیح باشد مثلاً راوی یک روایت را مرحوم علامه حلّی توثیق و تأیید کرده باشد و راوی دیگر را مرحوم نجاشی (متخصص در رجال) تأیید کرده باشد.

ج: مُرْکَى (اسم مفعول) و کسی که تأیید شده است اگر راوی هم نام داشته باشد که از راویان ضعیف است و روایت متعارض چنین نقصی نداشته باشد روایت فاقد این نقص مقدم خواهد بود. مثلاً علی بن حسان مشترک است بین علی بن حسان واسطی ثقه و علی بن حسان هاشمی کذاب و راهی برای تشخیص اینکه روایت محل بحث از کدامیک نقل شده، نداشته باشیم یا راه ضعیفی باشد در این صورت روایت دیگر که راوی اش مشتبه نیست مقدم است. مرحوم علامه حلّی کتابی دارند با عنوان ایضاح الإشتباه و همینطور کتبی نگاشته شده در تمییز المشتربات.

چهارم: علو اسناد

هر روایتی که سلسله سند و تعداد روایانش کمتر باشد مقدم است زیرا دورتر از خطا و اشتباه است. مثلاً یک روایت که مرحوم شیخ کلینی در کافی نقل کرده با چهار واسطه به امام معصوم برسد و روایت معارض آن با شش واسطه به امام معصوم برسد.

البته علو اسناد، اولاً نادر است زیرا اکثر روایات ما از این جهت مساوی هستند و ثانیاً: ممکن است کم بودن تعداد راوی در سلسله سند به جهت ارسال و افتادگی نام راوی باشد که در این صورت روایت مرسله خواهد بود و سند از اعتبار ساقط است.

پنجم: مسند بودن

از حیث مسند و متصل بودن یا مرسل و غیر متصل بودن (افتادگی داشتن در سلسله سند و) سلسله راویان تا امام معصوم، اگر یک روایت مرسله باشد که فاقد اعتبار است و نمی‌تواند با روایت مسند تعارض کند اما اگر مرسل و کسی که روایت را با افتادگی نام یک راوی نقل کرده از کسانی باشد که آن قدر در نقل روایات دقت و تقیّد دارد که بر اساس حساب احتمالات اطمینان داریم از افراد ضعیف نقل نمی‌کند مانند مراسلات ابن ابی عمیر، در این صورت روایت مسند مقدم است بر چنین روایت مرسلی زیرا احتمال دارد راوی که نامش در سند روایت مرسل افتاده است فردی باشد که تضعیف شده باشد پس اینکه مرسل او را ثقه می‌دانسته و از او روایت نقل کرده، احتمال دارد با تضعیف یک عالم رجالی تعارض کنند، بنابراین روایت مسند بر چنین روایت مرسلی مقدم است.

اینکه مرحوم شیخ طوسی اعتبار روایت مرسل مذکور را با مسند مساوی دانسته‌اند معلوم نیست به چه وجهی بوده است زیرا ضعف این روایت مرسل در مقابل مسند به این جهت است که در روایت مرسل مذکور، احتمال تضعیف وجود دارد در حالی که در روایت مسند چنین احتمالی وجود ندارد.

ششم: تعدد راوی

راویان یکی از دو روایت متعارض، متعدد باشند و راویان روایت دیگر واحد باشند یا یکی اکثر از دیگری باشد. (اینجا مقصود تعداد راویان در سند نیست که در علو اسناد گذشت بلکه مقصود تبدیل شدن یک سند به چند طریق و چند سند است.) به عنوان مثال:

نمونه اول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (مرحوم کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ

نمونه دوم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (مرحوم کلینی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ الْكُوفِيِّ.

واو عطف در سند و تعبیر "جمیعاً" دلالت دارد که در آن قسمت روایت چند نفر یک روایت را نقل کرده‌اند که باعث می‌شود سند یک روایت تبدیل به چند سند یا طریق شود.

از بعض حنفیه نقل شده که تعدد راوی باعث ترجیح نمی‌شود چنانکه در باب شهادت و فتوا هم اینگونه است که اگر یک طرف دو شاهد عادل دارد و طرف مقابل چهار شاهد عادل دارد، چهار شاهد مقدم بر دو شاهد نیست.

مرحوم شیخ انصاری در مباحث گذشته در جلسه ۷۵ به این مسأله پرداختند و اینجا هم نقد دیگری اشاره می‌کنند که لازمه قول بعض حنفیه بی اعتبار بودن تمام مرجحات است زیرا معیار در تقدیم، اقوی بودن ظن است که در تمام مرجحات از جمله این مورد وجود دارد.

پیش تحقیق:

کتاب الرعاية لحال البداية في علم الدراية شهيد ثاني را جلسات قبل معرفی کردم. طرق تحمّل حدیث را در این کتاب مطالعه بفرمایید.

قبل از تبیین هفتمین مورد از موارد ترجیح سندی (صدوری) یک مقدمه مربوط به علم داریه بیان می‌کنم.

مقدمه درایه‌ای: طرق تحمل حدیث

مرحوم شهید ثانی در الرعاية لحال البدایة فی علم الدراية، ص ۱۲۸ (چاپ بوستان کتاب قم) که در جلسات گذشته آن را معرفی کردم در رابطه با راه‌های دریافت حدیث توسط راوی که از آن به طرق تحمل حدیث یاد می‌شود می‌فرماید:

الفصل الثانی: فی طرق التحمل للحدیث و هی سبعة: أولها السماع من لفظ الشيخ سواء كان إملاء من حفظه أم كان تحديته من كتابه و هو أي السماع من الشيخ أرفع الطرق الواقعة فی التحمل عند جمهور المحدثين لأن الشيخ أعرف بوجه ضبط الحدیث و تأديته ... ثانيها: القراءة على الشيخ ... و ثالثها: الإجازة ... و رابعها: المناولة ... (منها أن يعطيه تملیكا أو عارية لينسخ اصله) و خامسها: الكتابة و هی أن يكتب الشيخ مرويه لغائب أو حاضر بخطه ... و سادسها الإعلام و هو أن يُعلم الشيخ الطالب أن هذا الكتاب أو هذا الحدیث روايته أو سماعه من فلان مقتصرا عليه من غير أن يقول "إروه عني" أو "أذنت فی روايته" ... و سادسها: الوجادة ... أن يجد إنسان كتابا أو حديثا ... فيقول وجدت ...

اگر راوی یک روایت با قرائت شیخ و استادش و نگاشتن حدیث روایت را تحمل یعنی دریافت کرده باشد اما راوی روایت متعارض، از طریق خواندن بر شیخ و استادش و تأیید استادش، به صحت انتساب حدیث به امام معصوم دست پیدا کرده، روایت اول مقدم خواهد بود زیرا قرائت شیخ بر راوی مقدم است بر قرائت راوی بر شیخ و استادش.

مرحوم شیخ انصاری در پایان به دو نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقریبیت الی الواقع است

می‌فرمایند این هفت مورد فقط قسمتی از مرجحات سندی بود که بیان کردیم و روایتی که دارای یکی از این مزایا باشد بر روایت فاقد این مزایا مقدم است. جهت تقدیم و ترجیح هم این است که باعث می‌شود در ذهن فقیه روایت دارای مزیت، أقرب الی الواقع باشد. برای توضیح بیشتر می‌فرمایند جدای از بحث تعارض اگر فرض کنیم دو روایت است که علم اجمالی داریم یکی صادق و یکی کاذب است اما نمی‌دانیم کدام است، در این صورت اگر یکی از آنها دارای مزیت باشد طبیعتا همان أقرب الی الواقع بود و هر فقیهی که به مزیت و مرجح توجه کند قویاً حدس می‌زند روایت صادق همان روایت دارای مزیت است و روایت دیگر کاذب است.

اما در محل بحث ما که روایات متعارض است، وقتی یک روایت راجح است و روایت دیگر مرجوح، وجود مزیت صرفا باعث می‌شود حدس قوی پیدا کنیم به اینکه روایت راجح، أقرب الی الواقع باشد نه اینکه روایت مرجوح کاذب باشد. زیرا پیش فرض باب تعارض آن است که هر دو روایت معتبر و صادق‌اند. اگر هم در مقام تعارض فقط به یکی از آنها بتوانیم عمل کنیم علتش عدم امکان جمع بین دلالت آنها است نه بین اعتبار آنها. پس هر دو معتبرند اما به جهت عدم امکان جمع بین دلالتشان فقط به یک عمل می‌کنیم و طبیعتا اگر یکی از آنها مزیتی داشته باشد به راجح و ذو المزیة عمل می‌کنیم.

نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد

مرحوم سید مجاهد طباطبائی فرموده‌اند مرجحات مربوط به سند یا متن روایات متعارض، بر سه قسم‌اند:

۱. مرجحات مفید ظن (فعلی) قوی. ۲. مرجحات مفید ظن (فعلی) ضعیف. ۳. مرجحاتی که مفید ظن نیستند.

ایشان فرموده‌اند قسم اول و دوم معتبرند یعنی ظن (فعلی) قوی یا ضعیف، حجت‌اند و می‌توانند عامل ترجیح یک روایت بر روایت دیگر شوند لکن قسم سوم یعنی مرجحی که ظن بالفعل برای انسان به وجود نمی‌آورد حجت و معتبر نیست یعنی لازم نیست به مرجحی که مفید ظن نیست عمل نمود و ترتیب اثر داد. زیرا نسبت به مرجح قسم سوم دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: بگوئیم احوط عمل به روایتی است که مرجح دارد. از این باب که در دوارن بین تعیین و تخییر به حکم عقل عمل به جانب تعیین مطابق احتیاط است. امر دائر است بین اینکه وظیفه ما معیناً عمل به روایت راجح است یا مخیریم بین عمل به راجح و عمل به مرجوح، وظیفه أخذ به جانب تعیین است یعنی باید به راجح عمل کنیم.

احتمال دوم: أدله تخییر که می‌گویند "إذن فتخیر" اطلاق دارند یعنی مخیر هستیید چه مرجح مفید ظن باشد چه مرجح مفید ظن نباشد، در هر صورت شما مخیر هستیید به هر کدام عمل کنید. پس عمل به راجح لازم نیست.

مرحوم سید مجاهد احتمال دوم را تقویت کرده‌اند به این دلیل که در برابر اطلاق أدله تخییر (إذن فتخیر) دلیلی وجود ندارد که بگوید باید متعبد باشید به پیروی از ظن معتبر، پس بر اساس اطلاق "إذن فتخیر" می‌گوییم مرجح و مزیتی که ظن فعلی به اقریبیت ذو المزیة إلى الواقع نیاید لازم المراعات نیست و مرجحی لازم المراعات است که برای مجتهد ظن فعلی به اقریبیت الی الواقع بیاورد.

مرحوم شیخ انصاری در مقام نقد کلام مذکور می‌فرمایند حصول ظن فعلی نیاز نیست بلکه ظن شأنی به اقریبیت الی الواقع هم کافی است. یعنی همین مقدار که وجود مرجح قابلیت اقریبیت الی الواقع را تقویت کند کافی است هر چند ظن فعلی حاصل نشود.

مرحوم شیخ دوباره تمثیل به علم اجمالی در نکته اول را تکرار می‌کنند و می‌فرمایند در مورد علم اجمالی به کذب یکی از دو خبر، وجود مزیت در یکی از دو خبر باعث ظن به صدق آن و ظن به کذب روایت دیگر می‌شود به عبارت دیگر در مورد علم اجمالی به صدق یکی و کذب دیگری، پیدا شدن ظن به صدق یکی از آن دو، مرجح شمرده نمی‌شود بلکه موهن و تکذیب کننده روایت دیگر خواهد بود؛ اما پیش فرض مبحث تعارض آن است که هر دو روایت صادق و معتبرند پس در تعارض دو روایت امکان ندارد یک مرجح باعث حصول ظن به کذب خبر مرجوح شود بلکه مرجحات صرفاً سبب اقریبیت روایت ذو المزیة الی الواقع می‌شوند.

المرجحات المتنبية ... ج ۴، ص ۱۱۷؛ ج ۳، ص ۵۲۵، س آخر

قسم دوم: مرجحات متنی (مضمونی)

از مرجحات مضمونی به تعبیر مرحوم شیخ انصاری و مرجحات متنی به تعبیر اصولیان قبل ایشان، سه مرجح را بررسی می‌کنند:

یکم: فصاحت

اگر متن و الفاظ بکار رفته در یک روایت از فصاحت و تطابق با ادبیات عرب و روان بودن بیان مقصود برخوردار باشد اما روایت معارضش رکیک باشد یعنی دچار بهم ریختگی الفاظ و اجزاء جمله باشد مثل اینکه ما حقّه التأخیر را مقدم کرده باشد، روایت دارای فصاحت مقدم است. معیار تقدیم این است که رکیک بودن چینی اجزاء جمله از کلام امام معصوم که آگاه به فنون فصاحت و بلاغت است، به دور است. مگر اینکه روایت نقل به معنا باشد یعنی راوی محتوای کلام امام را در قالب و چینی دیگری که به ذهن خودش رسیده بیان کرده باشد. در این صورت اگر یک روایت نقل به الفاظ باشد و روایت دیگر نقل به معنا، نقل به عین الفاظ مقدم است.

دوم: أفصحیت

اگر متن هر دو روایت متعارض از فصاحت برخوردار باشند لکن یکی أفصح باشد مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بعضی أفصحیت را به عنوان مرجح ذکر نکرده‌اند و حق همین است زیرا تقدیم أفصح بر فصیح مطابق با معیار اقریبیت الی الواقع و الی کلام المعصوم نیست. لازم نیست جواب امام معصوم افصح باشد بلکه وجود اصل فصاحت کافی است. پس اینگونه نیست که جمله أفصح، أقرب به کلام معصوم و بیان حکم الله باشد و جمله فصیح بعید از کلام امام باشد.

سوم: اضطراب متن

مثل اینکه یک راوی یک بار در نقل کلام امام معصوم در تشخیص خون زخم از حیض را مبتنی بر خروج دم من جانب الأیسر بیان کرده و بار دیگر من جانب الأیمن را به عنوان معیار بیان کرده است. و مرحوم شهید ثانی در الرعایة که ابتدای جلسه اشاره کردم مثالهایی در این رابطه بیان می‌کنند از جمله در صفحه ۱۵۵ به بعد که مراجعه بفرمایید. در پایان، مرحوم شیخ انصاری دو نکته بیان می‌فرمایند:

نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقریبیت در صدور است

مرجح بودن معیارها و مرجحات متنی، اقریبیت به صدور است یعنی انسان احتمال قوی می‌دهد از بین دو متن روای که یکی فصیح و یکی رکیک است، روایت فصیحی از امام معصوم صادر شده باشد. پس طبق تعبیر اصولیان متقدم، این معیارها به ترجیح بر اساس سند می‌انجامد نه ترجیح بر اساس دلالت.

نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد

مرحوم سید مجاهد طباطبائی در مفاتیح الاصول مرجعیت و معیار بودن مرجحات متنی را به جهت حصول ظن به دلالت دانسته‌اند یعنی فصاحت باعث می‌شود دلالت اقوی باشد چنانکه خاص بودن یک روایت باعث می‌شود از دلیل عام اقوی باشد. و تمام علماء اسلام متفق القول هستند که ظن حاصل از دلالت یک روایت باعث تقدیم آن روایت می‌شود مانند تقدیم خاص بر عام.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند وقتی متن یک روایت رکیک باشد انسان در اصل صدور آن از معصوم شک می‌کند و اگر روایت متعارض با آن فصیح باشد انسان به صدور آن از معصوم اعتماد بیشتری پیدا می‌کند، پس مرجحات متنی مثل فصاحت، ارتباطی به دلالت ندارند بلکه سبب اقریبیت صدور می‌شوند در حالی که آنچه بین علماء اسلام مورد اتفاق است، مربوط به ظن در دلالت است.

می‌فرمایند مقصود از ترجیح بر اساس وجه و جهت صدور یک روایت از امام معصوم یعنی اینکه یکی از دو خبر متعارض مقرون به قرینه یا حکم شرعی است که احتمال می‌دهیم امام معصوم به جهت مصلحتی، این روایت و این جمله را بر خلاف واقع و حکم الله بیان فرموده‌اند مثل مصلحت تقیه یا اختلاف انداختن بین شیعیان برای عدم اتحاد آنان در یک مسأله بر حکم مشخص و شناسایی شدن توسط جواسیس حکومت جور یا اختلاف انداختن بین عالمان اهل سنت یا امثال این مصالح که بسیارند و لکن آنچه برای ما کاربردی است همان مصلحت تقیه است. اما این مصلحت در روایت متعارض دیگر وجود نداشته باشد.

تقیه یعنی مطابقت محتوای روایت با مذهب اهل خلاف. لذا روایت تقیه‌ای مرجوح و روایت غیر تقیه‌ای راجح خواهد بود.

مطلب دوم: نقد محقق حلی بر ترجیح به مخالفت عامه

مرحوم شیخ طوسی مانند اکثر اصولیان می‌فرمایند در صورتی که یک از دو روایت متعارض از حیث سند بر دیگری برتری نداشت به روایتی عملی می‌کنیم که ابعاد از قول عامه و عمل به روایت موافق عامه را رها می‌کنیم.

مرحوم محقق حلی (متوفای ۶۷۶ ه. ق، که کتاب فقهی ایشان با عنوان شرائع الإسلام قرن‌ها کتاب درسی حوزه‌های علمی شیعی بوده و کتاب اصولی ایشان با عنوان معارج الأصول نیست مدتها کتاب درسی حوزه‌های شیعی بوده است) منکر ترجیح به مخالفت عامه هستند. ایشان به مرحوم شیخ طوسی اشکال می‌کنند که به چه دلیل معتقد به ترجیح بر اساس مخالفت با قول عامه هستید؟ نه دلیل نقلی بر مرجح بودن مخالفت با عامه داریم نه دلیل عقلی.

– اگر مستند شما دلیل نقلی و روایت باشد که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: "خُذْ بِأُكْبَرِهِمَا عَنِ الْعَامَةِ" دو اشکال دارد:

اولاً: یک مسأله علمی و اصولی را نمی‌توان با خبر واحد ظنی ثابت کرد.

ثانیاً: بعضی از بزرگان شیعه این روایات را مربوط به مباحث عقائدی دانسته‌اند نه مسائل فقهی و احکام شرعی.

– اگر مستند شما دلیل عقلی باشد که می‌گوید در دوران بین تعیین و تخییر، جانب تعیین مقدم است. به این بیان که نسبت به روایت مخالف عامه (راجح) تنها یک احتمال وجود دارد که برای بیان فتوی و حکم شرعی از امام معصوم صادر شده باشد اما نسبت به روایت موافق عامه (مرجوح) دو احتمال است: یکی اینکه برای بیان حکم شرعی صادر شده باشد دیگری اینکه تقیه صادر شده باشد.

امر دائر است بین عمل به راجح معیناً یا عمل به راجح به صورت مخیر بین راجح و مرجوح، لذا می‌گویید معیناً باید به راجح عمل نمود. اشکال استدلال عقلی مذکور این است که روایت مخالف عامه تنها دارای یک احتمال نیست بلکه در همان روایت مخالف عامه هم دو احتمال وجود دارد زیرا همانگونه که احتمال می‌دهید روایت موافق عامه به جهت مصلحتی بر خلاف حکم واقعی بیان شده باشد احتمال می‌دهیم روایت مخالف عامه هم به جهت مصلحتی خلاف ظاهرش اراد شده باشد مثلاً در ظاهرش از صیغه امر استفاده شده لکن استحباب اراده شده باشد. پس اگر در موافق عامه دو احتمال: تقیه و فتوا مطرح است در مخالف عامه هم دو احتمال است: فتوا و تأویل (بیان خلاف ظاهر) لذا هیچ‌کدام را نمی‌توان به جهت تک احتمالی بودن، راجح و اقرب الی الواقع دانست.

مرحوم شیخ انصاری در جلسه بعد، این استدلال ایشان را نقد می‌کنند.

اشکال: مستشکل می‌گوید اگر معیار عمل به روایات همین ظاهر آنها نباشد لازم می‌آید باب عمل به احادیث و روایات بسته شود زیرا در هر حدیثی احتمال ضعیف خلاف ظاهر وجود دارد پس باید دست از حجیت ظهورات بردارید.

جواب: مرحوم محقق حلی می‌فرمایند ما فقط در باب تعارض که عمل به هر دو روایت ممکن نیست آن هم در تنقیص ترجیح به مخالفت عامه چنین مطلبی را می‌گوییم و الا در سایر مباحث که تعارضی وجود نداشته باشد حجیت روایات و ظهورات پا برجا است.

مطلب سوم: تحقیق مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند برای روشن شدن ابعاد بحث و رسیدن به نتیجه صحیح ابتدا باید بررسی کنیم علت و منشأ ترجیح به مخالفت عامه چیست؟ در این رابطه چهار وجه ممکن است مطرح شود:

وجه اول: صرف تعبد

گفته شود چون روایات می‌فرمایند: خذ بما خالف العامه" لذا چشمانمان را روی هم می‌گذاریم و تعبداً می‌گوییم یکی از معیارهای ترجیح در متعارضین مخالفت عامه است. هر روایتی مخالف عامه بود مقدم است بر روایتی که احتمال موافقت عامه در آن است.

وجه دوم: هدایت در مخالفت با عامه است

روایاتی در این رابطه وارد شده که صریح‌ترین آنان کلام امام صادق علیه السلام است که به ابی اسحاق ارجائی فرمودند: آیا می‌دانی چرا شیعیان را امر کردیم به مخالفت با اُنظار عامه و اهل سنت؟ عرض کردم: خیر. حضرت فرمودند: علی صلوات الله علیه هیچ نظر و عمل شرعی نداشت الا اینکه عامه با او مخالفت کردند با قصد از بین بردن مرام، مسلک و نظرات ایشان و اگر هم حکم مسأله‌ای را نمی‌دانستند از ایشان سؤال می‌کردند و بعد از شنیدن نظر ایشان، دقیقاً بر خلاف آن عمل می‌کردند تا امر حقایق امیرالمؤمنین بر مردم مشتبّه شود. پس طبق این روایت وقتی آراء عامه در مخالفت با قول حق شکل گرفته باشد روشن است که نظر مخالف با آنان بر صراط مستقیم و قول حق خواهد بود.

وجه سوم: حسن صرف مخالفت با عامه

سومین وجه در منشأ ترجیح به مخالفت عامه این است که صرف مخالفت با عامه موضوعیت دارد و به طور کلی آنان بر باطل‌اند و حق در نقطه مقابل آراء و نظرات آنان قرار دارد. بر این اساس، ملاک ترجیح به مخالفت عامه اُقریبیت الی الواقع نیست. چنانکه بعضی از اصولیان در تعارض بین دلیل دال بر وجوب یک شیء با دلیل دال بر حرمت آن شیء مقتعدند صرفاً دلیل حرمت را مقدم می‌کنیم و کاری به محتوای اُقریب الی الواقع نداریم. یا در تعارض بین دو روایت که یکی حکم اُسهل و ساده‌تر را بیان می‌کند و دیگری حکم را سختگیرانه بیان می‌کند به دلیل اُسهل عمل می‌کنند به جهت روایت اِنّ الشریعة سمحة سهله.

