

بسم الله الرحمن الرحيم

محل قرار گرفتن بحث تعارض

صاحب کفایه این مطلب را در مقاصد قرار داده است، شیخ از آن به خاتمه تعبیر کرده است و بعضی عنوان تعارض ادله یا تعارض اخبار را انتخاب کرده‌اند.

ریشه اشکال همان گونه که مرحوم خویی بیان کرده این است که عنوان «خاتمه» اگر ظهور نداشته باشد، حداقل اشعار به این مطلب دارد که مطلب مورد بحث، خارج از علم است (مانند اجتهاد و تقلید) و لذا باید بحث کرد که داخل در علم اصول است که عنوان «مقصد» برای آن انتخاب شود یا خارج از علم اصول است که از آن به «خاتمه» تعبیر شود.

اگر گفته شد که بحث داخل در علم اصول است، بحث دیگری پیش می‌آید و آن اینکه باید مقصد مستقلاً به آن اختصاص یابد یا خیر. **مؤید:** دلیلی برای قول شیخ نقل شده است:

شیخ به این دلیل عنوان «خاتمه» را برای این بحث انتخاب کرده است که موضوع علم اصول را ادله اربعه می‌داند؛ مسائل علم اصول هم عوارض ذاتیه ادله اربعه می‌شوند و به دلیل اینکه ادله اربعه خود کتاب، سنت، عقل و اجماع است و این‌ها با هم تعارض ندارند، تعادل و تراجیح از عوارض ذاتیه ادله اربعه نیست. آنچه تعارض می‌کند، خبرها و حاکی‌های سنت با هم تعارض می‌کنند نه اینکه معصوم متعارض صحبت کند؛ بلکه یا یکی از دو مطلب متعارض را معصوم نگفته است؛ یا یکی را برای تقیه گفته است و به هر حال درواقع تعارضی نبوده است.

پس چون تعادل و تراجیح از عوارض ذاتیه ادله اربعه نیست بلکه از عوارض حاکی سنت است، باید در خاتمه قرار بگیرد.

این مطلب مؤید این برداشت است که عنوان «خاتمه» به معنای خارج بودن مطلب مورد بحث از علم اصول است.

جواب مرحوم خویی و مرحوم تبریزی به این مطلب این است که موضوع علم اصول را ادله اربعه نمی‌دانیم بلکه حجت بالقوه میدانیم یعنی آنچه شأنیت حجت را من ناحیه عامه داشته باشد، موضوع علم اصول خواهد بود؛ علاوه بر این اگر هم موضوع علم اصول را ادله اربعه بدانیم، این مطلب را که مسائل باید از عوارض ذاتیه موضوع باشند قبول نداریم؛ زیرا تمایز علوم یا حداقل تمایز علوم آلی مانند علم اصول را به غرض مدون میدانیم و هر چیزی در آن غرض مدخلیت داشت، اصولی می‌شود و چون غرض از علم اصول تحصیل حجت من ناحیه عامه، یا استنباط حکم شرعی است، هرچه در تحصیل حجت دخیل باشد و در علوم قبلی بحث نشده باشد، باید در علم اصول بحث شود. مباحث تعارض ادله قطعاً در تحصیل حجت در فقه و استنباط نقشی مهم دارند؛ پس قطعاً باید در علم اصول بحث شوند.

بررسی مطلب:

منکر این نیستیم که این دلیل در کتب آمده است و نشان می‌دهد که «خاتمه» به معنای خارج بودن مطلب از علم اصول است؛ نقدهای وارد به این مطلب را نیز می‌پذیریم؛ و این را نیز قبول داریم که وقتی برای بعضی مطالب عنوان «مقصد» قرار داده می‌شود و برای بعضی دیگر عنوان «خاتمه» انتخاب می‌شود، خارج بودن مطلب از علم به ذهن می‌آید؛ ولی ظهور زمانی اعتبار دارد که نصی برخلاف آن نباشد. دلیلی که ارائه و رد شده توسط چه کسی ارائه شده است؟ عنوان «خاتمه» توسط علمایی مانند مرحوم شیخ و سید یزدی انتخاب شده است اما این دلیل توسط این علما گفته نشده است؛ بلکه این دلیل در حواشی کفایه مانند حاشیه مرحوم سلطان یا نهاییه الدرایه نقل شده و گفته شده که «این گونه می‌توان عنوان خاتمه را توجیه کرد».

این علما نه تنها این دلیل را ارائه نکرده‌اند بلکه به خلاف آن تصریح کرده‌اند. به طور مثال سید یزدی تصریح می‌کند که مباحث تعادل و تراجیح را داخل در علم اصول میدانیم و تعبیر «بل اظهر مسائل الاصول» را برای آن به کار می‌برد و زمانی که خود وی منظور خود را صراحتاً اعلام می‌کند، نوبت به اشعار یا دلایلی که گفته شده نمی‌رسد.

پس منظور از «خاتمه» یعنی آخرین از جنس مختوم به؛ مانند «خاتم الانبیاء» که آخرین نبی است و خودش از جنس مختوم به و آخرین آنها است. این افراد نیز تعادل و تراجیح را داخل در علم اصول دانسته و آن را آخرین بحث از مباحث علم اصول می‌دانند.

این برداشت صحیح است زیرا در تعادل و تراجیح تعریفی ارائه می‌شود؛ سپس جمع عرفی مانند عام و خاص و حکومت و ورود را از آن خارج می‌کنید؛ پس از آن قاعده اولیه را بیان می‌کنید که در تعارض اصول و آیات و آیه و روایت کاربرد دارد و قاعده ثانویه را نیز می‌آورد که مربوط به تعارض اخبار است و بقیه آن نیز ادامه تعارض اخبار است.

سؤال این است که این مباحث چه زمانی باید مطرح شوند؟ زمان مناسب طرح این مباحث پس از آشنا شدن مخاطب با اصول، آیات و اخبار و... آشنا شده باشد و لذا باید در آخر ذکر شود. پس عنوان «خاتمه» را برای این بحث انتخاب می‌کنیم اما آن را به معنای «خاتم ابواب» و از جنس باب‌های قبل میدانیم نه به معنای خارج بودن از علم اصول.

اشکال: مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و امام این اشکال را وارد کرده‌اند که در این بحث، جمع عرفی نیز مطرح می‌شود با این که در جمع عرفی تعارض نیست؛ زیرا موضوع تعارض، تعارض مستقر است و لذا جمع عرفی استطرادا مطرح می‌شود و لذا تعارض اخبار صحیح است که جای این بحث نیز پس از اخبار یعنی آخر بحث حجت است.

جواب: این را می‌پذیریم که جمع عرفی تعارض نیست؛ اما این را نمی‌پذیریم که تعارض اصول یا آیات نیز استطرادی باشند بلکه کل مباحث قاعده اولیه در مورد تعارض اصول نیز هست و در اصول چه «دلیل» گفته شود و چه «مدلول»، تفاوتی ندارد زیرا هم دلیل‌ها با هم تعارض دارند و هم مدلول‌ها؛ لذا بحث از تعارض اصول نیز مطرح است و این بحث باید در جایی مطرح شود که اصول نیز گفته شده باشد و لذا بحث تعادل و ترجیح با اینکه داخل در علم اصول و از اظهر مسائل آن است، باید در آخر علم اصول بحث شود.

پس باید عنوانی انتخاب شود که آخرین مقصد بودن علم اصول را برساند یا اینکه «خاتمه» گفته شود و منظور از آن توضیح داده شود.

عنوان بحث

قدیمی‌ترین کسی که بین ادله و امارات فرق گذاشته و این‌گونه بیان کرده است که «ادله» و «امارات» مانند فقیر و مسکین هستند که «اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا»، شیخ است؛ منظور شیخ این است که زمانی که ادله و امارات به هم عطف می‌شوند، ادله به معنای طریق به احکام بوده و امارات به معنای طریق در موضوعات است.

شیخ در رسائل بین ادله و امارات این فرق را قائل شده است. اگر عبارت «تعارض الادله و الامارات» در بیان شیخ بود، این فرق از آن استفاده می‌شد؛ اما این که آخوند نیز قائل به این فرق بوده یا علمای قبل از شیخ قائل به این فرق بوده‌اند، محرز نیست.

از طریق مواردی مانند اطراد نیز چنین فرقی بین ادله و امارات احراز نشده است و لذا به نظر می‌آید عطف ادله و امارات در کلام مانند مرحوم آخوند، عطف تفسیری است؛ ولی اگر کسی قائل به این فرق بین ادله و امارات باشد، باز هم نباید این تعبیر را به کار ببرد؛ زیرا مواردی مانند بینه طریق معتبر در موضوعات است ولی در تعادل و ترجیح از تعارض دو بینه بحث نمی‌کنیم. قاعده اولیه تعارض اصول عملة در شبهات حکمیه و آیات و... است و قاعده ثانویه مربوط به خبرین متعارضین است. بحث از تعارض دو بینه در فقه مطرح می‌شود.

پس دو مطلب در اینجا هست:

۱. معلوم نیست فرق بین ادله و امارات که در کلام شیخ آمده است، مورد قبول آخوند نیز باشد؛

۲. اگر کسی این فرق را قبول داشته باشد، این فرق در تعادل و ترجیح درست نیست؛ زیرا با نگاه به کتب تعادل و ترجیح روشن می‌شود که از تعارض دو بینه که مربوط به موضوعات است، بحث نمی‌شود.

خود شیخ عبارت «تعادل و ترجیح» را به کار برده است و دلیل آن را این‌گونه گفته است که چون تعداد مرجحات زیاد است، از «ترجیح» که جمع است استفاده می‌کنیم؛ مرحوم سید یزدی «ترجیح» را استفاده کرده است زیرا «تعادل» مصدر است و باید «ترجیح» گفته شود که آن هم مصدر باشد و این که اسم فاعل به مصدر عطف شود، منطقی نیست.

این کلام سید یزدی درست است اما مطلب دیگری را می‌گوییم: تعادل و ترجیح، از احکام تعارض هستند؛ زیرا در هنگام تعارض دو دلیل، یا یکی مزیت معتبری بر دیگری دارد که «ترجیح» یا «ترجیح» گفته می‌شود یا ندارد که «تعادل» گفته می‌شود. از آنجایی که همه‌ی ابواب اصول با موضوعات تمایز داده شده‌اند، در اینجا نیز نمی‌توان با محمولات تمایز حاصل کرد؛ بلکه باید در اینجا نیز تمایز را با موضوعات حاصل کرد و از عنوان «تعارض» استفاده نمود.

البته کلام سید یزدی صحیح است و اگر بخواهیم از عبارت شیخ یا عبارت سید یزدی استفاده کنیم، عبارت سید یزدی بر عبارت شیخ ترجیح دارد.

از طرف دیگر چون «امارات» به همان معنای «ادله» به کار رفته‌اند، به چه دلیل باید «و الامارات» را نیز اضافه کنیم و باعث شویم که مخاطب تحت تأثیر کلام شیخ، منتقل به موضوعاتی بشود که مورد نظر ما نیست؛ پس «تعارض الادله» کافی است و عنوان بحث باید این‌گونه باشد: «خاتمه فی تعارض الادله».

«خاتمه» نیز به معنای از جنس مختوم به است و «و الامارات» نیز از عبارت حذف می‌شود.

شرط اتحاد موضوع در تعارض

تعریف مرحوم شیخ از تعارض این است: «تنافی الدلیلین و تمنعهما بحسب مدلولهما» یا «تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد».

نکته مهم معنای مدلول است. دو مدلول داریم:

مدلول استعمالی و مدلول جدی.

مدلول در ابتدا به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود و مدلول تصویری در حقیقت مدلول نیست؛ اما مدلول تصدیقی که حقیقتاً مدلول است، به دو نوع استعمالی و جدی تقسیم می‌شود.

مدلول استعمالی به معنای «متکلم چه گفت» است و مدلول جدی به معنای «متکلم چه اراده کرد». در موارد جمع عرفی، مدلول‌های استعمالی تنافی دارند ولی مدلول‌های جدی تنافی ندارند.

به طور مثال وقتی عام و خاص را می‌شنوید، عام و خاص به حسب مدلول استعمالی با هم سازگار نیستند؛ در عام گفته شده «همه علما را اکرام کن» و در خاص گفته شده «عالم نحوی را اکرام نکن»؛ اما به حسب تقدیم اظهر بر ظاهر یا قرینیت، نتیجه می‌گیریم که مراد جدی از اول عالم عادل بوده است.

مراد شیخ از «مدلول» در تعریف تعارض به «تنافی الدلیلین و تمنعهما بحسب مدلولهما»، مراد استعمالی است. صرف نظر از این که ظهور مدلول فی حد نفسه مدلول استعمالی است و مدلول جدی بعد از فحص و یاس و اجرای اصاله التطابق است، وحدت سیاق نیز نشان می‌دهد که منظور شیخ، مدلول استعمالی است؛ زیرا در ادامه عبارت که وارد بحث حکومت می‌شود و صحبت از مدلول دلیل حاکم و مدلول دلیل محکوم به دلالت لفظیه می‌کند، مشخصاً منظور وی مدلول استعمالی است.

از طرفی چون در موارد جمع عرفی، تنافی در مدلول استعمالی وجود دارد، لذا تعریف شیخ انصاری موارد جمع عرفی را شامل می‌شود اما ارتکاز علما این نیست که موارد جمع عرفی را جزء تعارض بدانند بلکه ارتکاز فقها از تعارض، تعارض مستقر است.

شیخ به این نکته توجه دارد که ارتکاز فقها این است که موارد جمع عرفی خارج از تعارض هستند و این نکته را نیز مدنظر قرار می‌دهد که تعریفش شامل موارد جمع عرفی است؛ لذا از اشتراط وحدت موضوع استفاده می‌کند تا موارد جمع عرفی را از تعریف خارج کند. یکی دیگر از مواردی که داخل در تعریف شیخ است اما در ارتکاز اصحاب نیست و باید از تعریف خارج شود، تنافی بین اصول است.

توضیح: دو نوع تنافی بین اصول داریم:

۱. تنافی بین یک اصل مانند استصحاب و تنافی اصل دیگر مانند برائت که در اصول عملیه بحث می‌شود؛
 ۲. تنافی بین دو استصحاب یا بین دو برائت که بر اساس قاعده اولیه باب تعادل و ترجیح در مورد آنها بحث می‌شود.
- اصول عملیه مانند استصحاب و برائت، به لحاظ مدلول استعمالی تنافی دارند. به طور مثال عصیر عنبی‌ای که قبلاً غلیان پیدا کرده است و سپس سرد شده و شک می‌کنید که حلال است یا حرام. مدلول استعمالی «لا تنقض الیقین بالشک»، عصیر را حرام می‌داند اما مدلول استعمالی «رفع ما لا یعلمون»، عصیر را حلال می‌داند. پس اصول به لحاظ مدلول‌های استعمالی با هم تنافی دارند و به لحاظ مراد جدی است که گفته می‌شود که استصحاب عرش اصول است و جایی که استصحاب جاری شود، نوبت به برائت نمی‌رسد.
- از آنجا که منظور شیخ از مدلول، مدلول استعمالی است، تعریفش موارد تنافی اصول عملیه شرعیه را نیز دربر می‌گیرد در حالی که در ارتکاز اصحاب، تنافی اصول عملیه‌ای مانند استصحاب و برائت، در اصول عملیه بحث می‌شوند نه در تعادل و ترجیح.
- پس شیخ نیاز دارد که هم موارد جمع عرفی و هم موارد تعارض اصول عملیه شرعیه را به نحوی از تعریفش خارج کند و لذا با اشتراط وحدت موضوع، این کار را انجام می‌دهد. وی معتقد است در موارد جمع عرفی، وحدت موضوع برقرار نیست. به طور مثال موضوع «اکرم العلماء»، علما است و موضوع «لا تکرّم علماء النحویین»، علماء نحوی است و این دو وحدت موضوع ندارند.
- اصول عملیه شرعی که تنافی دارند نیز وحدت موضوع ندارند؛ موضوع در استصحاب «حالت سابقه ملحوظه» است و در برائت «شک در اصل تکلیف» است.

تنافی بین دو استصحاب یا دو برائت، با قاعده اولیه باب تعارض حل می‌شود و مشکل در تنافی بین استصحاب و برائت و مانند آن است. اما مرحوم آخوند تعریف را عوض کرد و از کلمه «مدلول» استفاده نکرد؛ زیرا ظهور این کلمه در مدلول استعمالی است. تعریف آخوند این است: «تنافی الادله بحسب الدلاله و مقام الاثبات» که این تعریف ناظر به مراد جدی است. از آنجا که در تعریف، تکیه بر مراد جدی است، موارد جمع عرفی و تعارض اصولی مانند استصحاب و برائت، با خود تعریف خارج می‌شدند؛ زیرا تنافی بین این موارد در مدلول استعمالی است نه در مدلول جدی.

به طور مثال عام و خاص به حسب مدلول استعمالی با هم تنافی دارند اما به حسب مدلول جدی گفته می‌شود که از ابتدا منظور عالم عادل بوده است؛ لذا با تعریف این موارد خارج می‌شوند.

بررسی صحت هر یک از تعاریف:

اگر بتوانیم با تعریف مواردی را خارج کنیم، بهتر است تا این که تعریفی را ارائه کنیم که شامل مواردی باشد و سپس مواردی را از آن خارج کنیم.

پس گرچه به هر حال جمع عرفی و تنافی اصول عملیه از تعریف شیخ خارج می‌شوند و با تعریف آخوند نیز مشکلی پیش نمی‌آید اما اگر با تعریف، مسئله حل شود بهتر است.

مرحوم تبریزی معتقد است که اشتراط وحدت موضوع اشتباه است زیرا همه تنافی را به تناقض، تضاد بالذات و تضاد بالعرض تقسیم می‌کنند و در تضاد بالعرض، وحدت موضوع نیست و لذا با این اشتراط، گرچه جمع عرفی و تنافی بین دو اصل خارج می‌شوند و تعریف درست می‌شود اما تضاد بالعرض نیز خارج می‌شود و تعریف دچار اشکال می‌شود.

نقد: در تضاد بالعرض یک روایت دال بر وجوب نماز ظهر است و دیگری دال بر وجوب نماز جمعه؛ اما این دو با هم تنافی ندارند بلکه تنافی به این دلیل پدید می‌آید که علم اجمالی‌ای داریم که نمازهای یومیه بیش از ۵ نماز نیست. این علم اجمالی باعث می‌شود که مدلول التزامی‌ای برای هر یک از دلیل‌ها شکل بگیرد.

مدلول التزامی دلیل دال بر وجوب جمعه این است که «نماز ظهر بخوان» و این مدلول التزامی، با مدلول مطابقی‌ای که می‌گوید «نماز ظهر بخوان» تعارض پیدا می‌کنند و این دو وحدت موضوع دارند.

پس چیزی که وحدت موضوع ندارد، تضاد نیز ندارد و تضاد بین مدلول التزامی نشأت گرفته از علم اجمالی با مدلول مطابقی دیگری پدید می‌آید که این دو وحدت موضوع دارند.

نکته‌ی دیگری که توسط سید یزدی بیان شده این است که محالات همه به تناقض بازمی‌گردند؛ یعنی تضاد بالعرض نیز به تضاد بالذات مدلول التزامی یک دلیل با مدلول مطابقی دلیل دیگر بازمی‌گردد و آن نیز به تناقض بازمی‌گردد؛ حال یا به لحاظ مبادی یا به لحاظ منتهی.

پس نه تنها وحدت موضوع بلکه تمامی مواردی که در تناقض شرط هستند مانند وحدت محمول، وحدت زمان و... برای متعارض شدن دو دلیل شرط هستند.

اما این که سید یزدی این مطلب را به عنوان اشکال به شیخ مطرح می‌کند مورد پذیرش نیست زیرا شیخ در مقام بیان این مطلب نیست که چه وحدت‌هایی لازم است و چه وحدت‌هایی لازم نیست؛ بلکه به این علت که تعریفش شامل موارد جمع عرفی و تنافی اصول عملیه شرعیه بود و درصدد بود که این موارد را به نحوی از تعریف خارج کند، اشتراط وحدت موضوع را بیان کرد و منظور وی این نبوده که فقط وحدت موضوع لازم است.

نکته: مرحوم شیخ اقسام جمع عرفی را مطرح نکرده اما آخوند این اقسام را آورده و محل اختلاف هم نیست و بحثی کاربردی است. مرحوم آخوند سه نوع جمع عرفی را مطرح می‌کند:

۳. گاهی دو دلیل قرینه بر تصرف در هر دو دلیل می‌شوند (دال بر تصرف هر دو دلیل است و مدلول نیز تصرف در هر دو است). به طور مثال روایتی داریم که می‌گوید «در حرم امام حسین علیه‌السلام نماز را شکسته بخوان» و روایت دیگر بیانگر این مطلب است که «در حرم امام حسین علیه‌السلام نماز را تمام بخوان». این دو با هم تنافی ندارند اما از آنجایی که می‌دانیم یک نماز بیشتر واجب نیست، تعارض پدید می‌آید.

هر کدام از این دو دلیل، نص و ظاهری دارند. نص روایت اول در جواز قصر است و ظهور اطلاقی آن وجوب تعیینی قصر است. نص روایت دوم در جواز تمام و ظهور اطلاقی آن در وجوب تعیینی تمام خواندن است. با کنار هم گذاشتن این دو روایت، تضاد بالعرض در مدلول استعمالی شکل می‌گیرد و گفته می‌شود در مراد جدی قصر و تمام هر دو صحیح است و واجب تخییری است. در این مثال، مجموع الدلیلین قرینه بر تصرف در هر دو دلیل شد؛ زیرا هم از ظهور اطلاقی دلیل اول دست کشیدیم و هم از ظهور اطلاقی دلیل دوم.

۴. گاهی دو دلیل قرینه بر تصرف در یکی از آنها می‌شوند (دال بر تصرف هر دو دلیل است و مدلول، تصرف در احدهما المعین است).

به طور مثال روایتی می‌گوید «عصیر العنبی حلال ما لم یغل» و روایت دوم بیانگر این مطلب است که «لا یحل مال امری لامری الا بطیب نفسه». این دو روایت با هم تنافی ندارند اما در مورد عصیر عنبی‌ای که مغلی نیست اما صاحب آن راضی به تصرف در آن نیست، این دو روایت با هم تنافی پیدا می‌کنند.

مدلول استعمالی دلیل اول می‌گوید تصرف در این عصیر حلال است و مدلول استعمالی دلیل دوم تصرف در این عصیر را به دلیل غصب بودن حرام می‌داند؛ اما عرف چون غصب را عنوان ثانوی می‌بیند و عصیر عنبی مغلی را عنوان اولی می‌بیند، به قرینه عنوان ثانوی فقط در دلیل اول تصرف می‌کند و می‌گوید روایتی که عصیر عنبی غیر مغلی را حلال می‌داند، این حکم را برای عصیر عنبی مغلی غیر غصبی بیان می‌کند.

در اینجا نیز جمع عرفی صورت گرفته است و مجموع هر دو قرینه بر جمع است اما تصرف فقط در احدهما المعین است. تمامی مواردی که عنوان اولی و ثانوی دارند، از این نوع هستند.

مثال دیگر: «اقم الصلاه لدلوک الشمس» و «لا یحل مال امری لامری الا بطیب نفسه» با هم تنافی ندارند. اگر کسی در مکان غصبی نماز بخواند طبق مدلول استعمالی دلیل اول امر را امثال کرده است و طبق مدلول استعمالی دلیل دوم عاصی محسوب می‌شود. عرف در اینجا حکم می‌کند که غصب عنوان ثانوی است و به این قرینه در دلیل اول تصرف می‌کند و آن را مختص به مکان غیر غصبی می‌داند.

به همین دلیل است که فتوا داده شده که نماز در مکان غصبی باطل است و روایتی نداریم که بگوید «لا تصل فی مکان مغصوب».

۵. گاهی دال احد الدلیلین است و مدلول، تصرف در دلیل دیگر است. این مورد در جایی است که یک دلیل اظهر و دیگری ظاهر است که به قرینه‌ی اظهر، در ظاهر تصرف می‌شود؛ مانند تخصیص، حکومت و ورود.

آخوند پس از تعریف تعارض می‌گوید: با این تعریف دو چیز خارج می‌شود: ۱. حکومت؛ ۲. جمع عرفی. سپس وی جمع عرفی را به سه قسمت تقسیم می‌کند که حکومت نیز داخل در قسم سوم جمع عرفی است و این اشکال در حواشی به آخوند مطرح شده است.