روایاتی هم در تأیید این وجه از اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده‌اند موافقت با دشمنان ما شما را از دایره شیعیان ما خارج می‌سازد

وجه چهارم: تقیة‌ای بودن موافقت با عامه

چهارمین وجه آن است که علت ترجیح مخالف عامه بر موافق عامه این است که روایت موافق عامه تقیه‌ای و برای بیان حکمی بر خلاف واقع صادر شده است لذا روایت معارض با آن در صدد بیان حکم واقعی بوده است.

روایتی هم در تأیید این وجه وجود دارد که امام صادق علیه السلام به زراره فرمودند آنچه را که از من می‌شنوی اگر مشابه انظار و آراء اهل سنت است از باب تقیة بیان کرده‌ام و اگر مشابه قول آنان نبود تقیة‌ای نیست. التبه استناد به این رأیت برای وجه چهارم مبتنی است بر ضمیمه نمودن سه نکته:

الف: در این روایت حضرت فرمودند آنچه را از من می‌شنوی اما معیار این نیتس که لزوماً از دو لب مبارک امام صادق علیه السلام بشنود بلکه اگر کلام حضرت را از یک فرد تقه هم بشنود همین حکم را دارد.

ب: روایت در رابطه با مورد تعارض بین دو روایت صادر شده است و الا اگر تعارضی نباشد و فقط یک روایت در مسأله وجود داشته باشد، حکم شرعی همان خواهد بود.

ج: کلام حضرت که فرمودند هر سخنی موافق نظر عامه از من شنیدی تقیه‌ای صادر شده و حکم الله نیست، مقصود حضرت این است که غالباً اینگونه است که موافقت با اهل سنت باطل و بر خلاف حق است نه اینکه دائماً و تمام نظرات و فتاوی آنان بر باطل باشد زیرا اگر قضیه دائمیه باشد کاذب خواهد بود چرا که به روشنی می‌بینیم فتاوا و احکام شرعی متعددی بین شیعه و اهل سنت مشترک است.

مطلب چهارم: بررسی وجوه اربعه

مرحوم شیخ انصاری وجه اول و سوم را قاطعانه نقد می‌کنند و نسبت به وجه دوم و چهارم اشکال و پاسخ‌هایی دارند.

نقد وجه اول:

وجه اول دارای دو اشکال است: اولاً: اصل حجیت هر کدام از خیرین مبنی بر کشف نوعی و مبنای طریقت و حصول اطمینان نفسانی به طریقت الی الواقع است، وقتی اصل حجیت مبتنی بر تعبّد نیست چگونه فرع آن که تعارض دو حجت باشد و انتخاب یکی از متعارضین بین دو حجت مبتنی بر تعبّد باشد.

ثانیاً: در روایات فراوان برای تقدیم مخالف عامه علت و ملاک بیان شده است و این با تعبّدی بودن ترجیح به مخالفت عامه سازگار نیست.

نقد وجه سوم:

دو اشکال وجه اول به وجه سوم هم وارد است، اشکال سومی هم دارد که نشان می‌دهد آنچه پسندیده و حسن است صرف مخالفت با عامه نیست بلکه مخالفت با عامه به جهت انحراف آنان از دین حنیف و اسلام حقیقی است. فإنهم لیسوا من الحنیفیه علی شیء. تا اینجا نتیجه این شد که وجه اول و سوم ابطال شد و وجه دوم و چهارم باقی ماند.

مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان وجوه اربعه در منشأ ترجیح به مخالفت عامه وارد بررسی آنها شدند. وجه اول و دوم را نقد فرمودند. به وجه دوم و چهارم ممکن است اشکالی وارد شود که مرحوم شیخ انصاری اشکال را مطرح کرده و پاسخ می‌دهند.

اشکال به وجه دوم:

وجه دوم این بود که معیار ترجیح به مخالفت عامه این است که رشد و هدایت در مخالفت با فتاوی عامه است، مستشکل می‌گوید کیفیت تشخیص روایتی که أقرب الی الرشد و الهدایة باشد ابهام دارد. به عنوان مثال عامه، قائل به جواز قضاء حاجت رو به قبله در ساختمان هستند (در فضای باز حرام می‌دانند) حال اگر حکم مخالف آنان که رشد و هدایت است کدام حکم است؟ حکم به حرمت یا حکم به کراهت؟ در مقابل حکم آنان به جواز، فقط یک حکم نیست که بگوییم پس حکم مخالف اهل سنت، حرمت است لذا رشد و هدایت در إفتاء به تحریم است. پس حکم حق کشف نشد.

بله اگر علم یا اطمینان داشته باشیم که غالب احکام آنان باطل است و به ندرت در بین فتاوی آنان قول حق و مطابق واقع پیدا می‌شود، می‌توانیم بگوییم فتوای به جواز باطل است و هر فتوایی بر خلاف جواز در مثال مذکور اُبعد از باطل است. لکن چنین علم و اطمینانی وجود ندارد زیرا بالوجدان می‌یابیم که مشترکات حکمی بین امامیه و عامه زیاد است.

سؤال: پس روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که حضرت قسم یادکردند آنان در هیچ حکمی بر حق نیستند را چه می‌کنید؟

جواب: ظاهر این روایت باید توجیه شود زیرا ظاهر علت موجود در روایت (لیسوا من الحنیفیة علی شیء) مطابق واقع و قابل قبول نیست و اگر بخواهیم تعبداً آن را بپذیریم اشکالش این است که تعبّد به علت حکم اُبعد از تعبّد به خود حکم است.

توضیح مطلب این است که در تعبّد به اصل حکم مانند وجوب نماز صبح هر چند متوجه علت حکم نشویم اما می‌توانیم تعبداً به آن پایبند باشیم اما وقتی برای یک حکم علت بیان می‌شود طبیعتاً باید ابهام موجود در علت کمتر از ابهام موجود در حکم باشد و قابل پذیرش نیست که یک حکم تعبّدی علت تعبّدی هم داشته باشد زیرا اگر علت برای ما قابل درک نباشد ذکرش لغو است و نیازی نبود برای یک حکم تعبّدی علتی ذکر شود که آن علت هم قابل فهم نیست.

اشکال به وجه چهارم:

وجه چهارم این بود که منشأ تشخیص راجح و مرجوح مسأله تقیة است، روایت موافق عامه به جهت تقیة صادر شده است لذا نسبت به مخالفت عامه مرجوح است. مستشکل می‌گوید روایت زراره از امام صادق علیه السلام که مستند وجه رابع قرار گرفته بود ظهور دارد در امور عقائدی مانند عصمت انبیاء و معصومین از خطای عمدی و سهوی. لذا حضرت به زراره می‌فرمایند اگر کلامی از من شنیدی که موافق قول عامه (در مسائل عقائدی) بود بدان که تقیة آن کلام بیان شده است. لذا روایت ارتباط به بحث فتوا و حکم شرعی ندارد که مستند وجه چهارم قرار گیرد. اگر چنین برداشتی از روایت داشته باشیم می‌توانیم آن را یک قضیه دائمیة بدانیم و نیاز به توجیهی که در وجه چهارم مطرح شد مبنی بر غالبی بودن کلام حضرت، نخواهد بود. یعنی در تمام موارد، عقائد آنان (غیر از چند مورد نادر مانند اصل توحید و نبوت) باطل است.

پاسخ از اشکال وجه دوم:

مرحوم شیخ انصاری دو جواب از اشکال به وجه دوم بیان می‌کنند:

جواب اول: اینگونه نیست که در تمام مسائل شرعی فروع و شقوق متعدد باشد که منجر به اقوال متعدد نزد عامه شود بلکه غالباً در یک مسأله فقهی دو فتوا بیشتر وجود ندارد لذا اگر یکی موافق عامه بود معلوم می‌شود فتوا و روایت دیگر فیه الرشد و الهدایة است.

جواب دوم: مستشکل ذیل اشکال به وجه دوم گفت اگر اطمینان پیدا شود که غالب فتاوی آنان بر باطل است حداقل می‌توان نتیجه گرفت که هره حکمی مخالف با نظر عامه، اُبعد از باطل است لکن قابل اثبات نیست.

ما می‌گوییم باطل بودن غالب فتاوی آنان قابل اثبات است هم با تمسک به روایت أرجائی که مخالفت شدید عامه با دیدگاه‌های امیر المؤمنین علیه السلام را گزارش می‌کرد هم با تمسک به کلامی که به ابوحنیفه نسبت داده شده که در تمام فتاوی امام صادق علیه السلام با حضرتشان مخالفت می‌کرده است.

جواب از اشکال وجه چهارم:

مستشکل روایت مستند وجه چهارم را حمل بر اختلاف در مسائل عقائدی نمود، پاسخ از اشکال این است که روایات فراوانی داریم که با صراحت حکم می‌کنند در مسائل فقهی هر مزیتی که باعث شود محتوای یک روایت اُبعد از مخالفت واقع باشد سبب ترجیح می‌شود و روشن است که خیر مخالف عامه چون احتمال تقیّه در آن نمی‌رود اُبعد از مخالفت واقع است.

مشهور امامیه هم موافقت با عامه را اُماره تقیّه‌ای بودن روایت نمی‌دانند که اشکال کنید احکام زیادی بین ما و عامه مشترک است، بلکه امامیه معتقدند وقتی دو روایت متعارض از همه جهات مساوی بودند و فقط از نظر مخالفت با عامه تفاوت داشتند و تنها یکی از آن دو مخالف عامه بود، متعیّناً به ذو المزیّه باید عمل نمود و طبیعتاً روایت معارض آن که موافق عامه است خود بخود حمل بر تقیّه می‌شود.

مطلب پنجم: نقد کلام مرحوم محقق حلی

(و أمّا ما أورده المحقق) جلسه قبل کلام مرحوم محقق حلی مبنی بر وجود دو احتمال در اشکال به مرحوم شیخ طوسی و عموم اصولیان که ترجیح به مخالفت عامه را قبول دارند تبیین شد که فرمودند چنانکه در خبر موافق عامه دو احتمال فتوا یا تقیّه وجود دارد، در خبر مخالف عامه هم دو احتمال فتوا و تأویل (خلاف ظاهر) وجود دارد لذا هر دو از حیث احتمال اقریبیت الی الواقع مساوی‌اند. نسبت به کلام ایشان دو جواب مطرح است، جواب اول از مرحوم شیخ انصاری است و جواب دوم از مرحوم صاحب معالم که آن را نقد می‌کنند.

جواب اول:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بحث ما در جایی است که دو روایت متعارض از همه جهات سندی، متنی و دلالی مساوی‌اند یعنی در هر دو احتمال تأویل و خلاف ظاهر وجود دارد اما یکی موافق عامه است و دیگری مخالف عامه و مخالفت با عامه سبب ترجیح می‌شود. پس معیار اصلی در ترجیح به مخالفت عامه تساوی من جمیع الجهات است لذا اگر فرض کنید دو روایت متعارض یکی مخالف عامه و قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر است لکن دیگری موافق عامه و غیر قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر باشد ما به مخالفت با عامه کاری نداریم بلکه روایت قابل تأویل را حمل بر خلاف ظاهر می‌کنیم تا تعارض رفع شود و به عبارت دیگر در صورتی که با تأویل و حمل بر خلاف ظاهر بتوان بین موافق عامه و مخالف عامه جمع نمود اصلاً نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد و از محل بحث تعارض خارج می‌شود. مثال: یک روایت می‌گوید إغسل یوم الفطر که ظهور در وجوب دارد و فرضاً مخالف با فتوای عامه است، روایت دیگر می‌گوید یستحب غسل الفطر که فرضاً موافق فتوای عامه است. در این مثال هیچگاه ترجیح به مخالفت عامه معیار رفع تعارض نیست بلکه باید در همان روایت مخالف عامه تصرف و تأویل نمود با حمل بر استحباب و جمع بین دو حدیث که رأساً از محل بحث تعارض هم خارج خواهد بود و مصداق جمع عرفی بین أدله است.

جواب دوم:

مرحوم صاحب معالم در نقد کلام مرحوم محقق حلی فرموده‌اند در موارد تعارض بین روایات اهل بیت علیهم السلام، غالباً منشأ تعارض تقیّه است لذا حمل کلمات اهل بیت علیهم السلام بر تقیّه اُقرب الی الواقع و أغلب فی الموارد است.

نقد جواب دوم:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند جواب مرحوم صاحب معالم دو اشکال دارد:

اولاً: ظاهراً ایشان اصل اشکال مرحوم محقق حلی نسبت به تعارض بین احتمال تقیّه با احتمال تأویل، پذیرفته‌اند در حالی که در جواب اول توضیح دادیم کلام ایشان باعث خروج از محل بحث تعارض است زیرا اگر یک دلیل قابل تأویل و حمل بر خلاف ظاهر باشد نوبت به مخالفت و مخوافتت با عامه نمی‌رسد.

ثانیاً: مرحوم صاحب معالم بر اساس کدام استقضاء و کدام تحقیق جامع ادعا می‌فرمایند که غالباً منشأ تعارض بین روایات اهل بیت علیهم السلام تقیّه‌ای بودن یکی از متعارضین است؟

(چهارشنبه به جهت آلودگی هوا دانشگاه و حوزه علمیه تعطیل بود)

و من هنا يظهر ... ج ۴، ص ۱۲۶؛ ج ۳، ص ۵۳۴، س ۷

مطلب ششم: بیان سه نکته

مرحوم شیخ انصاری به دنبال نقد پاسخ مرحوم صاحب معالم سه نکته بیان می‌فرمایند:

نکته اول: اختصاص حمل بر تقیه به متباینین

می‌فرمایند با توضیحاتی که در نقد پاسخ مرحوم صاحب معالم به مرحوم محقق حلی مطرح کردیم و گفتیم تا زمانی که با تأویل و جمع دلالی بین متعارضین بتوانیم تعارض را حل کنیم نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد روشن می‌شود که ترجیح به مخالفت عامه تنها بین متعارضین متباینین قابل تصویر است نه بین متعارضینی که رابطه‌شان عموم من وجه یا عموم مطلق است.

مثال متباینین: "ثمن العذرة سحت"، "لابأس ببيع العذرة" در این مثال اگر یک روایت موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد، مخالفت با عامه را موجب اقریبیت الی الواقع می‌دانیم.

مثال عموم من وجه: مقصود این است که هر کدام از دو دلیل عام را جداگانه می‌توانیم به گونه‌ای تأویل ببریم و حمل بر خلاف ظاهر کنیم که تعارض رفع شود، پس در عامین من وجه امر دائر است بین اینکه روایت موافق را حمل بر تقیه کنیم و به مخالف عامه أخذ کنیم یا یک روایت را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم و تعارض را مرتفع سازیم، که باید با حمل یکی بر خلاف ظاهر، جمع دلالی کنیم.

روایت اول: إغسل ثوبك من ابوال ما لا یؤكل لحمه. (بول هر حیوان حرام گوشتی نجس است)

روایت دوم: كل شیء یطیر لابس بخرته و بوله. (فضله و بول هر پرنده‌ای پاک است)

ماده افتراق اول: حیوان حرام گوشتی که پرنده نیست. روایت اول می‌گوید بولش نجس است و روایت دوم ساکت است.

ماده افتراق دوم: پرنده‌ای که حرام گوشت نیست. روایت دوم می‌گوید بولش پاک است و روایت اول ساکت است.

ماده اجتماع: حیوان حرام گوشت پرنده، که روایت اول می‌گوید بولش نجس و روایت دوم می‌گوید بولش پاک است.

برای حل تعارض دو راه ممکن است تصویر شود:

الف: بگوییم روایت دوم موافق فتوای عامه است لذا نسبت به ماده اجتماع به روایت اول که مخالف عامه است عمل می‌کنیم.

ب: بگوییم یک روایت مخصّص روایت دیگر باشد به این بیان که بول هر حیوان حرام گوشتی نجس است مگر حرام گوشت از پرندگان. یا بگوییم فضله هر پرنده‌ای پاک است مگر فضله پرندگان حرام گوشت.

پس تا زمانی که تأویل و جمع دلالی ممکن است، نوبت نمی‌رسد به کلام مرحوم صاحب معالم که ادعا فرمودند در اغلب متعارضین یکی از آن دو را باید حمل بر تقیه نمود.

نکته دوم: معیار در مرجح جهتی، صدوری و متنی، ذو المزیة بودن است

با توضیحات مطالب قبل روشن شد که در تقدیم یک روایت بر روایت دیگر از حیث مرجح صدوری، مضمونی و جهتی وجود مزیت است لذا هرگاه دو دلیل از تمام جهات مساوی باشند و تأویل و جمع دلالی بینشان ممکن نباشد اما یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد، روایت مخالف عامه که احتمال تقیه در آن نیست دارای مزیت است که سبب می‌شود بر روایت موافق عامه که احتمال تقیه دارد مقدم شود.

نکته سوم: معیار ترجیح به مخالفت عامه وجه دوم یا چهارم است

مرحوم شیخ انصاری در مطلب سوم و بیان وجه ترجیح به مخالفت عامه، چهار وجه بیان نمودند که وجه اول (تعبد) و وجه سوم (حسن مخالفت) را نقد نمودند و از وجه دوم (وجود رشد و هدایت در مخالفت عامه) و وجه چهارم (احتمال تقیه) دفاع نمودند لذا به عنوان خلاصه بحث می‌فرمایند دو معیار برای ترجیح به مخالفت عامه قابل بیان است:

یکم: روایت مخالف عامه، ابعداً باطل و اقرب الی الواقع است، پس مخالفت جمهور عامه مانند موافقت مشهور امامیه از مرجحات مضمونی (متنی) خواهد بود.

دوم: روایت مخالف عامه چون احتمال تقیه ندارد، دارای مزیت است لذا به دلیل اینکه شبهه، ریب و شکی در صدور آن از معصوم وجود ندارد بر روایت معارضش که احتمال تقیه دارد مقدم است به دلیل همان روایاتی که در جلسه هم گذشت می‌فرمودند فإن المجمع علیه لاریب فیه. یعنی هر جا "ریب" نیست ترجیح لازم است. در روایت مخالف عامه ریب نیست پس بر موافق عامه مقدم است. ثمره بین دو وجه مذکور در تنبیه پنجم در مطلب بعد روشن خواهد شد.

بقی فی هذا المقام أمور ... ج ۴، ص ۱۲۸؛ ج ۳، ص ۵۳۶

مطلب هفتم: بیان پنج تنبیه

هفتمین مطلب ذیل بحث از مرجح جهتی، بیان پنج تنبیه است:

تنبیه اول: حمل موارد تقیه بر توریه

روایتی که به جهت جان امام معصوم و شیعیان به صورت تقیه‌ای مطرح شده نسبت به مطابقت محتوایش با واقع دو احتمال دارد:

احتمال اول: کذب مصلحتی

گفته شود روایت تقیه‌ای دروغ مصلحتی است یعنی امام معصوم به جهت حفظ جان خود و شیعه، محتوایی که هیچ تطابق با واقع ندارد را بیان نموده‌اند.

احتمال دوم: توریه (شیخ)

گفته شود امام توریه کرده‌اند یعنی از جملات بیان شده معنای دیگری غیر آنچه به صورت متعارف از ظاهر جمله برداشت می‌شود را اراده کرده‌اند. مثل اینکه از زید سؤال شود مطالعه کرده‌ای و او با اینکه در چند روز گذشته مطالعه نکرده پاسخ دهد بله مطالعه کرده‌ام و مقصودش شش ماه قبل باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند نسبت به جایگاه امام بهتر این است که تقیه را مصداق توریه بدانیم نه کذب مصلحتی مخصوصاً اگر قائل باشیم در صورت امکان توریه، کذب مصلحتی حرام است.

تنبیه دوم: منشأ تعارض فقط تقیه نیست

در این تنبیه سه نکته در رابطه با منشأ تعارض بعض روایات بیان می‌کنند:

نکته اول: نقل و نقد کلام محدث بحرانی

مرحوم محدث بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ هـ ق) فرموده‌اند معیار تقیه‌ای دانستن یک روایت صرفاً موافقت آن با عامه نیست بلکه ممکن است یک روایت مخالف عامه هم باشد لکن باز هم تقیه‌ای صادر شده باشد. به این بیان که در روایات مختلف شاهدیم اهل بیت علیهم السلام در پاسخ به سؤالات شیعیان گاهی به جهت تقیه به گونه‌ای پاسخ می‌دادند که بین شیعیان اختلاف باشد تا به عنوان یک گروه متشکل و واحد توسط حاکمیت جور، شناسایی نشوند هر چند عملکرد آنان مطابق با مذهب و فتوای عامه هم نباشد. به این جهت که اتحاد جمعی از افراد و خانواده‌ها در امور شرعی و دینی سبب تمایزشان با عامه می‌شده و به راحتی قابل شناسایی و تحت پیگرد، زندان و کشته شدن تمام خانواده قرار می‌گرفتند.

همچنین از مطالب مرحوم محدث بحرانی در مقدمه اول و دوم از مقدمات دوازده‌گانه ابتدای **الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة** به دست می‌آید که ایشان معتقدند در مقام تعارض و ترجیح یک روایت بر روایت دیگر ممکن نیست که هر دو مخالف عامه باشند و ما باز هم یکی از آندو را حمل بر تقیه کنیم بلکه باید یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه باشد که موافق را حمل بر تقیه نمایید.

با توجه به این نکته اخیر، اشکال مرحوم وحید بهبهانی به مرحوم محدث بحرانی وارد نیست. مرحوم وحید بهبهانی برداشتشان از کلام مرحوم محدث بحرانی این بوده که حتی در تعارض بین دو روایت مخالف عامه، می‌توان یکی از آن دو روایت را تقیه‌ای دانست. در حالی که از توضیح کلام مرحوم محدث بحرانی روشن شد که برداشت مرحوم وحید بهبهانی صحیح نیست.

مرحوم شیخ انصاری، هم اصل مدعای صاحب حدائق را قبول ندارند، هم برداشت ایشان از روایاتی که تصور کرده‌اند مثبت مدعایشان است را تخطئه می‌کنند.