چگونگی خروج جمع عرفی از تعارض

خلاصه قبل:

تا اینجا گفته شد که

بحث تعادل و ترجیح داخل در علم اصول و آخرین بحث آن است؛

عنوان بحث باید «تعارض الادلّه» باشد؛

و وقتی در تعریف تعارض مراد جدی لحاظ می‌شود، جمع عرفی از تعریف خارج می‌شود زیرا در مراد جدی تنافی ندارند و نیازی نیست مدلول استعمالی در تعریف بیاید و جمع عرفی با شرط خارج شود ولو آن شرط، شرط اشتباهی نیست.

در ادامه مرحوم شیخ و مرحوم آخوند در مورد حکومت بحث می‌کنند. آخوند می‌گوید با این تعریف حکومت و جمع عرفی خارج می‌شود (اشکال قسیم قرار دادن حکومت با جمع عرفی نیز بیان شد) و شیخ نیز پس از بیان شرط می‌گوید با این شرط جمع‌های عرفی خارج می‌شوند. در ادامه هر دو به بحث از تعریف حکومت، ضابطه‌ی آن، تفاوت حکومت با تخصیص و نسبت امارات با اصول عملیه پرداخته‌اند.

توضیحات قبل از جمع‌بندی:

تعریف شیخ از تعارض در ابتدا این است: تعرض یکی از دو دلیل به کمیت دلیل دیگر، به نحو توسعه یا تضییق، با مدلول لفظی در عقد الوضع یا عقد الحمل؛ اما این ضابطه برای فهم حکومت مشکلاتی ایجاد می‌کند.

توضیح: در حکومت به دنبال این هستیم که مراد علما از کاربرد این اصطلاح و اصطلاحاتی مانند ورود را بدانیم؛ یعنی به دنبال ضابطه‌ای هستیم که آنچه در کلمات فقها حکومت نامیده شده معنا کنیم. در عبارات فقها مواردی را داریم که حکومت نام دارد اما یکی از دو دلیل با مدلول لفظی خود ناظر به دلیل دیگر نیست.

مثال:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ص فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بَأَنْ يُصَلَّى فِيهِ إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا وَ رَوَى غَيْرُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا

أَصَابَ تَوْبَكَ خُمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَإِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كَلَّهُ وَإِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلَمْنِي مَا أَخَذُ بِهِ فَوْقَ بَخْطِهِ ع خُذْ يَقُولُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

صاحب جواهر این روایت را حاکم بر سایر روایات خمر می‌داند یعنی نشان می‌دهد در روایاتی که بدوا تعارض دارند، باید روایات نجاست خمر را اخذ کنیم.

این روایت با مدلول لفظی خود متعرض عقد الوضع یا عقد الوضوع روایات دیگر نشده است اما حکومت نامیده شده است.

مثال دیگر: حدیث «لا تعاد» نیز حاکم بر ادله‌ی خلل دانسته شده است در حالی که حدیث «لا تعاد» به مدلول لفظی خود متعرض عقد الوضع یا عقد الحمل آنها نیست.

پس چه تعریفی باید ارائه شود که معنای حکومت در کلام فقها را استفاده کند؟

مرحوم خویی و مرحوم تبریزی با مشاهده عدم سازگاری تعریف شیخ با همه‌ی موارد و حکومت نامیدن مواردی مانند مثال‌های قبل که یک دلیل با مدلول لفظی متعرض دلیل دیگر نیست، گفته‌اند که حکومت دو نوع است: حکومت شارحیه که مثال‌های متعارف است و حکومت قهریه که شامل مواردی مانند دو مثال قبل است.

تفاوت این دو از حکومت این است که در حکومت قهریه یک دلیل به نحو عقلی افع موضوع دلیل دیگر می‌شود نه به نحو لفظی؛ در حالی که در حکومت شارحیه، یک دلیل مدلول استعمالی دلیل دیگر را شرح می‌دهد؛ به طور مثال «لا شک لکثیر الشک» روشن می‌کند که مراد از «شک» در «إذا شککت فابن علی الاکثر»، از ابتدا «شک انسان غیر کثیر الشک» بوده و در حقیقت در مفردات دلیل قبل تصرف می‌شود و ظهور آن را تغییر می‌دهد.

اشکال: شما در فرق بین حکومت و تخصیص گفته‌اید که در حکومت دلالت لفظیه و در مراد استعمالی است؛ و در تخصیص دلالت عقلیه و در مراد جدی است. اگر قسم دیگری برای حکومت اضافه می‌کنید که در ناحیه مراد جدی و دلالت عقلی باشد، فرق حکومت و تخصیص چه خواهد شد؟ این اشکال را مرحوم فاضل لنکرانی به مرحوم خویی وارد کرده است.

جواب: مرحوم تبریزی در دفاع از مرحوم خویی این گونه بیان کرده است که درست است که تخصیص، در مراد جدی و با دلالت عقلی است اما بر اساس اینکه دلیل خاص، اخص مطلق و عام، اعم مطلق است و خاص اظهر و عام ظاهر است، تخصیص صورت می‌گیرد؛ ولی در حکومت قهریه درست است که دال عقلی و مراد جدی است اما بر اساس اخص مطلق و اعم مطلق و اظهر و ظاهر نیست؛ لذا با اینکه دال در مثال‌هایی مانند روایتی که در مورد خمر وارد شده است عقلی است، به آنها نیز حکومت گفته می‌شود، زیرا نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق نیست و یا نسبت بین «صل» و «لا تعصب» من وجه است ولی بنا بر امتناع، «لا تعصب» مقدم می‌شود و به همین دلیل نسبت سنجی در تخصیص راه دارد اما در حکومت قهریه خیر.

تفاوت دیگر بین این دو این است که خاص با مدلول التزامی عام را نفی می‌کند؛ به طور مثال مدلول التزامی «لا تکرّم النحویین من العلماء»، بدوا با «اکرم کل عالم» تعارض می‌کند ولی در حکومت لزومی ندارد که نفی با دلالت التزامی باشد.

جمع‌بندی:

در رسائل دو تعریف برای حکومت ذکر شده است: تعریفی که با عنوان «ضابط الحکومه» می‌آید و تعریف دومی با عنوان «میزان الحکومه». ضابط الحکومه: تعرض یکی از دو دلیل با مدلول لفظی خود (مراد استعمالی) به مراد از خطاب دیگر؛ چه عقد الوضع و چه عقد الحمل. میزان الحکومه: لو فرض عدم ورود دلیل المحکوم، لکان الحاکم لغوا. سپس شیخ مثال‌هایی را برای حکومت بیان می‌کند.

نکته: مطلبی در رسائل آمده که اختلافی هم نیست و آن اینکه حکومت‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مواردی که دلیل محکوم با مدلول استعمالی نص در مراد از عقد الوضع یا عقد الحمل از دلیل دیگر است؛ مانند «إذا شککت فابن علی الاکثر» و در روایت دیگر آمده است: «ارید غیر کثیر السهو». این از واضح‌ترین مصادیق حکومت است که خطاب دوم از کلمات مفسره مانند «اردت»، «یعنی»، «یراد» و... استفاده می‌کند که نص هستند.

۲. مواردی که اکثر موارد حکومت هستند، با مدلول استعمالی خود ظاهر در مراد از دلیل دیگر هستند؛ مانند «إذا شککت فابن علی الاکثر» با خطاب‌هایی مانند «لا شک فی النافله»، «لا شک لکثیر الشک»، «لا شک للماموم مع حفظ الامام»، «لا شک بعد الفراغ عن العمل» و... که کلماتی مانند «یعنی» را ندارد اما ظاهرش این است که با مدلول استعمالی، عقد الوضع دلیل دیگر را تفسیر می‌کند. این قسم وضوح مورد اول را ندارد.

شیخ در ادامه می‌گوید فرق حکومت با تخصیص روشن می‌شود؛ زیرا هم در مواردی که نص در مدلول هستند و هم در مواردی که ظاهر در مدلول هستند، با مدلول استعمالی مراد از دیگری مشخص می‌شود اما در تخصیص با مراد جدی و دلالت عقلیه، مراد از دلیل عام روشن می‌شود و لذا به تعبیر امام خمینی (ره) اگر دأب متکلمی این باشد که همه مطالب را یکجا بگوید، تخصیص جاری نمی‌شود و بین دو خطاب تنافی خواهد بود؛ اما در جایی که عقل می‌داند دأب مولا این است که مطالب را به تدریج می‌گفته است، می‌گوید مراد جدی او از ابتدا غیر از موارد خاص بوده است.

مرحوم آخوند و بعضی دیگر می‌گویند این دو موردی که به عنوان ضابط الحکومه و میزان الحکومه گفته شده است، با هم یکسان نیستند و خود شیخ در ادامه این گونه مثال می‌زند که امارات حاکم بر اصول عملیه شرعیه هستند؛ در حالی که اینجا لغوی نیست. مرحوم آخوند می‌گوید علاوه بر این که در این مثال لغویت نیست، خود مثال نیز صحیح نیست. در این مورد اصلاً حکومت نیست؛ زیرا یک خطاب با مدلول لفظی متعرض دلیل دیگر نیست؛ یعنی علاوه بر این که با میزان الحکومه سازگاری ندارد، با ضابط الحکومه نیز ناسازگار است.

اشکال: این حرف آخوند به تفسیر از حجیت امارات بازگشت می‌کند. آخوند چون حجیت اماره را به معذرت و منجزیت معنا می‌کند، اماره با مدلول لفظی خود متعرض اصول نیست. خطاب اماره، امر به عمل به اماره می‌کند زیرا اماره معذر و منجز است و چنین چیزی موضوع «رفع ما لا یعلمون» را از بین نمی‌برد؛ لذا بین این دو حکومت نیست؛ بلکه ورود است.

به این دلیل آخوند این مورد را ورود می‌داند که اماره وجدانی محض نیست بلکه نیاز به تعبد دارد؛ اماره قطع نیست و لذا تخصص نیست و تعرضی به دلیل دیگر ندارد و لذا حکومت هم نیست.

اما اگر مبنا در حجیت امارات، تتمیم کشف یا جعل حکم مماثل باشد، بین امارات و اصول حکومت وجود دارد. تتمیم کشف به این معنا است که دلیل نازل منزله‌ی علم است؛ یعنی دلیل علم تبعدی است؛ لذا وقتی خبر ثقه حجت شد، علم تبعدی می‌شود و زمانی که علم تبعدی شد، موضوع دلیل اصول عملیه از بین می‌رود و حکومت محقق می‌شود. در جعل حکم مماثل نیز درست است که دلیل علم آور نیست اما با دلیل، علم به حکم واقعی ثانوی پیدا می‌شود که با علم به حکم واقعی ثانوی، موضوع اصول عملیه از بین می‌رود.

به عبارت دیگر چه در تتمیم کشف و چه در جعل حکم مماثل، نازل منزله‌ی علم قرار دادن دلیل وجود دارد؛ منتها در تتمیم کشف خود دلیل نازل منزله‌ی علم قرار داده می‌شود و در جعل حکم مماثل، مدلول دلیل و حکمی که در آن آمده است به منزله‌ی حکم معلوم قرار می‌گیرد.

لذا گرچه معیار لغویت ملاک درستی نیست، ولی این اشکال آخوند که اماره و اصل عملی شرعی حاکم و محکوم نیستند، وارد نیست؛ زیرا طبق مبنای شیخ و مبنای تتمیم کشف حکومت است و طبق مبنای آخوند ورود است.

البته مطلبی دیگر باقی ماند و آن اینکه در حکومت به دنبال معنا کردن کلام فقها بودیم و در کلمات فقها حکومت در مواردی به کار رفته است که تعرض با مدلول لفظی محقق نشده است و اگر این موارد در حکومت قرار بگیرند باید دید فرق آنها با تخصیص چیست. دو راه برای این مشکل هست:

۱. راهی که سید یزدی گفته است و آن اینکه منظور از حکومت در بعضی موارد، معنای لغوی آن است نه معنای اصطلاحی؛ اکثر موارد که حکومت شارحه است، حکومت مصطلح است و در باقی موارد حکومت به معنای لغوی است.
۲. راه دیگر این است که مانند مرحوم خویی قائل به دو نوع حکومت شارحه و قهریه شویم و به کلام مرحوم تبریزی هم توجه کنیم؛ یعنی بگوییم

a. در حکومت قهریه دلالت عقلیه است نه لفظیه ولی از همان مدلول مطابقی است؛ یعنی مدلول مطابقی روایت علی بن مهزیار تکلیف را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که روایات دیگر تقیه‌ای هستند؛ و مدلول مطابقی روایات «لا تعداد» نشان می‌داد که روایات خلل، مربوط به خلل عمدی (در غیر از مستثنیات) هستند؛

b. اما در تخصیص با اینکه دال عقلی است اما مدلول التزامی ظهور است که دلالت بر تقدم یک دلیل بر دلیل دیگر دارد.

بررسی دو راه حل:

آنچه که مهم است این است که لفظ «حکومت» در آیه یا روایت نیامده بلکه در کلمات فقها آمده است و ما به دنبال معنا کردن کلمات ایشان هستیم. آنچه برای ما اثر عملی دارد این است که این موارد جمع عرفی هستند و لذا تعارض در آنها مستقر نشده و قاعده اولیه و ثانویه در مورد اینها پیاده نمی‌شوند؛ اما اینکه حتماً تعریفی ذکر شود که همه‌ی این موارد را پوشش بدهد یا چنین تعریفی ارائه نشود، چیزی را تغییر نمی‌دهد؛ لذا می‌گوییم اگر کسی اصرار دارد که همه‌ی حکومت‌ها را به حکومت مصطلح برگرداند، راه حل مرحوم تبریزی بهتر است. این راه حل همان انواع حکومت مرحوم خویی است ولی با برجسته کردن نکته‌ی مدلول مطابقی و التزامی.

توضیح: در نوع دوم حکومت گرچه عرف حاکم را بر محکوم مقدم می‌کند و این تقدم در ناحیه مراد جدی و دلالت عقلی است ولی منشأ تقدم اظهاریت نیست؛ یعنی با تکیه بر ارتکاز عرفی وقتی انسان روایت علی بن مهزیار را مشاهده می‌کند که با ارائه دو دسته از روایات به امام علیه‌السلام، ایشان روایات تنجیس را اخذ کردند، این مطلب روشن می‌شود که مراد جدی معصوم در بحث خمر، نجاست بوده است اما این برداشت به خاطر اظهاریت روایت علی بن مهزیار از روایات حلیت خمر، یا اخص مطلق بودن روایت علی بن مهزیار و اعم مطلق بودن روایات حلیت خمر نیست.

پس در این قسم حکومت که حکومت قهریه است، تمایز حکومت از تخصیص با این ملاک صورت می‌گیرد که: تقدم و تصرف در مراد جدی در تخصیص به واسطه اظهاریت خاص و اخص مطلق خاص بودن خاص از عام است؛ به گونه‌ای که اگر نسبت عوض شود، تخصیص نخواهد بود؛ اما در قسم دوم حکومت، تقدم از باب اظهاریت و اخصیت نیست؛ پس حکومت قهریه از تخصیص جدا می‌شود و بحث ملاک حکومت و جدا شدن حکومت از تخصیص هم حل می‌شود.

نمره جدا شدن حکومت از تخصیص:

نمره این بحث در نسبت سنجی است. اگر انقلاب نسبت صورت بگیرد، دیگر تخصیص جاری نمی‌شود اما حکومت جاری خواهد بود؛ زیرا چیزی که سبب می‌شود عرف دلیل حاکم را مقدم کند، لغویت خطاب و تخصیص اکثر نیست.

مثال: با مشاهده حدیث «لا تعاد» و روایت «لا صلاه الا بفاتحه‌الکتاب»، این مطلب برداشت می‌شود که اگر کسی نمازش را بدون فاتحه‌الکتاب خواند، در صورت سهوی بودن ترک فاتحه‌الکتاب، نماز او طبق حدیث «لا تعاد»، نیاز به اعاده ندارد؛ اما اگر عمدی آن را ترک کرده است، نماز باید اعاده شود؛ یعنی ما با ارتکاز عرفی خود این مطلب را برداشت می‌کنیم که جایی که خلل به فاتحه‌الکتاب عمدی بوده است، «لا تعاد» جاری نمی‌شده است و جایی که خلل سهوی بوده، «لا تعاد» جاری و مقدم است. با چنین تقدمی ۱. تغییری در مدلول استعمالی انجام نمی‌شود؛ ۲. برای مقدم بودن «لا تعاد»، به دنبال نسبت سنجی نبوده‌ایم؛ یعنی در ارتکاز عرفی خود نیازی به نسبت سنجی ندیده‌ایم. نسبت بین «لا تعاد» و «لا صلاه الا بفاتحه‌الکتاب» من وجه است اما با این حال، «لا تعاد» مقدم می‌شود؛ در حالی که وقتی گفته می‌شود «اکرم العلماء» و «لا تکریم النحویین من العلماء»، در ابتدا سؤال می‌شود که دأب مولایم بر تدریج هست یا خیر؟ اگر دأب تدریجی باشد گفته می‌شود در خطاب اول همه‌ی علما آمده بود اما در خطاب دوم علمای غیر نحوی؛ و چنین نتیجه گرفته می‌شود که منظور از خطاب اول نیز عالم غیر نحوی بوده است.

چنین روندی در حکومت نیست؛ هر چند حکومت، حکومت قهریه باشد.

نکته: مرحوم شیخ در رسائل پس از تعریف حکومت و بیان نکات آن، خاص و عام را به لحاظ دلیلشان بررسی می‌کند.

نسبت بین خاص عام به لحاظ خودشان تخصیص است اما دلیل عام، سیره‌ی عقلا بر عمل به عام است و دلیل خاص، سیره‌ی عقلا بر عمل به خاص. گاهی نیز ممکن است عام یا خاص نص باشند که دلیل آنها حجیت قطع خواهد بود. باید بررسی کرد که بین دلیل عام و دلیل خاص جمع عرفی وجود دارد یا اصلاً تعارض بدوی هست یا خیر.

حالات مختلف دلیل عام و خاص:

۱. نسبت بین دلیل حجیت عامی که قطعی السند و الدلاله است و خاصی که ظنی السند و الدلاله است (نص آیه با ظاهر خبر واحد): در این مثال اصلاً تعارض بدوی هم وجود ندارد؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است و اصلاً احتمال عمل به خاص هم نمی‌رود که تعارض بدوی شکل بگیرد و به دنبال این باشیم که نسبت بین دلیل عام و خاص، حکومت است یا ورود.
۲. نسبت بین دلیل حجیت عامی که ظنی السند و الدلاله است و خاصی که قطعی السند و الدلاله است (ظاهر خبر واحد با نص آیه): در این مثال نیز تعارض بدوی هم وجود ندارد و عام طرح می‌شود.

۳. نسبت بین عامی که قطعی السند و ظنی الدلاله است و خاصی که قطعی السند و ظنی الدلاله است (ظاهر آیه با ظاهر خبر متواتر): در این مثال سندها قطعی است، پس تعارض بدوی بین دلالت‌ها (بین دو اصاله الظهور) شکل می‌گیرد؛ حال اگر یکی اظهر بود، بر دیگری مقدم می‌شود، نسبت بین خود خاص و عام تخصیص است و نسبت بین دلیل اعتبار عام و خاص را باید بررسی کرد.

شیخ در ابتدا اظهر را حاکم می‌داند؛ زیرا اظهر قرینه بر این مطلب است که مراد از حجت بودن ظاهر، در غیر از حالت تعارض با اظهر است و به عبارتی دایره حجیت ظاهر را از ابتدا ضیق می‌کند؛ اما در جایی که شیخ به فرق حکومت و ورود می‌پردازد، می‌گوید احتمال دارد که تقدم دلیل اعتبار خاص ظنی الدلاله و قطعی السند بر عام قطعی السند و ظنی الدلاله ورود باشد نه حکومت. علت ورود دانستن نسبت بین دلیل عام و خاص این است که

الف) فقط یک تعبد محقق است؛

ب) حکومتی که شیخ مطرح کرد، فقط حکومت شارحیه و مدلول استعمالی بود و در اینجا حکومت شارحیه نیست؛ لذا از حرف اول خود بازمی‌گردد و نسبت را ورود می‌داند.

۴. نسبت بین دلیل حجیت عامی که ظنی السند و قطعی الدلاله است و خاصی که ظنی السند و قطعی الدلاله است: در این مثال تعارض در صدور است و اصاله السند در دو روایت با هم تعارض پیدا می‌کنند. حال اگر سند یک دلیل عرفا قوی‌تر بود، نسبت ورود خواهد بود و اگر دلیلی قوی‌تر از دیگر نبود، تعارض مستقر می‌شود و باید قاعده اولیه و ثانویه باب تعارض را پیاده کرد.

۵. نسبت بین دلیل حجیت عامی که قطعی السند و ظنی الدلاله باشد و خاصی که ظنی السند و قطعی الدلاله باشد: در این مثال دلیل اصاله الظهور خطاب اول با دلیل اصاله الصدور خطاب دوم تعارض می‌کند. به طور مثال ظاهری قرآنی داریم و نص خبر واحد. در صدور ظاهر قرآنی شکی نداریم و شک در ناحیه دلالت آن خواهد بود؛ از طرف دیگر در دلالت خبر واحد نمی‌توان شک کرد و اگر اشکالی باشد، در ناحیه صدور است که در این مثال دلیل صدور خبر واحد با دلیل ظهور آیه تعارض می‌کنند.

از آنجایی که این دو از یک سنخ نیستند، تعارض مستقر می‌شود و باید سراغ مرجحات رفت. در مرجحات نیز روند این است که اگر مخالفت این دو تباین باشد، دلیل خبر واحد را کنار می‌گذاریم و صدور آیه و دلالت آن را مقدم می‌کنیم؛ اما اگر مخالفت به نحو عموم و خصوص باشد، خبر واحد مقدم می‌شود.

نکته: برای مثال حکومت و ورود، نسبت بین «لا ضرر» و «لا حرج» با ادله‌ی اولیه در نظر گرفته می‌شود.

توضیح: مبنای شیخ در «لا ضرر» و «لا حرج» این است که «حکم ضرری جعل نشده است»؛ از طرفی خطابات اولیه نیز اطلاقاتی دارند. به طور مثال گفته می‌شود «کتب علیکم الصیام» اما روزه برای من ضرر و حرج دارد. در اینجا تعارض بدوی شکل می‌گیرد و از نظر شیخ تقدیم «لا ضرر» و «لا حرج» از باب حکومت است؛ زیرا تصرف در عقد الحمل خطاب دیگر صورت گرفته و تضییق شده است. این بیان شیخ با روایتی که شیخ صدوق نقل کرده و عبارت «فی الاسلام» را نیز در ادامه «لا ضرر و لا ضرار» ذکر کرده است، روشن‌تر می‌شود و این را می‌رساند که احکامی که جعل شده است، از ابتدا ضیق بوده و حکم ضرری (وجوبی که در «روزه وجوب است») جعل نشده است و حکمی که محمول است ضیق می‌شود (وجوب مختص به حالت غیر ضرری می‌شود). از آنجایی «فی الاسلام» مربوط به احکام است نه موضوعات، قرینه بر این مطلب می‌شود که در عقد الحمل تصرف شده است.

مرحوم آخوند نیز «لا ضرر» را حاکم می‌داند اما این حکومت را در ناحیه عقد الحمل نمی‌داند؛ بلکه آن را در عقد الوضع می‌داند. تفاوت بین کلام شیخ و آخوند این است که آخوند معتقد است در اینجا حکم ضرری با لسان نفی موضوع، نفی شده است؛ یعنی مبالغه‌ای است از باب «زید کثیر الرماد» و «یا اشباه الرجال و لا رجال».

همان‌گونه که غرض در «یا اشباه الرجال و لا رجال» این است که «شما جوانمردی ندارید» اما برای این غرض، موضوع «رجل» نفی می‌شود، «لا ضرر» نیز در موضوع تصرف می‌کند؛ هرچند غرض آن نفی حکم باشد؛ به طور مثال اگر روزه در ظرف عادی اثری الزامی داشته باشد، در ظرف ضرر آن اثر را ندارد و این نفی اثر با مبالغه‌ای که نفی موضوع است، انجام می‌شود.

* طبق حرف شیخ که تصرف در عقد الحمل است، احتمال تخصیص هست اما طبق حرف آخوند که تصرف در عقد الوضع است، احتمال تخصیص منتفی است.

رابطه امارات با اصول

سؤال: تفاوت بین حکومت و ورود چیست؟

پاسخ: تفاوت بین حکومت و تخصیص، ثمره دارد؛ اما تفاوت بین حکومت و ورود، ثمره‌ای ندارد؛ یعنی با انقلاب نسبت، تخصیص جاری نمی‌شود اما حکومت جاری است؛ اما به خاطر شباهت حکومت و ورود در عدم نسبت سنجی، تفاوت بین آنها ثمره عملی ندارد. در عین حال بهترین راه برای جدا کردن حکومت و ورود، توجه به این است که یک تعبد محقق شده است یا دو تحقق. در ورود با تعبد اول، خروج وجدانی است اما در حکومت تعبد اول کافی نیست؛ بلکه تعبد دیگری به مدلول نیز باید محقق شود.

مثال: در نسبت بین امارات و اصول عقلیه، اگر شارع بگوید: «خبر ثقه حجت است»، با همین تعبد، موضوع «قبح عقاب بلا بیان» از بین می‌رود و دیگر لازم نیست به مدلول اماره تعبد داشته باشیم؛ بلکه با همان تعبدی که به دلیل انجام شد، موضوع دلیل دوم مرتفع شد؛ یعنی با تعبد به دلیل اول، بیان محقق می‌شود و موضوع دلیل دوم مرتفع می‌شود؛ اما در حکومت قهریه با صرف «خبر ثقه حجت است»، موضوع «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» از بین نمی‌رود؛ و در حکومت شارحیه با صرف «خبر ثقه حجت است»، موضوع «اذا شککت فابن علی الاکثر» را از بین نمی‌برد، بلکه تعبد دومی به مدلول خبر واحد یعنی «لا شک لکثیر الشک» نیز لازم است؛ یعنی این مدلول نیز باید تعبداً پذیرفته شود تا گفته شود که موضوع «لا شک لکثیر الشک» از بین رفته و کثیر الشک نباید بنا را بر اکثر بگذارد.

بنابراین در ورود با نفس تعبد به دلیل کار انجام می‌شود اما در حکومت نفس تعبد به دلیل حاکم، کار را انجام نمی‌دهد بلکه تعبد به مدلول آن دلیل نیز لازم است.

نکته: اصول لفظیه اماره هستند و به ظهور بازمی‌گردند؛ بنابراین نسبت آنها با اصول عملیه مانند نسبت امارات با اصول است؛ یعنی تقدم اصول لفظیه

بر اصول عملیه عقلیه طبق تمام مبانی ورود است؛

و بر اصول عملیه شرعیه مبتنی بر مبنایی است که در حجیت امارات قائل باشید؛

طبق معذرت و منجزیت، در اینجا نیز ورود است؛ زیرا تصرفی در عقد الوضع یا عقد الحمل انجام نمی‌شود؛

اما طبق تتمیم کشف که خود دلیل علم تعبدی تلقی می‌شود، یا جعل حکم مماثل باشد که مدلول دلیل، حکم واقعی ثانوی تلقی می‌شود، حکومت است؛ زیرا دو تعبد صورت می‌گیرد.

قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح

جمله «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» قبل از ابن ابی جمهور که در قرن دهم است، مطرح نشده است.

در بیان مراد ابن ابی جمهور علما سه دسته هستند:

۱. بعضی مانند شیخ انصاری و مرحوم تبریزی مراد را اعم از جمع عرفی و تبرعی می‌دانند؛ دلیل این گروه این است که استدلال ابن ابی جمهور این است که «اصل در دلیلین اعمال است» و ما باید به این اصل عمل کنیم. پس نمی‌توانیم هر دو را طرح کنیم، اخذ یکی از دلیلین نیز ترجیح بلا مرجح است و لذا باید بین دو دلیل جمع شود.

۲. بعضی مانند مرحوم بروجردی، آیت الله مرعشی و آیت الله زنجانی مراد را خصوص عرفی می‌دانند؛

۳. بعضی مانند سید یزدی عبارت را مجمل می‌دانند؛ دلیل این گروه این است که برای استدلال به این مطلب هم از اجماع استفاده شده است و هم از اصل در دلیلین اعمال است؛ علاوه بر این وی این قول را به شیخ طوسی در استبصار نیز نسبت می‌دهد در حالی که کلام شیخ طوسی مربوط به جمع عرفی است.

مختار این است که ابن ابی جمهور درصدد بیان جمع عرفی بوده است؛ زیرا درست است که ابن ابی جمهور اجماع را نیز ذکر می‌کند، اما این گونه نیست که اجماع را به عنوان دلیلی مستقل بیاورد. وی می‌گوید «اجماع داریم که اصل در دلیلین اعمال است» که اجماع مربوط به جمع عرفی است نه جمع تبرعی. علاوه این نسبت دادن این قول به شیخ طوسی نیز نشان می‌دهد که مراد وی، جمع عرفی است.

اما اگر کسی جمع را اعم از عرفی و تبرعی بداند، این اشکال به او وارد می‌شود که در این صورت، روایات علاجیه یا بدون مورد خواهند شد، یا موارد معدودی خواهند داشت و چنین چیزی قابل قبول نیست.

این کلام نیاز به ضمیمه‌ای هم دارد زیرا این سؤال پیش می‌آید که درست است که جمع عرفی و تبرعی به طور مجموع نمی‌توانند اولی از طرح باشند، اما چرا خصوص جمع عرفی اولی از طرح باشد؟

علت این مطلب این است که جمع عرفی در اکثر موارد نیست و با اعمال جمع عرفی، روایات علاجیه بدون مورد نمی‌شوند اما جمع تبرعی اگر در همه جا جاری نشود، در اکثر افراد وجود دارد؛ به عبارتی چه مجموع جمع تبرعی و عرفی از طرح اولی باشد چه خصوص جمع تبرعی، بدون

مورد شدن اخبار علاجیه یا لزوم حمل مطلق بر فرد نادر لازم می‌آید؛ اما اگر خصوص جمع عرفی را اولی بدانیم، هیچ کدام از این دو محذور پیش نمی‌آید.

این بیان تا حدی عقلی است و می‌توان بیانی دیگر را نیز ارائه داد:

افرادی که از ائمه علیهم‌السلام در مورد خبرهای متعارض سؤال می‌کردند، متعارضان را در مدلول جدی متعارض می‌دیدند نه در مدلول استعمالی در حالی که در موارد جمع عرفی اصلاً متعارضان صدق نمی‌کنند؛ لذا فقهایی که از امام علیه‌السلام سؤال می‌کردند، از روایاتی سؤال می‌کردند که بین آنها عام خاص و جمع عرفی نبود (مانند روایت علی بن مهزیار که از روایات دال بر نجاست و عدم نجاست خمر سؤال کرد). پس مدلول روایات علاجیه در جایی است که جمع عرفی نباشد؛ و اگر جمع عرفی وجود نداشت اما جمع تبرعی ممکن بود، متعارضان صدق می‌کند. اگر امام علیه‌السلام مرجحات را برای مواردی می‌فرمود که نه جمع عرفی باشد و نه جمع تبرعی، زمانی که شخص می‌گفت بین دو روایت تنافی است، امام در ابتدا باید می‌فرمود که آیا جمع تبرعی وجود دارد یا خیر؛ و اگر جمع تبرعی هم نبود، به مرجحات عمل کن.

نحوه تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام

فایل شماره ۷

ابتدا باید محل نزاع به درستی روشن شود.

در تقدم خاص بر عام و مخصص بودن مدلول خاص نسبت به مدلول عام شکی نیست و بحث در این است که چرا دلیل حجیت عام در صورت نبود خاص، شامل همه‌ی افراد عام بود اما اکنون که خاص موجود است، شامل همه‌ی افراد عام نیست؟ بحث

بر سر مدلول بما هو مدلول نیست؛ زیرا مشخص است که نسبت این دو تخصیص است؛

در مورد دلیل بما هو دلیل هم نیست؛ زیرا این دو با هم تعارضی ندارند؛

بلکه در این مورد است که «کل ظاهر حجه» درصدد بیان این مطلب است که اکرام عالم نحوی حرام است و «حجیت خبر ثقه» درصدد بیان حجیت وجوب اکرام تمام علما است و به این علت است که مشکل ایجاد می‌شود. به عبارتی وقتی دلیل با مدلول لحاظ می‌شود این سؤال ایجاد می‌شود که چرا دلیل شامل بعضی از افراد نیست.

مرحوم شیخ انصاری می‌گوید اگر خاص

از تمام جهات قطعی باشد، نسبت ورود است؛

اگر از یک جهت ظنی باشد (سند یا دلالت)، حکومت خواهد بود؛ زیرا علاوه بر تعبد در ورود، یک تعبد دیگر نیز نیاز دارد؛ اما از طرفی چون شیخ فقط حکومت شارحیه را قبول دارد یعنی یکی از دو دلیل با مدلول لفظی خود ناظر به عقد الوضع یا عقد الحمل دیگری باشد و دلیل حجیت عام که مثلاً اصالة الظهور است، به عقد الوضع یا عقد الحمل ناظر نیست، تعریف حکومت با آن سازگار نیست و لذا شیخ بعداً آن را ورود می‌داند؛

و اگر از تمام جهات ظنی بود، باید با اظهر و ظاهر مشکل را حل کرد.

مرحوم آخوند می‌گوید از ابتدا می‌توان با اظهر و ظاهر مشکل را حل کرد؛

(فایل شماره ۸) مرحوم نائینی تقدیم دلیل خاص بر دلیل خاص را از باب قرینیت توضیح می‌دهد. وی معتقد است همواره عرف خاص را

قرینه بر مراد جدی از عام قرار می‌دهد؛ همان‌طور که «یرمی» در «رایت اسدا یرمی» قرینه بر مراد جدی از «اسد» قرار می‌گیرد.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که در «رایت اسدا یرمی»، «اسد» نمی‌توانست قرینه برای مراد از «یرمی» قرار بگیرد؛ اما «یرمی» صلاحیت قرینه بودن را داشت؛ اما در مثال عام و خاص، هر دو طرف صلاحیت قرینه بودن را دارند؛ همان‌گونه که در «فاستبقوا الخیرات»، ظهور امر در وجوب می‌تواند قرینه بر این باشد که مراد از «خیرات» خصوص واجبات است و هم «خیرات» می‌تواند قرینه بر این باشد که «فاستبقوا» امر وجوبی نیست و استحبابی است.

زمانی که دو طرف صلاحیت قرینه قرار گرفتن برای همدیگر را دارند، اینکه کدام یک قرینه است نیاز به دلیل دارد.

مرحوم نائینی در فوائد و اجود متوجه این مسئله هست و مختار وی برای وجه تقدیم، حاکمیت است. وی می‌گوید دلیل خاص به این دلیل بر دلیل عام مقدم می‌شود که خاص حاکم بر عام می‌شود نه بالعکس.

حکومت به دو تعبد نیاز دارد و مرحوم نائینی در این مورد می‌گوید: درست است که در جایی که شارع خاص را حجت می‌داند، یک کار انجام می‌دهد اما در این کار دو تعبد انجام می‌دهد: تعبد به صدور و تعبد به مدلول و در نتیجه حکومت محقق می‌شود.

وجه تأیید این کلام این است که فهم مرحوم نائینی با فهم و کلام قدما سازگارتر است؛ زیرا اگر وجه تقدیم اظهر و ظاهر بودن بود، باید قدما به دنبال منشأ ظهور بودند؛ در حالی که چنین چیزی در ارتکاز فقها مشاهده نمی‌شود؛ اما اگر وجه تقدیم قرینیت باشد، نیازی به منشأ نیست؛ زیرا قرینیت مبتنی بر منشأ نیست؛ بلکه حاکم قرینه بر مراد جدی از محکوم می‌شود حتی اگر اظهر نباشد.

اشکال مرحوم امام (ره): در حکومت باید نظارت باشد در حالی که در اینجا اصلاً نظارتی وجود ندارد.

پاسخ: این حکومت، حکومت قهریه است نه حکومت شارحیه که در آن نظارت لازم است.

نقد کلام مرحوم نائینی:

۱. این گونه نیست که در تمامی موارد دو تعبد محقق باشد. در جایی که خاص ظنی السند و الدلاله است، دو تعبد محقق است اما در جایی که یک طرف قطعی است، فقط یک تعبد محقق است.

مرحوم نائینی به این نکته توجه داشته است و در جواب می‌گوید در جایی که خاص قطعی الصدور و ظنی الدلاله است، یک تعبد به لحاظ دلالت است و دیگری به لحاظ مدلول؛ اما سؤال این است که اگر این گونه قائل به تعبد باشیم، دیگر هیچ موردی ورود نخواهد بود؛ به طور مثال نسبت بین امارات بر اصول عملیه عقلیه طبق نظر مرحوم نائینی نیز ورود است؛ اما صرف دلیل حجیت اماره برای ورود کافی نیست، بلکه اماره‌ای که اثبات تکلیف می‌کند، بر برائت عقلیه وارد است؛ یعنی برای این که ورود شکل بگیرد، باید به مدلول نیز توجه شود و دلیل بما دلیل یا مدلول بما هو مدلول با هم تعارضی ندارند؛ بلکه دلیل با توجه به مدلول است که با دلیل دیگر تعارض پیدا می‌کند.

در این مثال نیز دلیل‌ها با توجه به مدلول متعارض می‌شوند اما صرف توجه مدلول، تعبد را محقق نمی‌کنند و الا امارات هم حاکم بر اصول عملیه عقلی خواهند شد.

۲. مرحوم نائینی در هر عام و خاصی حکومت را جاری می‌داند چه دأب متکلم بر تدریجی صحبت کردن باشد و چه نباشد؛ اما چنین کلامی درست نیست و اگر دأب متکلم بر تدریجی بودن نباشد، بین عام و خاص تنافی شکل می‌گیرد.

مرحوم امام (ره) نیز که قرینیت را هم تعبیر درستی نمی‌داند، آن را جمع عرفی می‌داند؛ اما جمع عرفی‌ای که غیر از جمع‌های رایج است.

مختار:

در جایی که خاص از تمام جهات قطعی است، مراد مولا قطعاً مشخص است و جای تعبد نیست؛ لذا خروج مدلول خاص از تحت دلیل عام، وجدانی نیست و اصلاً تعارضی در بین نیست و خروج خاص از باب تخصص است.

این را نیز قبول نداریم که تخصص جمع عرفی است؛ زیرا در جمع عرفی یعنی تعارض بدوی محقق شده ولی به گونه‌ای حل می‌شود که به تعارض در مراد جدی کشیده نشود و این حل نیز مطابق فهم عرفی است؛ اما در تخصص، تعارض بدوی هم نیست. به طور مثال کسی بین «لا تکریم زیدا الجاهل» و «اکرم العلماء» تعارضی نمی‌بیند که بخواهیم این تنافی را حل کنیم.

در جایی که بخشی از خاص قطعی و بخش دیگر آن قطعی است، برای جهت ظنی نیاز به تعبد داریم و با متعبد شدن به بخش ظنی، مراد جدی مولا برای ما روشن شده و این خروج، خروج وجدانی با تعبد خواهد بود و ورود است؛ و فرقی نیست که خاص ظنی السند و قطعی الدلاله باشد یا قطعی السند و ظنی الدلاله باشد؛ و فرقی ندارد که دلیل حجیت ظهور اصالت عدم قرینه باشد یا ظن نوعی؛ به هر حال یک تعبد بیشتر محقق نشده است و لذا ورود است.

در جایی که خاص ظنی الصدور و الدلاله بود، چون دو تعبد محقق می‌شود، حکومت شکل گرفته است؛ اما نه حکومت شارحیه (که اشکال ناظر نبودن دلیل مطرح شود)؛ بلکه حکومت از نوع قهریه است. به طور مثال

با ملاحظه مجموع «اکرم العلماء» و «لا تکریم النحویین من العلماء»؛

و دانستن این مطلب که مولا مطالب خود را تدریجاً بیان می‌کند؛

و دانستن این مطلب که اگر خاص را مقدم نکنیم، لغو می‌شود؛ اما با مقدم کردن خاص، عام لغو نخواهد بود،

عقل این گونه حکم می‌کند که باید در یک دلیل تصرف شود و آن دلیل، دلیلی است که تصرف در آن موجب لغویت نشود.

بنابراین حرف شیخ که در قطعی من جمیع الجهات، نسبت را ورود دانست، در جایی که یک بخش ظنی است، نسبت را حکومت اعلام کرد و در جایی که ظنی من جمیع الجهات است، آن را با اظهر و ظاهر حل کرد، صحیح نیست؛ زیرا مورد اول تخصص است و اصلاً تعارض نیست، مورد دوم ورود و مورد سوم نیز حکومت است.

در مورد کلام آخوند نیز باید گفت که اظهر و ظاهر را ملاک قرار نمی‌دهیم؛ بلکه ملاک این است که در جایی اصلاً تعبد نیست، در جایی یک تعبد است و در جایی دو تعبد وجود دارد. اظهر و ظاهر ملاک درستی نیست و در اظهر و ظاهر باید به دنبال منشأ ظهور بود که اگر منشأ یک ظهور وضع بود و منشأ ظهور دیگر قرینه عامه، چنین حکم می‌شود که وضع قرینه بوده و مانع از تمام شدن مقدمات حکمت است؛ لذا ظهوری که منشأ آن وضع است، مقدم می‌شود. اظهریت ضابطه‌مند بوده و بر اساس منشأ ظهور است؛ به طور مثال در هم در «اکرم العلماء» و هم در «لا تکرّم النحویین من العلماء» منشأ ظهور وضع است و یکی از دیگری اظهر نیست.

البته کلام آخوند به نحوی توجیه شده است: عام ۱۰۰ فرد را در برمی‌گیرد و خاص مثلاً ۴۰ فرد را. چون عام بر تعداد بیشتری صدق می‌کند، ظهور آن ضعیف‌تر از خاص بوده و لذا خاص اظهر است؛ اما این حرف در صورتی درست است که در عام و خاص، حکم روی افراد برود در حالی که مشهور قائل به این هستند که حکم روی طبیعت می‌رود و این که این طبیعت چند فرد دارد مهم نیست. این کلام مرحوم نائینی نیز که خاص را قرینه بر عام می‌داند صحیح نیست و سؤال این است که چرا خاص قرینه بر عام قرار گرفته است؟ مرحوم خویی نیز تمام موارد را حکومت قهریه می‌داند اما اشکال این کلام این است که تفاوت بین ورود و حکومت در محقق شدن یک یا دو تعبد است و در جایی که خاص قطعی السند و الدلاله است، اصلاً تعبدی نیست و در جایی که بخشی از آن ظنی است، فقط یک تعبد است و لذا حکومت جاری نیست. کلام مرحوم خویی در جایی پذیرفته است که خاص من جمیع الجهات ظنی باشد.

نمره بحث:

با این ملاک هیچ‌گاه بین دلیل عام و خاص نسبت سنجی انجام نمی‌شود، اگرچه بین مدلول‌ها که عام و خاص هستند، نسبت سنجی انجام می‌گیرد.

عدم اعمال اخبار علاجیه در عام و خاص

در بیان علت اینکه چرا اخبار علاجیه در عام و خاص اعمال نمی‌شوند دو بیان وجود دارد:

۱. موضوع اخبار علاجیه «خبران متنافیان» است و ظهور عرفی از «متنافیان» دو دلیلی هستند که جمع عرفی نداشته باشند و تعارض بین آنها مستقر باشد؛ در حالی که تعارض بین عام و خاص، مستقر نیست.
۲. اگر با وجود جمع عرفی لازم بود که مرجحات اعمال شوند، امام علیه‌السلام در مقام جواب تذکر می‌دادند که آیا جمع عرفی بین متنافیان وجود دارد یا خیر؟

نقضی در درر الفوائد مطرح شده است و آن اینکه: مبنای شما این است که در عام و خاص نه مرجحات اخبار علاجیه جاری می‌شوند و نه تخییر؛ بلکه خاص قطعاً بر عام مقدم می‌شود و در مورد دلیل این دو بحث می‌شود؛ اما مکاتبه عبدالله بن جعفر حمیری در مکاتبه امام زمان علیه‌السلام در مورد تکبیر این‌گونه سؤال می‌کند که در هنگام برخاستن از تشهد، گروهی می‌گویند که تکبیر بگو و گروهی دیگر می‌گویند تکبیر نگو بلکه «بحول الله» را بخوان. روایت اولی که نقل می‌شود این است: «إذا انتقل من حاله الی اخری فعلیه التکبیر» و روایت دوم این است: «إذا رفع راسه من السجده الثانیه و کبر ثم جلس ثم قام، فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر». اشکال این است که روایت عام است و برای انتقال از هر حالتی به حالت دیگر، تکبیر را ثابت می‌کند و روایت دوم خاص است و در یک مورد خاص، تکبیر را نفی می‌کند.

اگر این حرف که خاص بر عام مقدم است، درست بود، امام زمان علیه‌السلام باید روایت دوم را به لحاظ مدلول، مخصص روایت اول قرار می‌دادند؛ در حالی که امام زمان علیه‌السلام حکم به تخییر داده‌اند؛ از طرف دیگر حمیری هم نباید این سؤال را می‌پرسید زیرا وی فقیه و آشنا به جمع‌های عرفی بوده و دیگر نیاز به مکاتبه نداشته است.

جواب این است که تخصیص در جایی است که تعارض بدوی وجود دارد و جمع عرفی مانع از رسیدن تعارض به مراد جدی می‌شود؛ در حالی که در مستحبات تعارض بدوی هم نیست و لذا اصلاً تخصیص در مستحبات وجود ندارد؛ به طور مثال روایاتی در مورد زیارت امام رضا علیه‌السلام داریم که زیارت را در همه اوقات مستحب می‌دانند و روایتی نیز داریم که زیارت امام رضا علیه‌السلام در روز ۹ رجب مستحب است و در این مثال کسی روایات اول را تخصیص نمی‌زند که نتیجه‌ی آن عدم استحباب زیارت امام رضا علیه‌السلام در غیر از ۹ رجب باشد. آنچه محتمل است این است که حمیری به دنبال عمل افضل بوده و امام علیه‌السلام نیز با حکم به تخییر نشان داده‌اند که هیچ‌کدام افضل نیست.

قدر متیقن در مقام مخاطب

یکی از جمع‌هایی که مطرح شده است قدر متیقن در مقام مخاطب است.

این گونه گفته شده که اگر دو دلیل بودند که یکی قدر متیقن در مقام تخاطب داشت، می توان قدر متیقن را به یکی و مازاد را به دیگری داد؛ به طور مثال «ثمن العذره سحت» و «لا باس ببيع العذره». اگر ثابت شود که در مثال اول قدر متیقن در مقام تخاطب عذره انسان است و قدر متیقن از دوم عذره حیوانات باشد، می توانیم بین این دو دلیل جمع انجام دهیم. این مثال جمع عرفی است که هر دو دلیل، قرینه بر تصرف در هر دو می شوند.

بررسی مطلب:

قدر متیقن در مقام تخاطب یا به انصراف ظهوری رسیده است یا خیر. اگر قدر متیقن به حد انصراف ظهوری رسیده است، جمع عرفی محقق شده اما جمع جدیدی نیست؛ به طور مثال قدر متیقن از «حیوان» غیر انسان است و در «ثمن العذره سحت» نیز ادعا شده که قدر متیقن عذره انسان است. قدر متیقن در «حیوان» مطابق ظهور است و ظهور عرفی از آن پشتیبانی می کند که این همان انصراف ظهوری است؛ درست است که این جمع عرفی است، اما جمع عرفی جدیدی نیست؛ بلکه همان مطلب است که اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی در بعضی از افراد ظهور دارد، حمل مطلق بر مقید انجام می گیرد و دیگری شامل سایر افراد خواهد بود. مثلاً اگر خطابی داشته باشیم که بگوید: «در منزل من حیوان راه نده» و خطابی دیگر بگوید: «در منزل من گربه راه بده»، حمل مطلق بر مقید می شود؛ به همین نحو اگر بگوید «حیوان» و انصراف آن بر غیر از انسان باشد، ظهور از ابتدا در غیر از انسان است و همان حمل مطلق بر مقید است.