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرّجات/مطلب ۴: مرّجات داخلیه غیر دلّالی/قسم ۳: مرجح جهتی ۲۳۷

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید آنچه در تقیه و حفظ جان امام و شیعیان لازم است اظهار موافقت با رأی مذهب حاکم در جامعه است، حکومت جور هیچ رأی مخالفی را تحمل نمی‌کرده پس اینکه ادعا شود بعض روایات متعارضه قرینه است بر اینکه امام در بعضی از برهه‌ها عمدا احکام مختلفی به شیعیان بیان می‌فرمودند که وحدت در عمل نداشته باشند تا شناسایی نشوند صحیح نیست. بله روایت داریم که امام باقر علیه السلام با صراحت به زراره می‌فرماید جوابهای مختلف به شیعیان دادم که شناسایی نشوند اما این نادر است نه شایع. (قلت: یا ابن رسول الله (ص) رجالان من اهل العراق من شیعتکم قد یسألان فاجبت خلاف ما اجبت به صاحبه؟ فقال علیه السلام: یا زراره هذا خیر لنا و لکم فلو اجتمعتم علی امر لصدقکم الناس علینا و لکان اقل لبقائنا و بقائکم)

پس آنچه مهم است موافقت با نظر حاکمیت بوده به خصوص در مسائلی مانند حج که وقتی حکومت اعلام می‌کرده امروز هشتم ذیحجه (یوم الترویة) است و باید حجاج طبق نظر اهل عموم اهل سنت به عرفات بروند که شب عرفه در عرفات باشند و مکه از جمعیت خالی می‌شده اگر شیعیان که وقوف شب عرفه در عرفات را واجب نمی‌دانند تخلف می‌کردند و در شهر مکه دیده میشدند به شدت سرکوب می‌شدند.

علاوه بر اینکه کلام امام صادق علیه السلام که با صراحت به زراره فرمودند هر چه از من شنیدی که مخالف با قول عامه بود بدان که تقیه‌ای نیست با مدعای مرحوم محدث بحرانی سازگار نیست.

نکته دوم: منشأ تعارض روایات

می‌فرمایند چه تمام روایات موجود در مجامیع روایی شیعه از قبیل کتب اربعه را صحیح السند بدانیم چنانکه بعضی از اخباریان معتقدند یا معظم روایات کتب اربعه را از باب ظن خاص و حصول اطمینان به صحتشان حجت بدانیم چنانکه اصولیان معتقدند، تعارض بین روایاتی که از حیث سند معتبرند و از حیث دلالت به ظار قابل جمع نیستند منشأها و علل مختلف دارد از جمله:

۱. خفاء قرائت متصله

روایات متعارضه همراه و مقرون به قرائن متصل بوده‌اند که فهم کلام را ساده می‌کرد لکن این قرائن بنا به عللی ممکن است بر فقیه مخفی بماند از جمله:

الف: به علت تقطیع روایات توسط بعض جمع‌کنندگان احادیث مانند مرحوم شیخ حرّ عاملی که گاهی یک روایت طولانی را که به موضوعات مختلف فقهی پرداخته شده هر قسمت از روایت را در باب مخصوص به خودش در کتاب الصلاة، کتاب الحج و ... ذکر کرده‌اند و عدم توجه به تقطیع یک روایت، منجر به از دست دادن قرائتی می‌شود که در صدر یا ذیل روایت وجود داشته است.

ب: نقل به معنا توسط راویان که ممکن است باعث حذف بعض قرائن متصله شود.

۲. خفاء قرائن منفصله

گاهی روایات محفوف به قرائن مفصله هستند که عدم دسترسی و توجه به چنین قرائتی، مانع از فهم مراد متکلم می‌شود از جمله:

الف: قرائن حالیه از اوضاع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، جغرافیایی که ممکن است در فهم مراد امام مؤثر باشد.

ب: قرائن منفصله مقاله‌ای که در سایر سخنان امام علیه السلام نسبت به همان موضوع وجود داشته و توجه یا دسترسی به آنها نیست.

۳. توریه به جهت تقیه

گاهی تقیه اقتضاء می‌کند امام معصوم توریه کند و خلاف ظاهر کلام را اراده کرده باشند.

۴. سایر مصالح

گاهی مصالح دیگر غیر از تقیه وجود دارد که سبب بیان تعارض‌گونه بین روایات می‌شود. (مثل ایجاد اختلاف در مبانی فقهی عامه)

بنابر نکاتی که بیان شد از جمله اینکه غالب در روایات متعارضه، حمل بر تقیه نیست و اینکه جمع دلّالی و تأویل و حمل بر خلاف ظاهر مقدم است بر حمل بر تقیه و مرّجحتی، مرحوم شیخ طوسی هم در کتاب الإستبصار فیما اختلف من الاخبار که توجه ویژه‌ای به حل تعارض بین بعض اخبار دارند تا جایی که ممکن است به دنبال جمع بین روایات به ظاهر متعارض هستند حتی با وجه جمع‌هایی که گاهی بعید به نظر می‌رسد.

نکته سوم: نمونه‌هایی از حمل بر خلاف ظاهر توسط اهل بیت

مرحوم شیخ انصاری در پایان تنبیه دوم به چند روایت اشاره می‌کنند که نشان دهند خود اهل بیت علیه السلام با صراحت بیان فرموده‌اند که حمل یک روایت به ظاهر مغلق و پیچیده و یا تأویل و توجیه دو روایت متعارض اولی است از کنار گذاشتن روایات به بهانه‌هایی مانند تقیه. به چهار روایت اشاره می‌کنند:

روایت اول:

ابی هارون مکفوف نقل می‌کند که فردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد تعداد آیاتی که در نماز زوال (نماز ظهر) خوانده می‌شود چند آیه است؟ حضرت فرمودند هشتاد آیه. آن فرد از نزد حضرت خارج شد حضرت به من فرمودند فردی عجیب‌تر از این دیده‌ای که می‌پرسد چند آیه در نماز ظهر خوانده می‌شود و وقتی جواب دادم هشتاد آیه اصلاً سؤال نپرسید که چرا و چگونه؟ تازه این فردی است که اهل عراق گمان می‌کنند عاقلشان این فرد است. ای ابا هارون تعداد آیات سوره حمد هفت آیه است و آیات سوره توحید سه آیه است که جمعا می‌شود ده آیه و در هشت رکعت نافله نماز ظهر جمعا هشتاد آیه خوانده می‌شود.

پس ظاهر کلام حضرت اشاره به تعداد آیات خوانده شده در نماز ظهر دارد در حالی که خود حضرت می‌فرمایند من نافله ظهر را قصد کرده‌ام. (مرحوم شیخ انصاری مضمون روایت را نقل کرده‌اند نه عین روایت را)

روایت دوم:

عمار ساباطی می‌گوید در منا خدمت امام صادق علیه السلام بودیم که فردی از حضرتشان پرسید نظرتان در مورد نوافل چیست؟ حضرت فرمودند واجب است. عمار ساباطی می‌گوید من و آن مرد تعجب کردیم که چگونه می‌شود که نوافل، فریضة باشند، حضرت فرمودند مقصودم وجوب نماز شب بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود که قرآن می‌فرماید: **"وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ"**

(مرحوم شیخ انصاری مضمون روایت را نقل کرده‌اند نه عین روایت را)

روایت سوم:

عبید بن زرارة نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام پرسیدم فردی شک بین رکعت دو و سه دارد چه کند؟ حضرت فرمودند باید اعاده کند. سؤال کردم مگر روایت نداریم که شخص آشنای با احکام نماز، نمازش را اعاده نمی‌کند. حضرت فرمودند عدم اعاده مربوط به شک بین سه و چهار است. (برداشت حضرت از جمله لایعید الصلاة فقیه، خصوص شک بین سه و چهار است نه سایر شکیات)

روایت سوم:

عمر بن یزید نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام پرسیده شد اینکه روایت داریم در وقت نماز واجب نمی‌توان نماز نافله خواند، محدوده محدوده وقت فریضة چیست؟ حضرت فرمودند وقتی که اقامه گوینده اقامه می‌گوید.

در روایت ابتدا به ذهن انسان می‌رسد سؤال از وقت مختص به هر نماز واجب است که در مورد نماز ظهر مثلا چهار دقیقه اول وقت است، در حالی که حضرت می‌فرمایند مقصود آن زمانی است که امام جماعت اقامه را گفته و نماز واجب در حال شروع شدن است.)

در پایان مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند مؤید مدعای ما (که علت اصلی تعارض بین بعض روایات تقیه نیست) روایات مستفیضه‌ای است که می‌فرمایند رد خبر و کنارگذاشتن روایات جایز نیست حتی اگر ظاهرشان قابل فهم نباشد و یک منکر را بیان کنند حتی اگر شب بودن شب و یا روز بودن روز را انکار کند زیرا ممکن است محتوای روایت توجیه و محملی داشته باشد که سامع دریافته است لذا انکار کلام معصوم منجر کفر و انکار کلام و دستور خدا شود، (چنانکه در مقبوله عمر بن حنظله خواندیم الرّاد علينا الرّاد علی الله و هو علی حدّ الشّرك بالله) پس اگر کلام مرحوم صاحب معالم و مرحوم محدث بحرانی صحیح بود که مهمترین علت تعارض روایات، تقیه است دیگر نباید انکار یک روایت مفسده داشته باشد چه رسد به اینکه انکار یک روایت منجر به کفر شود. لذا معلوم می‌شود نمی‌توان به راحتی هر تعارض بین روایات را با حکم به تقیه حل نمود و یک روایت را از باب تقیه کنار گذاشت.

الثالث: أن التقيّة قد تكون ...، ج ۴، ص ۱۳۳؛ ج ۳، ص ۵۴۱

تنبيه سوم: اقسام متعلّق تقيه

تقيه در روایات یا به تعبیر مرحوم شیخ انصاری توریه معصوم در بعض روایات چهار قسم متعلق ممکن است داشته باشد:

یکم: تقيه از فتوای عامه

ظاهر اطلاق تعدادی از روایات دلالت می‌کند تقيّة از عامه به معنای تقيه از فتاوی فقیهان اهل سنت است که از جانب حاکمیت، پشتیبانی می‌شده و مورد عمل قرار می‌گرفته است.

دوم: تقيه از روایات عامه

تعدادی از روایات دلالت می‌کنند ریشه تقيه، عدم مخالفت با روایات عامه است هر چند روایاتی مهم است که مستند فتاوايشان بوده.

سوم: تقيه از عمل عامه

در مقبوله عمر بن حنظله، امام صادق علیه السلام فرمودند ببینید حاکمان و قاضی القضاة حاکمیت به کدام عمل در رابطه با حکم شرعی مایل تر هستند.

چهارم: تقيه از قواعد و اصول عامه (شیخ)

روایتی که اُشبهه به قواعد کلامی فقهی عامه است و شبیه اصول و فروع دین آنان است، تقيه‌ای است. اگر در روایتی مسأله تجسیم خداوند مورد اشاره قرار گرفته بود یا بر اساس قیاس و استحسان حکم شده بود یا در مفارقات اصلی بین فقه امامیه و عامه مطلبی بیان شده بود مثل جواز سه طلاقه کردن در یک مجلس، چنین روایاتی تقيه‌ای هستند.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند بر اساس آنچه در تأیید و دفع اشکال از وجه دوم از وجود چهارگانه ترجیح به مخالفت عامه بیان کردیم، مقصود از تقيه، تقيه از فتاوی است که بر اساس قواعد و اصول فاسد عامه و برداشت‌های کلامی فقهی مبتنی بر آن اصول و قواعد باطل شکل گرفته است. و روشن است که اگر اطمینان به تقيه‌ای بودن یک روایت با این معیار داشته باشیم دیگر چنین روایتی حجت و قابل عمل نخواهد بود حتی اگر معارضی هم نداشته باشد. شاهد بر اینکه چه معارض باشد چه نباشد روایت مطابق قواعد و اصول باطل عامه، تقيه‌ای صادر شده و قابل عمل نیست "ما" موصوله در کلام امام صادق علیه السلام است که به زراره فرمودند: "ما سمعته منی" یسبه قول الناس فیه التقيّة" یعنی هر روایتی که شبیه قواعد آنان بود تقيه‌ای و نامعتبر است چه در مقام تعارض چه غیر تعارض.

الرابع: أن ظاهر الأخبار ...، ج ۴، ص ۱۳۴؛ ج ۳، ص ۵۴۲

تنبيه چهارم: میزان موافقت با عامه و راه تشخیص آن

تا اینجا روشن شد تقيه‌ای بودن یک روایت یعنی موافقت با فتاوی عامه که بر اساس اصول و قواعد باطل استنباط شده است. حال دو سؤال باقی می‌ماند که مرحوم شیخ انصاری ضمن دو نکته به آنها پاسخ می‌دهند.

نکته اول: موافقت با جمیع یا اکثر یا بعض عامه

اولین سؤال این است که مقصود از عامه چه تعداد از فقیهان عامه است؟

در پاسخ به این سؤال می‌فرمایند سطح و میزان موافقت با عامه بر سه قسم است:

قسم یکم: موافقت با قاطبه فقیهان عامه

این قسم قطعاً سبب مرجوحیت یک روایت در مقام تعارض با روایت مخالف عامه خواهد شد و یک مرجح منصوص به شمار می‌آید زیرا آنچه در روایات آمده که موافق عامه را رها کن، مصداق بارزش موافقت با قاطبه فقیهان عامه است.

قسم دوم: موافقت با اکثر فقیهان عامه

این قسم نیز سبب مرجوحیت یک روایت در مقام تعارض با روایت مخالف عامه است و مانند قسم قبلی یک مرجح منصوص به شمار می‌آید زیرا عرفاً موافقت با هشتاد یا نود در صد فقیهان عامه، در حکم موافقت با جمیع آنان است.

قسم سوم: موافقت با بعض عامه

اینکه یک روایت با فتوای جمعی از فقیهان عامه موافق باشد هر چند با فتاوی دیگرانشان مخالف نباشد یا ندانیم مخالف هست یا نه، می‌تواند مصداق مرجح جهتی قرار گیرد لکن نه به عنوان مرجح منصوص بلکه صرفاً از باب ترجیح بکل مزیه. یعنی وقتی دو روایت متعارض از همه جهات دلالی و سندی مساوی بودند و صرفاً یکی موافق با فتوای پنج فقیه عامه بود و دیگری موافق با فتوای دو فقیه عامه بود، روایت موافق با فتوای دو فقیه عامه راجح است (زیرا أقرب به واقع و رشد و ابعاد از تقیه است) و این یک مزیت به شمار می‌آید که می‌تواند سبب تقدیم یک روایت بر روایت دیگر شود.

اشکال: مستشکل می‌خواهد ثابت کند موافقت با فتوای بعض عامه هم مصداق مرجح منصوص است به این بیان که در مقبوله عمر بن حنظله امام صادق علیه السلام فرمودند ما خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما وافق العامه و سپس عمر بن حنظله سؤال کرد: "فإن وافقهم الخبران جميع" اگر هر دو روایت متعارض موافق عامه باشند، چه کنیم. این سؤال نشان می‌دهد مقصود از موافقت با عامه، موافقت با بعض عامه است زیرا معنا ندارد دو روایت متعارض که مثلاً یکی حکم حرمت و دیگری حکم وجوب را بیان می‌کند هر دو موافق با جمیع یا اکثر عامه باشند زیرا جمیع یا اکثر عامه یک فتوا بیشتر ندارند که یا وجوب است یا حرمت، پس مقصود از موافقت هر دو روایت متعارض با عامه، موافقت با بعض است که یک روایت با فتاوی بعض عامه موافق است و روایت دیگر با فتاوی بعض دیگر از فقیهان عامه موافق است. در نتیجه موافقت با بعض عامه، مرجح منصوص خواهد بود. (و به طریق اولی موافقت با اکثر یا جمیع عامه سبب مرجوحیت یک روایت خواهد شد)

جواب: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید دو فرازی در کلام مستشکل مورد استناد قرار گرفت، فراز اول کلام امام صادق علیه السلام است که حضرت ابتدا می‌فرماید مخالفت با عامه راجح و موافقت با عامه مرجوح است، این جمله ظهور قوی دارد در موافقت و مخالفت با جمیع یا اکثر عامه، پس در فراز بعدی که عمر بن حنظله عرض می‌کند هر دو مساوی هستند چه کنیم، مقصودش این است که اگر از حیث موافقت یا مخالفت با عامه به نتیجه نرسیدیم یعنی اگر چنین ترجیحی اصلاً بینشان مطرح نبود چه کنیم نه اینکه موافقت یا مخالفت عامه در هر دو وجود دارد چه کنیم.

نکته دوم: راه تشخیص موافق یا مخالفت با عامه

سؤال دوم این است که راه تشخیص این یک روایت موافق با عامه است یا مخالف با عامه، چیست؟

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ به این سؤال، سه شیوه را برای تشخیص مطلب بیان می‌کنند:

شیوه اول: مراجعه به فتاوی فقیهان هر دوره

در هر دوره‌ای از حاکمیت خلفاء بنی امیه و بعد از آنان بنی العباس (که دوران بنی العباس فشار بر شیعیان بسیار بیشتر بود) فقیهانی از جانب حاکمیت مورد حمایت قرار می‌گرفتند و یا به عنوان قاضی القضاة تعیین می‌شدند که آراء سیاسی، اقتصادی و کلامی آنان با حاکم و خلیفه وقت، بیشترین قرابت را داشته باشد. لذا برای تشخیص درست اینکه آیا کلام معصوم تقیه‌ای صادر شده یا نه باید فقیه عامه معاصر با آن معصوم و بلکه فقیه معاصر با زمان صدور روایت از یک معصوم را شناخت و به آراء آن فقیه مراجعه کرد.

(دوران امامت امام صادق علیه السلام که همزمان با انتقال حکومت از بنی امیه به بنی العباس بود همزمان با حاکمیت خلفاء متعددی بود که هر کدام مشرب فکری خاص و متفاوتی داشتند و البته بیشترین فشار بر شیعیان و امام صادق علیه السلام از جانب منصور دوانیقی وارد می‌شد چرا که او قبل از رسیدن به حکومت، از جانب بنی امیه تحت تعقیب و فراری بود و با نقل فضائل امیر المؤمنین علیه السلام در جمع‌های کوچک شیعیان در روستاها، نانی به دست می‌آورد و ارتزاق می‌کرد لذا با شیوه‌های ارتباطی شیعیان آشنا بود)

مرحوم شیخ انصاری به نقل از مرحوم سید صدر شاعر وافی (که ایشان هم از خطط مقریزی نقل کرده‌اند) به اسامی بعض فقیهان اهل سنت اشاره می‌کنند مانند ابی حنیفه در بین اهل کوفه، ابن جریج در مکه، مالک در مدینه، أوزاعی در شام، لیث بن سعد در مصر و ...

شیوه دوم: قرائن موجود در روایات

دومین شیوه تشخیص موافقت یا مخالفت با عامه قرائن موجود در روایات است. به عنوان مثال امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤالی از احکام شرعی وصیت فرمودند من نمی‌توانم با فتوای ابن ابی لیلی مخالفت کنم. معلوم می‌شود فقیه مسیطر در زمان صدور روایت، ابن ابی لیلی بوده است.

شیوه سوم: مراجعه به روایات عامه

رجوع به روایات اهل سنت در مجامع حدیثی معتبر نزد آنان و تشخیص روایت شاذ از مشهور نزد آنان در بعض موارد می‌تواند به تشخیص موافقت با عامه کمک کند، چنانکه در بعض اخبار علاجیه به موافقت با اخبار آنان اشاره شده بود.

الخامس: قد عرفت أن ... ج ۴، ص ۱۳۶؛ ج ۳، ص ۵۴۴

تنبيه پنجم: رتبه مرجح جهتی بین مرجحات

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در رتبه بندی بین مرجحات، جایگاه مرجح جهتی (مخالفت عامه) متفاوت است.

سه حالت را توضیح می‌دهند:

حالت اول: مرجح دلالی بر جهتی مقدم است

اگر در موردی هم مرجح جهتی وجود داشته باشد هم مرجح دلالی، چنانکه در مباحث سابق (اجمالا در جلسه ۸۹ و با توضیح و تفصیل در جلسه ۱۰۶) گفتیم، مرجح دلالی مقدم است. لذا اگر دو روایت متعارض رابطه‌شان عموم و خصوص باشد و یک روایت مرجح جهتی داشته باشد (یکی مخالف عامه و دیگری موافق عامه باشد) نوبت به ترجیح بر اساس مرجح جهتی نمی‌رسد و مرجح دلالی مقدم است. چنانکه مرجح دلالی بر مرجح صدوری هم مقدم است. (رابطه متعارضین عموم و خصوص باشد و راویان سند یک روایت اعدل و اُفقه باشند.)

حالت دوم: تزامم بین مرجح صدوری و مرجح جهتی

اگر در موردی تزامم بین دو مرجح جهتی و مرجح صدوری (سندی) باشد به این صورت که دو روایت متعارض متباین (که جمع دلالی بینشان ممکن نیست) یکی مرجح صدوری مثل اعدلیت روات یا اعلائیت طریق تحمل حدیث داشت و روایت دیگر مرجح جهتی داشت یعنی مخالف عامه بود، طبق هر دو وجهی که در ترجیح به مخالفت عامه انتخاب کردیم که وجه دوم (الرشد فی خلافهم) و وجه چهارم (احتمال تقیه) مذکور در جلسه ۱۰۵ بود حکم تزامم بین مرجح جهتی و صدوری متفاوت است:

یکم: طبق وجه چهارم (احتمال تقیه) صدوری مقدم است

طبق وجه چهارم که ترجیح مخالف عامه به جهت عدم احتمال تقیه در آن است می‌گوییم مرجح صدوری مقدم است زیرا جهت صدور فرع بر اصل صدور است. به عبارت دیگر زمانی سراغ جهت صدور می‌رویم که اصل صدور به صورت قطعی (مانند متواترین) یا به صورت ظن معتبر (دو خبر واحد) برای ما ثابت باشد و امکان کنار گذاشتن هیچیک از دو روایت از حیث صدور وجود نداشته باشد آنگاه سراغ مرجح جهتی می‌رویم و به موافق عامه را کنار می‌گذاریم و به مخالف عامه عمل می‌کنیم اما در صورت وجود مرجح صدوری امکان کنار گذاشتن روایتی که مرجح صدور ندارد و عمل به روایت دارای مرجح صدوری ممکن است، لذا وقتی تکلیف تعارض با کمک گرفتن از مرجحات صدوری روشن شد دیگر تعارض حل شده و نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد.

اشکال:

در دو خبر متعارض، اصل و بناء اولیه بر این است که هر دو صادر شده‌اند و الا حجة که با لاجحة تعارض نمی‌کند، پس بگوییم مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدوری است چنانکه مرجح دلالی مقدم بر مرجح صدوری است.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند اینکه می‌گوییم متعبد می‌شویم به صدور هر دو روایت و بر اساس مرجح جهتی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهیم صحیح نیست زیرا نمی‌توان از طرفی بر اساس حجیت خبر واحد ثقة متعبد به صدور هر دو روایت بود و از طرف دیگر به خاطر

مرجّح جهتی، روایت موافق عامه را کنار بگذارید و دست از تعبد به صدور آن بردارید. چنانکه اگر یک روایت بدون معارض وجود داشته باشد که موافق عامه باشد باز هم باید دست از تعبد به صدورش برداشت.