در چنین جایی که قدر متیقن به حد انصراف ظهوری رسیده است، اصلاً تعارضی شکل نمی گیرد زیرا از ابتدا ظهور در موردی خاص بوده است. اما اگر قدر متیقن به حد انصراف ظهوری نرسد، یعنی کثرت استعمال در یک طرف و ندرت در طرف دیگر از آن پشتیبانی نکند، دلیلی بر پذیرش آن وجود ندارد.

جمع عرفی این است که اگر به عرف ارائه شود، آن جمع را در ناحیه مراد جدی بپسندد اما در مثالی مانند «ثمن العذره سحت» و «لا باس ببيع العذره»، چنین جمعی مورد قبول عرف نیست.

اشکال مرحوم امام: چرا «مقام تخاطب» را اضافه کردید و صرف «قدر متیقن» را ذکر نکردید؟

پاسخ مرحوم تبریزی: با صرف نظر از این قید، همه جا قدر متیقن وجود دارد و این قید برای این آورده می شود که حمل اخبار علاجیه بر فرد نادر لازم نیاید؛ و لذا با این قید این اشکال بر مرحوم نائینی وارد نمی شود.

لزام تخصیص مستهجن

یکی از جمع هایی که مطرح شده این است که اگر عامی داشتیم و خاصی که اکثر افراد عام را شامل می شد، جمع عرفی این است که تخصیص مستهجن صورت نگیرد.

در اینجا دو بحث مطرح است:

۱. بحث صغروی: تخصیص افرادی قبیح نیست بلکه تخصیص اکثر عناوین هم عرض قبیح است. به طور مثال در مدرسه ای تعداد طلاب پایه ی هفتم ۶۰ نفر است؛ و هر کدام از پایه های هشتم، نهم و دهم، ۱۰ نفر هستند؛ اگر گفته شود «همه طلاب را اکرام کن به جز طلاب پایه های ۸ و ۹ و ۱۰»، حکم عرف این است که این کلام صحیح نیست و باید گفته شود «طلاب پایه هفتم را اکرام کن»؛ در حالی که تعداد طلاب پایه ی هفتم ۶۰ نفر بود؛ و بالعکس اگر گفته شود «تمام طلاب را به جز طلاب پایه هفتم اکرام کن»، حکم عرف به قبیح بودن این کلام نمی دهد؛ با اینکه تعداد طلاب این پایه بیشتر است.

پس آنچه مهم است، تخصیص اکثر افرادی نیست. در این موارد ارتکاز عرفی مهم است و آنچه طبق عرف قبیح است، تخصیص اکثر عناوین هم عرض است، صرف نظر از اینکه شامل چه تعداد افرادی هستند.

۲. بحث کبروی: تخصیص اکثر عنوانی نیز به حکم عقل قبیح است؛ یعنی عقل حکم می کند اگر عام به نحوی تخصیص بخورد که بدون فرد شود یا اکثر افراد خارج شود، آن عام لغو است و لغو از متکلم حکیم صادر نمی شود. پس دال عقلی است که حکم به حمل عام بر یک معنا می کند. تصرف عقل نیز در دلیلی انجام می گیرد که باعث لغویت دیگری نشود. این همان حکومت قهریه ای است که در مثال هایی مانند روایت علی بن مهزیار وجود داشت.

مقدم شدن دلیل در مقام تحدید

- گفته شده اگر یکی از دو دلیل در مورد تحدید باشد، جمع عرفی این است که دلیل دیگر مقدم شود.

بررسی مطلب:

- اگر تحدید به دقت عرفی باشد، جمع عرفی بودن آن را می‌پذیریم اما جمع جدید بودن آن را قبول نداریم؛ این مورد همان حکومت قهریه است؛ یعنی یک دلیل به دقت عرفی در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل دیگر تصرف کرده و آن را توسعه یا تضییق می‌دهد؛ بدون اینکه اظهریت و ظاهریت را لحاظ کند.
- اما اگر تحدید به دقت عقلی باشد و عرف آن را نپسندند، چه دلیل بر اعتبار آن وجود دارد؟
- پس این که هر جا یکی از دو دلیل در مقام تحدید باشد، جمع عرفی است، مورد قبول نیست.

نزوم اخراج مورد

- گفته شده اگر مقدم کردن یک دلیل باعث بدون مورد شدن دلیل دیگر شود، جمع عرفی بر مقدم کردن دلیل دیگر است.
- **بررسی مطلب:** در این مثال نیز عقل حکم می‌کند که از تقدیم یک دلیل لغویت پیش می‌آید و لذا حکم به عدم تقدیم آن خواهد کرد و این همان حکومت قهریه است.

تعارضی عام و مطلق

- شیخ انصاری و مرحوم نائینی معتقدند که اگر یکی از دو دلیل عام بود و دیگری مطلق، عام بر مطلق مقدم می‌شود؛ اما مرحوم آخوند و مرحوم شیخ عبدالکریم با این مطلب مخالف هستند.

دلیل شیخ:

دلیل آخوند:

- **بررسی مطلب:** بحث در جمع عرفی این بود که تعارض در مدلول استعمالی هست اما در مدلول جدی نیست. مدعای مرحوم شیخ و مرحوم نائینی این است که اگر عام و مطلق داشته باشیم، ولو در مراد استعمالی تنافی داشته باشند، اما عرف عام را مراد جدی می‌داند و از مطلق رفع ید می‌کند. استدلال شما نیز این است که عرف عام را قرینه می‌بیند و می‌گوید مقدمات حکمت در مطلق تمام نیست.
- **اشکال:** ما به دنبال حجت هستیم و برای رسیدن به حجت باید اصله التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی جاری شود؛ جریان یافتن این اصل نیز پس از فحص و یاس است و این مطلب هم در مورد عام صادق است و هم در مورد مطلق.
- بنابراین اگر دلیل عام باشد، درست است که ظهور آن وضعی است اما برای رسیدن به حجت باید از یافتن مخصص ناامید شوید و مطلق می‌تواند مخصص عام باشد؛ از طرف دیگر برای رسیدن به حجت در مطلق نیز باید از یافتن مقید ناامید شوید و عام می‌تواند مقید باشد؛ بنابراین قبل از فحص نه به عام عمل می‌شود و نه به مطلق؛ لذا حجیت هم در عام و هم در مطلق معلق به نبود مخصص یا مقید است؛ زیرا بیان شارع تدریجی است و چه بیان او عام باشد و چه مطلق، احتمال وجود مخصص یا مقید هست؛ در این صورت نیاز به فحص داریم و اگر دلیل، عام باشد، با رسیدن به مطلق، احتمال تخصیص می‌رود و اگر دلیل مطلق باشد، با رسیدن به عام، احتمال تقیید می‌رود.
- **بیان دیگر:** این بیان در کلام مرحوم امام (ره) وارد شده است: در اطلاق، خود مطلق نیاز به مقدمات حکمت دارد و در عام، مدخولش نیاز به مقدمات حکمت دارد. نباید کلمه‌ی «کل» در نظر گرفته شود که دلالت آن بر عموم لفظی است زیرا این سؤال پیش می‌آید که «کل علما» یا «کل علماء عدول» یا... پس باید در مدخول مقدمات حکمت جاری شود و با وجود عام، مقدمات حکمت در مدخول تمام نمی‌شود زیرا احتمال دارد عام قرینه باشد؛ از طرف دیگر در خود مطلق نیاز به مقدمات حکمت داریم و با وجود عام، مقدمات حکمت شکل نمی‌گیرد.
- نتیجه این که در یکی مقدمات حکمت در مدخول تمام نیست؛ و در دیگری هم مقدمات حکمت در خودش تمام نیست و لذا در هیچ کدام به ظهوری که حجت باشد نمی‌رسیم و خطاب مجمل می‌شود. در اینجا ظهور «کل» که «همه» باشد برای ما روشن است اما نمی‌توان گفت «همه‌ی علما» یا «همه‌ی علمای نحوی» و لذا خطاب مجمل است؛ از طرف دیگر در مطلق از ابتدا نمی‌توان گفت که منظور همه هستند یا بعض و لذا خطاب مجمل می‌شود.
- به عبارتی احتجاج به عام متقوم به مقدمات حکمت در مطلق است، احتجاج به مقدمات حکمت نیز مشروط به احراز سکوت مولا و نیاوردن قرینه است که با وجود عام چنین چیزی احراز نمی‌شود.
- **نکته:** به بیان دوم اشکالی شده است و آن اینکه کلماتی مانند «قاطبه» به نحوی هستند که نیاز به مدخول ندارند و لذا بحث مقدمات حکمت در مدخول آنها لازم نمی‌آید. اگر این اشکال پذیرفته شود، بیان اول بدون اشکال خواهد بود و برای استدلال به «قاطبه» نیاز به اصله التطابق داریم و نیاز به فحص و یاس از مخصص و مقید داریم که با وجود عام یا مطلق این امر ممکن نیست.

قاعده اولیه بنا بر طریقت

معنای قاعده ی اولیه: منظور از قاعده ی اولیه، حکم، با قطع نظر از ادله ی خاصه است.

آخوند بنا بر طریقت قائل به تساقط فی الجملة است؛ یعنی دو خطاب در مدلول های مختص تساقط می کنند؛ اما این تساقط فی الجملة است زیرا مدلول مشترک باقی است.

توضیح: دلیل وجوب دو مطلب را می رساند: وجوب فعل و مستحب نبودن آن و دلیل حرمت نیز دو مطلب را می رساند: حرمت فعل و مستحب نبودن آن. این دو خطاب در مدلول واجب یا حرام بودن تعارض داشته و تعارض و در نتیجه تساقط می کنند؛ اما نسبت به استحباب نداشتن، همچنان این دو خطاب حجت هستند.

نقد: پایه ی نقدهای مطرح شده به آخوند این است که باب «اشتباه حجت به لاجت» و باب «تعارض» نباید با هم اشتباه شوند:

در باب تعارض، علم به صدق یکی از دو دلیل نداریم؛ بلکه علم به کذب یکی داریم؛ یعنی دو دلیل داریم که شرایط حجیت را دارند و فی نفسه به آنها عمل می کنیم؛ اما اکنون به خاطر ابتلا به تعارض، علم به کذب (اعم از صدور، جهت یا دلالت) یکی از دو دلیل داریم؛ اما در باب اشتباه حجت به لا حجت، به حجت و حکم واقعی یقین داریم و می دانیم که یکی از دو دلیل صادق هستند؛ اما دلیل صادق مردد بین دلیل الف و ب است.

در باب اشتباه حجت و لا حجت می توان پذیرفت که مدلول مشترک باقی است؛ به طور مثال فرشی در دست من است که یقیناً می دانم برای من نیست و یا مال علی است یا مال حسن. یک دلیل فرش را متعلق به علی می داند و دلیل دیگر آن را متعلق به حسن می داند؛ در اینجا اگر مدلول مشترکی برای تصرف من وجود داشت، آن را نفی می کرد.

به عبارت دیگر در این باب، آن که در واقع است، تعین ثبوتی دارد و اثباتا نمی دانیم کدام یک از این دو دلیل صادق هستند؛ لذا چون دلیل، ثبوتاً تحقق دارد، می دانیم که ثالث را نفی کرده است.

اما در باب تعارض علم به صدق نداریم که به خاطر تعارض، تکاذب می کنند و دلیلی که حجت است حتی ثبوتاً تعین ندارد و فی نفس الامر شاید هر دو کاذب باشند و به دلیل تعین ثبوتی نداشتن، نمی توان گفت که نفی ثالث می شود.

کلام مرحوم آخوند این است که:

معتبر بودن هر دو دلیل ممکن نیست؛

معتبر شدن ادهما بعینه ترجیح بلا مرجح است؛

اما دلیل بر تساقط هر دو نداریم؛ پس ادهما لا بعینه ساقط می شود.

به این کلام اشکالی نقضی وارد شده که صحیح نیست. **توضیح:** به آخوند اشکال شده است که چرا این کلام را در اصول عملیه جاری نمی کنید؟ به طور مثال در جایی که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم،

اجرای اصاله الطهاره در هر دو ظرف ممکن نیست؛ زیرا باعث مخالفت عملیه ی قطعی می شود؛

اجرای اصاله الطهاره در یکی از دو ظرف ترجیح بلا مرجح است؛

اما چرا یکی از دو اصل لا بعینه جاری نشود که نتیجه تساقط فی الجملة باشد؟

پاسخ:

امارات با اصول تفاوت دارند؛ زیرا در اصول اعتبار ادهما لا بعینه:

۱. لغو است؛ زیرا مثبتات اصول و لوازم عقلیه و عادیّه ی آنها حجت نیستند و اصول صرفاً برای رفع تحیر در مقام عمل هستند؛ لذا اگر شارع ادهما لا بعینه را معتبر کند، نمی توان به لازمه ی آن که نفی ثالث است، منتقل شد؛ یعنی از اصاله الطهاره در ظرف الف نمی توان نتیجه گرفت که ظرف ب نجس است و همینطور بالعکس. نتیجه اینکه اعتبار ادهما لا بعینه در اصول، تحیر را برطرف نمی کند و لغو خواهد بود.

۲. خلاف روایات است: شیخ انصاری در رسائل پس از طرح قول میرزای قمی که در علم اجمالی در شبهه محصوره قائل به اجرای اصل به صورت تخییر در یک طرف بود، آن را با روایاتی رد می کند؛ مانند:

a. موثق سماعه که شخص اموالی داشت که حرام و حلال آن با هم مخلوط شده بود و امام علیه السلام حکم به اجتناب از کل اموال دادند؛

b. روایت ضریس کناسی: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ ضُرَيْسِ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ السَّمَنِ وَالْجَبَنِ نَجْدَهُ فِي أَرْضِ الْمُشْرِكِينَ - بِالرُّومِ أَ نَأْكُلُهُ فَقَالَ أَمَّا مَا عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ خَلَطَهُ الْحَرَامُ فَلَا تَأْكُلْ وَ أَمَّا مَا لَمْ تَعْلَمْ فَكُلْهُ حَتَّى تَعْلَمْ أَنَّهُ حَرَامٌ» تهذيب الأحكام (تحقیق خراسان) / ج ۹ ص: ۶۳. امام علیه السلام در این روایت تفصیل نداده و نفرموده اند که بعضی از اطراف را بخور و بعضی را کنار بگذار؛ بلکه حکم به اجتناب از کل اطراف می‌دهد.

c. «مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَدْرٌ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ وَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يَهْرِيْقُهُمَا جَمِيعًا وَ يَتِيَمُّ». تهذيب الأحكام (تحقیق خراسان) / ج ۱ ص: ۲۳۱

این روایات مانع از معتبر شدن احدهما لا بعینه در اصول می‌شود.

اما این دو محذور در اعتبار احدهما لا بعینه در امارات وجود ندارد:

۱. لغو نیست؛ زیرا مثبتات امارات حجت است و علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو ظرف داشتیم و خبر ثقه ای گفت ظرف الف خمر نیست، خمر بودن ظرف ب ثابت می‌شود. اعتبار احدهما لا بعینه در امارات قابلیت نفی ثالث را دارد و لذا لغو نیست.
۲. روایاتی نیستند که جلوی اعتبار احدهما لا بعینه در امارات را بگیرند.

بیان مختار: قول مورد پذیرش، تساقط مطلقا است.

دلیل: اعتبار احدهما لا بعینه و نفی ثالث توسط آن مشروط بر این است که یا یقین به صدق احدهما لا بعینه داشته باشیم که اعتبارش ذاتی باشد؛ یا ادله ی حجیت شامل آن باشند؛ در حالی که هیچ کدام از دو مطلب ثابت نیست زیرا:

۱. آنچه مستلزم نفی ثالث است، صادق بودن احدهما لا بعینه است در حالی که علم به صدق احدهما نداریم؛ زیرا باب تعارض، مانند باب اشتباه حجت به لا حجت نیست که به صدق یکی از دو دلیل علم داشته باشیم.
۲. دلیل اعتبار اماره طریقت دارد؛ یعنی دلیل اعتبار اماره درصدد نشان دادن واقع است؛ نه اینکه بخواهد طبیعی الخبر را برای ما معتبر کند. اگر دلیل اعتبار، درصدد معتبر کردن طبیعی الخبر بود، کلام آخوند صحیح بود؛ زیرا در این صورت گفته می‌شد که طبیعی الخبر معتبر شده و این طبیعی الخبر

a. نمی تواند شامل هر دو فرد شود؛ زیرا مخالفت قطعی لازم می‌آید؛

b. این که شامل یک طرف بعینه شود، ترجیح بلا مرجح است؛

c. اما این که شامل یک طرف لا بعینه شود، مانعی ندارد؛ پس احدهما لا بعینه حجت می‌شود؛

اما آنچه از ادله ی امارات برداشت می‌شود و شیخ و آخوند نیز آن را پذیرفته اند، این است که امارات وجوب طریق الی الواقع دارند؛ یعنی اعتبار اماره به منظور رساندن مکلف به واقع است؛ بنابراین اگر در جایی اماره ما را به واقع نرساند، دلیل اعتبار شامل آن نمی‌شود. دلیل اعتبار اماره سیره ی عقلانی و مانند آن است که اصلا شامل ظرف تعارض نیست. ابتدا باید دلیل اعتبار، شامل اماره بشود و سپس از آن معتبر بودن احدهما لا بعینه نتیجه گرفته شود. نتیجه اینکه ادله اعتبار اماره، دلالتی بر احدهما لا بعینه ندارد؛ لذا احدهما لا بعینه حجت نمی‌شود تا بخواهد نفی ثالث انجام دهد.

مؤید: اگر مجتهد واجد شرایط فتوایی دهد، ادله ی جواز تقلید شامل آن خواهد بود؛ اما اگر دو مجتهد دو فتوای متعارض دادند، ادله ی حجیت تقلید شامل آن فتاوا نمی‌شود و احتیاط این است که از اعلم تقلید شود؛ زیرا اعتبار فتوای مجتهد طریقی است نه موضوعی و زمانی که دو فتوا با هم تعارض می‌کنند، دلیل اعتبار شامل دو طرف تعارض نخواهد بود و لذا به دنبال اصل عملی می‌رویم و طبق احتیاط حکم به تقلید از اعلم می‌کنیم.

تفاوت توقف در مختار با توقفی که توسط شیخ مطرح شده است:

دو نوع توقف داریم:

۱. گاهی گفته می‌شود که از فتوا دادن در مورد حکم واقعی توقف کن و در عمل به احتیاط رجوع کن؛
۲. گاهی گفته می‌شود که فرض کن این دو دلیل اصلاً نیستند و هر اصلی که در صورت نبود این دو دلیل جاری می‌شد، جاری کن.

توقفی که در مختار مطرح شده است، مورد دوم است؛ وقتی گفته می‌شود ادله‌ی حجیت هیچ کدام از دو خبر را نگرفته است، یعنی اکنون حتی در دست نیست و لذا باید به اصول عملیه‌ای که جاری است، رجوع کرد؛ یعنی درست است که هر کدام از دو دلیل اگر در حالت تعارض نبودند، به آنها عمل می‌شد؛ اما اکنون هیچ کدام حجت نیستند. منظور امام (ره) و مرحوم خویی از توقف نیز همین مورد است.

کلام مرحوم نائینی:

ایشان نیز مانند مرحوم آخوند قائل به تساقط فی الجملة هستند؛ یعنی دو دلیل نسبت به مدلول مختص از حجیت می‌افتند؛ اما نسبت به مدلول مشترک، باقی بر حجیت هستند.

تفاوت کلام مرحوم نائینی و مرحوم آخوند در این است که دلیل ارائه شده بر مدعا در کلام این دو تفاوت دارد. مرحوم آخوند از طریق احدها لا بعینه، نفی ثالث می‌کند و مرحوم نائینی از طریق حدوث و بقاء مدلول.

توضیح استدلال مرحوم نائینی:

مدلول التزامی و تضمینی در حدوث تابع مدلول مطابقی هستند؛ اما در بقا خیر؛ یعنی حجت اول که دال بر وجوب یک فعل است، دارای دو مدلول است: مدلول مطابقی که وجوب را می‌رساند و مدلول التزامی که عدم استحباب را می‌رساند و ادله‌ی حجیت نیز شامل هر دو مدلول است. با آمدن حجت دوم که حرمت فعل را می‌رساند، بین دو مدلول مطابقی تعارض ایجاد شد، اما مدلول التزامی بدون تعارض باقی ماند، پس این مدلول همچنان وجود دارد.

مرحوم نائینی طبق این مبنای اصولی، فتوایی فقهی دارد: اگر دو شهادت علیه شخصی داده می‌شود که یکی ده هزار تومان بدهکار بودن تومان را ثابت می‌کند و دیگری ۵۰۰۰ تومان بدهکار بودن را. در این مورد مدلول مطابقی دلیل اول ده هزار تومان بدهکار بودن بود و مدلول تضمینی آن پنج هزار تومان بدهکار بودن؛ اما دلیل دیگر ده هزار تومان بدهکار بودن را نفی می‌کند و لذا مدلول مطابقی دلیل اول معتبر نخواهد بود؛ اما مدلول تضمینی آن بدون معارض بوده و ثابت می‌شود.

نقد: گاهی مدلول دلیل دوم با مدلول تضمینی یا التزامی دلیل اول تعارضی ندارد و در اینجا حجت بودن مدلول التزامی را می‌پذیریم (مانند مثال تعارض شهادتین بر میزان بدهی)؛ اما در مواردی مدلول مطابقی دلیل اول، حتی مدلول التزامی دلیل اول را رد می‌کند و در این صورت مدلول التزامی هم حجت نیست. قضیه نفی ثالث نیز از همین باب است؛ یعنی دلیل دوم، نفی ثالث دلیل اول را نیز رد می‌کند.

توضیح: خبر اول دال بر نجس بودن لیوان آب و غصبی نبودن آن است که مدلول التزامی آن حرمت شرب آن است و خبر دوم می‌گوید این لیوان نجس نیست اما غصبی است. مرحوم نائینی می‌گوید «نجس بودن» و «نجس نبودن» و همین‌طور «غصبی بودن» و «غصبی نبودن» با هم تعارض می‌کنند ولی مدلول مشترک آن دو که «حرمت شرب» است، باقی است. اشکال این است که دلیل اول دال بر حرمت شرب به صورت مطلق نبود بلکه حصه‌ای از حرمت شرب را می‌گوید که مطلق به قید نجاست است و مدلول دلیل دوم که نجاست را نفی می‌کند، این حصه را نیز نفی کرده و حصه‌ای دیگر را که حصه‌ی غصبیت است ثابت می‌کند که دلیل اول این حصه را نفی می‌کند؛ یعنی تعارضی که بین مدلول‌های مطابقی وجود دارد، به مدلول‌های التزامی هم کشیده می‌شود.

شاهد این مطلب این است که اگر کسی بگوید «این آب غصبی است و آن را ننوش» و دلیلی نشان داد که آب غصبی نیست، حرمت شربی را که به خاطر نجاست است نیز... حدود دقیقه ۳۰ فایل شماره ۱۱

پس تعارض بین دو خبر متعارض با تعارض بین دو شهادت تفاوت دارد. در حقیقت در خبرین متعارضین مدلول التزامی مشترکی وجود ندارد؛ بلکه هر کدام با مدلول التزامی از حصه‌ای خبر می‌دهند که با حصه‌ی دیگری متفاوت است و هر حصه نافی حصه‌ی دیگری است.

ثمره این مطلب در جایی روشن می‌شود که هر حصه حکم مخصوص به خود را داشته باشد. به طور مثال اگر یک دلیل لباس را به دلیل وجود قطره‌ی بول در آن نجس می‌دانست و دلیل دیگر آن را به خاطر وجود قطره‌ی خون، نجاست ثابت نمی‌شود و شاهد این مطلب این است که شخصی که مدعی نجس بودن به خاطر بول می‌گوید نمی‌توانی با این لباس نماز بخوانی اما مدعی نجس بودن به خاطر خون می‌گوید نماز خواندن با این لباس جایز است؛ پس مدلول التزامی عرفی حصه‌ی خاص است.

پس این کبرا را قبول داریم که «این‌گونه نیست که هر جایی که مدلول مطابقی مرتفع شود، مدلول التزامی نیز مرتفع شود»؛ اما تطبیق آن بر محل بحث را نمی‌پذیریم و اتحادی که توسط مرحوم نائینی بین مدلول‌ها مدعی است، در انتزاع ذهنی است؛ نه در مدلول التزامی.