بله اگر یقین به صدور هر دو روایت داشته باشیم نوبت به بررسی مرجّح صدوری نمی‌رسد و چاره‌ای نداریم الا اینکه روایت موافق عامه را طرح و ملغی کنیم اما اگر صرفاً ظن معتبر به صدور داشته باشیم باید ابتدا تکلیف صدور دو روایت نهایی شود بعد نوبت به مرجّح جهتی برسد، لذا اگر مرجّح صدوری وجود داشت بر اساس همان، به روایت راجح عمل می‌کنیم و روایت مرجوح را کنار می‌گذاریم و اگر مرجّح صدوری وجود نداشت نوبت به مرجّح جهتی می‌رسد.

مرحوم شیخ انصاری به عبارت دیگری همین محتوا را تکرار می‌کنند سپس می‌فرمایند فرق بین مرجّح جهتی که در تعارض بین دو خبر واحد بر مرجّح صدوری مقدم نمی‌شود با مرجّح دلالی که بر مرجّح صدوری مقدم می‌شود این است که در ترجیح دلالی ما به هر دو روایت متعبد هستیم و به قسمتی از مدلول هر دو روایت عمل می‌کنیم و نه دلیلی را کنار می‌گذاریم نه أصل لفظی مانند أصالة العموم یا أصالة الظهور را کاملاً کنار می‌گذاریم بلکه صرفاً مثلاً عام را تخصیص می‌زنیم، در حالی که در مرجّح جهتی یک روایت به طور کامل کنار گذاشته می‌شود پس مرجّح دلالی (عمل به هر دو روایت) مقدم بر مرجّح صدوری است اما مرجّح جهتی مقدم بر مرجّح صدوری نیست چون در مرجّح جهتی و صدوری بالأخره یک روایت کامل کنار گذاشته می‌شود و تا زمانی که بر اساس صدور و مرجّحات صدوری تکلیف تعارض روشن می‌شود نوبت به مرجّح جهتی نمی‌رسد.

دوم: طبق وجه دوم (الرشد فی خلافهم) مخالفت عامه مصادق مرجّح مضمونی است و مقدم بر جهتی و صدوری
اگر ملاک ترجیح به مخالفت عامه را وجه دوم بدانیم یعنی مخالف عامه أقرب الی الحق و الرشید و أبعد من الباطل و الضلالة است لذا مقدم است بر موافق عامه، در این صورت مرجّح جهتی از مصادیق مرجّح مضمونی خواهد شد و مرجّح مضمونی بر مرجّح صدوری و جهتی مقدم است. که در مبحث بعدی تبیین خواهد شد.

مبحث مرجّحات داخلی که از جلسه ۸۴ به اجمال و از جلسه ۹۰ به تفصیل وارد بررسی آن و تقسیمش به مرجّح داخلی دلالی و غیر دلالی شدند تمام شد و نتیجه گرفتند مهم‌ترین مرجّح، ترجیح بر اساس دلالت است که بر سایر مرجّحات مقدم است زیرا جمع بین دو دلیل متعارض است جمعی که اصطلاحاً جمع مقبول و عرفی نام دارد زیرا عرف بر اساس جمع بین نص و ظاهر یا اظهر و ظاهر سخن می‌گوید و تفاهم و محاوره بر این اساس اتفاق می‌افتد.

أما المرجحات الخارجية ... ج ۴، ص ۱۳۹؛ ج ۳، ص ۵۴۷

در جلسه ۸۴ و ابتدای ورود به مقام چهارم در تعادل و ترجیح که بحث از مرجحات است گفتیم مرحوم شیخ انصاری پنج مطلب را بررسی می‌فرمایند. مطلب اول تقسیم بندی کلی مرجحات بود، مطلب دوم مرجحات داخلی، مطلب سوم مرجحات داخلی دلالتی و مطلب چهارم مرجحات داخلی غیر دلالتی بود که تمام شد. آخرین مطلب در مقام چهارم و آخرین مطلب در مبحث تعادل و ترجیح و آخرین مطلب کتاب رسائل بحث از مرجحات خارجی است.

مطلب پنجم: مرجحات خارجی

مرحوم شیخ انصاری مرجحات خارجی را در دو مرحله بررسی می‌فرمایند:

۱. مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارند. یعنی اگر روایتی وجود نداشته باشد نمی‌توانند مستند برای اثبات حکم شرعی قرار گیرند.

۲. مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل دارند. یعنی اگر روایتی وجود نداشته باشد می‌توانند مستند برای اثبات حکم شرعی قرار گیرند.

مرحله اول: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارند.

در این مرحله چند نکته بیان می‌کنند:

نکته اول: ذکر مصادیق

چهار مصداق برای مرجح خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارد بیان می‌کنند:

یکم: شهرت عملی و فتوایی

شهرت بر سه قسم است:

۱. شهرت روایی که صرفاً مشهور بودن یک روایت بین محدثان شیعه است.

۲. شهرت عملی، که مشهور فقهاء امامیه مطابق یک روایت فتوا داده باشند و به آن عمل نموده باشند.

۳. شهرت فتوایی، که فتوای مشهور امامیه مطابق با یکی از دو روایت متعارض باشد هر چند مستند مشهور برای فتوایشان روایت مذکور نباشد بلکه بر اساس دلیل دیگری چنین فتوایی داده باشند.

شهرت روایی که از مرجحات منصوصه و یک مرجح داخلی صدور به شمار می‌رود، و در مباحث گذشته از آن بحث شد.

شهرت عملی از این جهت که عمل و برداشت اصحاب امامیه را نشان می‌دهد اعتبار مستقلی ندارد زیرا فهم هر فقیه برای خودش حجت است نه برای فقیه دیگر، لذا مصداق ما نحن فیه است.

شهرت فتوایی هم چون به فهم و برداشت اصحاب از أدله شرعی برمی‌گردد و فهم یک فقیه برای فقیه دیگر حجت مستقل در استنباط احکام نیست لذا مصداق ما نحن فیه است.

(شهرت عملی و فتوایی حیثیت و وجود جدای از روایت دارند لذا مرحوم شیخ انصاری به مرجح خارجی تعبیر کردند)

دوم: أفضهیت

أفضهیت راوی یا راویان یک خبر نسبت به خبر دیگر، سبب ترجیح خواهد بود به این دلیل که فرد أفضه هر دو روایت معارض را دیده اما این روایت را انتخاب کرده است.

سوم: مخالفت با عامه طبق مبنای الرشد فی خلافهم

مخالفت یکی از متعارضین با عامه در صورتی که مبنای ترجیح به آن را بر اساس روایات مستفیضه، وجه دوم یعنی الرشد فی خلافهم بدانیم. در این صورت چنانکه انتهای تنبیه پنجم اشاره شد، مخالفت عامه یک مرجح مضمونی خواهد بود.

چهارم: هر أماره مستقل نامعتبر مثل اجماع منقول

هر أماره‌ای که اعتبار مستقل ندارد و موافق با مضمون یکی از دو روایت متعارض باشد مصداق ما نحن فیه است مثلاً اجماع منقول یا قواعدی مانند دفع المفسده أولى من جلب المنفعة است که موجب می‌شود در تعارض بین حرمت و وجوب، جانب حرمت ترجیح داده شود. البته این قسم چهارم در صورتی است که عدم اعتبارش به این جهت باشد که دلیلی بر اعتبارش وجود ندارد و الا مثل قیاس که دلیل بر عدم اعتبارش وارد شده اصلاً نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد.

نکته دوم: أقوال و أدله

نسبت به مرجح بودن امور خارجیه‌ای که فی نفسه هم اعتبار ندارند دو قول وجود دارد:

قول اول: مشهور و شیخ: این قسم، یک مرجح مضمونی و منصوص است

می‌فرمایند امور مذکور، هر چند فی نفسه اعتبار ندارند اما می‌توانند مرجح برای مضمون یکی از متعارضین باشند به سه دلیل:

دلیل اول: موجب اقریبیت الی الواقع می‌شود

مرحوم شیخ انصاری در جلسه ۸۲ ذیل بحث از اخبار علاجیه، به تفصیل بررسی و اثبات فرمودند که معیار اصلی ترجیح آن است که "کلّ ما یوجب اقریبیة أحدهما إلی الواقع" پس ملاک این است که مزیتی در یکی از متعارضین باشد که موجب اقریبیت آن روایت به واقع و حکم الله و ابعدیت روایت معارضش از واقع باشد مطلقا چه مرجح داخلی (دلالی، صدوری، جهتی و مضمونی) باشد و چه مرجح خارجی بلکه فراتر از این می‌گوییم ترجیح بر اساس مرجح خارجی نامعتبر فی نفسه، یک مرجح منصوص است زیرا ملاک اقریبیت الی الواقع را از نص و اخبار علاجیه استفاده کردیم.

دلیل دوم: اجماع

جمعی از جمله مرحوم علامه حلی می‌فرمایند در موارد تعارض روایتین، صحابه بالإجماع به أقوى الدلیلین از حیث مضمون عمل می‌کنند. البته اشکالی وارد شده که مقصود اجماع کنندگان اقواییت فی نفسه یک روایت است (مرجح داخلی) نه اقواییتی که از مرجح خارجی به دست بیاید لکن جواب می‌دهیم که مقصود از أقوى بودن، این است که یک اماره چه داخلی و چه خارجی باعث شود ظن و اطمینان پیدا کنیم خلل و ضعفی در مرجوح است که در راجح نیست پس وجود چنین اماره‌ای باعث می‌شود روایت راجح، فی نفسه رجحان پیدا کند، به عبارت دیگر مرجح خارجی به ما کمک کرد اقواییت فی نفسه یک روایت را کشف کنیم.

دلیل سوم استدلال به حکم عقل است که با مقداری فاصله خواهد آمد.

فإن قلت: إن المتیقن ...، ج ۴، ص ۱۴۱؛ ج ۳، ص ۵۴۹

قول دوم: این قسم مرجحیت ندارد

بعضی منکر ترجیح به مرجحات خارجیه‌ای هستند که اعتبار مستقل ندارد. دلیل این قول را مرحوم شیخ انصاری در قالب **إن قلت بیان** می‌کنند.

دلیل: دلیل بر اعتبار آن نداریم

قائل به قول دوم می‌گوید مرجحات بر سه قسم‌اند:

۱. مرجحات داخلیه که قائم به نفس دلیل و روایت هستند و اعتبارشان وابسته به اعتبار همان روایت است (که تعارض پیدا کرده با روایت فاقد این مرجح) اینها معتبرند.

۲. مرجحات خارجیه‌ای که صرفا مفید ظن هستند اما دلیل بر اعتبار چنین ظنی وجود ندارد.

۳. مرجحات خارجیه‌ای که دلیل بر عدم اعتبارشان داریم مانند ترجیح به قیاس.

قسم دوم و سوم هر دو فاقد اعتبار هستند. علاوه بر اینکه اولاً: مرجح خارجی اثبات نمی‌کند خلل و نقصانی در مرجوح است بلکه صرفا وجود مزیت در راجح را ثابت می‌کند. و ثانیاً: اعتبار هر دو متعارض از باب طریقیّت و حصول ظن نوعی معتبر برای ما ثابت شده نه از باب مطابقت با واقع، پس بر اساس مبنای طریقیّت، مرجح خارجی نمی‌تواند سبب اقریبیت یک روایت الی الواقع شود بلکه از جهت قرب و بُعد به واقع، متعارضین مساوی هستند.

قلت:

نقد دلیل قول دوم

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند هم نصوص هم اجماعات بر خلاف استدلال مستدل هستند.

اما نصوص که فرازهای مختلف مقبوله عمر بن حنظله را در جلسه ۸۲ بررسی کردیم و روشن است که عناوینی مانند "لاریب فیه"، "دع ما یریبک" و "الرشد فی خلافهم" مختص مرجح داخلی نیست بلکه اطلاق دارد و اعتبار مرجح خارجی را هم ثابت می‌کند.

حتی تعبیر "الأخذ بخلاف ما علیه العامه" که ذیل وجه دوم در جلسات قبل گذشت، طبق تفسیر مستدل که موافقت مشهور را مرجح خارجی می‌داند باید بگوییم اصل صدور تعبیر مذکور مربوط به مرجح خارجی است زیرا مخالفت عامه مانند موافقت مشهور مربوط به امری خارج از سند و دلالت یک حدیث است.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل ندارند ۲۴۵

اما معقد اجماع نسبت به اقریبیت الی الواقع، قطعاً شامل مرجح خارجی هم می‌شود و هیچ شکی وجود ندارد که باعث شود به قدر متیقن از اجماع أخذ کنیم. چهار شاهد بر اعتبار مرجح خارجی عند المجمعین وجود دارد:

الف: علماء از گذشته تا حال ملاک ترجیح أحد المتعارضین را اقریبیت الی الواقع می‌دانسته‌اند بدون تفکیک بین مرجح داخلی و خارجی، حتی بعضی بین مرجحی که دلیل بر اعتبار ندارد با مرجحی که دلیل بر عدم اعتبار دارد مثل قیاس، تفاوت نگذاشته‌اند و صرفاً ملاک اولیه را اقریبیت الی الواقع دانسته‌اند.

ب: تقدیم یکی از متعارضین بر دیگری به جهت موافقت با اصل عملی که در کلمات علماء است نشان می‌دهد خبر موافق با اصل عملی را اقوی می‌دانند. و این هم یک مرجح خارجی است.

ج: در بعض موارد تعارض بین دو حدیث که تعارض بین ناقل و مقررر باشد (ناقل یا مبین یعنی حدیثی که بر خلاف حکم عقل به برائت، دستور به وجوب یا حرمت می‌دهد و مقررر یعنی دلیلی که همان حکم عقل به برائت را تقریر و تأیید می‌کند. توضیح این دو اصطلاح در صفحات بعد کتاب خواهد آمد) گفته می‌شود دلیل ناقل و مخالف با اصل (برائت) مقدم است زیرا آنچه نیاز به بیان داشته توسط شارع بیان شده است پس از باب ان الظن يلحق الشیء بالأعم الأغلب حکم می‌کنیم این مورد هم از مواردی است که توسط شارع حکمش بیان شده لذا دلیل ناقل و مبین (مرجح خارجی) مقدم است.

د: مرحوم محقق حلی در معارج الأصول که در جلسه ۱۰۵ مخالفت ایشان با ترجیح به مخالفت عامه مطرح شد، می‌فرماید عمل اکثر امامیه أماره رجحان یکی از متعارضین بر دیگری است (صغری) و عمل به راجح هم واجب است (کبری) پس عمل بر طبق مشهور (مرجح خارجی) واجب است. پس ایشان هم بین مرجح داخلی و خارجی تفکیک نکرده‌اند.

غیر از این چهار مورد نمونه‌های دیگر هم در کلمات علما بر اعتبار ترجیح بر اساس مرجح خارجی وجود دارد.

دلیل سوم قول اول: حکم عقل

طبق مبنای طریقت الی الواقع در حجیت خبر واحد، عقل حکم می‌کند روایتی که طریقتش اقوی و اقرب الی الواقع هست مقدم است.

فتأمل

اشاره به نقد استدلال به حکم عقل است زیرا در جلسه ۶۶ ثابت کردند که طبق مبنای طریقت، در تعارض خبرین اصل اولیه بر توقف است نه ترجیح یکی بر دیگری.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه الفرائد (الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویة)، ص ۵۴۰ می‌فرماید: لا إحاطة للعقل بما هو مناط طریقتها لدى الجاعل، فالعبرة فی الترجیح بما هو الأقرب لديه لا عندنا.

بقی فی المقام امران ... ج ۴، ص ۱۴۳؛ ج ۳، ص ۵۵۱

نکته سوم: بیان دو امر

مرحوم شیخ انصاری بعد از اثبات صحت ترجیح بر اساس مرجحات خارجی که اعتبار فی نفسه ندارند دو امر را بیان می‌فرماید:

امر اول: ترجیح بر اساس قیاس، باطل است

سؤال: أماره‌ای مانند قیاس که دلیل بر عدم اعتبارش وجود دارد آیا می‌تواند به عنوان مرجح خارجی نامعتبر، ملاک ترجیح قرار گیرد؟

جواب: می‌فرماید در مسأله دو نظریه وجود دارد:

معظم اصولیان و امامیه معتقدند قیاس (مستنبت العلة نه منصوص العلة) بر اساس روایات فراوان باطل است و شیعیان به شدت از عمل بر اساس آن منع شده‌اند، لذا توجه به قیاس نمی‌تواند ملاک ترجیح قرار گیرد.

اهل سنت که اصل دلیلیت قیاس را می‌پذیرند طبیعتاً ترجیح بر اساس آن را هم معتبر می‌دانند اما اندکی از عالمان شیعه مانند مرحوم سید

مجاهد بعید ندانسته‌اند که ترجیح بر اساس قیاس مستنبت العلة صحیح باشد به این دلیل که یقین داریم یکی از دو روایت متعارض صدق

و یکی کذب است، وقتی یکی از آن دو مطابق با قیاس بود ظن به صدق آن پیدا می‌کنیم و این ظن، سبب اقریبیت آن روایت به واقع

می‌شود. اگر گفته شود به اجماع طائفه امامیه و روایات صریح اهل بیت علیهم السلام قیاس مطروح و ممنوع است. جواب می‌دهیم

روایات مانع از قیاس مقصودشان استدلال به قیاس برای استنباط حکم شرعی در قبال کتاب و سنت است و بین متعارضین در واقع به

یک روایت عمل می‌کنیم نه به قیاس بلکه قیاس صرفاً مرجح یک روایت می‌شود پس اشکالی نخواهد داشت.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید به نظر ما قیاس به هیچ وجه نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد زیرا کنار گذاشتن یک روایت به جهت

مخالفت با قیاس، در حقیقت عمل به قیاس است و تفاوتی نیست بین اینکه یک روایت بدون معارض را به جهت مخالفت با قیاس کنار

بگذاریم و به اصل عملی (برائت) عمل کنیم (که اصل عملی مطابق با قیاس است) یا اینکه بین دو روایت متعارض یکی را به خاطر مخالفت با قیاس کنار بگذاریم و به موافق قیاس عمل کنیم در هر دو صورت بی اعتنایی به روایت به جهت مخالفت آن روایت با قیاس، در حقیقت همان عمل و ترتیب اثر دادن بر اساس قیاس است. در حالی که اهل بیت علیهم السلام و به تبع آنان علماء امامیه مطلقاً از عمل و اعتناء به قیاس منع کرده‌اند و در مباحث مربوط به مرجحات هیچ اثری از قیاس وجود ندارد در حالی که اگر امامیه ترجیح به قیاس را قبول داشتند باید از ضوابط ترجیح بر اساس قیاس در اصول بحث می‌کردند و در فقه و تعارض روایات استفاده می‌کردند.

امر دوم: رتبه مرجح خارجی نامعتبر، بین مرجحات

در مقایسه بین مرجح خارجی نامعتبر با سایر مرجحات به سه فرض اشاره می‌کنند:

یکم: مرجح دلالی مقدم بر مرجح خارجی (مضمونی) است

چنانکه بارها از جمله در جلسه قبل اشاره شد مرجح دلالی بر سایر مرجحات مقدم است.

بله اگر یک مرجح خارجی باعث شود دلالت اقوی از اقواییت بیافتد مثل اینکه متعارضین یکی عام و دیگری خاص و اقوی باشد، اما مرجح خارجی مثل اجماع یا شهرت عملی باعث تقویت دلالت عام در مورد تعارض شود، دلیل عام مقدم خواهد بود.

[مثالی بیان شده که آیه شریفه: "فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" که به طور عام می‌فرماید نکاح با اُمه و کنیز در صورتی مجاز است که صاحب کنیز اجازه دهد، از طرفی روایت سیف بن عمیره دلالت می‌کند بر جواز نکاح شوهر با کنیز همسرش بدون اجازه همسرش، روایت خاص آیه عام است می‌توان اینگونه تخصیص زد که در تمام موارد نکاح با کنیز اذن مالک نیاز است الا در نکاح با کنیز همسر. اما فقهاء تخصیص زده‌اند بلکه دلالت عام را بر عموم باقی گذاشته‌اند به جهت موافقت با شهرت عملی فقهاء امامیه.]

دوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح صدوری است

اما در تزامم بین مرجح صدوری (سندی) با مرجح خارجی نامعتبر، که مثلاً راویان یک روایت اصدق و اعدل باشند و روایت دیگر شهرت عملی داشته باشد، ظاهر مقبوله عمر بن حنظله می‌گفت مرجح صدوری مقدم است زیرا در مقبوله ترجیح به صفات راوی را مقدم بر سایر مرجحات ذکر کرد، در حالی که مسأله عکس این است که یعنی مرجح خارجی که در حقیقت یک مرجح مضمونی است مقدم است بر مرجح صدوری به این دلیل که مرجح مضمونی یک مرجح بالفعل است مثل شهرت عملی که بالفعل مورد عمل فقهاء است لکن مرجح صدوری (سندی) چنانکه در جلسه ۱۰۴ و ذیل تبیین مرجح سندی گذشت یک مرجح شأنی است (یعنی لو فرض العلم بکذب ... که عین این عبارت در جلسه ۱۰۴ هم گذشت) و مرجح فعلی بر مرجح شأنی مقدم است. (اگر هم در مقبوله ابتدا ترجیح به صفات بیان شده بود به این جهت بود که ابتدا سخن از ترجیح حکم یک یاز دو حاکم بر دیگری بود)

سوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح جهتی (به وجه چهارم) است

اگر یک روایت مرجح خارجی داشت یعنی شهرت عملی بین اصحاب داشت اما موافق عامه بود و روایت دیگر مرجح جهتی داشت یعنی مخالف عامه اما شذوذ عملی داشت، باز هم می‌فرمایند مرجح خارجی مقدم است. زیرا:

- مرجح خارجی (مثل شهرت عملی) یک مرجح فعلی است اما مرجح جهتی بر اساس احتمال تقیه یک مرجح شأنی است. و مرجح فعلی بر مرجح شأنی مقدم است.

وقتی مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی باشد، پس به طریق اولی مرجح خارجی که بر مرجح صدوری مقدم است، بر مرجح جهتی هم مقدم خواهد بود. چنانکه در انتهای تنبیه پنجم جلسه قبل وعده دادند می‌فرمایند مرجح خارجی که قسمی از مرجح مضمونی به شمار می‌رود مقدم است بر مرجح جهتی و ترجیح به مخالفت عامه بنابر وجه چهارم که ترجیح به جهت احتمال تقیه بود. (چنانکه در انتهای تنبیه پنجم فرمودند مرجح جهتی بنابر وجه دوم که الرشد فی خلافهم بود یک مرجح مضمونی است که در این صورت مقدم بر مرجح صدوری خواهد بود)

مرحوم شیخ انصاری از تزامم بین مرجحات مضمونی سخنی نمی‌گویند و شاید همان کلامشان را بتوان تکرار کرد که ذیل علو اسناد از مرجحات سندی فرمودند: "و الحواله علی نظر المجتهد".