نقد دوم بر مرحوم نائینی:

نقد سابق صغروی بود و اگرچه می‌پذیرفت که با نفی دلالت مطابقی، دلالت التزامی نفی نمی‌شود، اما تطبیق آن بر محل بحث را قبول نداشت و نقدی که اکنون بیان می‌شود کبروی است و اصل قاعده‌ی بقاء دلالت التزامی را در صورت نفی دلالت مطابقی نمی‌پذیرد.

مرحوم سید یزدی در «التعارض» صفحه ۲۰۵ و ۲۰۶؛ و مرحوم امام در «تنقیح الاصول» ج ۴ صفحه ۵۲۰ این نقد را وارد می‌کنند.

بیان نقد: مدلول التزامی اصل عملی نیست؛ بلکه اماره است و اماره نیز کاشف از واقع است نه اینکه صرفاً برای رفع تحریر در مقام عمل باشد. پس با وارد شدن خطابی که دارای مدلول مطابقی و التزامی است، به دنبال کشف واقع هستیم. از طرف دیگر مدلول نزد ما حاضر نیست و به واسطه‌ی دال است که به مدلول می‌رسیم؛ یعنی مدلول به تبع دال اعتبار پیدا می‌کند. در دلالت‌های تطابقی، التزامی و تضمینی خطابی وجود دارد که دارای مدلول اولیه است که مدلول مطابقی است و دارای مدلول‌های ثانویه است که مدلول‌های التزامی و تضمینی هستند. آنچه ما مستقیماً با آن روبرو هستیم، دلیل لفظی است نه مدلول‌های مطابقی، التزامی یا تضمینی. به واسطه‌ی این دلیل لفظی به مدلول مطابقی منتقل می‌شویم (که معمولاً به واسطه‌ی وضع یا قرینه است) و به واسطه‌ی وضع یعنی جزء الموضوع بودن به مدلول تضمینی منتقل می‌شویم؛ یا به واسطه‌ی لازم بین بالمعنی الاخص بودن، به مدلول التزامی منتقل می‌شویم.

با تحقق تعارض، ادله‌ی حجیت شامل دلیلی که مبتلابه تعارض است نمی‌شوند و در نتیجه دلیل مطابقی حجت نیست و اگر دلیل مطابقی حجت نباشد، چگونه مکشوف عنه آن حجت است. به طور مثال اگر خبر ضعیفی بر مطلبی داشته باشیم، مدلول مطابقی آن مورد پذیرش نیست؛ زیرا خبر ضعیف حجت نیست که مدلول را برای ما کشف کند؛ به همین ترتیب با تعارض مدلول مطابقی از اعتبار می‌افتد؛ یعنی آنچه می‌خواست مرا به مدلول التزامی برساند، معتبر نیست.

اشتباه مرحوم نائینی در این است که بین در عرض هم بودن یا در طول هم بودن مدلول‌ها خلط شده است. گاهی سه چیز در عرض هم هستند لذا با نفی یکی، باقی نفی نمی‌شوند؛ اما اگر بعضی موارد در طول هم باشند، با نفی یکی، موارد بعدی نیز نفی می‌شوند. به طور مثال اگر شخص الف از شخص ب خبر بدهد ولی شخص الف قابل اعتماد نباشد، نمی‌توان به خبر شخص ب اعتماد کرد. در اینجا نیز همین‌گونه است؛ یعنی مدلول التزامی در عرض مدلول مطابقی نیست که با نفی مدلول مطابقی، مدلول التزامی باقی باشد؛ بلکه مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی پدید آمده است که با تعارض و از اعتبار افتادن مدلول مطابقی، دیگر مدلول التزامی هم ثابت نمی‌شود.

این نقد درصدد بیان این مطلب نیست که «مدلول مطابقی علت است و مدلول التزامی معلول؛ و با رفتن علت معلول هم می‌رود» و لذا اشکال خلط بین حکم شرعی و حکم عقلی به این نقد وارد نیست؛ مراد این عده این است که «از خطاب مستقیماً به مدلول التزامی نمی‌رسیم و با تحقق تعارض، مدلول مطابقی از اعتبار می‌افتد و لذا کاشفی نیست که از طریق آن به مدلول التزامی برسیم؛ همان‌گونه که اگر خبری ضعیف باشد، مدلول مطابقی آن حجت نیست و لذا کاشفی نیست که بگوید خبر نفر قبل این است». اگر مدالیل مستقل بودند، می‌توانستیم بگوییم به یک مدلول ملتزم می‌شویم و به دلیل دیگر خیر؛ به طور مثال اگر خبر ثقه ای باشد که ۱۰ حکم را بیان می‌کرد اما یکی از آنها قابل التزام نبود، التزام به باقی مشکلی ندارد؛ یا اگر عامی باشد که به خاطر خاص افرادی از آن خارج شدند، بقاء باقی افراد تحت عام مشکلی ندارد.

بررسی: استقلال و تبعیت باید عرفی باشد و در دلالت التزامی عرف تبعیت را می‌فهمد؛ اما در دلالت تضمینی گرچه با دقت عقلی تبعیت هست، اما عرف تبعیت نمی‌فهمد؛ به همین دلیل اگر دو شهادت مختلف بر میزان بدهی وجود داشت، مقدار کمتر ثابت می‌شود؛ زیرا این‌گونه نیست که عرف با شنیدن شهادت بر ده هزار تومان ابتدا به ده هزار تومان منتقل شود و سپس به دو تا پنج هزار تومان؛ بلکه از ابتدا ۱۰ تا هزار تومان یا ۲ تا ۵۰۰۰ تومان می‌فهمد؛ یعنی عرف این‌ها را ۱۰۰۰۰ تومان مساوی می‌فهمد و آنها را در عرض هم می‌داند و لذا وقتی شاهد دومی می‌گوید ۵۰۰۰ تومان بدهکار است، عرف حکم می‌کند که نفر اول گفته است ۲ تا پنج هزار تومان بده و نفر دوم هم می‌گوید یک پنج هزار تومان را بده و باقی لازم نیست؛ لذا مقدار کمتر ثابت می‌شود؛ اما در مدلول التزامی مانند بینه بر نجاست و نفی ثالث عرف طولیت می‌فهمد و لذا نفی ثالث مورد پذیرش نیست.

پس مختار این است که مدلول التزامی همان‌گونه که در وجود تابع مدلول مطابقی است، در حجیت نیز تابع مدلول مطابقی است؛ اما این که این مدلول تابع یا مستقل است، باید طبق نظر عرف باشد و عرف به بعضی از مواردی را که عقل تابع می‌داند ملتفت نیست و در این موارد حجیت پذیرفته می‌شود اما در مواردی که عرف به تبعیت ملتفت باشد، مدلول تابع از حجیت ساقط می‌شود.

قاعده اولیه بنا بر سببیت

سببیت دو گونه است:

۱. سببیت اشعری: طبق رای اشاعره حکم الله واقعی وجود ندارد و هرچه مجتهد به آن برسد، همان حکم الله است.

نقد:

۲. سببیت معتزلی: طبق رای معتزله حکم الله واقعی وجود دارد ولی با رای مجتهد، آن حکم تغییر می‌کند؛ یعنی اگر به حکم الله رسیدیم که مطلوب حاصل است و اگر به حکم دیگری رسیدیم، حکمی طبق همان جعل می‌شود.

تفاوت معتزله با شیعه:

این دو در مرحله ی فعلیت با هم تفاوت دارند؛ یعنی طبق طریقت، احکام در اقتضا، انشاء و فعلیت با علم و جهل تغییر نمی کنند و صرفاً تنجز تغییر می کند اما طبق سببیت معتزلی احکام در مرحله ی فعلیت تغییر می کنند.

نقد: سببیت معتزلی به این علت مورد پذیرش نیست که ادله ی اشتراک احکام بین عالم و جاهل، ظهور در مرحله ی فعلیت هستند و لذا تعابیر در فعلیت مورد پذیرش شیعه نیست و ادله ای که در مورد علم و جهل هستند، مربوط به مرحله ی تنجز است.

۳. مصلحت سلوکیه: مصلحت در سلوک و التزام به اماره است نه در مودای اماره که در سببیت معتزلی آمده است. اثر عملی تفاوت بین مصلحت سلوکیه و سببیت این است که مصلحت سلوکیه فقط مقدار مافات را تامین می کند؛ نه تمام مصلحت را.

نقد: این مبنا مورد پذیرش نیست؛ زیرا ۱. مصلحت سلوکیه طبق دلالت اقتضا بیان شده است و اگر بتوان طبق طریقت با مواردی مانند مصلحت تسهیل یا حفظ شیعه، اشکال ابن قبه را پاسخ داد، اثباتاً دلیلی بر مصلحت سلوکیه نیست؛ و ۲. مصلحت سلوکیه ثبوتاً هم ممکن نیست زیرا در مواردی مذهب سلوکیه با سببیت تفاوتی نمی کند؛ به طور مثال اگر شخصی طبق اماره ی مخالف واقع عمل کرد و درگذشت، مافات عمل که با مذهب سلوکیه تامین می شود، تمام مصلحت است که با مبانی ای که برای رد سببیت معتزله به کار رفت، سازگار نیست.

طریقت نیز دو تفسیر دارد. کسی که قائل به طریقت است، برای خود اماره موضوعیتی قائل نیست؛ بر خلاف قائل به سببیت که نوعی سببیت برای ملاک را برای اماره قائل است (تمام مصلحت که سببیت اشعری است؛ یا تغییر در مرحله ی فعلیت که سببیت معتزلی است و یا در التزام قلبی به اندازه ی مافات است که مصلحت سلوکیه است).

اینکه طبق طریقت اماره سبب ایجاد ملاک نیست، قطعی است؛ اما اینکه این ملاک در کجا قرار داد، باعث دو دسته شدن طریقت می شود:

۱. گاهی گفته می شود که ملاک همیشه در مودا و واقع است و اماره طریق به آن است؛

۲. گاهی گفته می شود که ملاک لازم نیست در مودا باشد؛ همین که ملاک در مودا نیست طریقت است و ملاک می تواند در جعل باشد. آن چیزی که این دو گروه را از هم جدا می کند، اوامر امتحانیه است. به طور مثال امر به ذبح اسماعیل به این معنا نیست که ذبح، مصلحت ملزمه داشته باشد؛ زیرا اگر مصلحت ملزمه در ذبح بود، از آن منع نمی شد و الا ظلم بود؛ پس مصلحت نه در ذبح بوده و نه در امر. در اینجا گروهی معتقدند که مصلحت در مقدمات مامور به (مانند تصمیم به ذبح) بوده است که دسته ی اول طریقت را تشکیل می دهند عده ای مصلحت را در جعل امر می دانند که افراد دسته ی دوم هستند.

قول مرحوم آخوند:

ایشان سه مرحله را در ظرف سببیت تعریف می کنند:

۱. دلیل بر حجیت اماره دلیل لبی مانند سیره عقلا باشد؛ در این صورت نتیجه مانند طریقت خواهد بود؛ زیرا دلیل تساقط فی الجملة در طریقت این بود که ادله ی اعتبار مانند سیره شامل مقام تعارض نبود و به خاطر علم به کذب یکی، نمی توانستیم به هیچ کدام از دو دلیل متعارض عمل کنیم. اگر در شمول نسبت به مقام تعارض شک کنیم، چون دلیل لبی است، باید قدر متیقن را اخذ کرد که آن نیز حجیت دلیل در غیر مقام تعارض است.

۲. دلیل بر حجیت اماره دلیل لفظی مانند روایات باشند، بدون اینکه شامل مقام تعارض باشد؛ یعنی از مقام تعارض انصراف داشته باشند. در این صورت نیز دلیل اعتبار، شامل ظرف تعارض نیست و اصلاً حجتی در بین نخواهد بود؛ لذا باز هم نتیجه تساقط است. [این تساقط، تساقط فی الجملة است زیرا نسبت به نفی ثالث، تعارضی نیست و آن مدلول حجیت دارد].

۳. دلیل بر حجیت اماره دلیل لفظی مانند روایات باشند و اطلاق داشته و مقام تعارض را نیز شامل بشوند. حال اگر

a. هر دو روایت الزامی بودند، تراحم شکل می گیرد و باید اهم و مهم را مشخص کرد؛

b. اما اگر یک روایت الزامی بود و دیگری غیر الزامی، اگر اباحه

i. لا اقتضایی است؛ به این معنا که در اباحه مصلحتی نیست، دلیل الزامی که اقتضایی است، مقدم می شود و هیچ گاه دلیل لا اقتضایی با دلیل اقتضایی تعارض نمی کند.

ii. اما اگر اباحه اقتضایی است؛ یعنی در اباحه مصلحتی و لو مصلحتی مانند تسهیل است، اباحه مقدم می شود؛ زیرا مصلحت ملزمه داشتن وجوب احراز نمی شود.

بررسی مطلب:

۱. قبول داریم که در مرحله اول، نتیجه مانند طریقت است که تساقط بود؛ اما تساقط مطلقا را می‌پذیریم؛ نه تساقط فی الجمله را. دلیل آخوند برای تساقط فی الجمله این بود که یکی از دو دلیل لا بعینه حجت است و لذا نفی ثالث انجام می‌دهد و نقد این بود که ابتدا باید احدهما لا بعینه حجت باشد تا بتواند نفی ثالث کند و در باب تعارض به صدق احدهما لا بعینه علم نداریم (نباید بین بحث تعارض و بحث اشتباه حجت به لا حجت خلط شود).

۲. در مرحله دوم اشکال این است که تعبیر «انصراف از مقام تعارض» را نمی‌پذیریم؛ بلکه ادله لفظی اصلا اطلاق ندارند و در مقام بیان تعارض نیستند؛ نه اینکه از آنها انصراف داشته باشند. اثبات حجیت اماره با روایات به این نحو است که ابتدا تواتر اجمالی ای در روایات شکل می‌گیرد که با این تواتر اجمالی روایت احمد بن اسحاق حجت می‌شود؛ در این روایت این تعلیل وارد شده است که «انه ثقة مامون» و لذا حجیت به تمام روایاتی که ثقات نقل می‌کنند، تعمیم داده می‌شود. روایت احمد بن اسحاق اصلا در مقام بیان حجیت دو اماره ی متعارض نیست و لذا اصلا اطلاقی منعقد نمی‌شود که انصراف از مقام تعارض، باعث خروج متعارضین شود.

این جواب که «در این روایت اصاله البیان جاری می‌شود» نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا اصاله البیان در مورد جایی است که بین اجمال و بیان تردد باشد؛ اما در جایی که بیان از جهتی معلوم است و از جهت دیگر مجهول است، اصاله البیان جاری نمی‌شود؛ همانگونه که در «کلوا مما امسکن» که نسبت به جواز اکل بیان است؛ اما بیان بودن آن نسبت به طهارت و نجاست محرز نیست و لذا با اصاله البیان نمی‌توان گفت که طهارت نیز ثابت می‌شود.

نتیجه این که در این مورد نیز باید به تساقط مطلقا حکم کنیم.

۳. آخوند در حالت سوم

a. در جایی که دو دلیل، الزامی باشند، حکم به تراحم کرد و تراحم دو گونه است:

i. تراحم مناطات: این تراحم در مورد شارع است

ii. تراحم مقام امتثال: این تراحم در مورد فعل بنده است

منظور آخوند تراحم در مقام امتثال است زیرا عبارتی در کلام وی هست که قرینه بر تراحم امتثالی می‌شود: «التخیر لو لم یکن احدهما معلوم الاهیة او محتمل الاهیة فی الجمله و الا فالتعین». این قانون، قانون تراحم در مقام امتثال است. در مقام امتثال است که عبد باید اهم و مهم را در نظر گرفته و طبق اهم حکم کند و در تراحم مناطات، عبد کاری نمی‌کند؛ بلکه قانونگذار مصلحت را لحاظ کرده و طبق مصلحت غالبه حکم را انشاء می‌کند.

پس مراد آخوند از تراحم، تراحم در مقام امتثال است؛ در حالی که تراحمی که در این صورت پدید می‌آید، تراحم در مناطات است؛ یعنی اگر خبری دال بر وجوب بود و خبری دیگر دال بر حرمت، باید دید که مصلحت غالب است یا مفسده و تراحم در مقام امتثال نیست.

۲. و در جایی که یک دلیل الزامی بود و دلیل دیگر اباحه لا اقتضایی، آخوند حکم به تقدیم وجوب داد که این حرف مورد پذیرش است؛

۳. و در جایی که یک دلیل الزامی بود و دلیل دیگر اباحه اقتضایی، آخوند حکم به تقدیم اباحه داد که اشکال این کلام این است که معلوم نیست در این صورت اباحه مقدم شود؛ بلکه تراحم مناطات شکل می‌گیرد و باید دید مناط وجوب چقدر است و مناط اباحه چه اندازه است.

تفاوت تراحم و تعارض

ابتدا باید تعریف تراحم مشخص شود و سپس تفاوت آن برا تعارض روشن شود.

سه نوع تراحم گفته شده که دو نوع آن اتفاقی و نوع سوم آن اختلافی است.

۱. تراحم در مناطات: این تراحم مربوط به قانونگذار است. بعضی از اشیاء مصلحت یا مفسده محض دارند که در این صورت، در مناط تراحمی نیست؛ اما اگر شیئی هم دارای مصلحت باشد و هم دارای مفسده؛ قانونگذار مصلحت غالبه را مشخص کرده و آن را بر مصلحت دیگر مقدم می‌کند. اگر قانونگذار حکیم باشد، طبق مناط غالبه بین این دو مناط حکم خواهد کرد. به طور مثال در مورد خمر آمده است: «فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما» که نشان می‌دهد یک شیء می‌تواند هم مصلحت داشته باشد و هم مفسده که در مورد خمر به علت غالبه بودن مفسده، حکم به حرمت آن شده است.

تراحم در مناطات مختص به مسلک عدلیه است؛ زیرا این گروه هستند که اشیاء را دارای مصالح و مفاسد دانسته و احکام را تابع آن مصالح و مفاسد می‌دانند.

اختلافی که در مورد تراحم در مناطات وجود دارد این است که آیا این تراحم برای ما فایده ای دارد یا خیر؟ گروهی از فقها مانند مرحوم خویی و تبریزی، این بحث را بی فایده می دانند؛ اما عده ای دیگر مانند مرحوم آخوند و مرحوم امام تراحم در مناطات را هم فی الجمله دارای فایده می دانند.

دلیل مرحوم خویی: ما به مناطات احکام دسترسی نداریم و از امر و نهی شارع به نحو انی مصلحت و مفسده غالبه را کشف می کنیم. حتی بر فرض این که مصلحت یا مفسده فعلی را تشخیص دهیم، نمی توانیم غالبه بودن آن را تشخیص داده و حکم به وجوب یا حرمت آن کنیم. نتیجه اینکه تراحم در مناطات عملاً در فقه کارایی ندارد.

دلیل مرحوم امام: دو فعل را فرض کنید که فی حد نفسه با هم تکاذب نداشته باشند؛ ولی ملاک هایی که در این دو فعل است با هم منافات داشته باشد؛ به طور مثال کسی بیماری ای دارد که درمان آن خوردن ماست باشد و از طرف دیگر طبع وی سرد است؛ اگر این شخص ماسب بخورد؛ بیماری وی درمان می شود؛ اما به خاطر طبعش مشکل دیگری برایش پدید می آید. این مثال، مثال تراحم مناطات است که با بررسی مناطات، طبق مناطی که مهم تر است، حکم می کنیم.

اشکال مرحوم خویی: در مثال درمان، اگر بتوان مفسده ی دارویی مانند ماست را تشخیص داد، به خاطر دنیوی بودن و احاطه داشتن بر مورد است؛ اما مصالح و مفاسد شرعی صرفاً مربوط به دنیا نیست؛ بلکه ممکن است مصلحت یا مفسده برای لحظه ی جان دادن باشد؛ یا مانند روایتی که گوشت خوک را مزیل غیرت می داند، مربوط به امور غیر محسوسه باشد. ممکن است در مواردی که در احاطه ما باشد، مصلحت غالب باشد؛ اما در مواردی که خارج از این دایره باشد، مفسده ی غالبه وجود داشته باشد. آنچه برای مثال ثمره تراحم در مناطات گفته می شود، صرف فرض است.

مختار: باید امضائات و تاسیسیات از هم جدا در نظر گرفته شوند. نظر مرحوم امام نیز همین است. در تاسیسیات کلام مرحوم خویی درست است و به ملاکات دسترسی نداریم و تراحم مناطات نسبت به تاسیسیات در فقه برای ما تأثیری ندارد.

اما امضائات مطالبی هستند که بین عقلا رایج بوده و شارع نیز آن را امضا کرده است که این امضا دو گونه است: الف) با تصرف و کم و زیاد کردن بعضی از قیود: به طور مثال رجوع جاهل به عالم در سیره ی عقلا رایج بوده اما در این رجوع، حلال زاده بودن شرط نبوده است؛ اما زمانی که شارع این سیره را برای رجوع به فقیه امضا می کند، حلال زاده بودن را نیز شرط می کند و این تصرف به ما نشان می دهد که ملاک رجوع جاهل به عالم نزد شارع با ملاکی که نزد عرف بوده یکسان نیست؛ در چنین جایی کلام مرحوم خویی صحیح است. در چنین مواردی مناط عرفی، مناط مورد قبول شارع نیست و وظیفه شارع این نبوده که مناط را بگوید و تصرفی که توسط شارع انجام می شود و قیدی که توسط او بیان می شود، در حکم است.

نمی توان گفت مناط، همان مناط عرف است و تنها تصرف مورد نیاز، همان تصرفی بوده که توسط شارع بیان شده است؛ زیرا هر جا آن ملاک باشد، معلول آن هم هست که در زمان شارع مصداق آن در شرطی مانند بلوغ بوده و احتمال دارد که در زمان های دیگر مصداق های جدیدی نیز پیدا کند که شارع وظیفه ی بیان آنها را ندارد؛ زیرا به خاطر بندگان است که غیبت صورت گرفته است. در روایتی اینگونه آمده است: «حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَکُمْ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ حَقًّا عَلَیْکُمْ أَنْ تُجِیْبُونَا قَالَ لَا ذَاکَ إِلَینَا إِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا وَإِنْ شِئْنَا لَمْ نَفْعَلْ» الکافی (ط - الإسلامیة) / ج ۱ ص: ۲۱۰. زمانی که در سؤال امام علیه السلام موظف به بیان حکم واقعی نیست، قطعاً نسبت به مصادیقی که در آن زمان وجود ندارند و کسی نیز از آن سؤال نکرده و راه نیز برای احتیاط و اصول عملیه باز است، امام علیه السلام موظف به بیان حکم واقعی نیست. حدود دقیقه ۲۰ فایل شماره ۱۷.

ب) بدون تصرف در سیره ی عقلا: زمانی که شارع همان سیره را امضا کرده و در آن تصرفی نمی کند، ارتکاز عرفی این است که شارع نیز همین سیره را قبول دارد؛ در نتیجه اگر عرف در جایی این سیره را به شیء دیگری تعمیم داد یا آن را تضییق کرد، این عمل عرف حجت خواهد بود؛ زیرا اگر شارع این مطلب را نمی پذیرفت باید این مطلب را به عرف بیان می کرد.