مرحله دوم: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل دارند

جلسه قبل گفتیم مرحوم شیخ انصاری مرجحات خارجی را در دو مرحله بحث می‌کنند، مرحله اول مرجحات خارجی‌ای بود که اعتبار مستقل نداشتند. مرحله دوم مرجحات خارجی‌ای است که اعتبار مستقل دارند یعنی اگر دو روایت متعارض هم نمی‌بودند این مرجح خارجی می‌توانست به عنوان دلیل مستقل، حکم شرعی را اثبات نماید. این مرجحات را ضمن دو قسم بررسی می‌فرمایند: ۱. مرجحات و اماراتی که تقویت کننده مضمون خبر هستند. ۲. امارات و مرجحاتی که مضمون خبر را تقویت نمی‌کنند مانند اصول عملیه که هیچ کاشفیتی از واقع ندارند.

قسم اول: مرجحات تقویت کننده مضمون خبر

در این قسم به شش نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول: موافقت کتاب و سنت مصداق قسم اول

می‌فرمایند اگر یکی از متعارضین موافق کتاب و سنت و دیگری مخالف آن بود، روایت موافق کتاب و سنت راجح است و به همان عمل می‌شود چنانکه اگر دو روایت متعارض وجود نداشتند، کتاب و سنت مستقلاً دلیل بر اثبات حکم شرعی بودند. (در پایان این قسم به سایر مصادیق از کتاب و سنت هم اشاره می‌شود)

نکته دوم: دلیل بر مرجحیت این مرجح

به سه دلیل اشاره می‌کنند که یکی از مرحوم شیخ و دو دلیل هم از مرحوم محقق حلی است:

دلیل اول: روایات متواتر

می‌فرمایند روایات متواتر بیان می‌کنند که خدا ما وافق الکتاب و السنة و اترک ما خالفهما.

دلیل دوم: قیاس اولویت در موافقت

مرحوم محقق حلی فرموده‌اند وقتی قرآن به تنهایی می‌تواند دلیل بر حکم شرعی قرار گیرد پس موافقت با قرآن به طریق اولی می‌تواند ترجیح دهنده یکی از متعارضین باشد زیرا در آن موضوع دو دلیل (هم قرآن هم یکی از خبرین) حکم مشترکی بیان می‌کنند.

دلیل سوم: قیاس اولویت در مخالف

مرحوم محقق حلی به عنوان دومین دلیل فرموده‌اند اگر یک روایت مخالف قرآن باشد حتی اگر معارض هم نداشته باشد به آن عمل نمی‌کنیم پس به طریق اولی اگر روایت مخالف کتاب، معارض هم داشته باشد به آن عمل نخواهیم کرد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ممکن است توهم شود بین دو دلیل مرحوم محقق حلی تنافی و تناقض است زیرا در دلیل اولشان حجیت هر دو دلیل متعارض که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است را پیش فرض گرفته‌اند اما در دلیل دوم می‌فرمایند روایت مخالف کتاب اصلاً اعتبار ندارد. اما این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا ایشان می‌خواهد اثبات کنند خبر منافی قرآن قابل عمل نیست چه از حیث سند معتبر و حجت باشد چه معتبر نباشد.

نکته سوم: صور مخالفت بین یک روایت با کتاب و سنت

مخالفت یک روایت با ظاهر کتاب (و سنت معتبر) بر سه صورت قابل تصویر است:

صورت اول: روایت مبتلا به معارض، نص و قرآن ظاهر باشد

دو روایت متعارض که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است، اگر خبر مخالف کتاب مبتلا به معارض نبود طبق قواعد جمع دلالی باید می‌گفتیم خبر نص بر ظاهر کتاب مقدم است یعنی مثلاً ظاهر کتاب را تخصیص یا تقیید می‌زند.

مثال: عام قرآنی می‌فرماید: "أكرم العلماء" دو روایت داریم یکی در موافقت با قرآن که می‌فرماید: "أكرم زيدا العالم" و دیگری در مخالفت با قرآن که می‌فرماید: "لا تکرّم زيدا العالم" اگر روایت موافق قرآن نبود قطعاً باید عام قرآنی را با خاص روایی تخصیص می‌زدیم و می‌گفتیم أكرم العلماء إلا زيد العالم. اما کیفیت جمع بین المتعارضین در این صورت اول چند حالت دارد:

حالت اول: (این حالت در کتاب نیامده) اگر فقیه مرجحی برای روایت موافق ظاهر کتاب پیدا کرد، وظیفه عمل به موافق کتاب است.

حالت دوم: اگر فقیه مرجحی برای روایت مخالف ظاهر کتاب، به دست آورد، روایت موافق کتاب را کنار گذاشته و بر اساس روایت مخالف، ظاهر کتاب را تخصیص می‌زنیم یعنی عام قرآنی را با خاص حدیثی تخصیص می‌زنیم و می‌گوییم أكرم العلماء إلا زيدا العالم. دلیل این

کار هم اقوی بودن دلالت خاص از عام است نه اینکه خبر را بر قرآن ترجیح داده باشیم بلکه در رابطه بین عام و خاص می‌گوییم با وجود دلیل خاص (لاتکرم زیدا العالم)، دلیل عام قرآنی دال بر شمول نسبت به زید نبوده است.

حالت سوم: اگر فقیه به هیچ مرجّحی بین دو روایت متعارض دست پیدا نکرد باید مبنای اولیه در باب تعارض روشن شود که قائلین به تخییر مخیر است بین انتخاب هر کدام از موافق یا مخالف کتاب. چه تخییر را اصل اولیه در متعارضین بدانیم (که در جلسه ۶۵ توضیح داده شد قائل به مبنای سببیت می‌گفت) و چه قاعده ثانویه و از باب عمل به اخبار قائل به تخییر باشیم.

اشکال: أصالة العموم مرجّح روایت موافق کتاب است زیرا مؤید عام قرآنی است پس نباید نوبت به تخییر برسد.

جواب: در ادامه مباحث توضیح می‌دهیم که موافقت یکی از دو روایت با اصل، موجب رفع تخییر نمی‌شود.

حالت چهارم: اگر فقیه مرجّحی برای یکی از دو روایت متعارض پیدا نکرد و مبنای اولیه در باب تعارض، تساقط یا توقف باشد (که در جلسه ۶۶ گذشت مرحوم شیخ انصاری قائل‌اند قاعده اولیه توقف است) در این صورت ظاهر کتاب، مرجع تعیین وظیفه است نه مرجّح. خلاصه اینکه در هر چهار حالت از صورت اول نوبت به ترجیح به موافقت کتاب نمی‌رسد بلکه یا مثل حالت دوم جای جمع و تخصیص است یا مثل ما بقی حالات جای تخییر و مرجعیت کتاب در انتخاب وظیفه است نه ترجیح موافق کتاب بر مخالف کتاب. (البته مرحوم شیخ انصاری در نکته پنجم، از این مدعیانشان دست بر می‌دارند)

صورت دوم: مخالفت تام یک روایت با قرآن

دومین صورت این است که روایت مخالف قرآن اگر مبتلا به معارض هم نبود، باز هم مخالفتش با قرآن سبب می‌شد آن را طرح کنیم پس حال که معارض هم دارد به طریق اولی باید آن را طرح کرده و کنار بگذاریم. مثل اینکه ظاهر قرآن بفرماید: "أكرم زيدا العالم" و ظاهر حدیث بگوید: "لاتکرم زیدا العالم" اینجا روشن است که به حکم روایات متواتر، خبر مخالف قرآن باید کنار گذاشته شود و ارتباطی به بحث ترجیح و مرجّحات ندارد. و البته این صورت دوم هیچ مصداقی بین روایات ما ندارد.

صورت سوم: مخالفت جزئی یک روایت با قرآن

سومین صورت این است که روایت مخالف قرآن اگر مبتلا به معارض هم نبود تباین جزئی با کتاب داشت مثل عام و خاص که قابل جمع‌اند. این صورت هم دو حالت دارد:

حالت اول: اگر مخالفت یک روایت با قرآن به نحوی بود که بدون فرض تعارض هم قابل جمع با قرآن نبود و مخالفتش با کتاب سبب سقوط روایت از حجّیت بود که حکمش مانند صورت دوم است که چنین روایتی طرح می‌شود و ارتباطی به بحث ترجیح ندارد.

حالت دوم: اگر مخالفت یک روایت با قرآن به نحوی باشد که موجب سقوط روایت از حجّیت نشود در این صورت با دو روایت متعارض مواجهیم که یکی موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است و تنها مورد ترجیح به موافقت کتاب همین حالت است که روایت (ظنی الصدور) موافق قرآن به جهت تقویت با کتاب که قطعی الصدور است مقدم می‌شود و روایت مخالف کتاب مرجوح خواهد بود. پس خلاصه اینکه از سه صورت مذکور تنها در حالت دوم از صورت سوم مسأله ترجیح به موافقت کتاب قابل استفاده است.

لکن هذا الترجیح مقدم ... ج ۴، ص ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۵۵۷، س ۸

نکته چهارم: رتبه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجّحات

در رابطه جایگاه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجّحات به چند فرض اشاره می‌کنند:

یکم: ترجیح دلالی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب است

این نکته را به جهت وضوحش، مرحوم شیخ انصاری ذکر نمی‌کنند.

دوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر ترجیح صدوری (سندی) است

اگر یک روایت مخالف کتاب و روایانش عادل باشند و روایت دیگر موافق کتاب و روایانش عادل باشند روایت موافق کتاب مقدم است به جهت قطعی الصدور بودن کتاب.

سوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجّحی (مخالفت عامه) است

اگر روایت مخالف کتاب مرجّحی داشت یعنی مخالف عامه هم بود اما روایت موافق کتاب موافق عامه باشد در این صورت روایت موافق کتاب مقدم است زیرا احتمال تقیه و بیان حکم خلاف واقع نسبت به کتاب مطرح نیست پس روایت موافق کتاب مقدم است.

چهارم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجحات خارجی نامعتبر است

اگر یک روایت مخالف کتاب است اما مرجح خارجی نامعتبر دارد مثل اینکه راوی اش افقه است که افقه‌یت یک مرجح مضمونی است زیرا کاشف از عمل فرد افقه به آن مضمون و اعراض از مضمون روایت معارض است. روایت دیگر هم موافق کتاب است اما مرجح خارجی ندارد باز هم می‌گوییم خبر موافق کتاب که فاقد مرجح خارجی است مقدم است زیرا افقه‌یت راوی به رتبه قطعیت سند قرآن نمی‌رسد.

بله اگر فرض کنیم مرجح خارجی نامعتبر (مضمونی) از حیث دلالت قوی تر از کتاب و روایت موافق کتاب باشد به نحوی که باعث سقوط دلالت کتاب و روایت موافق کتاب شود، در این صورت به مخالف کتاب عمل می‌کنیم لکن نه از باب ترجیح زیرا دیگر تعارضی بین دلالت حجت (خبر مخالف) و دلالت لاجحه (کتاب و خبر موافق) وجود ندارد.

توضیح مطلب: نسبت به حجیت ظواهر کتاب و سنت دو مبنا است:

مبنای اول: ظن حاصل از ظواهر کتاب و سنت حجت است مشروط به اینکه ظن شخصی به خلاف این ظاهر وجود نداشته باشد.

مبنای دوم: ظن حاصل از ظواهر کتاب و سنت حجت است مطلقا چه ظن شخصی به خلاف داشته باشیم یا نه.

طبق مبنای اول اگر روایت مخالف کتاب مرجح خارجی نامعتبر (مضمونی) داشته باشد مثل اینکه شهرت عظیمه روایی و عملی بین فقهاء داشته باشد، این روایت مقدم است بر روایت موافق کتاب یعنی موجب می‌شود دلالت روایت موافق کتاب و دلالت کتاب از حجیت ساقط شود زیرا حجیت ظواهر کتاب متوقف است بر عدم ظن شخصی به خلاف ظاهر و حال که به جهت روایت مخالفت معتضد به شهرت عظیمه، ظن شخصی به خلاف آیه پیدا شده دیگر ظاهر آیه و روایت موافق آن حجت نخواهد بود.

نتیجه اینکه در مقام ترجیح هیچ مرجحی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب نخواهد بود و به همین جهت مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند بحث از هر مرجحی زمانی مطرح می‌شود که ترجیح به موافقت کتاب وجود نداشته باشد.

إذا عرف ما ذکرنا ... ج ۴، ص ۱۵۰؛ ج ۳، ص ۵۵۸، س ۱

نکته پنجم: پاسخ از دو اشکال

پنجمین نکته در ترجیح به موافقت کتاب پاسخ از دو اشکال است. مرحوم شیخ انصاری در نکته قبل با صراحت فرمودند ترجیح به موافقت کتاب بر تمام مرجحات مقدم است از این مطلب دو اشکال تولید می‌شود:

اشکال اول:

اگر موافقت کتاب بر تمام مرجحات مقدم است چرا در مقبوله عمر بن حنظله دو مرجح بر موافقت کتاب مقدم شمرده شده و اول ترجیح به صفات (اعدل، افقه و اصدق) و ترجیح به شهرت بیان شده سپس ترجیح به موافقت کتاب؟

اشکال دوم:

چه در مقبوله و چه غیر آن بر ترجیح به موافقت با کتاب بسیار تأکید شده در حالی که شمای مرحوم شیخ انصاری در نکته سوم فرمودید فقط در حالت دوم از صورت سوم بحث ترجیح به موافقت کتاب مطرح است و حال آنکه مصادیق حالت مذکور بسیار اندک است، پس شما این حجم انبوه توصیه اهل بیت علیهم السلام در ترجیح به موافقت با کتاب را بر مورد نادر و کم فائده حمل کردید.

جواب از اشکال دوم:

می‌گوییم صورت اول از صور سه‌گانه را هم می‌توانیم مصداقی برای ترجیح به موافقت کتاب بدانیم و اینکه ادعا کردیم در صورت اول نوبت به ترجیح نمی‌رسد و جمع دلالتی انجام می‌شود از مدعایمان دست برمی‌داریم و معتقد می‌شویم هر چند اگر یک خبر معارض نداشته باشد و ظاهرش با ظاهر قرآن ناسازگار باشد مثلاً عام و خاص باشند، باید دست از ظاهر قرآن برداشت و آن را تخصیص زد لکن اگر همین خبر یک معارض موافق کتاب داشته باشد دست از تخصیص برمی‌داریم و روایت موافق با کتاب را ترجیح می‌دهیم به دو جهت:

جهت اول: برای دفع اشکال دوم یعنی به جهت اینکه ترجیح به موافقت کتاب قلیل‌المورد نباشد و کلام معصوم حمل بر فرد نادر نشود.

جهت دوم: در مسأله جبر و تفویض، روایاتی داریم که می‌گویند هر روایتی که عقیده جبر یا عقیده تفویض را ترویج کند باطل و مخالف کتاب است و آن را طرح کنید با اینکه رابطه بین کتاب و این روایات قابل جمع دلالتی است به این بیان که قرآن ظهور دارد در اینکه صرف عقیده به جبر باطل است و صرف عقیده به تفویض هم باطل است از طرفی روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین. پس کتاب ظهور دارد در نفی جبر و تفویض اما روایت امام صادق علیه السلام نص است و با صراحت می‌فرماید لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین، حال به جای حمل ظاهر بر نص و جمع دلالتی، می‌گوییم روایات این باب دلالت می‌کنند خبر مخالف کتاب طرح شود و خبر موافق کتاب أخذ شود، پس به جای جمع دلالتی می‌گوییم چون روایت امام صادق علیه السلام موافق قرآن است ترجیح دارد بر روایتی که صرفاً عقیده جبر را ترویج کند.

پس به این دو جهت معتقد می‌شویم در صورت اول هم به جای جمع دلالتی، قائل به ترجیح بر اساس موافقت کتاب خواهیم شد.

جواب اشکال اول:

نسبت به اشکال اول هم می‌گوییم اولاً: ذکر ترجیح به صفات راوی چنانکه بارها گفته‌ایم مربوط به تعارض بین حکم دو حاکم است نه تعارض بین دو روایت. ثانیاً: هیچ بُعدی ندارد که یک روایت معتضد به شهرت عظیمه باشد و مقدم بر موافقت کتاب باشد چنانکه ذیل فرض چهارم از نکته چهارم (در عبارت و لو فرضنا الأمانة ...) بیان کردیم.

نکته ششم: مصادیق قسم دوم غیر از کتاب و سنت

ششمین و آخرین نکته ذیل قسم اول (مرجحات خارجی دارای اعتبار مستقل که تقویت کننده مضمون هستند) اشاره به مصادیقی غیر از کتاب و سنت است. می‌فرمایند اگر یک مرجح خارجی که فی نفسه اعتبار دارد و مضمون یکی از خبرین متعارضین را تقویت می‌کند غیر از کتاب و سنت باشد مثلاً اجماع منقول یا شهرت طبق نظر کسانی که این دو را حجت مستقل و معتبر می‌دانند باشد، حال اگر رابطه این أدله از جنس صورت اول که در نکته سوم گذشت باشد حکمش مانند کتاب و سنت است که جمع دلالتی می‌کنیم و اگر از جنس صورت دوم و سوم باشد وظیفه ترجیح ذو المزیه است یعنی اجماع منقول یا شهرت موافق هر کدام از متعارضین باشد همان روایت مؤکد و مؤید و حجت است.

قسم دوم: مرجحاتی که تعبداً مرجحیت دارند نه اینکه معاضد باشند

قسم اول از مرجحات خارجی‌ای که اعتبار فی نفسه دارند مرجحاتی بودند که معاضد مضمون یکی از خبرین بودند و مضمون آن خبر را تأیید می‌کردند اما قسم دوم مرجحاتی هستند که معاضد و تقویت کننده مضمون یک خبر نیستند بلکه تعبداً مرجحیت دارند. برای قسم دوم به چند مصداق اشاره می‌فرمایند:

مصداق اول: اصول عملیه

اگر یک اصل لفظی به عنوان یک مرجح خارجی معاضد یکی از خبرین متعارضین قرار گیرد، در قسم اول (موافقت کتاب و سنت) از آن بحث شد. نسبت به اصول عملیه چند نکته بیان می‌کنند:

نکته اول: در صورت حجیت از باب تعبد و حکم ظاهری

مقصود از ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی، طبق مبنای مشهور متأخران است که اصول عملیه را صرفاً حکم ظاهری و برای خروج از تحیر می‌دانند و الا اگر مانند قدماء اصل عملی را مفید ظن به حکم الله بدانیم ذیل قسم اول (کتاب و سنت) جای می‌گیرند.

نکته دوم: احتیاط، براءت و استصحاب نه تخییر

مقصود از اصول عملیه، براءت، احتیاط و استصحاب است و شامل أصالة التخییر نمی‌شود و نمی‌توان گفت أصالة التخییر مؤید و تقویت کننده یکی از متعارضین است زیرا هر کدام از متعارضین مکلف را به عمل نمودن به خودش دعوت می‌کند و با أصالة التخییر نمی‌توان گفت خبر الف راجح است و خبر ب مرجوح. پس بحث ما در اینجا مربوط به أصالة البرائة و الإستصحاب و الإحتیاط است.

نکته سوم: اقوال و أدله

نسبت به ترجیح یکی از متعارضین بر اساس موافقت با اصول عملیه دو قول است:

قول اول: مشهور و شیخ: ترجیح به اصول عملیه مجاز نیست

بارها خوانده و شنیده‌ایم که الأصل دلیل حیث لادلیل، بنابراین در تعارض خبرین به هیچ وجه نوبت به ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی نمی‌رسد و به عبارت دیگر اصل عملی نه مرجح یکی از خبرین متعارضین قرار می‌گیرد نه مرجح بعد التساقط.

اما مرجح نیست زیرا اصول عملیه که مفید حکم ظاهری هستند هم رتبه با خبر واحد مفید ظن به حکم الله نیستند که بتوانند سبب تقویت یکی از دو خبر متعارض شوند و تا زمانی که آماره معتبر مانند روایت وجود دارد نوبت به مطرح کردن اصل عملی نمی‌رسد.

اما مرجح نیستند زیرا در صورت تساوی متعارضین و تساقط آنها باز هم نمی‌توانیم به اصول عملیه تمسک کنیم زیرا روایات فراوان داریم که می‌گویند بعد از تساقط متعارضین، إذن فتخیّر. پس حتی بعد از تساقط هم تکلیف ما توسط روایات روشن شده و باز هم نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد.

قدماء چون اصول عملیه مثل براءت و استصحاب را مفید ظن به حکم الله واقعی می‌دانستند در موارد تعارض خبرین به موافق با یکی از دو اصل مذکور عمل می‌کردند و البته قدماء هم موافقت با احتیاط را مرجح نمی‌دانستند زیرا احتیاط هر چند علم به امتثال تکلیف می‌آورد

لکن علم یا ظن به حکم الله واقعی نمی‌آورد لذا أصالة الإحتیاط نمی‌تواند مرجح یکی از متعارضین قرار گیرد حتی طبق مبنای قدماء.

مرحوم سید مجاهد طباطبایی می‌گویند شما در نکته سوم ثابت کردید در خبرین متعارضین، اصول عملیه نه مرجع هستند نه مرجّح بلکه حتی در صورت تکافی خبرین هم نوبت به اذن فتخیر می‌رسد که روایات می‌گویند نه نوبت به جریان اصل عملی. اشکال این است که در صورت تکافی خبرین، أدله تخییر با أدله اصول عملیه تعارض می‌کنند، چرا شما روایات تخییر را مقدم می‌دانید.

توضیح مطلب: در جائی که دو روایت متعارض یکی دال بر وجوب دعاء عند رؤیة الهلال است و دیگری دال بر عدم وجوب، روایات تخییر می‌گویند بعد از تکافی، مخیر هستید و أدله استصحاب می‌گویند حالت سابقه یقینی عدم وجوب است شک داریم آیا عدم وجوب برداشته شده و تبدیل به وجوب شده یا نه؟ استصحاب عدم وجوب جاری می‌کنیم، یا برائت از اصل تکلیف به وجوب جاری می‌کنیم. در نتیجه راهکاری که روایات تخییر بیان می‌کنند با راهکاری که أدله اصول عملیه (برائت، استصحاب و احتیاط) بیان می‌کنند تعارض دارد و چرا شما به روایات تخییر عمل می‌کنید نه به أدله اصول عملیه؟

جواب:

مرحوم شیخ انصاری چهار جواب بیان می‌فرمایند:

اولاً:

روایات تخییر وارد بر اصول عملیه عقلیه و حاکم بر اصول عملیه شرعیه هستند لذا تعارضی بینشان وجود ندارد و روایات مقدم‌اند. توضیح مطلب: برائت عقلی می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است، روایات تخییر، بیان هستند و موضوع عدم البیان را از بین می‌برند. مجرای برائت، استصحاب یا احتیاط شرعی هم شک در شیء و عدم العلم است و أدله حجیت خبر واحد می‌گوید ظن حاصل از خبر واحد نازل منزله علم به حکم شرعی است پس با وجود روایات تخییر، شک در حکم شرعی وجود ندارد و تکلیف روشن است، پس روایات تخییر، تنزیلاً (منزلة العلم) موضوع أدله اصول عملیه را از بین می‌برند.