کلام مرحوم امام نیز با توجه به مثال هایی که ایشان ذکر می کنند همین است. ایشان زمانی که قول لغوی را ذکر می کنند، آن را حجت نمی دانند زیرا برای ما احراز نشده که شارع این بخش از رجوع جاهل به عالم را امضا کرده باشد؛ زیرا رجوع جاهل به عالمی را که شارع امضا کرده مقید بوده (در رجوع مقلد به مجتهد، قید حلال زاده بودن را نیز اضافه کرده است) و لذا ارتکاز یکسان نیست و نمی دانیم مناط شارع چه بوده است؛ اما مرحوم امام سیره ی «حفظ نظام» را حجت می دانند. عقلا حاضر به این نیستند که نظام آنها (مانند نظام خانواده یا اقتصادی یا...) مختل شود و شارع نیز همین رویه را حفظ کرده و سعی می کند تا جایی که ممکن است نظام خانواده یا دیگر

نظام هاحفظ شوند و در این سیره قیدی را لحاظ نکرده و لذا ارتکاز عرفی این است که شارع نیز همین سیره را قبول دارد. حال اگر حفظ نظام مصداق جدیدی پیدا کرد، می‌توانیم با مناطاتی که بوده تزامم مناطات را انجام داده و طبق آن حکم کنیم. نتیجه این که به خاطر عدم ردع شارع، عرف چنین ارتکازی را حجت می‌پندارد و اگر این ارتکاز درست نبود، شارع موظف به بیان آن بود زیرا بر خلاف مورد قبل، منشا این اشتباه بندگان نیستند بلکه خود شارع منشا این اشتباه رفتار خود شارع با امری متعارف است. نمونه‌هایی برای این مطلب نیز وجود دارد؛ به طور مثال در جایی که امام علیه السلام به علت تقیه حکمی را بیان می‌نموده که موافق عامه بوده است، در زمانی دیگر واقعی نبودن آن حکم را تذکر می‌دادند؛ زیرا منشا این تصور که آن حکم، حکم واقعی است، خود امام علیه السلام بوده است.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که امام علیه السلام آن چیزی را که عرف درک می‌کرده است، امضا نموده و لذا مناط را باید از عرف زمان صدور به دست آورد؛ یعنی باید دید رفتاری که در آن موقع بوده است، بر اساس چه مناطی بوده است؛ و آن مناط است که برای ما اهمیت دارد؛ به علت این که ممکن است مناطات در طول زمان تغییر کند، مناطی که اکنون طبق آن انجام می‌شود، اهمیت داد. به طور مثال ممنوعیت رشوه یا لزوم حفظ نظام امری امضایی است و در آن تصرف و ردعی انجام نشده و موردی نداریم که شارع رشوه یا اختلال نظام را حلال بداند. در چنین موردی باید ملاکی که در آن زمان برای رشوه یا احتکار بوده در نظر گرفته شود و مصادیقش در زمان کنونی به دست آورده شوند. در آن زمان نگه داشتن درهم و دینار مصداق ارتکاز احتکار نبوده؛ زیرا احتکاری که باعث اختلال نظام اقتصادی می‌شده است، نسبت به درهم و دینار نبوده است؛ اما اکنون اگر کسی مبادرت به احتکار طلا کند، اختلال نظام اقتصادی اتفاق می‌افتد و ملاک ارتکاز آن زمان، باید در مصداق کنونی تطبیق کند؛ نه اینکه همان مصداق قبل در زمان کنونی نیز پیاده شود یا اینکه ملاک کنونی را در گذشته پیاده کرد.

این کلام با کلام شهید صدر تفاوت دارد؛ ایشان می‌فرماید اگر سیره امضایی بود می‌توان تزامم مناطات را انجام داد و لذا قول لغوی را حجت می‌دانند؛ در حالی که در کلام ما بین انواع امضائات، تفصیل وجود دارد. نتیجه این که در معاملات جدید:

طبق کلام مرحوم خوبی تزامم مناطات راه ندارد و باید دید کدام یک از عناوینی که در خطابات شرعیه بر این مصداق منطبق است و احکام همان عنوان را جاری کرد؛

طبق کلام شهید صدر، تزامم مناطات جاری است؛ یعنی با یافتن مناط، آن را در معامله‌ی جدید جاری می‌کنیم؛

طبق مختار باید هر معامله‌ای به صورت جدا بررسی شود؛ به طور مثال:

در بیع، شارع شروط شرعی‌ای مانند بلوغ را اضافه کرده است که در سیره‌ی عقلا نیست؛ لذا تزامم مناطات در آن جاری نیست؛ به عنوان مثال در این که آیا می‌توان حق التالیف را می‌توان بیع کرد یا خیر؛ چون شارع در بیع تصرف کرده است، نمی‌توان گفت ملاک هانزد عرف و شرع یکسان است؛

اما اگر شارع در معامله‌ای هیچ تصرفی نداشته باشد، می‌توان تزامم مناطات را جاری کرد؛ به طور مثال در مصالحه می‌توان مناطات را جاری کرد.

۲. تزامم در مقام امتثال: این تزامم مربوط به امتثال عبد است. بر خلاف نوع قبل که مصلحت و مفسده در موضوع واحد بود، در این نوع از تزامم، دو موضوع است و عبد قدرت بر امتثال هر دو طرف را نداشته و بین خود دو طرف و بین مصالح و مفاسد آنها تکاذبی نیست. در این نوع از تزامم مصالح و مفاسد به حال خود باقی بوده و حتی دو طرف انشاء نیز شده‌اند؛ اما عبد قدرت امتثال هر دو طرف را ندارد؛ به همین علت در این نوع تزامم، تفکیک به حسب اشخاص ممکن است و نمی‌توان حکم کلی در مورد همه ارائه کرد؛ به طور مثال در مورد کسی که قدرت بر نجات دو نفر از غرق شدن دارد، تزامم شکل نمی‌گیرد؛ اما در مورد کسی که این قدرت را ندارد، تزامم در مقام امتثال شکل گرفته، اهم فعلی می‌شود و مهم از فعلیت می‌افتد؛ اما در تعارض، تفکیک به حسب اشخاص صحیح نیست؛ به طور مثال خبری که موافق عامه است کنار گذاشته می‌شود و خبر مخالف عامه اخذ می‌شود بدون اینکه به حسب اشخاص تفکیکی حاصل شود. سوآلی که در این نوع از تزامم ایجاد می‌شود، نحوه‌ی تمایز آن از تعارض است.

توضیح: قدرت از شروط عامه‌ی تکلیف و مربوط به مقام فعلیت است لذا و زمانی که مکلف قدرت بر انجام هر دو فعل نداشته باشد، دو فعل در مقام فعلیت با هم تکاذب می‌کنند؛ همانگونه که در تعارض بین دو فعلیت تکاذب ایجاد می‌شود؛ پس فرق بین تزامم و تعارض چیست؟

به عبارت دیگر تزامم مانند تعارض است که در ناحیه‌ی فعلیت تکاذب ایجاد می‌شود؛ یعنی از آنجایی که در تزامم عبد قدرت بر انجام دو طرف ندارد و قدرت هم در مقام فعلیت شرط است، تمام تزامم هادر مرتبه‌ی فعلیت با هم تعارض دارند.

در پاسخ به این سؤال دو قول وجود دارد:

۱. بعضی اشکال را وارد دانسته و فرق بین تزاحم و تعارض را به نحو دیگری مطرح می‌کنند که مسلک آخوند است؛
۲. عده‌ای دیگر اشکال را وارد ندانسته و تزاحم و تعارض را متفاوت می‌دانند؛ که در این بین، پاسخی که به سؤال داده شده متفاوت است.

مرحوم آخوند این مطلب را می‌پذیرد که تکاذب در ناحیه ی‌فعلیت است و فعلیت در نظر آخوند یعنی اراده ی‌مولا به فعل عبد؛ به طور مثال اگر نامحرمی در حال غرق شدن باشد، اراده ی‌مولا در مرحله فعلیت بر ممنوعیت دست زدن به نامحرم و اراده ی‌او بر نجات آن نامحرم، با هم تکاذب دارند؛ اما با این حال تزاحم و تعارض یکی نمی‌شوند؛ زیرا در تعارض با تکذیب دو خطاب نسبت به هم، انشاء و فعلیت نیز نفی می‌شوند؛ اما در تزاحم، اقتضا و انشاء باقی می‌ماند.

توضیح بیشتر: طبق انحلال مولا قبل از جعل و بردن خطاب روی طبیعت به عنوان مشیر، طبیعت به حمل شایع را به علم پیشین لحاظ کرده است؛ در خارج طبیعت به حمل شایع و معنوی یکی است و تعدد عنوان در مفاهیم اعتباری، معنوی را متعدد نمی‌کند؛ لذا چون معنوی یکی است، مولا در آن یا مصلحت غالبه را دیده است که در این صورت نباید نهی انشاء شود و یا مفسده ی‌غالبه را دیده که در این صورت نباید امر انشاء شود؛ پس در همان لحاظ مولا که قبل از جعل است، در مرحله ی‌فعلیت تکاذب ایجاد می‌شود. لحاظ بعث و زجر در معنوی واحد به لحاظ مبادی و منتها قابل قبول نیست و با نبودن لحاظ، طبق جعل، انحلال هم نخواهد بود و فرض جعل هر دو تکاذب ایجاد می‌کند. در تعارض نیز در فعلیت تکاذب لازم می‌آید اما تفاوت این است که در تعارض فقط بعث و زجر منتفی نمی‌شود؛ بلکه اصل انشاء و جعل و اقتضا نیز نفی می‌شود؛ اما در تعارض تکاذب در ناحیه ی‌فعلیت، باعث عدم امکان بعث و زجر خواهد بود؛ یعنی به خاطر واحد بودن معنوی، به لحاظ مبادی شارع نمی‌تواند هم اراده ی‌فعل کند و هم اراده ی‌ترک؛ اما انشاء یا اقتضا آن اشکال ندارد و لغو هم نیست زیرا به لحاظ ملاکاتی که عمل دارد، باعث تصحیح عمل می‌شود. از حدود دقیقه ۲ فایل ۲۲

مثال دیگر تزاحم، نماز آیات و نماز ظهر در آخر وقت است؛ نمی‌شود مولا انجام هر دو نماز را اراده کند و این دو اراده همدیگر را تکذیب می‌کنند؛ اما این تکاذب به نفی اقتضا و فعلیت منجر نمی‌شود؛ یعنی این تکاذب نمی‌گوید نماز ظهر مصلحت ندارد یا انشاء نشده است. به این نکته نیز باید توجه شود که آخوند تزاحم در مناطات را نیز حفظ کرده است. در تعارض فعلیت تکذیب می‌شود و انشاء و اقتضا نیز تکذیب می‌شود؛ اما در تزاحم در مقام امتثال، فعلیت تکذیب می‌شود ولی انشاء و اقتضا باقی می‌مانند؛ در تزاحم در مقام اقتضا، فعلیت و انشاء نیست اما اقتضا هست؛ یعنی مصلحت باقی است و مشکل در غالبه بودن یا نبودن آن است.

نکته: این مطلب به صورت کبروی مورد پذیرش است که اگر کسی انحلالی باشد، باید کلام آخوند را در این مساله بپذیرد؛ اما اینکه همیشه بتوانیم اقتضا و انشاء را کشف کنیم، مورد پذیرش نیست؛ زیرا در تاسیسیات، کاشف امر فعلی است و با منتفی شدن امر فعلی احتمال دارد که اقتضا و انشاء باقی باشند و نیز احتمال دارد که اصلاً اقتضا و انشاء نبوده است؛ بنابراین اگر کسی انحلالی شد، در تاسیسیات نمی‌تواند تعارض را از تزاحم جدا کند.

مرحوم امام می‌فرماید اگر مبنا

انحلال باشد، تکاذب است؛

اما اگر خطابات قانونیه باشد، در باب تزاحم، تکاذبی به لحاظ جعل مولا وجود ندارد و صرفاً حکم عقل به لحاظ امتثال عبد است؛ اما در تعارض، تکاذب به لحاظ جعل مولا وجود دارد.

مختار همان حرف مرحوم امام است.

دلیل: در خطابات قانونیه شارع افراد را لحاظ نمی‌کند؛ بلکه طبیعت را لحاظ می‌کند و به علت مصلحت غالبه داشتن طبیعت، حکم را انشاء می‌کند و خود مکلفین باید مصداق آن حکم را بیابند. به طور مثال قانونگذار رد شدن از چراغ قرمز را ممنوع می‌داند و این را لحاظ نمی‌کند که چه فردی پشت چراغ قرمز ایستاده است؛ و مکلف خود باید طبق طبق این حکم عمل کند.

خود طبیعت هانه به لحاظ مبادی و نه به لحاظ با هم تکاذبی ندارند؛ به طور مثال از طرفی در تماس محرم و نامحرم مفسده غالبه وجود دارد؛ غرض مولا نیز این است که در ظرف امتثال داعی اختیاری ای‌ایجاد کند که محرم و نامحرم تماس نداشته باشند و لذا حکم به حرمت محرم و نامحرم می‌کند؛ و از طرف دیگر حفظ نفس محترمه مصلحت غالبه دارد و به خاطر تعلق غرض به تأمین این مصلحت، امر به تأمین این مصلحت می‌کند. تمام این موارد مربوط به مقام جعل است و تکاذبی نیست؛ اما در مقام امتثال که بحث تحصیل مصلحت و جلوگیری از تحصیل مصلحت است، عبد قدرت ندارد که هم مصلحت حفظ نفس را تأمین کند و هم دچار مفسده ی‌تماس محرم با نامحرم نشود.

این مشکل در مقام امتثال عبد است و در تراحم در ناحیه جعل هیچ مشکلی نیست؛ نه در ناحیه ی مبادی و در ناحیه ی غرض و تمام مشکل در مقام امتثال است.

نتیجه اینکه در خطابات قانونیه، تراحم و تعارض کاملاً جدای از هم هستند و تراحم، مشکل در مقام امتثال است و تعارض، مشکل در ناحیه ی جعل است.

این مطلب که «قدرت عبد در فعلیت شرط است»، خلط مقام جعل و مقام امتثال است؛ زیرا قدرتی که در بحث مطرح است، قدرت در مقام امتثال است و در مقام جعل، تنها قدرت بر طبیعت مطرح است نه بیش از آن؛ یعنی اگر مولا به طبیعتی که مقدور عبد نیست امر کند، این تکلیف، تکلیف به محال بوده و فعلیت پیدا نمی کند؛ اما اگر طبیعت مقدور باشد و عبد به خاطر صرف قدرت در یک مورد، قدرت بر دیگری ندارد، مربوط به مقام امتثال است و این که گفته شود «جعل مولا مقید به عدم صرف قدرت در مقام دیگری است»، پذیرفته نیست.

طبق خطابات قانونیه نیز قدرت شرط است؛ اما قدرت بر طبیعت نه قدرت بر فرد؛ و طبق این مبنا، شارع هنگام جعل، اصلاً افراد را لحاظ نمی کند؛ بلکه صرفاً قدرت بر طبیعت لازم بوده که آن نیز موجود بوده است.

به طور مثال از طرفی ایستادن پشت چراغ قرمز و حرکت در هنگام سبز بودن چراغ برای مختل نشدن عبور و مرور لازم است و چنین طبیعتی مقدور هست؛ و از طرف دیگر مصلحت دیگری نیز هست که در صورت آمدن آمبولانس، باید توقف کرد که چنین طبیعتی نیز مقدور است؛ اما در مقام امتثال که هم چراغ سبز است و از طرف دیگر نیز آمبولانس در حال حرکت است، قدرت بر تحصیل هر دو مصلحت نیست و چنین مشکلی در ناحیه ی جعل نیست و در مقام امتثال است. در چنین مواردی عقل اهم و مهم را بررسی می کند و چنین مواردی تراحم هستند نه تعارض.

بنابراین طبق خطابات قانونیه، خطابات شامل عاجز از طبیعت نمی شوند؛ اما عاجز از فرد را شامل می شوند و چنین چیزی مخالف هیچ یک از روایات نیست؛ زیرا روایاتی که از قدرت عبد بر فرد صحبت می کنند، مربوط به مقام امتثال هستند و روایاتی که در مورد مقام جعل صحبت می کنند، قدرت را نسبت به طبیعت مطرح می کنند. پس طبق خطابات قانونیه:

خطاب شامل عاجز از طبیعت نمی شود؛

اما عاجز از فرد را شامل است؛ و لو مکلف معذور است؛

تفاوت تراحم و تعارض نیز مشخص می شود؛ زیرا تراحم مربوط به مقام امتثال است و تعارض مربوط به مقام جعل؛ در نتیجه در مواردی که تراحم است و قدرت بر هر دو طرف نیست، خطاب به لحاظ جعل مطلق است؛ به طور مثال در مثال نماز ظهر و آیات در آخر وقت، مولا هر دو را به صورت مطلق می خواهد و مکلف در مقام امتثال قدرت بر هر دو ندارد و لذا این دو حکم فعلیت در ظرف امتثال پیدا نمی کنند و لذا منجز نمی شوند؛ بر خلاف مثال نماز ظهر و جمعه که به خاطر وجود دلیل خارجی، جعل این دو خطاب مشکل دارد.

اشکال به خطابات قانونیه:

اشکال عقلی: غرض مولا از خطاب، امتثال خارجی عبد است؛ پس چگونه ممکن است که در مقام جعل افراد را لحاظ نکند؟ چون غرض افراد خارجی هستند، این افراد باید لحاظ شوند و لذا دیگر خطابات قانونیه صحیح نیست.

پاسخ: در این ایراد بین مقام حدوث و استیفا خلط شده است. از این که غرض مولا امتثال افراد است؛ لازم نمی آید که افراد در جعل لحاظ شوند.

به طور مثال مولا می داند که عده ای قصد اغتشاش را دارند و غرض وی نرسیدن این افراد به خانه ی مولا است؛ اما لازم نیست زمانی که حکمی را به منظور ورود این افراد جعل می کند، در خود خطاب بگوید: «اغتشاش گران را راه نده»؛ بلکه چون خصوصیات آنها مانند لباس خاص این افراد را می شناسد، می تواند بگوید: «افرادی را که لباس سیاه ندارند، به خانه راه نده». چنین جعلی می تواند معقول نیز باشد و به طور مثال پیدا کردن این افراد را راحت کند.

پس این که چیزی در مقام امتثال در غرض دخل دارد، لازم نیست در مقام جعل نیز در متعلق بیاید، بلکه آنچه مهم است این است که جعل به گونه ای باشد که از امتثال حکایت کند؛ یعنی بتواند ظرف امتثال را محقق کرده و غرض را تامین کند و مطابقت به نحو عینیت لازم نیست.

پس این که غرض افراد و ایجاد داعی در افراد خارجی است، صحیح است؛ اما لازم نیست که ظرف حدوث تکلیف نیز اینگونه باشد؛ بلکه در حدوث تکلیف، طبیعت لحاظ شده و به آن امر می‌شود و در مقام امتثال هر فردی باید مصداق طبیعت را بررسی کرده و آن را امتثال کند؛ در این صورت غرض مولا در مقام امتثال تأمین می‌شود در عین حال که در جعل افراد لحاظ نشده‌اند. سیره عقلا نیز همین است؛ یعنی در قانونگذاران، تک تک افراد را لحاظ نمی‌کنند؛ اما غرض آنها افراد خارجی هستند. این که غرض قانونگذار افراد خارجی باشد، دلیل نمی‌شود که تک تک افراد لحاظ شوند.

در تراحم نیز در مقام جعل طبیعتی مصلحت داشته و مقدور عباد بوده و به آن امر شده است؛ پس مشکلی در جعل نیست؛ اما در مقام امتثال نمی‌توان هر دو طبیعت را امتثال کرد و این عدم قدرت مربوط به جعل مولا نیست و دلیل بر این نمی‌شود که خطاب مولا از ابتدا اطلاق نداشته باشد.

اشکال دیگری که به این گروه وارد است این است که بعضی از قائلین به این قول در بحث امتناع اجتماع امر و نهی، قائل به جواز هستند و می‌گویند مولا در مقام جعل، قید در مقام امتثال را نمی‌آورد.

کلام آخوند این است که غرض مولا تأمین مصالح و مفاسد است، مصالح و مفاسد نیز در معنون است، پس تکلیف باید به خارج تعلق بگیرد از طرفی معنون واحد است، پس باید قائل به امتناع شد؛ و اشکال این گروه این است که تکلیف معنون نیست؛ بلکه تکلیف به عنوان می‌خورد؛ درست است که معنون یعنی طبیعت به حمل شایع در غرض مولا دخیل است اما دلیل نمی‌شود که بالحمل شایع بودن قید متعلق شود تا معنون، متعلق باشد؛ بلکه آنچه متعلق خطاب است عنوان است و معنون غرض مولا است. درست است که مصلحت و مفسده در خارج است، اما قید در خارج و به حمل شایع بودن مربوط به ظرف سقوط تکلیف است و دلیلی بر اینکه قید ظرف ثبوت قرار بگیرد نیست. پس معنون در ظرف سقوط تکلیف است و عنوان در ظرف ثبوت تکلیف؛ و چون عنوان هامتعدد است، این عده قائل به جواز می‌شوند.

اشکال این است که همین کلام در مقام نیز تکرار می‌شود؛ یعنی قدرت عبد مربوط به سقوط تکلیف یعنی مقام امتثال است و به چه دلیل آن را قید مقام ثبوت تکلیف یعنی مقام جعل می‌کنید؟

اشکال نقلی: خطابات قانونیه از لحاظ عقلی اشکالی ندارد اما شرعا مفاد ادله این است که خطابات ناظر به افراد خارجی هستند؛ یعنی مولا از ابتدا که تکلیف می‌کرد، افراد مقدور را لحاظ کرده بود؛ به طور مثال ادله ای‌مانند «لا یکلف الله نفسا الا وسعا» و «رفع ما لا یطیقون» دلالت بر این مطلب دارند.

پاسخ: این ادله دو دسته هستند: ۱. دسته ای که مربوط به کیفیت جعل هستند. قدرتی که در این دسته مطرح می‌شود، قدرت بر طبیعت است؛ یعنی اگر طبیعتی مقدور نباشد، جعل نمی‌شود؛ به طور مثال «لا یکلف الله نفسا الا وسعا» ناظر به این مطلب است و لذا این دسته از روایات نمی‌توانند مستند اشکال قرار بگیرند. ۲. دسته ای که مانند «رفع ما لا یطیقون» مربوط به مقام امتثال هستند و اصلا مربوط به مقام جعل نیستند؛ یعنی به بنده گفته می‌شود اگر قدرت نداری تکلیفی را از تو نمی‌خواهم. این دسته از روایات ناظر به قدرت فرد هستند و این مطلب را بیان می‌کنند که اگر قدرت صرف اهم شد، مهم را نمی‌خواهم اما هیچ کدام از ادله ی این دسته اطلاقی ندارند که هم شامل جعل باشند و هم امتثال را؛ و این اشکال در صورتی وارد است که ادله ای که مربوط به مقام امتثال هستند، شامل مقام جعل نیز بشوند. اولین شرط اطلاق، در مقام بیان بودن است و دلیلی نداریم که هم در مقام بیان مقام امتثال باشند و هم در مقام بیان مقام جعل. در اینجا اصاله البیان نیز جاری نمی‌شود؛ زیرا اصاله البیان مربوط به موردی است که دوران بین اصل بیان و بین اهمال و اجمال باشد؛ اما در جایی که بیان خطاب از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است، اصاله البیان جاری نیست؛ به طور مثال «کلوا مما امسکن» در مقام بیان حلیت اکل هست؛ اما اینکه در مقام بیان طهارت نیز باشد، معلوم نیست و لذا نمی‌توان گفت اصاله البیان این است که در مقام بیان طهارت نیز باشد.

روایاتی مانند «ما لا یطیقون» نیز در مقام بیان امتثال هستند؛ و با شک اینکه در مقام بیان جعل هم هستند، اصاله البیان جاری نمی‌شود؛ بلکه این مطلب باید اثبات شود و چنین دلیلی موجود نیست.

خلاصه اینکه خطابی که در مقام بیان هر دو باشد نداریم و با اصاله البیان نیز چنین مطلبی ثابت نیست؛ لذا:

ادله ای که فعل خارجی و قدرت فرد را بیان می‌کنند، مربوط به مقام امتثال هستند؛

و ادله ای که قدرت بر طبیعت را بیان می‌کنند، مربوط به مقام جعل هستند.

با این توضیحات:

۱. هم خطابات قانونیه اثبات می‌شود؛

۲. اشکال راه های تقییدی که علمایی مانند مرحوم نائینی، مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و شهید صدر از آن استفاده می کنند روشن می شود. مقید لبی مربوط به مقام امتثال است؛ یعنی عقل یا شرع در مقام امتثال می گویند اگر قدرت نباشد، تکلیف نیست؛ و لازم نیست هر چه قید در امتثال باشد، قید در جعل باشد.

اما اگر کسی خطابات قانونیه را نپذیرفت، باید بپذیرد که دو خطاب در مرحله ی فعلیت با هم تکاذب دارند ولی این تکاذب به مرحله ی اقتضاء و انشاء کشیده نمی شود که اگر به آن مقام برسد، تعارض شکل می گیرد.