حال می‌گوییم چنانکه اگر استصحاب بگوید حالت سابقه را ابقاء کن اما روایت و خبر واحدی در آن موضوع وجود داشته باشد که بر خلاف حالت سابقه حکم می‌کند، أدله حجیت خبر واحد حاکم بر أدله استصحاب هستند همچنین اگر دو روایت معارض نسبت به حالت سابقه وجود داشته باشد باز هم می‌گوییم أدله حجیت خبر واحد حاکم بر أدله استصحاب هستند.

ثانیاً:

سَلَمْنَا که تعارض بین أدله حجیت اصول عملیه با أدله حجیت خبر واحد وجود دارد. رابطه بین أدله تخییر با أدله حجیت اصول عملیه عموم من وجه است و در ماده اشتراک که تعارض می‌کنند حکم أدله تخییر جاری است زیرا جلسات قبل گفتیم در چنین مواردی دلیل عامی مقدم است که افراد کمتری داشته باشد زیرا نسبت به عام دیگر نص است.

توضیح مطلب: عموم من وجه یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اشتراک:

ماده افتراق اول: در مورد فقدان و اجمال نص، أدله اصول عملیه جاری است اما أدله تخییر جاری نیستند.

ماده افتراق دوم: در موارد شک بدون حالت سابقه استصحاب جاری نیست و در مواردی که شک در اصل تکلیف نیست برائت جاری نیست اما أدله تخییر جاری‌اند و حکم به تخییر بین متعارضین می‌کنند.

ماده اجتماع: موردی که مثلاً هم تعارض بین خبرین وجود دارد هم حالت سابقه.

نسبت به ماده اجتماع باید حکم أدله تخییر جاری شود به جهت قَلْتِ موارد جریان أدله تخییر نسبت به جریان أدله اصول عملیه.

ثالثاً:

نسبت به جواب دوم اگر گفته شود موارد جریان أدله تخییر با أدله اصول عملیه مساوی است خواهیم گفت تخصیص أدله تخییر موجب تخصیص اکثر می‌شود زیرا در تمام موارد روایات تخییر مربوط به بحث متعارضین است؛ و تخصیص اکثر، از مولای حکیم قبیح است، لکن تخصیص أدله اصول عملیه موجب تخصیص اکثر نیست زیرا موارد جریان اصول عملیه منحصر در متعارضین نیست.

رابعاً:

بعضی از أدله و اخبار تخییر نسبت به موردی بیان شده‌اند که اماکن إجراء اصل عملی هم بوده است لکن امامان معصوم حکم به تخییر فرموده‌اند مانند دو روایت:

– مکاتبه‌ای که علی بن مهزیار از امام هادی علیه السلام نقل می‌کند که حضرتشان در جواب عبدالله بن محمد مرقوم فرمودند نسبت به دو رکعت صبح، فرد مسافر مخیر است آن را در محل انجام دهد یا روی زمین، اینجا با اینکه محل جریان اصل براءت از لزوم اقامه علی الأرض و جواز در محل بود یا احتیاط و اقامه علی الأرض بود اما حضرت فرمودند: "مَوْسَعُ عَلَیْكَ بِأَيَّةِ عَمَلْتَ".

– حمیری از حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف در مکاتبه‌ای سؤال می‌کند آیا تکبیر گفتن بعد تشهد رکعت دوم و قبل بلند شدن برای رکعت سوم واجب و جزء نماز است یا خیر؟ در اینجا با اینکه نسبت به شک در جزئیت یک شیء برای نماز هم امکان احتیاط وجود دارد هم امکان اجراء براءت از جزئیت و وجوب هست اما حضرت فرمودند: "بِأَيِّهَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا".

قول دوم: جواز ترجیح به موافقت اصل عملی

مرحوم سید مجاهد طباطبائی استاد مرحوم شیخ انصاری معتقد به ترجیح بر اساس موافقت با اصول عملیه هستند به سه دلیل:

دلیل اول: عمل به موافق اصل موجب یک تخصیص و عمل به مخالف اصل موجب دو تخصیص است و یک تخصیص (و یک ارتکاب مجاز) اول یاز دو تخصیص است. لذا به موافق اصل عمل می‌کنیم.

توضیح مطلب: فرض این است که دو روایت است که یکی موافق اصل عملی و دیگری مخالف اصل عملی است حال:

– اگر به روایتی عمل کنیم که موافق اصل است یک تخصیص در أدله حجیت خبر واحد نسبت به روایت مخالف اصل لازم می‌آید که بگوییم خبر واحد حجت است مگر خبری که مخالف با اصل عملی است.

– اگر به روایتی عمل کنیم که مخالف اصل است دو تخصیص لازم می‌آید:

الف: تخصیص أدله حجیت خبر واحد به خبر موافق اصل که بگوییم خبر واحد حجت است مگر خبری که موافق با اصل عملی باشد.

ب: تخصیص أدله اصول عملیه که بگوییم اصول عملیه حجت‌اند مگر اصل عملی مخالف خبر واحد که چنین اصلی حجت نیست.

و قلّة التخصیص أُولَى من كثرة التخصیص.

دلیل دوم: خبر موافق اصل عملی دو ظنّ به حکم الله می‌آورد که موجب تقویت یکدیگرند لکن خبر مخالف اصل، یک ظنّ به حکم الله دارد. توضیح مطلب: خبر موافق اصل، یک ظنّ به حکم واقعی دارد از حیث روایت بودن، و یک ظنّ به حکم ظاهری دارد از حیث موافقت با اصل عملی، اما خبر مخالف اصل فقط یک ظنّ به حکم واقعی دارد از حیث روایت بودن.

دلیل سوم: در مواردی که خبرین متعارضین، متکافئین باشند، بعد از تساقط خود بخود نوبت به جریان اصول عملیه می‌رسد.

مرحوم شیخ انصاری به نقد این ادله تصریح نمی‌کنند و صرفاً می‌فرمایند از بیانات ما نقد این أدله روشن می‌شود.

[نقد هر سه دلیل: مرحوم شیخ انصاری فرمودند أدله حجیت خبر واحد وارد بر اصول عملیه عقلیه و حاکم بر اصول عملیه شرعیه هستند لذا با وجود خبر واحد اصلاً نوبت به مطرح شدن اصل عملی نمی‌رسد که در دلیل اول گفته شود خبر موافق اصل، اولی از مخالف اصل است یا در دلیل دوم گفته شود خبر موافق اصل دو ظنّ به حکم الله می‌آورد. همچنین نسبت به نقد دلیل سوم می‌گوییم در تعارض خبرین بعد از تساقط هم، روایات تخیر جاری‌اند نه اصول عملیه و حتی اگر اصل عملیه هم جاری باشد باید بگویید اصل عملی مرجع تشخیص حکم است نه مرجح خبر موافق با اصل زیرا بعد از تساقط خبرین، دیگر ترجیح به موافق اصل معنا ندارد.]

بقی هنا شیءٌ ... ج ۴، ص ۱۵۳؛ ج ۳، ص ۵۶۱، س ۱۱

نکته چهارم: عدم ترجیح به ناقل یا مقرر بودن

در نکات قبلی بحث در ترجیح بر اساس موافقت یا مخالفت با اصل به طور کلی بود یعنی چه اصل عملی شرعی و چه اصل عملی عقلی.

در این نکته چهارم در خصوص موافقت یا مخالفت یکی از متعارضین با اصل عملی عقلی نکته‌ای تحت عنوان ناقل و مقرر بیان می‌کنند.

پس بحث از ناقل و مقرر مربوط به یک قسم از اقسام موافق یا مخالف با اصل است که اصل عقلی باشد نه عقلی و شرعی. پس این

بحث ذکر خاص بعد العام است. (البته بعضی اصولیان اصطلاح ناقل و مقرر را برای موافقت یا مخالفت با مطلق اصل عملی بکار می‌برند

نه خصوص اصل عملی عقلی لکن شاید بتوانیم از استدلالی که مرحوم شیخ انصاری برای تقدیم ناقل بر مقرر از زبان اصولیان می‌آورند

چنین برداشت کنیم که اصطلاح ناقل و مقرر را در رابطه با اصل عملی عقلی بکار برده‌اند)

قبل از توضیح کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه کوتاه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: تبیین دو اصطلاح ناقل و مقرر

خبر و روایت تقسیمات متعددی دارد اما تقسیم خبرین متعارضین از جهت موافقت یا مخالفت محتوایشان با اصل عملی بر دو قسم است: ناقل و مقرر. ناقل خبر مخالف با اصل (عقلی و شرعی) و مقرر خبر موافق با اصل (عقلی و شرعی) را گویند. مرحوم مشکینی در **اصطلاحات الأصول** که آشنایی شما با این کتاب مفید و لازم است در صفحه ۲۶۷ در تعریف این دو قسم می‌فرماید:

الناقل و المقرر في اصطلاح الأصوليين وصفان للخبرين المتعارضين أو لمطلق الدليلين كذلك فيما كان أحدهما موافقا للأصل الجاري في مورد هما و الآخر مخالفا له، فيطلق على الدليل المخالف للأصل اسم الناقل لاقتضائه نقل المكلف عن مقتضى الأصل إلى التكليف المخالف له، و على الموافق اسم المقرر لتقريره المكلف و تثبيته على طبق الأصل، سواء أ كان تعارضهما في إثبات الوجوب أو في إثبات الحرمة.

البته بعضی اصولیان مقصود از ناقل را مخالفت با خصوص اصل عقلی و مقرر را موافقت با خصوص اصل عقلی دانسته‌اند. در تعارض بین مقرر و ناقل اکثر اصولیان مانند مرحوم علامه حلی قائل به تقدیم ناقل و عمل به آن هستند. أدله‌ای اقامه شده از جمله استدلال به اُغلبیت به این بیان که غالب دستورات شارع (در عبادات و قسمتی از معاملات) به گونه‌ای است که نیاز به بیان از جانب شارع دارد یعنی صرف وجود عقل برای درک و رسیدن به آن خواسته شارع کافی نیست، و این نشان می‌دهد دستورات شارع نوعا و غالبا از قسم ناقل هستند نه مقرر، لذا در تعارض بین دو خبر که یکی ناقل (اثبات کننده حکم شرعی مثل وجوب یا حرمت) است و دیگری مقرر (و تأیید کننده حکم عقل به براءت از تکلیف) خبر ناقل مقدم است.

البته هر چند اصولیان در مباحث علمی و اصولی معتقد به تقدیم ناقل هستند لکن در فقه و مباحث استنباط حکم شرعی که می‌رسند، در تعارض خبرین، مقرر و موافق اصل را مقدم می‌کنند. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید الآن نمونه‌ای برای این مسأله که یکی از علماء در اصول قائل به تقدیم ناقل باشد و در فقه حکم شرعی را بر اساس تقدیم مقرر به دست آورده باشد در ذهنم نیست.

نظر مرحوم شیخ انصاری در نکته سوم روشن شد که موافقت یا مخالفت با اصل عملی به هیچ وجه نمی‌تواند معیار ترجیح قرار گیرد.

نکته پنجم: تعارض مبیح و حاضر

قبل تبیین کلام مرحوم شیخ انصاری یک مقدمه اصولی بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی: معنای دو اصطلاح مبیح و حاضر

تقسیم دیگری برای خبرین متعارضین وجود دارد تحت عنوان مبیح و حاضر. مبیح یعنی خبری که بیان کننده حکم اباحه و جواز است و مضمونش موافق با أصالة الإباحة است، حاضر یعنی خبری که بر خلاف أصالة الإباحة حکم به عدم جواز می‌کند. مرحوم مشکینی در **اصطلاحات الأصول**، ص ۲۶۷ بعد از تعریف ناقل و مقرر می‌فرماید:

و أما الحاضر و المبیح فهما أيضا وصفان للدليلين المتعارضين فيما كان مورد تعارضهما الحرمة و الإباحة فيطلق على الخبر المخالف لأصالة الإباحة اسم الحاضر لكونه مانعا عن الفعل و الحظر المنع، و على الموافق لها اسم المبیح لموافقة مضمونه لأصالة الإباحة فمورد هما أخص من مورد العنوانين الأولين (ناقل و مقرر)، فلعلم أن بين عنواني الناقل و المقرر و الحاضر و المبیح عموم مطلق.

اگر دو روایت تعارض کنند که یکی مبیح شرب تنن و دیگری حاضر و مانع از شرب تنن باشد تکلیف چیست؟ (این بحث نسبت به بحث اصلی موافقت یا مخالفت با اصل عملی، ذکر خاص بعد العام است. یعنی ابتدا از موافقت یا مخالفت با اصل عملی شرعی و عقلی سخن گفتند اعم از اصل دال بر وجوب، حرمت یا اباحه لکن اینجا بحث از موافقت یا مخالفت با صرف اباحه و حظر است)

قول اول: مشهور: حاضر مقدم بر مبیح است

برای قول مشهور به سه دلیل اشاره می‌کنند:

دلیل اول: مشهور گفته‌اند عمل به روایت حاضر، مطابق احتیاط است و رعایت کردن حظر و منع موجود در خبر حاضر، و عدم اعتنا به روایت مبیح سبب می‌شود یقین کنیم مرتکب معصیت نشده‌ایم. چنانکه روایاتی هم همین را می‌گویند که آنچه احتمال عصیان می‌دهی را ترک کن یا روایتی که می‌گوید هیچگاه احتمال حلال و حرام در یک موضوع جمع نمی‌شوند الا اینکه توجه به حکم حرمت غلبه دارد.

نقد دلیل اول: مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید لازمه این دلیل اعتقاد به أصالة الحرمة و أصالة الحظر در جمیع اشیاء است چه دو خبر متعارض باشد یا صرفاً دو احتمال متعارض باشد، با اینکه عموم علماء در دو احتمال متعارض، معتقد به أصالة الإباحة هستند. (کل شیء مباح حتی تعلم الحرام منه بعینه)

دلیل دوم: مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند مسأله مبتنی بر مبنای هر فقیه در مسأله اصل و قاعده اولیه و حکم عقل در اشیاء است، اگر قاعده اولیه را اباحه بدانیم مبیح مقدم است و اگر حظر بدانیم حاکم مقدم است اما ما که در مسأله متوقف هستیم و عقیده به حظر یا اباحه را متوقف بر بیان شارع می‌دانیم هیچ مرجّحی به عنوان حاضر یا مبیح وجود ندارد بلکه طبق روایات مخیر است.

دلیل سوم: ممکن است برای قول مشهور به اخبار دال بر احتیاط "خُذ بما فیہ الحائطة لدینک" تمسک کنیم و بگوییم هر چند در جائی که خبر روایتی نیست و نسبت به مثلاً شرب تتن دو احتمال حظر و اباحه می‌دهیم احتیاط واجب نیست لکن اگر دو خبر متعارض مبیح و حاکم وجود داشت طبق روایات احتیاط واجب است به راجح عمل کنیم که همان خبر حاضر می‌باشد.

پس دلیل اول صرفاً رجحان عمل به حاضر از بین مبیح و حاضر را ثابت کرد اما دلیل سوم وجوب عمل به روایت حاضر را ثابت نمود.

نقد دلیل دوم: به استدلال مرحوم شیخ طوسی هم چند اشکال وارد است:

اولاً: رجوع به قاعده اولیه و قول به توقف زمانی است که خبر و روایتی وجود نداشته باشد و با وجود روایات دال بر احتیاط، نوبت به قاعده اولیه نمی‌رسد.

ثانیاً: ایشان فرمودند برای بیان حظر یا اباحه نیاز به دلیل شرعی داریم، خب چنین أدله‌ای در شریعت وارد و بیان شده است روایاتی مانند: "کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نهی" دلالت بر اباحه می‌کنند و روایاتی مانند: "دع ما یربک الی ما لایربیک" هم دلالت بر حظر و احتیاط می‌کنند. پس روایت وارد شده است.

ثالثاً: قول به توقف توسط مرحوم شیخ طوسی یعنی احتیاط و عدم ارتکاب، و عقیده به توقف در مقام عمل مساوی است با اعتقاد به تقدیم حاضر که همان احتیاط باشد.

رابعاً: اگر مرحوم شیخ طوسی بفرماید هر چند قاعده اولیه (توقف) مطابق با حظر باشد لکن ما باید از قاعده اولیه عبور کنیم زیرا روایات دال بر تخییر وارد شده می‌گوییم کسانی که قاعده اولیه را اباحه یا حظر می‌دانند نیز همین را می‌گویند که باید از قاعده اولیه عبور کنیم و به روایات تخییر معتقد باشیم پس تقسیم بندی اولیه مرحوم شیخ طوسی بر اساس اینکه قاعده اولیه را حظر بدانیم یا اباحه یا قائل به توقف باشیم بی ثمر است.

ثم إنه یشکل الفرق ... ج ۴، ص ۱۵۶؛ ج ۳، ص ۵۶۴، س ۹ اشکال:

این نکته روشن است که بحث از ناقل و مقرر مربوط به اعم از وجوب و حرمت و اباحه است لکن بحث حاضر و مبیح مختص حرمت و اباحه است، پس بحث حاضر و مبیح متفرع بر بحث ناقل و مقرر است، حال اشکال این است که اصولیان از طرفی در مسأله تقدیم ناقل بر مقرر اختلاف نظر دارند و از طرف دیگر در مسأله تقدیم حاضر بر مبیح اتفاق نظر دارند، چگونه ممکن است در اصل مسأله اختلاف نظر باشد اما در فرع آن نباشد، هر حکمی اصل دارد فرع هم باید داشته باشد.

جواب:

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اشکالی ندارد که مسأله ناقل و مقرر مربوط به شبهه وجوبیه و دوران امر بین وجوب و غیر حرمت باشد و مسأله حاضر و مبیح مربوط به شبهه تحریمییه و دوران بین حرمت و غیر وجوب باشد.

البته این جواب صحیح نیست زیرا:

اولاً: بعضی از ادله هر دو مسأله مشترک است پس اختلاف یا اتفاق نظر هم باید مشترک باشد.

ثانیاً: در عبارات علما در مسأله ناقل و مقرر اطلاق دارد هم شامل شبهه وجوبیه می‌شود هم شبهه تحریمییه. پس تفکیک بین دو مسأله و اختصاص یکی به شبهه وجوبیه و دیگری به شبهه تحریمییه صحیح نیست. شاهد بر ارتباط دو مسأله به یکدیگر نظر مرحوم سید مجاهد طباطبایی است که به عنوان قول دوم به آن اشاره می‌کنیم.

خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ۲۵۵
ثالثاً: اصلاً اتفاقی و اجماعی بودن مسأله مبیح و حاضر هم ثابت نیست پس اختلاف در هر دو مسأله ثابت است. هر چند می‌توان گفت
اکثر اصولیان ناقل را مقدم می‌کنند و متفرع بر آن، حاضر را نیز مقدم می‌شمارند.

قول دوم: تقدیم مبیح بر حاضر

مرحوم سید مجاهد طباطبائی چون مقرر را بر ناقل مقدم می‌دارند لذا معتقدند مبیح هم بر حاضر مقدم است.

قول سوم: شیخ: عدم ترجیح به حاضر یا مبیح بودن

مرحوم شیخ انصاری جمع بندی نظرشان در مصداق اول از مصادیق قسم دوم یعنی نسبت به موافقت یا مخالفت با اصل عملی این است
که موافقت یا مخالفت با اصل، سبب ترجیح نمی‌شود و دلیلی بر تقدیم ناقل بر مقرر و تقدیم حاضر بر مبیح هم وجود ندارد بلکه در صورت
تکافی خبرین، نوبت به عمل بر اساس روایات تخییر می‌رسد و در نکته سوم به این نظرشان تصریح فرمودند.

نکته ششم: تعارض دلیل حرمت با دلیل وجوب

اگر یک دلیل بگوید جواب دادن به سلام برای نمازگزار واجب است و دلیل دیگر بگوید حرام است، ترجیح با کدام دلیل است؟
به دو قول اشاره می‌کنند:

قول اول: مشهور: دلیل حرمت مقدم است.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند قائلین به تقدیم دلیل حرمت بر دلیل وجوب پنج دلیل داشتند که تمام آنها را در مباحث برائت نقد کردیم.
مراجعه کنید به جزوه رسائل ۳ صفحه ۵۱، جلسه ۲۸.

قول دوم: شیخ: تخییر

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند در دوران بین محذورین و مورد تعارض، چه منشأ آن فقدان نص، اجمال نص، یا امور خارجی باشد قائل
به تخییر هستیم حتی اگر در مثل اینها قائل به تخییر نباشیم حتماً در دوران بین محذورین با منشأ تعارض نصین، قائل به تخییر خواهیم
بود و جای عمل به هیچ کدام از مرجحات نیست زیرا:

اولاً: روایات خاصه فراوانی داریم که در تعارض خبرین و تکافی آنها من جمیع الوجوه، امر به تخییر می‌کنند. و در زمان غیبت هم که
امکان رجوع به امام زمان علیه السلام نیست، پس باید به اذن فتخیر عمل نمود.

ثانیاً: در موارد جمع دلالتی که حکم به تخییر نکردیم، در سایر موارد از مرجحات هم حکم به تخییر نکردیم، اگر همین مورد از تعارض را
هم به تخییر عمل نکنیم و به ترجیح بر اساس موافقت با اصل عملی معتقد شویم، لازم می‌آید روایات امره به تخییر لغو و برای موارد
نادر و اندکی باشند و بیان این حجم انبوه روایات برای چند مورد اندک با شیوه محاوره عقلاً و شیوه بیان احکام توسط معصومان سازگار
نیست.

خلاصه مطلب اینکه اگر دو خبر از جمیع جهات مساوی بودند و مزیت و مرجحی که سبب اقریبیت الی الواقع یک کدام شود وجود نداشت،
وظیفه تخییر است و نمی‌توانیم به سه مرجح اخیر که موافقت با اصل عملی، تقدیم ناقل بر مقرر و تقدیم حاضر بر مبیح به عنوان مصادیق
مرجحات مضمونی بود عمل کنیم زیرا در تمام این موارد در صورتی مرجحات مذکور معیار ترجیح هستند که نص خاص و روایات امره
به تخییر نباشند و روایات تخییر در خبرین متعارضین متکافئین حاکم بر سه مرجح مذکور هستند هر چند نسبت به دوران بین محذورین
با منشأ فقدان نص یا اجمال نص یا شبهه موضوعیه بتوان بر اساس سه مرجح مذکور یکی از دو احتمال را راجح دانست اما در تعارض
خبرین چنین نیست. (مع قطع النظر عن کون احد الخبرین مدلولاً لمورد التعارض)

نعم يجب الرجوع ... ج ۴، ص ۱۵۸؛ ج ۳، ص ۵۶۶، س ۱۴

نکته هفتم: (شیخ) مرجحات را در تعارض غیر خبرین جاری نمی‌دانیم

اگر تعارض بین دو دلیل غیر از روایات بود مثل اینکه دو اجماع منقول تعارض کردند حکم مسأله بنابر مبانی، مختلف است:

- کسانی که مثل اجماع منقول را حجت نمی‌دانند اصلاً نوبت به تعارض نمی‌رسد. (این صورت در کتاب نیامده)

- کسانی که مثل اجماع منقول را حجت می‌دانند و البته حجیتش را از باب طریقیقت بدانند:

اگر مرجّحات را مربوط به خبرین متعارضین بدانند نه سایر امارات متعارضه، عند التعارض وظیفه توقف و رجوع به اصول عملیه است. (اصول عملیه مرجع شدند نه مرجّح)

اگر مرجّحات را مربوط به خبرین متعارضین بدانند بلکه در سایر امارات از قبیل اجماع منقول هم حجت بدانند به دلیل تنقیح مناط (که معیار ترجیح صرفاً تعارض است نه تعارض خبرین) در این صورت حکم سایر امارات هم مانند حکم خبرین است که اگر مرجّحی وجود داشت فیها و الا بر اساس روایات تخییر، قائل به تخییر می‌شویم. لکن در این تنقیح مناط تأمل است چنانکه در إجراء مرجّحات مربوط به خبرین متعارضین در سایر امارات متعارضه هم تأمل است هر چند بعضی جمیع احکام خبرین متعارضه را در سایر امارات متعارضه هم جاری می‌دانند و تصور می‌کنند اعتقادشان مورد قبول سایرین هم هست.

(فإن ثبت الإجماع) بله از دو راه ممکن است حکم خبرین متعارضین را شامل سایر امارات متعارضه هم بدانیم:

الف: اگر واقعا اجماع وجود داشته باشد نسبت به اشتراک حکم خبرین متعارضه با سایر امارات متعارضه ما تابع خواهیم بود.

ب: حکم خبرین متعارضین را نه از باب تنقیح مناط بلکه از این باب که اجماع منقول هم نوعی خبر است در خصوص اجماع منقول جاری بدانیم.

اما از راهی غیر از دو راه مذکور فیه تأمل.

لکن سخن گفتن در باب تعارض سایر امارات کم فائده است زیرا غیر از خبرین متعارضین، سایر امارات دلیل بر حجیتشان از باب ظن خاص نداریم، نسبت به اجماع منقول هم تردید است.

اگر کسی قائل به حجیت سایر امارات باشد طبیعتاً باید از باب انسداد و حجیت مطلق ظن باشد که مقصود ظن شخصی است نه نوعی و طبق این مبنا:

اگر ظن شخصی نسبت به حجیت هر دو متعارض ساقط شد تساقط خواهند کرد.

اگر ظن شخصی نسبت به یکی از متعارضین ساقط شد و نسبت به دیگری باقی ماند، همان که باقی مانده مورد عمل قرار می‌گیرد.

اما در خصوص اجماع منقول اگر آن را حجت بدانیم ترجیحات دلالی (نص و ظاهر) قطعاً در آن جاری خواهد بود مرجّحات صدور یا جهتی هم جاری خواهد بود - حتی اگر آن را عرفاً مصداق خبر ندانیم و به واسطه خبر نبودن، اخبار علاجیه هم شاملش نشود هر چند مصداق نبأ باشد - زیرا علت مذکور در روایات عام است و می‌گوید: "فإنّ المجمع علیه لاریب فیه" یا "لأنّ الرشد فی خلافهم" و این علت شامل هر آماره معتبری می‌شود از جمله اجماع منقول پس این علل مذکوره در روایات اختصاص به خبرین متعارضین ندارند. با این توضیحات، تمام مرجّحات معتبره در خبرین متعارضین در اجماعین منقولین هم معتبر خواهند بود زیرا معیار حجیت هر دو حصول ظن خاص است. و تفاوتی وجود ندارد بین اینکه دو خبر تعارض کنند یا دو اجماع منقول یا یک اجماع منقول با یک خبر.

هذا تمام الکلام فی التعادل و التراجیح

و الحمد لله علی ما تیسّر لنا من تحریر ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و کلمات علمائنا الأبرار فی باب التراجیح. رجّح الله ما نرجو التوفیق له من الحسنات علی ما مضی من السيئات، بجاه محمد و آله سادة السادات، علیهم أفضل الصلوات و أكمل التحیّات، و علی أعدائهم أشدّ اللعنات و أسوأ العقوبات، آمین آمین آمین، یا ربّ العالمین.

و السلام علی من اتبع الهدی

سید روح الله ذاکری

قم

خرداد ۱۴۰۱

شوال ۱۴۴۳

www.almostafa.blog.ir

فهارس

فهرست مقدمات (به ترتیب ذکر در جزوه)

- مقدمه فلسفی: تقسیم وجود به ذهنی و خارجی
- مقدمه فلسفی: عرض و معروض
- مقدمه اصولی: اصل مثبت
- مقدمه فقهی: اقسام أخذ قیود در دستور شارع
- مقدمه فقهی: زمان ظرف یا قید
- مقدمه اصولی: دلیل لفظی و لبی
- مقدمه فقهی: استحاله
- مقدمه اصولی: تفاوت استصحاب با قاعده یقین
- مقدمه اصولی: تعاریف ورود، حکومت، تخصیص و تخصص
- مقدمه فقهی: شقوق أصالة الصحة
- مقدمه فقهی: تفاوت قاعده فراغ و تجاوز
- مقدمه فقهی: بعض موارد جواز عدول از نیت در نماز
- مقدمه اصولی: ملازمات عقلیه
- مقدمه فقهی اول: حمل بر صحت اعتقادی و واقعی
- مقدمه فقهی دوم: حکم نکاح در حال احرام
- مقدمه اصولی: استصحاب فساد حکمی و موضوعی
- مقدمه فلسفی: ارتباط بین علت و معلول
- مقدمه منطقی: کلی متواطئ و مشکک
- مقدمه فلسفی اول: تساوی رتبه لوازم یک شیء
- مقدمه فلسفی دوم: رابطه موضوع و حکم
- مقدمه اصولی: علم اجمالی و اهمیت آن
- مقدمه اصولی: تفاوت تعارض و تراحم
- مقدمه اصولی اول: جایگاه بحث تعادل و تراجیح در علم اصول
- مقدمه اصولی دوم: أرجحیت عنوان تعارض الأدلة و الأمارات
- مقدمه اصولی سوم: تاریخچه تعادل و تراجیح
- مقدمه اصولی: معانی اصل و اقسام اصول (لفظیه و عملیه)
- مقدمه اصولی: جمع عرفی و تبرعی
- مقدمه اول اصولی: اقسام جمع (دلالی و عملی)
- مقدمه دوم فقهی: اقسام بیّنه (بیّنه الداخل و بیّنه الخارج)
- مقدمه اصولی: فائده تأسیس اصل یا قاعده اولیه
- مقدمه اصولی: تفاوت تساقط و توقف
- مقدمه اصولی: مبنای طریقت و سببیت در حجیت امارات
- مقدمه اصولی: علل وقوع تعارض در اخبار
- مقدمه اصولی: حکم دوران بین تعیین و تخییر
- مقدمه اول رجالی: القاب مختلف و کنیه‌های مشترک اهل بیت علیهم السلام
- مقدمه دوم درایه‌ای: تبیین اصطلاحات مربوط به سند حدیث
- مقدمه اصولی: مقام تعلیم و مقام عمل در روایات معصومان
- مقدمه اصولی: معنای محکم و متشابه
- مقدمه اصولی: اقسام شهرت
- مقدمه اصولی: یک تفاوت بین تخصیص و نسخ
- مقدمه اصولی اول: تقسیم عموم به زمانی و افرادی
- مقدمه دوم کلامی: خاتمیت دین اسلام و جاودانگی شریعت
- مقدمه سوم اصولی: معنای نسخ
- مقدمه چهارم اصولی: ملاک تشخیص نسخ از تخصیص
- مقدمه اصولی: معنای مصطلح و غیر مصطلح نسخ
- مقدمه اصولی: اختصاص خطابات شرعیه به مشافهین
- مقدمه اصولی: تفاوت عام و مطلق
- مقدمه فقهی: عاریه در فقه و حقوق
- مقدمه درایه‌ای: طرق تحمّل حدیث
- مقدمه اصولی: تبیین دو اصطلاح ناقل و مقرر
- مقدمه اصولی: معنای دو اصطلاح مبیح و حاضر

فهرست منابع ذکر شده در جزوه

کتاب الطهارة (شيخ انصارى)

نهج البلاغه

بحار الأنوار

ذخيرة المعاد فى شرح إرشاد الأذهان

إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان

كفاية الأحكام

الوافية فى أصول الفقه

أوثق الوسائل

ايضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد

ايضاح الفرائد

عروة الوثقى

القواعد الفقهية

کتاب الطهارة

رسائل فقهية

رسالة فى العدالة

رسالة فى التقية

أصول العامة للفقه المقارن

شرايع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام

مسالك الأفهام

مدارك الأحكام

جواهر الكلام

مصباح الفقيه

المختصر النافع فى فقه الإمامية

المعتبر فى شرح المختصر

كشف الرموز

مهذب البارع

رياض المسائل

تعليقة على معالم الأصول از مرحوم موسوى قزوینی

نهاية الوصول إلى علم الأصول

بحر الفوائد فى شرح ال

تمهيد القواعد

التعارض

الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية

عوائد الأيام فى بيان قواعد الأحكام

الحدائق الناظرة فى أحكام العترة الطاهرة

كفاية الأصول

درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد

الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية

کتاب الصلاة

قم در قحطى بزرگ سال ۱۲۸۸ هـ ق

درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد

حاشية الفرائد

لوامع صاحبقرانى

بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار

الرعاية لحال البداية فى علم الدراية

بحر الفوائد فى شرح الفرائد

الحدائق الناظرة فى أحكام العترة الطاهرة

اصطلاحات الأصول (مرحوم مشكينى)

فهرست كتب معرفى شده در جزوه

معرفى اجمالى كتاب المعتبر فى شرح المختصر

معرفى اجمالى كتاب تعليقه على معالم الأصول از مرحوم موسوى قزوینی

معرفى اجمالى كتاب عوائد الأيام

معرفى اجمالى كتاب قم در قحطى بزرگ

فهرست مطالب

(در انتخاب عناوین سعی شده به آراء مرحوم شیخ انصاری اشاره شود)

۳	مرحله چهارم: شرائط استصحاب
۴	شرط اول: علم به بقاء موضوع
۴	نکته اول: مقصود از بقاء موضوع
۴	الف: بقاء موضوع در ذهن
۴	ب: بقاء موضوع در خارج
۶	نکته دوم: دلیل بر شرط اول
۶	نکته سوم: لزوم علم به بقاء موضوع نه احتمال بقاء
۷	صور شک در موضوع و حکم
۷	صورت اول: عدم ارتباط بین شک در موضوع و حکم
۷	صورت دوم: شک در حکم مسبب از شک در موضوع معین
۸	حکم صورت دوم
۱۰	صورت سوم: شک در حکم مسبب از موضوع مردد
۱۰	حکم صورت سوم
۱۰	- عدم جریان استصحاب در موضوع
۱۲	- عدم جریان استصحاب در حکم
۱۲	نتیجه صور شک در موضوع و حکم
۱۲	نکته چهارم: معیار تشخیص بقاء موضوع و قیود آن
۱۲	معیار اول: دقت عقلی
۱۵	معیار دوم: لسان دلیل
۱۶	معیار سوم: عرف
۲۱	شرط دوم: شک در بقاء یقین (مستصحب) باشد نه در اصل یقین
۲۳	ادعای شمول اخبار استصحاب نسبت به قاعده یقین
۲۴	جواب اول: لزوم استعمال لفظ در دو معنی متضاد
۲۷	جواب دوم: تعارض قاعده یقین با استصحاب عدم ازلی
۲۸	نکته: بررسی مدرک قاعده یقین
۳۱	خلاصه شرط دوم جریان استصحاب
۳۱	شرط سوم: بقاء شک و عدم تبدیل به علم
۳۶	مرحله پنجم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه و امارات
۳۷	مقام اول: تعارض استصحاب با امارات
۳۷	مسأله اول: حکومت قاعده ید بر استصحاب
۳۷	دلیل اول بر امارت ید قانون غلبه
۳۹	دلیل دوم: سیره عقلاء ممضاة
۴۰	خلاصه مسأله اول
۴۰	مسأله دوم: تقدیم قاعده فراغ و تجاوز
۴۱	بعضی از روایات قاعده تجاوز و فراغ
۴۱	روایت اول: صحیح زراره
۴۱	روایت دوم: اسماعیل بن جابر
۴۱	روایت سوم: موثقه محمد بن مسلم

- روایت چهارم: موثقه ابن ابی یعفر..... ۴۲
- روایت پنجم: از زرارة و فضیل..... ۴۲
- روایت ششم: محمد بن مسلم..... ۴۲
- روایت هفتم: بُکیر بن أعین..... ۴۲
- بررسی هفت موضع در مورد این قاعده..... ۴۳
- موضع اول: مقصود از شک در شیء..... ۴۳
- احتمال اول: شک در اصل وجود شیء (شیخ)..... ۴۳
- احتمال دوم: شک در اجزاء و شرائط شیء..... ۴۳
- احتمال سوم: جمع بین دو معنای قبل..... ۴۳
- موضع دوم: معنای محل شیء..... ۴۳
- قسم اول: شارع..... ۴۴
- قسم دوم: عرف..... ۴۴
- قسم سوم: عقل..... ۴۴
- قسم چهارم: عادت..... ۴۴
- قول اول: عدم اعتبار عادت (شیخ)..... ۴۴
- موضع سوم: شرطیت دخول در عمل بعد (غیر)..... ۴۷
- قول اول: تجاوز از محل کافی است..... ۴۷
- قول دوم: ورود به رکن بعدی لازم است (شیخ)..... ۴۸
- قول سوم: ورود به عمل بعدی لازم است..... ۴۹
- قول چهارم: تفصیل بین نماز و وضو..... ۵۰
- موضع چهارم: خروج وضو از قاعده تجاوز..... ۵۰
- موضع پنجم: جریان قاعده تجاوز در شروط..... ۵۴
- قول اول: صحت جریان مطلقا..... ۵۴
- قول دوم: عدم جریان مطلقا..... ۵۴
- قول سوم: (شیخ) جریان نسبت به بعد مشروط در خصوص مشروط..... ۵۴
- قول چهارم: تفصیل بین مشروط و اعمال بعد آن..... ۵۴
- قول پنجم: تفصیل بین شرط قبل عمل و حین عمل..... ۵۵
- موضع ششم: شک در صحت عمل..... ۵۷
- قول اول: قاعده تجاوز جاری نیست..... ۵۷
- قول دوم: قاعده تجاوز جاری است..... ۵۷
- دلیل اول: تنقیح مناط..... ۵۷
- دلیل دوم: روایات..... ۵۷
- دلیل سوم: تمسک به أصالة الصحة..... ۵۷
- دلیل چهارم: تعلیل موجود در روایت هفتم..... ۵۷
- موضع هفتم: بیان دو مطلب..... ۵۸
- مطلب یکم: شک طارئ و شک باقی..... ۵۸
- قول اول: جریان قاعده تجاوز در هر دو..... ۵۸
- دلیل: اطلاق روایات باب تجاوز..... ۵۸
- قول دوم: عدم جریان قاعده تجاوز در شک باقی..... ۵۸
- مطلب دوم: شک به جهت احتمال مانع..... ۵۹

خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیه/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ۲۶۱

خلاصه مسأله دوم: تقدیم قاعده تجاوز بر استصحاب ۵۹

مسأله سوم: تقدیم أصالة الصحة فی فعل الغير بر استصحاب ۶۰

بخش یکم: أدله أصالة الصحة فی فعل الغير ۶۱

یکم: کتاب ۶۱

آیه اول: قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ۶۱

آیه دوم: اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۶۱

آیه سوم: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۶۱

آیه چهارم: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ۶۱

نقد تمسک به آیات ۶۱

دلیل دوم: سنت ۶۱

روایت اول: از امیر المؤمنین علیه السلام ۶۲

روایت دوم: از امام صادق علیه السلام ۶۲

روایت سوم تا ششم: ۶۲

نقد تمسک به سنت ۶۳

جواب اول: عدم تلازم بین حُسن و صحّت عمل ۶۳

جواب دوم: عدم ترتب آثار صحت ۶۳

مؤید اول: تعابیر موجود در همان روایت ۶۳

مؤید دوم: روایات مانع از تسرّع در حسن ظن ۶۴

دلیل سوم: اجماع ۶۴

دلیل چهارم: عقل مستقل ۶۵

بخش دوم: بیان شش تنبیه ۶۵

تنبیه اول: صحت واقعی نه اعتقادی ۶۶

قول اول: صحت واقعی (مشهور) ۶۶

قول دوم: صحت اعتقادی ۶۶

قول سوم: تفصیل در مسأله (شیخ) ۶۸

خلاصه تنبیه اول: ۷۰

تنبیه دوم: جریان أصالة الصحة در عقود ۷۱

قول اول: تفصیل بین شک در ارکان و غیر آن ۷۱

پنج اشکال به قول اول: ۷۲

اشکال اول: تناقض در کلام محقق ثانی و علامه ۷۲

قول دوم: جریان أصالة الصحة فی العقود مطلقا (شیخ) ۷۳

اشکال دوم: امکان تصویر عقد بدون استکمال ارکان ۷۳

اشکال سوم: مخالفت یک مورد با اجماع فقها ۷۳

اشکال چهارم: جریان ظاهر حال در بعض صور ۷۳

اشکال پنجم: در شرط مفسد أصالة عدم الإشتراط جاری است ۷۴

تنبیه سوم: صحة كل شيء بحسبه ۷۵

تنبیه چهارم: لزوم احراز اصل انجام عمل ۷۸

تنبیه پنجم: عدم حجیت لوازم عقلی أصالة الصحة ۸۱

تنبیه ششم: تعارض بین أصالة الصحة و استصحاب ۸۲

قسم اول: تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب الفساد حکمی ۸۲

۸۳	قسم دوم: تقدیم أصالة الصحة بر استصحاب موضوعی.....
۸۵	بخش سوم: أصالة الصحة فی الأقوال و الإعتقادات.....
۸۵	أصالة الصحة فی الأقوال.....
۸۶	أصالة الصحة فی الإعتقادات.....
۸۷	مقام دوم: تعارض استصحاب با قرعه.....
۸۷	مطلب اول: مستند حجیت قاعده قرعه.....
۸۷	مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر قرعه از باب تخصیص.....
۸۷	مطلب سوم: تقدیم قرعه بر سایر اصول عملیه.....
۸۸	مطلب چهارم: کاربرد اندک قاعده قرعه.....
۸۹	مقام سوم: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه.....
۸۹	مطلب اول: تعارض استصحاب با أصالة البرائة.....
۸۹	نکته اول: استصحاب بر برائت عقلی وارد است.....
۸۹	نکته دوم: استصحاب بر برائت شرعی حاکم است.....
۸۹	نظریه یکم: ورود استصحاب بر برائت.....
۹۱	نظریه دوم: حکومت استصحاب بر برائت (شیخ).....
۹۲	مطلب دوم: تقدیم استصحاب بر اشتغال.....
۹۲	مطلب سوم: تقدیم استصحاب بر تخییر.....
۹۳	مرحله ششم: تعارض استصحابین.....
۹۳	طرح بحث.....
۹۴	قسم اول: تعارض بین دو استصحاب سببی مسببی.....
۹۴	قول اول: مشهور و مرحوم شیخ: استصحاب سببی مقدم است.....
۹۴	دلیل اول: اجماع.....
۹۵	دلیل دوم: مدلول "لاتنقض الیقین".....
۹۵	بیان اول: لزوم نقض یقین با یقین.....
۹۵	بیان دوم: رفع ید از آثار متضاد با متیقن.....
۹۶	بیان سوم: نقض خود بخودی شک مسببی.....
۹۹	دلیل سوم: قلت فائده استصحاب.....
۹۹	نقد دلیل سوم:.....
۱۰۰	دلیل چهارم: أدله حجیت استصحاب.....
۱۰۱	قول دوم: تعارض و تساقط.....
۱۰۳	قول سوم: جمع بین الإستصحابین.....
۱۰۳	نقد قول سوم:.....
۱۰۵	قسم دوم: استصحابین مسبب از امر ثالث.....
۱۰۵	صورت اول: جریان استصحابین مخالفت عملی با علم اجمالی.....
۱۰۵	صورت دوم: جریان استصحابین مخالفت با دلیل خاص شرعی.....
۱۰۵	صورت سوم: جریان استصحابین و دو اثر شرعی ناسازگار.....
۱۰۵	صورت چهارم: جریان استصحابین و اثر شرعی در یک استصحاب.....
۱۰۶	بررسی حکم صور أربع.....
۱۰۶	حکم صورت اول و دوم تساقط.....
۱۰۶	مدعای اول: عدم ترجیح یکی بر دیگری.....
۱۰۷	مدعای دوم: عدم تخییر.....