دلیل: طبق انحلال، مولا ابتدا افراد را لحاظ می کند و بعد از لحاظ با یک انشاء، همه را پوشش داده است؛ یعنی علی، حسن و... را لحاظ کرده و با «اقم الصلاه» همه را تحت پوشش قرار داده است. بنابر این مبنا، تکاذب پیش می آید لذا نمی شود که مولا هم بعث نسبت به نماز آیات را اراده کند و هم بعث نسبت به نماز ظهر را؛ زیرا لحاظ اولیه ی انشاء، وضعیت مکلفین در خارج بوده و چون مولا می داند که مکلف در خارج نمی تواند چنین فردی را اتیان کند، نمی تواند آن را انشاء کند و لذا تکاذب در مرحله ی فعلیت پیش می آید. این تکاذب فقط در مرحله ی فعلیت است و به مرحله اقتضا و انشاء کشیده نمی شود؛ به همین جهت:

تزامم مناطات از جهت دارا بودن اقتضا،

و التزامم امتثال از جهت دارا بودن اقتضا و انشاء،

از تعارض جدا می شوند؛ زیرا هیچ کدام از فعلیت، انشاء و اقتضا در تعارض وجود ندارد.

۳. التزامم به جهت دلیل خارجی: این قسم را مرحوم نائینی ذکر کرده و این عنوان را نیز برای آن انتخاب کرده است؛ شهید صدر نیز همین مطلب را به صورت کامل تر ارائه کرده و عنوان آن را التزامم حفظی گذاشته است.

مثال این نوع التزامم این است: شخصی در ابتدای سال ۲۵ شتر دارد و پس از شش ماه یک شتر به شترهای او اضافه می شود. در ابتدای سال بعد که یک سال بر ۲۵ شتر می گذرد، این شخص باید ۵ گوسفند را به عنوان زکات بپردازد و پس از شش ماه دیگر که بر ۲۶ شتر او نیز یک سال می گذرد، این شخص باید یک بنت مخاض را برای زکات بپردازد. در این مثال بین خطابی که زکات را در سال فقط یک بار می داند و خطابی که پرداخت بنت مخاض را واجب می داند، التزامم ایجاد می شود.

نقد: این مثال تعارض است، نه التزامم؛ زیرا تعارض نیز ۳ گونه است:

۱. تناقض بین مدلول ها؛ مانند «صل» و «لا تصل» که مدلول هامتناقض هستند؛

۲. تضاد بالذات بین مدلول ها؛ مانند «نماز جمعه واجب است» و «نماز جمعه حرام است»؛

۳. تضاد بالعرض بین مدلول ها؛ مانند «نماز جمعه واجب است» و «نماز ظهر واجب است». این دو خطاب فی نفسه با هم تضادی ندارند؛ اما به خاطر علم اجمالی که می گوید نمازهای واجب بیش از ۵ نماز نیست، بین این دو خطاب تضاد ایجاد می شود.

مثالی که ذکر شد نیز جزء تضاد بالعرض است؛ زیرا خطاب اول پرداخت ۵ گوسفند را واجب می کند و خطاب دوم، پرداخت بنت مخاض را. این دو دلیل با هم تعارضی ندارند ولی چون از خارج می دانیم یک مال در یک سال فقط یک بار زکات دارد، اگر بخواهیم هر دو خطاب را انجام دهیم، برای یک مال دو بار زکات لازم است و لذا تعارض بالعرض شکل می گیرد.

در این مثال مکلف یا در ابتدای سال ۵ گوسفند را به عنوان زکات پرداخت می کند یا زکات را پرداخت نمی کند. اگر ۵ گوسفند را به عنوان زکات داد، ۲۵ شتر او مزکی هستند و فقط برای یک شتر زکات نداده که همان را برای زکات حساب می کند؛ اما اگر در ابتدای سال زکات را پرداخت نکرد، پس از گذشت ۶ ماه، ۲۶ شتر او غیر مزکی هستند و باید زکات آنها را بپردازد؛ بنابراین وظیفه ی اولیه ی مکلف این است که در ابتدای سال زکات را بپردازد ولی اگر این کار را نکرد، پس از ۶ ماه باید یک بنت مخاض به عنوان زکات بپردازد؛ یعنی این دو در طول هم هستند؛ نه در عرض هم.

این مثال با مثال ظهر و جمعه تفاوت دارد؛ زیرا تکلیف ظهر و جمعه در عرض هم هستند و به خاطر عدم وجود مرجح، حکم به تخییر می شود؛ اما در این مثال ابتدا تکلیف زکات ۲۵ شتر می آید و سپس تکلیف زکات ۲۶ شتر؛ لذا مکلف مخیر به پرداخت ۵ گوسفند یا یک بنت مخاض نیست؛ به عبارت دیگر در مثال ظهر و جمعه، تعارض، تعارض مستقر است؛ زیرا جمع عرفی موجود نیست و مرجحی هم در کار نیست؛ اما در این مثال، تعارض، تعارض بدوی (بین ۱. خطاب اول ۲. خطاب دوم و دلیل خارجی) است؛ زیرا جمع عرفی موجود است. وجه جمع عرفی در این مثال این است که هر دو خطاب با هم فعلیت ندارند.

بیان شهید صدر: شهید صدر این التزامم را التزامم حفظی می نامد و آن را مختص به اصول عملیه می داند؛ کاربرد این تعارض نیز در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی است.

توضیح: قبل از شهید صدر در مورد اصول عملیه این اقوال مطرح بود:

۱. شیخ انصاری در مورد تمام اصول عملیه و آخوند در مورد اصول عملیه ی شرعی، قائل به جعل حکم مماثل هستند؛ یعنی این گفته ی شارع: «کل شیء لک طاهر» به معنای جعل طهارت است؛ به این معنا که شارع دو جعل دارد:
 ۱. واقعی اولی که به لحاظ ذات شیء بوده و مصلحت و مفسده ی آن در خود شیء است؛
 ۲. واقعی ثانوی که مصلحت و مفسده ی آن در خود شیء نیست؛ بلکه در شیئی است که حکم آن مشکوک است.
 ۲. عده ای دیگر مانند سید یزدی و مرحوم امام، ماهیت اصول عملیه را به معذرت در برائت، منجزیت در احتیاط و معذرت یا منجزیت بسته به نوع استصحاب تعریف می کنند. در اصول عملیه عقلیه نیز به همین ترتیب است یعنی معذرت عقلی در برائت عقلی و منجزیت عقلی در احتیاط عقلی. طبق این مبنا، جعل دوم انجام نشده است و بحث صرفاً در تعذیر و تنجیز است.
- شهید صدر کلام دیگری دارد:

تنها یک جعل و یک غرض داریم که مربوط به واقع است؛ با این قسمت از کلام، قول شهید صدر با قول شیخ تفاوت می کند؛ اما زمانی که مکلف دچار تحریر می شود، شارع بررسی می کند که اغراض واقعی چگونه تامین می شوند. به طور مثال در تحریر بین نجاست و طهارت، شارع بررسی می کند که غرض از حکم واقعی چیست؛ اگر غرض تشریعی حتماً باید تحصیل شود، حکم به احتیاط داده می شود؛ اما اگر غرض تسهیل اقوی از احتیاط و رسیدن به طهارت واقعیه است، حکم به برائت می شود؛ نتیجه این که بیان اصول عملیه برای حفظ اغراض تشریعی است (و به همین جهت این نوع از تراحم، حفظی نام دارد)؛ اما حفظ تمامی اغراض تشریعی ممکن نیست؛ زیرا در دوران بین نجاست و طهارت، بعضی از موارد واقعاً نجس هستند و بعضی واقعاً نجس. حال اگر گفته شود بنا را بر طهارت بگذار، غرض از تشریع مواردی که نجس هستند از بین می رود و اگر گفته شود بنا را بر نجاست بگذار، غرض از تشریع مواردی که طاهر هستند و مصلحت تسهیل از بین می رود؛ در نتیجه بین اغراض شارع از احکام واقعیه در مقام حفظ اغراض، تراحم شکل می گیرد. به همین جهت اغراض بررسی می شوند و بر اساس آنها حکم ظاهری اعلام می شود و لذا ماهیت حکم ظاهری یا اصل عملی، صرف معذرت و منجزیت نیست و لذا این کلام با قول سید یزدی و مرحوم امام متفاوت است؛ و به اندازه ای نیست که جعل ثانی نیاز داشته باشد و لذا این کلام با قول شیخ و آخوند متفاوت است. پس شارع جعل دوم را انجام می دهد؛ اما نه به خاطر مصلحت دوم بلکه به خاطر حفظ مصلحت های اول. نتیجه این که این قول پایین تر از قول شیخ و آخوند و بالاتر از قول سید یزدی و مرحوم امام است؛ یعنی شهید صدر برای احکام ظاهری مبادی قائل است؛ اما نه اینکه مانند شیخ انصاری مصلحت و مفسده ی جداگانه ای را تصور کند؛ اما از آنجا که همه ی مصالح اولیه در ظرف تحریر عباد قابل تحصیل نیستند، بر اساس همان مبادی احکام واقعیه، احکام ظاهری و اصول عملی انشاء می شود. مثلاً زمانی که دوران بین حرمت، وجوب و اباحه است، صدها مثال وجود دارد که بعضی حرام اند؛ بعضی واجب و بعضی مباح و حکم به اباحه باعث از بین رفتن غرض الزامی از فعل و ترک از بین می رود و اگر حکم به وجوب کند، غرض تسهیل و غرض حرمت از بین می رود و اگر حکم به حرمت کند، دو مصلحت دیگر از بین می روند؛ و از آنجایی که تمام مصالح قابل تامین نیستند، هر کدام برای شارع اهم باشند، طبق آن حکم می دهد؛ یعنی اگر تسهیل اهم بود، حکم به اباحه می شود؛ اگر حرمت اهم بود، حکم به ترک می شود و اگر وجوب اهم بود، حکم به فعل می شود.

پس طبق این دیدگاه حکم ظاهری و واقعی این تفاوت را دارد که مصلحت حکم واقعی در متعلق خودش است؛ اما مصلحت حکم ظاهری در متعلق خودش نیست و در عین حال مصلحت مستقلی نیز ندارد؛ بلکه همان مصلحت واقع سبب انشاء حکم ظاهری می شود؛ یعنی در مصلحت حفظی، ملاک مهم فدای ملاک اهم می شود.

از آنجایی که در این نوع تراحم، موضوع متعدد است، از تمایز مناطی تمایز می یابد و از آنجا که اغراض فی حد ذاته قابل استیفا هستند اما در ظرف تحریر نمی توان آنها را استیفا کرد، از تمایز امتثالی تمایز می یابد.

در این مبنا اماره و اصل عملی کاملاً با هم تفاوت دارند. در مبنای دیگران اماره

گاهی تتمیم کشف است؛

گاهی جعل حکم مماثل است؛

و گاهی معذرت و منجزیت؛

اما در مسلک شهید صدر طبق اماره، مصلحت یک طرف راجح است و امکان اشتباه نیز وجود دارد؛ یعنی اماره بر اساس مصلحت در احتمال جعل و انشاء می‌شود؛ اما در اصل عملی، احتمال مهم نیست؛ بلکه بررسی می‌شود که کدام فعل غرض را تأمین می‌کند؛ یعنی اصل عملی بر اساس مصلحت در محتمل سنجیده می‌شود.

نقد: کلام شهید صدر ثبوتاً معقول است؛ یعنی ممکن است که به خاطر قابل تأمین نبودن تمام اغراض، بر اساس محتمل ها اصولی جعل شود و بر اساس احتمال ها امارات جعل شوند؛ اما این کلام اثباتاً اشکال دارد.

توضیح: شارع در شبهات موضوعیه، فحص را واجب نمی‌کند؛ اگر غرض شارع حفظ ملاک و بررسی اهم و مهم بود، فحص را واجب می‌کرد و از ابتدا حکم به جریان اصول عملیه نمی‌داد. پس اعتبار دادن اصل عملی طبق ادله اثباتی در شبهات موضوعیه، به دلیل حفظ واقع و بررسی اهم و مهم نیست؛ و الا فحص واجب می‌شد تا یا مکلف به غرض برسد یا احتمال رسیدن به آن بیشتر شود و سپس در صورت یاس، اصل عملی جاری می‌شد.

علاوه بر این در شبهات حکمیه نیز، کلام شهید صدر در احکام تکلیفیه صحیح است؛ نه در احکام وضعیه. از آنجایی که شارع در احکام تکلیفیه غرضی الزامی یا غیر الزامی دارد که به دنبال ایجاد داعی برای رسیدن به آن است، در ظرف تحیر که امکان رسیدن به همه ی آنها نیست، اهم و مهم کرده و طبق آن اصلی را معرفی می‌کند؛ اما در احکام وضعیه اصلاً داعی از امر، بعث عباد به عمل نیست.

اگر مبنای شیخ که حکم وضعی را انتزاع شده از حکم تکلیفی می‌داند، می‌پذیرفتیم این اشکال وارد نبود؛ زیرا احکام وضعی نیز به احکام تکلیفی بازمی‌گردند و شارع به دنبال همان احکام تکلیفی بوده و اهم و مهم کرده است؛ اما ادله ای که در اصول عملیه هستند، در مقام بیان خصوص احکام وضعیه ی مرتبط با حکم تکلیفی نیستند؛ یعنی دلیل اثباتی کلام شهید صدر را نمی‌رساند.

به طور مثال اصاله الطهاره حتی در مورد طفلی که نماز هم نمی‌خواند نیز معنا دارد؛ یعنی ممکن است شخصی اصاله الطهاره را جاری کند و سپس با لباسی که در آن اصاله الطهاره جاری شده نماز بخواند، اما این حکم برای بعث به سوی عمل نیست.

تزامم در تکالیف ضمیمه (بررسی قاعده ۱۷ باب قیام عروه)

بیان مساله: شخصی فقط قدرت بر یکی از قیام یا قعود دارد؛ به طور مثال رزمنده ای در دو سنگر می‌تواند نماز بخواند؛

سنگر اول به نحوی است که ارتفاع کافی برای قیام دارد؛ اما عرض کافی برای رکوع ندارد؛

و سنگر دوم به نحوی است که عرض کافی برای رکوع دارد؛ اما ارتفاع کافی برای قیام ندارد؛

تکلیف این شخص چیست؟ نماز را

سنگر اول با قیام کامل و رکوع اشاره ای بخواند؛

یا در سنگر دوم با رکوع کامل و قیام اشاره ای؟

صاحب عروه، مرحوم خویی و مرحوم تبریزی حکم به تخییر داده اند؛ آیت الله بروجردی، مرحوم امام و سید ابوالحسن اصفهانی حکم به خواندن نماز در مکانی داده اند که قیام کامل بوده و رکوع به صورت اشاره ای است؛ مرحوم نائینی و آیت الله مکارم حکم به خواندن نماز در سنگری داده اند که رکوع کامل بوده و قیام به صورت اشاره ای است.

ادله: ابتدا باید مشخص شود که این مورد تعارض است یا التزام.

علمایی مانند مرحوم خویی این مورد را تعارض می‌دانند و چون جمع عرفی محقق نیست و مرجحات باب تعارض هم جاری نمی‌شود؛ حکم به تخییر داده اند.

دو گروه دیگر مورد را از باب التزام می‌دانند و باید به دنبال مرجحات باشند؛

علمایی مانند آیت الله بروجردی تقدم زمانی ظرف امتثال را مرجح دانسته و چون اول زمان قیام است و بعد زمان رکوع، قدرت باید صرف

قیام شود و به خاطر قدرت بر قیام، برای ترک آن حجتی ندارد و زمانی که نوبت به رکوع رسید، آن را به صورت اشاره ای به جا بیاورد؛

علمایی مانند مرحوم نائینی مدعی شده اند که رکوع اهم است زیرا در روایت آمده است که «عَلَى بَنِ إِسْرَٰهِيْمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثُلُثٌ طَهْوَرُ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ» الکافی (ط - الإسلامیة) / ج ۳ ص: ۲۷۱.

در این روایت رکوع و سجود گفته شده ولی قیام گفته نشده است؛ پس رکوع و سجود یا اهم است یا محتمل الاهمیه و لذا مقدم می‌شود.

بررسی مطلب:

در چنین مثال هایی ابتدا باید مشخص کرد که مثال از باب التزام است یا از باب تعارض.

عده ای مانند مرحوم امام این مثال را از باب تزاحم می دانند؛ زیرا مشکل در ناحیه ی امثال است و تفاوت تعارض و تزاحم در نظر این علما این است که در تزاحم محذور در ناحیه ی امثال است و در تعارض، در ناحیه ی جعل.

پس مثال از باب تزاحم است و به علت اینکه مرجح تقدم زمانی ظرف امثال نیز توسط این گروه پذیرفته شده است، حکم به مقدم بودن قیام می دهند.

اما عده ای که تزاحم را پذیرفته اند، اما مرجح بودن تقدم زمانی ظرف امثال را نپذیرفته اند، به خاطر روایتی که ذکر شد، حکم به تقدم رکوع داده اند.

اما گروه دیگر تزاحم را صرفاً مربوط به تکالیف نفسی می دانند نه تکالیف ضمنی و محذور در تکالیف ضمنی را از باب تعارض می دانند و لذا این مثال را نیز از باب تعارض می دانند.

بررسی منحصر بودن تزاحم به تکالیف نفسی:

دلیل این گروه این است که تزاحم

۱. در تکالیف نفسی معنا دارد؛ به طور مثال مولا خطابى به نماز ظهر دارد و خطابی به نماز عصر و قدرت بر انجام هر دو نیست؛ یا قدرت بر روزه در تمامی ماه رمضان نیست و سؤال این است که آیا باید یک روز در میان روزه بگیرد یا نیمه ی اول ماه را؟ پاسخ این گروه این است که این مثال تزاحم است زیرا تکلیف هر روز مستقل از تکلیف روز دیگر است و در مقام امثال مطلوبات مشکل پدید آمده است؛ حال

اگر ترجیح تقدم زمانی ظرف امثال پذیرفته شود، حکم این می شود که باید تا زمانی که می تواند روزه را بگیرد و پس از آن روزه نگیرد؛ اما اگر ترجیح تقدم زمانی ظرف امثال رد شود، بحث اهم و مهم پیش می آید و چون احتمال اهمیت شب های قدر بیشتر است، آن روزه هامقدم می شوند

۲. اما در تکالیف ضمنی و غیرى معنا ندارد؛ زیرا رکوع، سجود و... تکلیفی جدای از تکلیف نماز ندارند؛ بلکه مجموع این اجزاء با هم مطلوب مولا است. نمی توان گفت که هر کدام از اجزاء نیز امر دارند؛ زیرا این امر، امر ارشادى و ارشاد به جزئیت و شرطیت است؛ نه اینکه کاشف از مطلوبیت بنفسه قیام باشد؛ به عبارت دیگر حقیقت اوامر ارشادى، اخبار است و تزاحم در آنها معنا ندارد.

آنچه که مطلوب است، نمازی است که اول آن تکبیر است و آخر آن سلام؛ لذا اگر کسی قدرت بر جزئی نداشته باشد، یعنی قدرت بر مطلوب ندارد؛ به همین دلیل اگر دلیل خاص نبود، حکم به تکلیف نداشتن شخص می شد؛ اما از آنجایی که خطاباتى مانند «الصلاه لا تترك بحال» موجود است، اینگونه حکم می شود که نماز را مثلاً به این نحو قیام کامل و رکوع با اشاره بخواند.

مثال برای تکالیف غیرى: آب به اندازه ای است که با آن یا باید وضو گرفت و یا لباس را تطهیر کرد. تکلیف به وضو یا تکلیف به تطهیر، تکلیف نفسی نیست، بلکه مقدمی است. حال طبق انحلال، فرد لحاظ می شود و فرد مطلوب به مولا که تکلیف نفسی دارد یعنی نماز، باید با طهور و لباس طاهر باشد در حالی که مکلف قدرت بر هر دو ندارد؛ لذا مامور به کل نفی می شود و دو امر غیرى می ماند که یکی به وضو تعلق گرفته است و دیگری به تطهیر. طبق مسلکی که وجوب مقدمه را مولوی نمی دانند، امر به وضو و تطهیر، ارشادى است و حقیقت اوامر ارشادى نیز اخبار است که تزاحم در اخبار معنا ندارد. اگر بدل طولی نبود، حکم این بود که شخص نماز بخواند؛ اما به خاطر وجود بدل طولی، شخص باید نماز بخواند. در اینجا این بدل طولی دو مدلول التزامی دارد که یک خطاب می گوید نماز را با وضو و بدون طهارت بخوان و خطاب دیگر می گوید که نماز را با طهارت و بدون وضو بخوان. از طرف دیگر علم اجمالی داریم که فقط یک نماز واجب است و لذا این دو خطاب با هم تعارض بالعرض پیدا کرده و به علت جمع عرفی و مرجح نداشتن، حکم به تخییر می شود.

نتیجه این که خطابی مانند «الصلاه لا تترك بحال» در مقام موجود است که اجازه ترک نماز را نمی دهد؛ حال شخص باید نماز با قیام کامل و رکوع اشاره ای را بخواند یا بالعکس؟ هیچ کدام از این دو شق دلیل ندارند و جمع عرفی نیز موجود نیست؛ لذا بین این دو نماز تکاذب ایجاد شده و تعارض پدید می آید.

نقد: اگر قائل به انحلال باشیم، این کلام درست است؛ اما طبق خطابات قانونیه، این مثال از باب تزاحم است.

توضیح: طبق قول انحلال، مولا باید افراد را لحاظ کند و زمانی که مولا فرد را لحاظ می کند، مشاهده می کند که فرد قدرت بر قیام و رکوع ندارد؛ لذا نمی تواند مطلوب کامل مولا را اتیان کند؛ از طرفی چون طبق بدل طولی نماز ساقط نمی شود، باید بررسی کرد که فرد باید قیام را اتیان کند یا رکوع را و تعارض پدید می آید؛ اما طبق خطابات قانونیه، مولا فرد را لحاظ نمی کند؛ بلکه طبیعت صلاه برای او مهم است و این طبیعت

مقدور است و لذا به آن امر می‌کند؛ از طرفی مولا نمی‌خواهد طبیعت صلاه در هیچ حالی ترک شود، لذا بدل طولی را نیز لازم می‌داند. از آنجایی که فرد لحاظ نشده است، مشکلی در مقام جعل وجود ندارد و محذور در مقام امتثال وجود دارد. نتیجه این که این کلام که در تکالیف ضمنی تراحم وجود ندارد و تعارض شکل می‌گیرد و نتیجه‌ی آن تخییر می‌شود، طبق انحلال درست است نه طبق خطابات قانونیه.

حال که مورد از باب تراحم است، این سؤال پیش می‌آید که آیا تقدم زمانی ظرف امتثال مرجح است که نتیجه همان کلام مرحوم امام شود یا مرجح نیست که نتیجه کلام مرحوم نائینی شود؟

تقدم زمانی ظرف امتثال و معلوم الاهمیه

در مقام جعل به طبیعت صلاه امر تعلق گرفته است و در مقام جعل محذوری وجود ندارد؛ زمانی که مکلف بخواهد این امر را امتثال کند، باید آنچه مولا گفته را اتیان کند؛ لذا تکبیره الاحرام گفته و نماز را شروع می‌کند که اولین جزء، قیام است و مجوزی برای ترک آن نیست؛ لذا قدرت باید صرف قیام شود و زمانی که مکلف به رکوع می‌رسد، قدرت بر آن ندارد و فعلیت تنجیزی با «رفع ما لا یطیقون» یا «لا یکلف الله نفسا الا وسعا» نفی می‌شود و رکوع باید به صورت اشاره به جا آورده شود.

اما عکس مطلب صحیح نیست؛ یعنی نمی‌توان قیام را انجام نداد؛ زیرا مجوزی برای ترک آن وجود ندارد و رکوع نیز هنوز فعلیت پیدا نکرده است؛ اگر قیام و رکوع در ظرف امتثال در عرض هم بودند، حکم، تخییر بود؛ اما به علت تقدم قیام، باید قدرت صرف آن شود و مجوزی برای ترک آن نیست.

مرجح بودن اهم:

با این توضیح روشن می‌شود که مقدم کردن امتثالی که ظرف آن مقدم است و صرف قدرت برای آن تا زمانی است که امتثال دوم اهم نباشد و الا اهم بودن مرجح قدرت صرف امتثال دوم می‌شود.

به طور مثال کسی مقداری آب دارد که باید آن را یا صرف وضو کند یا آن را برای رفع عطش در زمان بعد استفاده کند. در این مثال گرچه ظرف امتثال ظرف عطش متاخر است، اما باید آب را برای آن نگه داشت؛ زیرا زمانی که زمان اتیان وضو می‌رسد، عذر بر ترک آن موجود است و آن عذر، امتثال نشدن غرض اهمی است که در آینده می‌آید.