۲۶۳	خاتمه: تعادل و تراجیح/مبحث ۳: تراجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجیہ/مرجحاتی کہ اعتبار مستقل دارند
۱۱۱	حکم صورت سوم: جریان هر دو استصحاب
۱۱۱	حکم صورت چهارم: جریان هر دو استصحاب
۱۱۳	خاتمه: تعادل و تراجیح
۱۱۳	سه نکته مقدماتی
۱۱۳	مبحث اول: تعارض
۱۱۳	مطلب اول: تعریف تعارض
۱۱۴	مطلب دوم: رابطه بین أدله
۱۱۴	قسم اول: تعارض دو دلیل فقهتی
۱۱۴	قسم دوم: تعارض دلیل فقهتی با اجتهادی
۱۱۴	صورت اول: با وجود دلیل اجتهادی قطعی، جریان اصل ممکن نیست
۱۱۴	صورت دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی و اصول
۱۱۴	بخش اول: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصل عملی
۱۱۴	بُعد اول: دلیل اجتهادی ظنی وارد بر اصل عملی عقلی
۱۱۴	بُعد دوم: دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصل عملی شرعی
۱۱۵	سه نکته در رابطه با حکومت
۱۱۵	نکته اول: معنا و معیار تحقق حکومت
۱۱۵	نکته دوم: تفاوت حکومت و تخصیص
۱۱۶	نکته سوم: ثمره تفکیک بین حکومت و تخصیص
۱۱۷	بخش دوم: تنافی دلیل اجتهادی ظنی با اصول لفظیه
۱۱۷	حالت اول: نص قطعی، وارد بر اصول لفظی است
۱۱۸	حالت دوم: نص ظنی حاکم بر اصول لفظی
۱۱۹	قسم سوم: تعارض دو دلیل اجتهادی
۱۲۰	مطلب سوم: الجمع مهما أمکن أولى من الطرح
۱۲۰	نکته اول: معنای قاعده مذکور
۱۲۰	نکته دوم: أدله قاعده مذکور و نقد آنها
۱۲۰	دلیل اول: اجماع
۱۲۰	دلیل دوم: أن الأصل فی الدلیلین الإعمال
۱۲۱	دلیل سوم: تقدیم دلالت اصلی بر تبعی
۱۲۱	نقد سه دلیل مذکور
۱۲۱	اشکال اول: لغویت روایات ترجیح
۱۲۱	اشکال دوم: هرج و مرج در فقه
۱۲۱	اشکال سوم: ادعای بلا دلیل
۱۲۱	اشکال چهارم: وجود دلیل بر خلاف قاعده مذکور
۱۲۲	توضیح اشکال سوم (لا دلیل علیه)
۱۲۳	دلیل چهارم بر قاعده جمع: تشبیه به مقطوعی الصدور
۱۲۳	نقد دلیل چهارم: قیاس مع الفارق
۱۲۴	دلیل پنجم: تشبیه به نص ظنی السند مع الظاهر
۱۲۵	نقد دلیل پنجم: قیاس مع الفارق است
۱۲۵	دلیل ششم: تشبیه به تعارض خبر و اجماع
۱۲۵	نقد دلیل ششم: قیاس مع الفارق است
۱۲۷	توضیح اشکال چهارم: اثبات اجماع و نص بر خلاف قاعده جمع

- دلیل اول: استفاده از تعبیر "أمکن" ۱۲۷.
- دلیل دوم: ارتکاز اصحاب اهل بیت ۱۲۷.
- دلیل سوم: اجماع بر بکارگیری مرجحات ۱۲۷.
- نکته سوم: نظریه مرحوم شیخ در متعارضین ۱۲۸.
- قسم یکم: جمع با تصرف در هر دو (اولی از طرح نیست) ۱۲۸.
- قسم دوم: جمع با تصرف در یکی معینا (تقدیم نص بر ظاهر، لکن تعارض نیست) ۱۲۸.
- قسم سوم: جمع با تصرف در یکی غیر معین ۱۲۸.
- صورت اول: در تعارض أظهر و ظاهر، أظهر مقدم است ۱۲۹.
- صورت دوم: در تعارض ظاهرین ذو المرجح مقدم است ۱۲۹.
- نکته چهارم: ثمره قول به جمع متعارضین ظاهرین و طرح اُدهما ۱۲۹.
- ثمره اول: رجوع به اصل عملی بنا بر جمع و رجوع به مرجح بنا بر طرح ۱۲۹.
- ثمره دوم: تخییر عقلی بنا بر جمع و تخییر شرعی بنا بر طرح ۱۳۰.
- نکته پنجم: قول به تفصیل در مقابل الجمع مهما أمکن ۱۳۰.
- نکته ششم: جمع بین بیّنات متعارضه ۱۳۱.
- خلاصه نظریه مرحوم شیخ در قاعده الجمع مهما أمکن ۱۳۵.
- مبحث دوم: متکافئین** ۱۳۷.
- مطلب اول: طرح بحث** ۱۳۷.
- مطلب دوم: اصل اولیه در متعارضین متکافئین** ۱۳۸.
- نظریه اول: سید مجاهد: تساقط ۱۳۸.
- نقد نظریه سید مجاهد ۱۳۹.
- نظریه دوم: کلام مرحوم شیخ انصاری ۱۳۹.
- طبق مبنای سببیت، اُدهما علی البدل واجب است (تخییر) ۱۴۰.
- طبق مبنای طریقیّت قاعده اولیه توقف است ۱۴۱.
- مطلب سوم: قاعده ثانویه (تخییر)** ۱۴۳.
- احتمال اول: تخییر (مشهور و مرحوم شیخ) ۱۴۳.
- احتمال دوم: عمل به اماره مطابق احتیاط ۱۴۳.
- نقد احتمال دوم: روایت ضعیف است ۱۴۳.
- احتمال سوم: توقف در فتوا و احتیاط در عمل ۱۴۳.
- نقد احتمال سوم: روایت چنین دلالتی ندارد ۱۴۳.
- چهار نکته ذیل مطلب سوم: ۱۴۵.
- نکته اول: بیان حکم تخییر برای سایرین ۱۴۵.
- بُعد اول: وظیفه مرجع تقلید إفتاء به تخییر است ۱۴۵.
- بُعد دوم: وظیفه حاکم و قاضی تعیین است ۱۴۶.
- نکته دوم: تخییر استمراری یا بدوی ۱۴۶.
- قول اول: تخییر استمراری است. (علامه حلی) ۱۴۶.
- قول دوم: تخییر بدوی است (شیخ انصاری) ۱۴۶.
- قول سوم: تفصیل ۱۴۷.
- نکته سوم: تعارض بین سایر امارات غیر از خبرین ۱۴۷.
- نکته چهارم: لزوم فحص از مرجحات ۱۴۸.
- دلیل اول: أدله حاکم به تخییر ۱۴۸.
- دلیل دوم: لزوم هرج و مرج ۱۴۸.

۲۶۵	خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند
۱۴۸	دلیل سوم: اجماع قطعی
۱۵۱	مبحث سوم: ترجیح
۱۵۲	مقام اول: حکم ترجیح
۱۵۲	قول اول: مشهور و شیخ: وجوب ترجیح راجح
۱۵۲	نکته اول: وظیفه در متعادلین (طبق سببیت و طریقیت) تخییر است
۱۵۳	نکته دوم: حاکم به تخییر (عقل یا شرع) حاکم به ترجیح هم هست
۱۵۵	جمع بندی نظرات و مبانی در وجوب ترجیح
۱۵۵	مرحله اول: قاعده اولیه
۱۵۶	مبنای اول: تساقط (وجوب ترجیح راجح)
۱۵۷	مبنای دوم: قاعده اولیه عدم تساقط است
۱۵۷	دسته اول: قائلین به طریقیت (توقف و رجوع به اصل عملی نه ترجیح)
۱۵۹	دسته دوم: قائلین به سببیت (تخییر نه وجوب ترجیح)
۱۵۹	مرحله دوم: قاعده ثانویه (وجوب ترجیح راجح)
۱۶۰	خلاصه نظر شیخ در حکم ترجیح
۱۶۱	قول دوم: عدم ترجیح بلکه تخییر
۱۶۱	دلیل اول: ظن حاصل از ترجیح نامعتبر است
۱۶۱	نقد دلیل اول: أدله قول اول ترجیح را ثابت کرد
۱۶۱	دلیل دوم: تمسک به قیاس استثنائی
۱۶۱	نقد دلیل دوم: قیاس بیستین به خبرین مع الفارق است
۱۶۲	قول سوم: استحباب ترجیح راجح
۱۶۲	نقد قول سوم: وضوح وجوب ترجیح در أخبار علاجیه
۱۶۳	مقام دوم: نقل و تحلیل اخبار علاجیه
۱۶۳	مرحله اول: نقل چهارده روایت
۱۶۳	روایت اول: مقبوله عمر بن حنظله
۱۶۳	مطلب اول: محتوای روایت
۱۶۳	مقطع اول: صدر روایت مربوط به قضاوت است نه نقل حدیث
۱۶۳	مقطع دوم: بیان مرجحات در تعارض دو حدیث
۱۶۳	مطلب دوم: پاسخ از اشکالات وارد بر حدیث
۱۶۳	دسته اول از اشکالات: اشکالات به مقطع اول
۱۶۴	جواب از اشکالات
۱۶۵	دسته دوم اشکالات:
۱۶۹	مرحله دوم: حلّ تعارضات أخبار علاجیه ضمن پنج موضع
۱۶۹	موضع اول: حلّ تعارض مقبوله با مرفوعه
۱۷۱	موضع دوم: حلّ تعارض مقبوله با روایت سماعه
۱۷۱	موضع سوم: حلّ تعارض بین تعداد مرجحات
۱۷۲	موضع چهارم: حلّ تعارض روایت دوازدهم با سایر روایات
۱۷۳	موضع پنجم: حلّ تعارض دو روایت اخیر یا سایر روایات
۱۷۴	مقام سوم: لزوم تعدی از مرجحات منصوصه
۱۷۴	قول اول: لزوم اکتفاء به مرجحات منصوصه
۱۷۵	قول دوم: مرحوم شیخ: لزوم تعدی از مرجحات منصوصه
۱۷۵	علت وجوب ترجیح در روایات، اقریبیت الی الواقع است

- فقره اول: اصدقیت و اوثقیّت مصداقی از اقریبت الی الواقع ۱۷۵
- فقره دوم: شهرت، مصداقی از اقریبت الی الواقع ۱۷۷
- فقره سوم: "الرشد فی خلافهم" مصداق اقریبت ۱۷۸
- فقره چهارم: "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" مصداق اقریبت ۱۷۸
- مقام چهارم: بیان مرجّحات** ۱۷۹
- مطلب اول: تقسیم بندی کلی مرجّحات ۱۷۹
- مطلب دوم: مرجّحات داخلیّه ۱۷۹
- نکته اول: اقسام مرجّح داخلی ۱۸۰
- یکم: مرجّح صدوری ۱۸۰
- دوم: مرجّح جهتی ۱۸۰
- سوم: مرجّح مضمونی ۱۸۰
- نکته دوم: تقدیم مرجّح دلالی بر مرجّحات داخلی ۱۸۰
- نکته سوم: وجه تقدیم مرجّح دلالی بر سایر مرجّحات ۱۸۱
- نکته چهارم: نقد قول عدم تقدیم مرجّح دلالی ۱۸۱
- نقل عباراتی از قائلین به عدم تقدیم مرجّح دلالی ۱۸۱
- کلام مرحوم شیخ طوسی: ۱۸۱
- تناقض در کلام مرحوم شیخ طوسی ۱۸۳
- کلام مرحوم محدّث بحرانی ۱۸۳
- کلام مرحوم میرزای قمی ۱۸۳
- تحقیق مرحوم شیخ انصاری ۱۸۳
- بیان اول: وجود مقتضی و عدم مانع ۱۸۴
- بیان دوم: بررسی نص، أظهر یا ظاهر ۱۸۴
- جمع بندی تعارض دو خبر نص و ظاهر ۱۸۹
- قول اول: (شیخ) تقدیم نص بر ظاهر (عدم تعارض بین آن دو) ۱۸۹
- قول دوم: (شیخ طوسی): تقدیم مرجّح سندی بر مرجّح دلالی ۱۹۰
- قول سوم: (وحید بهبهانی): تفصیل ۱۹۱
- خلاصه مطلب اول: ۱۹۲
- مطلب سوم: مرجّحات داخلی دلالی ۱۹۳
- مرحله اول: أظهریت نوعیه** ۱۹۵
- مورد اول: دوران بین تخصیص و نسخ (أظهریت تخصیص) ۱۹۵
- راه کار اول: نسخ ۱۹۷
- اشکال اول: خروج از اصطلاح ۱۹۷
- اشکال دوم: سبب وهن شریعت ۱۹۷
- اشکال سوم: ارتکاب دو خلاف ظاهر ۱۹۷
- راه کار دوم: تخصیص با الترام اختفاء قرینه ۱۹۸
- اشکال: استحاله عادی اختفاء قرینه ۱۹۸
- راه کار سوم: تخصیص با تفکیک بین حکم ظاهری و واقعی (شیخ انصاری) ۱۹۸
- مورد دوم: تعارض بین تخصیص و تقیید (تقیید انجام شود) ۲۰۱
- مورد سوم: تعارض عموم با غیر اطلاق (تخصیص انجام شود) ۲۰۴
- مورد چهارم: تعارض بین جملات دارای مفهوم ۲۰۴
- مورد پنجم: تعارض بین نسخ و خلاف ظاهر (خلاف ظاهر انجام شود) ۲۰۵

- خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ۲۶۷
- مورد ششم: تعارض بین معنای حقیقی و مجازی (تقدیم اقوی) ۲۰۸
- مرحله دوم: أظهریت صنفیه ۲۰۸
- مورد اول: تعارض بین مجاز قریب و بعید ۲۰۹
- مورد دوم: تعارض بین دو دلیل عام ۲۰۹
- خلاصه مرحله اول و دوم ۲۰۹
- مرحله سوم: انقلاب نسبت ۲۱۱
- صورت اول: نسبت بین أدله متعارضه یکی است ۲۱۱
- قسم اول: نسبتشان عموم من وجه است ۲۱۱
- قسم دوم: نسبتشان عموم مطلق است ۲۱۲
- قسم سوم: نسبتشان تباین است ۲۱۲
- صورت دوم: نسبت بین أدله متعارضه متفاوت است ۲۲۴
- مطلب چهارم: مرجحات (داخلی) غیر دلالی ۲۲۷
- قسم اول: مرجح صدور (اسباب تقویت صدور حدیث) ۲۲۷
- یکم: عدالت ۲۲۷
- دوم: اعدلیت ۲۲۷
- سوم: اصدقیت (أضبطیت) ۲۲۷
- چهارم: علو اسناد ۲۲۸
- پنجم: مسند بودن ۲۲۸
- ششم: تعدد راوی ۲۲۸
- هفتم: برتری طریق تحمل حدیث ۲۲۹
- نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقربیت الی الواقع است ۲۲۹
- نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد ۲۲۹
- قسم دوم: مرجحات متنی (مضمونی) ۲۳۰
- یکم: فصاحت ۲۳۰
- دوم: أفصحیت ۲۳۰
- سوم: اضطراب متن ۲۳۰
- نکته اول: معیار تقدیم راجح، اقربیت در صدور است ۲۳۰
- نکته دوم: نقل و نقد کلام مرحوم سید مجاهد ۲۳۰
- قسم سوم: مرجح جهتی ۲۳۱
- مطلب اول: طرح بحث ۲۳۱
- مطلب دوم: نقد محقق حلی بر ترجیح به مخالفت عامه ۲۳۱
- مطلب سوم: تحقیق مرحوم شیخ انصاری ۲۳۱
- وجه اول: صرف تعبّد ۲۳۱
- وجه دوم: هدایت در مخالفت با عامه است ۲۳۲
- وجه سوم: حسن صرف مخالفت با عامه ۲۳۲
- وجه چهارم: تقیّای بودن موافقت با عامه ۲۳۲
- مطلب چهارم: بررسی وجوه أربعه ۲۳۲
- نقد وجه اول: ۲۳۲
- نقد وجه سوم: ۲۳۲
- اشکال به وجه دوم: ۲۳۳
- اشکال به وجه چهارم: ۲۳۳

- ۲۳۳..... پاسخ از اشکال وجه دوم:.....
- ۲۳۴..... جواب از اشکال وجه چهارم:.....
- ۲۳۴..... مطلب پنجم: نقد کلام مرحوم محقق حلی.....
- ۲۳۵..... مطلب ششم: بیان سه نکته.....
- ۲۳۵..... نکته اول: اختصاص حمل بر تقیه به متباینین.....
- ۲۳۵..... نکته دوم: معیار در مرجح جهتی، صدوری و متنی، ذو المزیة بودن است.....
- ۲۳۵..... نکته سوم: معیار ترجیح به مخالفت عامه وجه دوم یا چهارم است.....
- ۲۳۶..... مطلب هفتم: بیان پنج تنبیه.....
- ۲۳۶..... تنبیه اول: حمل موارد تقیه بر توریه.....
- ۲۳۶..... احتمال اول: کذب مصلحتی.....
- ۲۳۶..... احتمال دوم: توریه (شیخ).....
- ۲۳۶..... تنبیه دوم: منشأ تعارض فقط تقیه نیست.....
- ۲۳۶..... نکته اول: نقل و نقد کلام محدث بحرانی.....
- ۲۳۷..... نکته دوم: منشأ تعارض روایات.....
- ۲۳۷..... ۱. خفاء قرائت متصله.....
- ۲۳۷..... ۲. خفاء قرائن منفصله.....
- ۲۳۷..... ۳. توریه به جهت تقیه.....
- ۲۳۷..... ۴. سایر مصالح.....
- ۲۳۸..... نکته سوم: نمونه‌هایی از حمل بر خلاف ظاهر توسط اهل بیت.....
- ۲۳۹..... تنبیه سوم: اقسام متعلق تقیه.....
- ۲۳۹..... یکم: تقیه از فتوای عامه.....
- ۲۳۹..... دوم: تقیه از روایات عامه.....
- ۲۳۹..... سوم: تقیه از عمل عامه.....
- ۲۳۹..... چهارم: تقیه از قواعد و اصول عامه (شیخ).....
- ۲۳۹..... تنبیه چهارم: میزان موافقت با عامه و راه تشخیص آن.....
- ۲۳۹..... نکته اول: موافقت با جمیع یا اکثر یا بعض عامه.....
- ۲۳۹..... قسم یکم: موافقت با قاطبه فقیهان عامه.....
- ۲۳۹..... قسم دوم: موافقت با اکثر فقیهان عامه.....
- ۲۴۰..... قسم سوم: موافقت با بعض عامه.....
- ۲۴۰..... نکته دوم: راه تشخیص موافق یا مخالفت با عامه.....
- ۲۴۰..... شیوه اول: مراجعه به فتاوی فقیهان هر دوره.....
- ۲۴۱..... شیوه دوم: قرائن موجود در روایات.....
- ۲۴۱..... شیوه سوم: مراجعه به روایات عامه.....
- ۲۴۱..... تنبیه پنجم: رتبه مرجح جهتی بین مرجحات.....
- ۲۴۱..... حالت اول: مرجح دلالی بر جهتی مقدم است.....
- ۲۴۱..... حالت دوم: تراحم بین مرجح صدوری و مرجح جهتی.....
- ۲۴۱..... یکم: طبق وجه چهارم (احتمال تقیه) صدوری مقدم است.....
- دوم: طبق وجه دوم (الرشد فی خلافهم) مخالفت عامه مصداق مرجح مضمونی است و مقدم بر جهتی و صدوری.....
- ۲۴۲.....
- ۲۴۳..... مطلب پنجم: مرجحات خارجیّه.....

- خاتمه: تعادل و ترجیح/مبحث ۳: ترجیح/مقام ۴: مرجحات/مطلب ۵: مرجحات خارجی/مرجحاتی که اعتبار مستقل دارند ۲۶۹
- مرحله اول: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل ندارند..... ۲۴۳
- نکته اول: ذکر مصادیق..... ۲۴۳
- یکم: شهرت عملی و فتوایی..... ۲۴۳
- دوم: اُفقهِیّت..... ۲۴۳
- سوم: مخالفت با عامه طبق مبنای الرشد فی خلافهم..... ۲۴۳
- چهارم: هر آماره مستقل نامعتبر مثل اجماع منقول..... ۲۴۳
- نکته دوم: اُقوال و أدله..... ۲۴۴
- قول اول: مشهور و شیخ: این قسم، یک مرّجّ مضمونی و منصوص است..... ۲۴۴
- دلیل اول: موجب اقریبّ الی الواقع می‌شود..... ۲۴۴
- دلیل دوم: اجماع..... ۲۴۴
- قول دوم: این قسم مرّجّهِیّت ندارد..... ۲۴۴
- دلیل: دلیل بر اعتبار آن نداریم..... ۲۴۴
- نقد دلیل قول دوم..... ۲۴۴
- دلیل سوم قول اول: حکم عقل..... ۲۴۵
- نکته سوم: بیان دو امر..... ۲۴۵
- امر اول: ترجیح بر اساس قیاس، باطل است..... ۲۴۵
- امر دوم: رتبه مرجح خارجی نامعتبر، بین مرجحات..... ۲۴۶
- یکم: مرجح دلالی مقدم بر مرجح خارجی (مضمونی) است..... ۲۴۶
- دوم: مرّجّ خارجی (مضمونی) مقدم بر مرّجّ صدوری است..... ۲۴۶
- سوم: مرجح خارجی (مضمونی) مقدم بر مرجح جهتی (به وجه چهارم) است..... ۲۴۶
- مرحله دوم: مرجحات خارجی‌ای که اعتبار مستقل دارند..... ۲۴۷
- قسم اول: مرجحات تقویت کننده مضمون خبر..... ۲۴۷
- نکته اول: موافقت کتاب و سنت مصداق قسم اول..... ۲۴۷
- نکته دوم: دلیل بر مرّجّهِیّت این مرّجّ..... ۲۴۷
- دلیل اول: روایات متواتر..... ۲۴۷
- دلیل دوم: قیاس اولویت در موافقت..... ۲۴۷
- دلیل سوم: قیاس اولویت در مخالف..... ۲۴۷
- نکته سوم: صور مخالفت بین یک روایت با کتاب و سنت..... ۲۴۷
- صورت اول: روایت مبتلا به معارض، نص و قرآن ظاهر باشد..... ۲۴۷
- صورت دوم: مخالفت تام یک روایت با قرآن..... ۲۴۸
- صورت سوم: مخالفت جزئی یک روایت با قرآن..... ۲۴۸
- نکته چهارم: رتبه ترجیح به موافقت کتاب بین مرجحات..... ۲۴۸
- یکم: ترجیح دلالی مقدم بر ترجیح به موافقت کتاب است..... ۲۴۸
- دوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر ترجیح صدوری (سندی) است..... ۲۴۸
- سوم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرّجّ جهتی (مخالفت عامه) است..... ۲۴۸
- چهارم: ترجیح به موافقت کتاب مقدم بر مرجحات خارجی نامعتبر است..... ۲۴۹
- نکته پنجم: پاسخ از دو اشکال..... ۲۴۹
- نکته ششم: مصادیق قسم دوم غیر از کتاب و سنت..... ۲۵۰
- قسم دوم: مرجحاتی که تعبداً مرّجّهِیّت دارند نه اینکه معاضد باشند..... ۲۵۰
- مصداق اول: اصول عملیه..... ۲۵۰

- نکته اول: در صورت حجّیت از باب تعبد و حکم ظاهری ۲۵۰
- نکته دوم: احتیاط، براءت و استصحاب نه تخییر ۲۵۰
- نکته سوم: اقوال و أدله ۲۵۰
- قول اول: مشهور و شیخ: ترجیح به اصول عملیه مجاز نیست ۲۵۰
- قول دوم: جواز ترجیح به موافقت اصل عملی ۲۵۲
- نکته چهارم: عدم ترجیح به ناقل یا مقرّر بودن ۲۵۲
- نکته پنجم: تعارض مبیح و حاضر ۲۵۳
- قول اول: مشهور: حاضر مقدم بر مبیح است ۲۵۳
- قول دوم: تقدیم مبیح بر حاضر ۲۵۵
- قول سوم: شیخ: عدم ترجیح به حاضر یا مبیح بودن ۲۵۵
- نکته ششم: تعارض دلیل حرمت با دلیل وجوب ۲۵۵
- قول اول: مشهور: دلیل حرمت مقدم است ۲۵۵
- قول دوم: شیخ: تخییر ۲۵۵
- نکته هفتم: (شیخ) مرجّحات را در تعارض غیر خبرین جاری نمی‌دانیم ۲۵۵
- فهارس ۲۵۷
- فهرست مقدمات (به ترتیب ذکر در جزوه) ۲۵۷
- فهرست منابع ذکر شده در جزوه ۲۵۸
- فهرست کتب معرفی شده در جزوه ۲۵۸
- فهرست مطالب ۲۵۹