سؤال: اگر بدانیم مولا در آینده غرضی دارد، اما عنوان آن غرض هنوز فعلیت پیدا نکرده است، وظیفه‌ای داریم یا نه؟
مرحوم خویی قائل است که در این مثال وظیفه نیست؛ زیرا عنوان هنوز نیامده و تکلیفی نیست؛ اما مختار این است که در این موارد، مکلف وظیفه دارد.

دلیل: اگر شخصی برای هفته‌ی آینده مهمان دعوت کند و دستور برگزاری آن را به فرزند خود می‌دهد. بعضی از موارد هست که اگر اکنون تهیه نشوند، امکان تهیه‌ی آن در هفته‌ی بعد نیست. در این مثال حکم عقلا این است که فرزند باید قدرت را صرف موردی کند که هنوز فعلیت پیدا نکرده است.

بیان امام: بر خلاف قول شیخ، عنوان در لسان دلیل برای ما موضوعیت ندارد و حکم عقل و سیره‌ی عقلا بر این است که اگر مولا غرض ملزمه‌ای دارد، هر چند موضوع محقق نبوده و لسان دلیل موجود نیست، باید قدرت صرف آن شود تا در زمان خودش بتوان آن را اتیان کرد؛ مگر این که دلیل اثباتی‌ای بر خلاف حکم کند.

نه‌ی و امر شارع موضوعیت ندارند؛ بلکه طریقی هستند برای رسیدن به مصلحت و مفسده‌ای که شارع در نظر داشته است؛ لذا اگر در جایی با عقل بتوانیم به مصلحت و مفسده‌ی قطعی برسیم، تکلیف رسیدن به آن غرض است؛ هر چند موضوع لفظی نباشد. به طور مثال اگر کسی ماشینی را غصب کند و با آن به مسافرت برود، از لحظه‌ی شروع مسافرت، غصب محقق می‌شود و استهلاکی که ماشین دارد در رفتن به مسافرت، ماندن در مقصد و بازگشت وجود دارد؛ اما چون حرکات خروجیه‌ای که در هنگام بازگشت وجود دارد، مقدمه‌ی منحصره‌ی تخلص از غصب است، نه‌ی لفظی‌ای وجود ندارد؛ یعنی صاحب ماشین:

امر به آمدن می‌کند ولی این امر به خاطر مطلوب بودن استفاده از ماشین نیست؛ بلکه ارشاد به اقل المحذورین است؛
یا نه‌ی از آمدن نمی‌کند ولی این عدم نه‌ی به خاطر مبعوض بودن استفاده از ماشین نیست؛ بلکه از باب اقل محذورین است؛ یعنی برای زودتر رسیدن و دفع افسد به فاسد نه‌ی انجام می‌شود.

در این مثال گرچه نه‌ی لفظی «لا تعصب» نسبت به حرکات خروجیه ساقط است، اما شخص استحقاق عقاب دارد؛ زیرا عقل مفسده‌ای را که قبلا می‌دید، اکنون نیز مشاهده می‌کند و تفضل شارع و گذشت او در حالت سوء اختیار نیز ثابت نیست.

نتیجه اینکه سقوط نهی ملازم با سقوط مبعوضیت نیست و امر و نهی طریق به رسیدن به مصلحت و مفسده ای که شارع در نظر داشته است. آخوند این مطلب را در همه ی موارد قائل است؛ اما اشکال ما در تاسیسیات، به صورت اثباتی است؛ یعنی در تاسیسیات، عقل راهی به حکم ندارد؛ و اگر عقل ملاک را بداند، حکمش همان حکم شارع خواهد بود؛ به طور مثال حرمت خمر از تاسیسیات بوده و بیان شده که ملاک آن نیز اسکار است؛ اگر مکلف بداند که با رفتن به محلی، مضطر به شرب خمر می شود، در صورت رفتن و مضطر به شرب خمر شدن، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا شخص می دانسته که این اتفاق می افتد و ملاکی که در شرب خمر بود، هنوز هم هست.

امری که در اینجا به نوشیدن شراب می شود، به خاطر مطلوبیت آن نیست؛ بلکه از باب اهم بودن حفظ نجات، دفع افسد به فاسد و ارشاد به اقل المحذورین است.

مثال برای مقدمه ی واجب: با توجه به مقتضیات زمان، برای ما معلوم است که در صورت بروز جنگ، دشمن با سلاح های جدید حمله خواهد کرد و دفاع از نفوس مسلمین، نیاز به سلاح های جدید دارد و سلاح های جدید از مواردی است که تامین آن جز با حکومت امکان پذیر نیست؛ لذا حکومت از باب مقدمه ی واجب، واجب می شود.

درست است که اگر این سلاح هاتامین نشوند، هنگام جنگ گفته می شود که «فرار کن» ولی این امر، به خاطر مطلوبیت فرار نیست بلکه به خاطر دفع افسد به فاسد است؛ زیرا شخص کشته شده و فایده ای هم بر آن مترتب نیست و مبعوضیت فرار، بر حال خود باقی نیست. در نتیجه اگر هنوز زمان نماز ظهر نرسیده و آبی در دست هست و اگر این آب ریخته شود، در زمان نماز، آب یافت نمی شود، مکلف حق ریختن آب را ندارد.

مثال برای حرکات خروجیه: در بحث حرکات خروجیه سؤال این بود که خروج حرام است یا نه؟ مرحوم آخوند قائل به این بود که هنگام داخل شدن، عقاب خروج نیز آمده است؛ هرچند بعدا مضطر به خروج شود؛ قول مقابل آخوند این بود که زمان داخل شدن، خروج موضوعیت نداشت و سالبه ی به انتقاء موضوع بود؛ زمانی که شخص می خواهد خارج شود «رفع عن امتی ما اضطروا الیه» جاری می شود و حرمت را نفی می کند؛ کسی که قائل به قول دوم است، در این مقام نیز باید قبول کند که چون موضوع دوم محقق نیست، نیاز نیست که مکلف صبر کند تا موضوع تکلیف دوم محقق شده و تکلیف فعلی شود و زمانی که موضوع محقق می شود، «رفع ما لا یطیقون» جاری می شود. مرحوم آخوند این مثال را با وجوب طریقی حل می کند؛ اما این راه حل، موارد تعلم را حل می کند اما در دیگر موارد سازگار نیست.

مرجح بودن محتمل الاهییه

از بررسی مساله ۱۷ عروه روشن می شود که محتمل الاهییه بودن را مرجح نمی دانیم؛ زیرا در آن مساله گفته شد که سه مسلک وجود دارد و مختار این بود که قدرت را صرف قیام کند زیرا تقدم زمانی ظرف امتثال را مرجح دانستیم.

همچنین بیان شد که مرجح بودن تقدم زمانی ظرف امتثال تا زمانی است که تکلیف متاخر، معلوم الاهییه نباشد که در صورت معلوم الاهییه بودن، همان تکلیف متاخر مقدم می شود؛ اما رکوع نسبت به قیام معلوم الاهییه نیست؛ بلکه محتمل الاهییه است زیرا روایت «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثٌ بَدَأَ بِهَا طَهْرٌ وَ ثَلَاثٌ رُكُوعٌ وَ ثَلَاثٌ سُجُودٌ»، دو احتمال دارد: ۱. این سه جزء از بقیه ی اجزاء مهم تر هستند؛ ۲. روایت در مقام بیان این اجزاء است و در مقام بیان دیگر اجزاء نبوده؛ لذا رکوع محتمل الاهییه می شود نه معلوم الاهییه زیرا همانطور که رکوع جزء ارکان است، قیام نیز جزء ارکان می باشد.

اگر کسی محتمل الاهییه را مرجح و مقید تقدم امتثال دانست، باید فتوا به صرف قدرت در رکوع بدهد و اگر کسی این مورد را مرجح نداند، باید فتوا به صرف قدرت در قیام بدهد.

بررسی مرجح بودن محتمل الاهییه: این که محتمل الاهییه مرجح باشد یا خیر، به همان مسالک قبل باز می گردد.

اگر کسی قائل به مسلک آخوند در تعارض و تراحم شد، یا مانند مرحوم خویی و مرحوم تبریزی مقید لبی را پذیرفت، باید محتمل الاهییه را مرجح بداند؛ اما اگر قائل به خطابات قانونیه شد، نباید محتمل الاهییه را مرجح بداند؛ اما قول به انحلال و مرجح ندانستن محتمل الاهییه یا تفصیل در موارد محتمل الاهییه صحیح نیست.

دلیل:

۱. طبق خطابات قانونیه مولا طبیعت را لحاظ می کند و چون قدرت بر طبیعی نماز هست، طبیعی نماز جعل می شود و تا دلیل اقوی ثابت نشود، حکم باقی است. اگر مکلف شک کند که این تکلیف مقید به محتمل الاهییه است یا خیر، می گوید بیانی بر اهم نیافتم (و الا معلوم الاهییه می شد) و لذا قبح عقاب بلا بیان و برائت در حق او جاری است.

به طور مثال زمان قیام رسیده است و در مسلک امام که تراحم است، قدرت بر قیام است و دلیلی بر رفع ید از آن و صرف قدرت برای رکوع نیست؛ زیرا طرف دیگر محتمل الاهمیه است. به خاطر عدم دلیل بر اهمیت رکوع، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود؛ بر خلاف موردی که آب را یا باید صرف وضو کند یا در آینده صرف تشنگی کند. در این مثال حکم به نگه داشتن آب برای رفع تشنگی بود؛ زیرا این مورد اقوی از وضو است و نسبت به آن بیان موجود بود.

نتیجه اینکه طبق خطابات قانونیه، زمانی که شک می‌کنیم، بیانی بر تکلیف نداریم و لذا شک مجرای برائت خواهد بود.

سؤال: در مثال نماز علاوه بر محتمل الاهمیه، تقدم زمانی ظرف امتثال نیز وجود دارد. در مثالی مانند نجات جان دو فرزند مولا که هیچ کدام تقدم زمانی ندارند اما یکی از آن دو محتمل الاهمیه است، می‌توان گفت که محتمل الاهمیه مرجح نیست؟

پاسخ: حکم در این مثال نیز مانند مثال قبل است؛ یعنی طبق مبنای خطابات قانونیه، امر به طبیعت خورده و فرد لحاظ نشده است؛ طبیعی نیز در ضمن هر دو نفر وجود دارد و شک در قید زائد می‌کنیم و بیانی نسبت به اهمیت طرف دیگر نیست؛ لذا نسبت به آن برائت جاری می‌شود؛ اما طبق انحلال، فرد لحاظ شده و اشتغال یقینی به فرد ثابت می‌شود و در سقوط تکلیف با امتثال فردی که محتمل الاهمیه نیست شک می‌کنیم؛ اما با امتثال محتمل الاهمیه برائت یقینی حاصل می‌شود؛ لذا اشتغال جاری شده و محتمل الاهمیه رجحان دارد.

نکته: حتی در مسلک خطابات قانونیه، حسن احتیاط در به جا آوردن محتمل الاهمیه مورد انکار نیست؛ اما اگر شخص طرف دیگر را انجام داد، مولا نمی‌تواند او را مواخذہ کند؛ یعنی حکم تخیر با احتیاط مستحب در فرد محتمل خواهد بود. همچنین دوران بین تعیین و تخیر نیز

طبق خطابات قانونیه، دوران در مقام امتثال است و لذا نسبت به تعیین برائت جاری می‌شود؛

و طبق انحلال، دوران در مقام رفع تکلیفی است که بر ذمه ثابت شده و لذا طبق احتیاط باید حکم به تعیین کرد.

۲. اما طبق دیگر مبانی، شک مجرای اشتغال است؛ زیرا طبق قول به انحلال، مولا فرد را لحاظ کرده و مشاهده می‌کند که فرد کامل مقدور نیست؛ اوامر ضمنی نیز ارشادی بوده و تراحمی در آنها راه ندارد؛ لذا خطاب «الصلاه لا تترك بحال» نمازی را بر ذمه ی مکلف ثابت می‌کند و اشتغال وی یقینی می‌شود؛ یعنی مکلف یقین می‌کند که نماز طولی ای بر او واجب شده است. حال مکلف شک می‌کند که اگر قدرت را صرف قیام کرده و رکوع را به صورت اشاره ای به جا بیاورم، ذمه بری می‌شود یا نه؟ در حالی که اگر قدرت صرف رکوع شود، ذمه قطعاً بری می‌شود؛ زیرا قیام قطعاً اهم نبوده است. پس با توجه به اینکه اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد و در این مبنا برائت یقینی زمانی حاصل می‌شود که قدرت صرف محتمل الاهمیه شود، حکم با مسلک خطابات قانونیه متفاوت شده و حکم به نمازی می‌شود که رکوع آن کامل بوده و قیام آن اشاره ای است.

مرحوم خویی و میرزای نائینی نیز تقدیم محتمل الاهمیه را پذیرفته و حکم به احتیاط کرده اند؛ زیرا مشکل در امتثال است و امتثال محتمل الاهمیه یقین به فراغ حاصل می‌کند اما امتثال غیر محتمل الاهمیه یقین به فراغ حاصل نمی‌کند؛ به عبارت دیگر اطلاق محتمل الاهمیه معارض ندارد اما اطلاق غیر محتمل الاهمیه معارض دارد و باید موردی مقدم شود که معارض ندارد.

شهید صدر در بحث ج ۷ ص ۱۵۳ قائل به تفصیل در مجرای اشتغال است.

چیستی قاعده‌ی اولیه:

در بحث‌های مقدماتی به منظور فرق بین تراحم و تعارض و... درباره‌ی اصل اولی تعارض صحبت شد و گذشت که: قاعده‌ی اولیه‌ای داریم و قاعده‌ی ثانویه.

قاعده‌ی اولیه دلیل عامی است که همه‌ی افراد (دلائل متعارض در مقام بحث) را شامل می‌شود؛ و بعضی از افراد (خبرین متعارض در مقام بحث) با دلیل خاص از تحت این قاعده خارج می‌شوند که آن دلیل خاص، قاعده‌ی ثانوی است و باقی تحت دلیل عام باقی می‌مانند. زمانی به دنبال قاعده‌ی اولیه و ثانویه می‌رویم که ادله‌ی خاصه‌ای که در اخبار هستند، تمام موارد را پوشش ندهند تا برای دیگر موارد از آن استفاده کنیم؛ پس مقتضای قاعده‌ی اولی یعنی دلیل عامی که شامل تمام متعارضین است؛ در مقابل مقتضای قاعده‌ی ثانویه که بخشی از متعارضین را شامل می‌شود.

هر جا روایات خاص بوده و فقط بخشی از موارد را پوشش می‌داد، برای باقی نیاز به قاعده‌ی ثانویه داریم. به طور مثال اگر در بحث طهارت قاعده‌ی طهارت را از موثقه نپذیرفتید و آن را مربوط به طهارت ظاهریه دانستید و قائل شدید که برای طهارت واقعیه عمومات نداریم، نیاز به قاعده‌ی اولیه‌ای در طهارت و نجاست داریم که در موردی که دلائل ثانویه شامل آن نبود، طبق آن عمل کنیم.

به طور مثال روایات نجاست دم اطلاقی ندارند که نجاست تمام خون‌ها را برسانند؛ لذا خون تخم‌مرغ تحت این روایات قرار نمی‌گیرد و در نتیجه نیاز به قاعده اولیه پیدا می‌کنیم. حال اگر قاعده‌ی اولیه را ظاهراً یا واقعاً طهارت دانستیم، فتوا به طهارت آن خون خواهیم داد. **عنوان بحث:** قاعده اولیه در تعارض مستقر. این بحث در مورد قاعده‌ی اولیه در مورد دلائل متعارض است و قاعده‌ی اولیه باب تعارض با قاعده اولیه در باب تراحم متفاوت است؛ زیرا در تراحم به دنبال اهم و مهم هستیم اما در تعارض خبرین بحث از اهم و مهم نیست.

اقوال بحث:

تساقط مطلقاً: مسلک مشهور؛ همچنین آیت‌الله بروجردی؛ مرحوم امام؛ مرحوم خویی.

تساقط فی الجملة: مسلک آخوند.

تخیر: مسلک مرحوم کلینی در مقدمه‌ی کافی.

تفاوت بین طریقت و سببیت: در طریقت قائل به تساقط و در سببیت قائل به تخیر می‌شویم که قول شیخ است.

بیان قول اول (مختار):

در تساقط مطلقاً گفته شد که ادله‌ی حجیت شامل طرفین تعارض نمی‌شوند؛ زیرا این دلیل:

۱. یا سیره‌ی عقلاست که این سیره در مقام تعارض نیست؛ به طور مثلاً سیره عقلاً رجوع جاهل به عالم است و تا زمانی که قول دو عالم متعارض نباشند، رجوع جاهل به عالم را اجازه می‌دهند؛ اما اگر بین فتاوا تعارض حاصل شود، احتیاط می‌کنند؛

۲. یا ادله‌ی لفظی است که ادله‌ی لفظی از دلائل متعارض انصراف دارند. منشأ این انصراف کثرت استعمال نیست؛ بلکه با توجه به مقام بیان است؛ زیرا ادله‌ی اعتبار در مقام بیان حالت عادی دلائل هستند؛ نه حالت تعارض بین آنها.

اگر کسی شک کند که ادله در مقام بیان حالت تعارض هستند یا خیر، اصاله البیان جاری نمی‌شود؛ زیرا اصاله البیان در جایی است که دوران بین اجمال و بین بیان باشد؛ نه جایی که در یک جهت بیان باشد و در بیان بودن نسبت به جهت دیگر شک کنیم (مانند «کلوا مما امسکن»). وجه جاری نشدن اصاله البیان هم این بود که اصاله البیان سیره‌ی عقلاً است و اینکه سیره‌ای در میان عقلاً باشد که در جایی که یک طرف بیان دارد، نسبت به طرف دیگر که مشکوک است اصاله البیان جاری کنند، برای ما ثابت نیست؛

اگر هم سیره‌ی عقلاً این گونه باشد، در مرای و مسمع معصوم بودن احراز نشده است. به طور مثال آنچه در «ایضاح» فضل بن شاذان؛ نوادر اشعری؛ تفسیر عیاشی؛ تفسیر علی بن ابراهیم و... می‌بینیم، این است که در جایی که دوران بین اصل بیان و اجمال باشد، به اصاله البیان تمسک می‌شود؛ نه در جایی که بیان در یک طرف ثابت است.

آقای شهیدی:

آقای شهیدی محور قول مشهور را استدلال مرحوم خویی می‌گذارند و سپس به قول خود می‌رسند؛ در حالی که در قول برگزیده قول مرحوم اصفهانی به عنوان دلیل ذکر شد و این قول بود که استدلال بر مختار بود.

ایشان می‌فرماید: ادله اعتبار یا لفظی هستند یا لبی؛

اگر ادله‌ی حجیت لبی باشند، تساقط مطلقاً را می‌پذیریم؛

اگر لفظی باشند؛

و ثابت شود که اطلاق ندارند، تساقط مطلقاً را می‌پذیریم؛

اما مواردی هست که خطاب لفظی است و مقدمات حکمت در آنها تمام است که مشهور در اینجا استدلالی دارند که منظور استدلال مرحوم خوئی است.

دلیل مرحوم خوئی بر تساقط مطلقاً: جایی که دو دلیل متعارض باشند ۴ حالت دارد:

۱. به هر دو عمل می‌کنیم؛

۲. به احدهما لا بعینه عمل می‌کنیم؛

۳. به احدهما بعینه عمل می‌کنیم؛

۴. به هیچ کدام عمل نمی‌کنیم.

مرحوم خوئی با رد سه مورد اول، مورد چهارم را ثابت می‌کنند که این کلام، با کلام مرحوم اصفهانی تفاوت دارد؛ زیرا دلیل مرحوم اصفهانی این بود که نه در دلیل لبی نه در دلیل لفظی، اطلاقی وجود ندارد که شامل دو طرف تعارض شود؛ اما مرحوم خوئی با دلیل خود درصدد بیان این مطلب هستند که خطاب لبی باشد یا لفظی؛ مطلق باشد یا غیر مطلق، باید قائل به تساقط مطلقاً شویم.

منظور از عدم اطلاق در کلام مرحوم اصفهانی

این نیست که محذور اثباتی دارد؛ یعنی اگر علم به تعارض محقق بود، اطلاق هر دو فرد را شامل نمی‌شود (قول مرحوم خوئی)؛

بلکه به این معناست که منظور ثبوتی دارد؛ یعنی مولا زمانی که می‌خواهد حجت قرار بدهد؛ هدفی دارد و هدف در فروع دین عمل مکلف است و وقتی مولا می‌داند که دو فرد با هم تعارض دارند، چنین اطلاقی را لحاظ نمی‌کند و چنین چیزی اصلاً معقول نیست؛ اگر هم کسی در این مطلب خدشه کند، پاسخ این است که دلائل حجیت، چنین اطلاقی ندارند.

ریشه اختلاف در تفاوت پاسخ به این سؤال است که اگر فتوای دو مجتهد تعارض دارد باید چه کرد؟

پاسخ مرحوم اصفهانی این است که اگر کسی مساله‌ای از شما پرسید و شما می‌دانید که مراجع در این مساله اختلاف دارند اما شخص سؤال کننده این مطلب را نمی‌داند، باید از وی پرسید که مرجع تقلید تو کیست و آن فتوا را برای او نقل کرد؛ یا فتوای مجتهد اعلم (به نظر جواب دهنده یا به نظر سؤال کننده) را برای او گفت. این که شخص نمی‌داند که مساله‌ای که سؤال کرده بین علما اختلافی است، برای جواب دهنده مجوزی درست نمی‌کند که فتوای غیر اعلم را بگوید؛ زیرا از ابتدا اطلاقات ادله شامل دو فتوای متعارض نبودند؛ چه شخص سؤال کننده علم به تعارض داشته باشد چه علم نداشته باشد.

اما پاسخ مرحوم خوئی این است که اگر سؤال کننده بداند که تعارض هست، باید قول اعلم را به او گفت، اما اگر علم به تعارض نداشت و اسم مجتهدی را هم نیاورد، فتوای هر کدام از مراجع را می‌توان برای او نقل کرد.

به عبارتی اختلاف در این است که آیا «اطلاق نمی‌تواند دو فرد متعارض فی نفس الامر را شامل شود» یا «اطلاق نمی‌تواند دو فرد متعارضی را که علم به تعارض آنها داریم شامل شود؛ نه متعارضین فی نفس الامر را».

بیان دلیل:

۱. فرض این که هر دو حجت باشند صحیح نیست؛ زیرا این دو متعارض هستند و تعبد به متناقضین می‌شود؛ زیرا

a. یا مدلول‌های مطابقی دو خطاب با هم تعارض دارند؛ مانند «صل» و «لا تصل»؛

b. یا مدلول مطابقی یک دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض دارد؛ به طور مثال اگر خطاب اول بگوید «نماز جمعه بخوان» و

خطاب دوم بگوید «نماز ظهر بخوان»، مدلول‌های مطابقی با هم تعارض ندارند اما به دلیل علم به وجوب فقط یک نماز، مدلول

مطابقی یک دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض می‌کند؛ یعنی مدلول التزامی «نماز ظهر بخوان»، «نماز جمعه بخوان» است

که این مدلول التزامی، با مدلول مطابقی «نماز جمعه بخوان» تعارض دارد و بالعکس.

اشکال: در علم اجمالی در شبهه محصوره باید از هر دو طرف اجتناب کرد. چرا در آن بحث گفته نمی‌شود مدلول التزامی اجتناب

از ظرف اول، خمر نبودن ظرف دوم است و بالعکس؟

پاسخ: در چنین جایی گفته نمی‌شود که ظرف اول واقعاً خمر است؛ بلکه از باب احتیاط گفته می‌شود که باید از هر دو ظرف اجتناب شود. ادله‌ی اصول عملیه با ادله‌ی امارات تفاوت دارند؛ زیرا ادله‌ی اصول عملیه فقط رفع تحریر می‌کنند و مثبتات آن حجت نیستند؛ لذا مدلول‌های التزامی در اصول حجت نیستند تا با مدلول مطابقی دلیل دیگر تعارض کنند؛ اما در اماره مدلول‌های التزامی حجت بوده و به همین دلیل با مدلول‌های مطابقی تعارض می‌کنند.

پس در امارات دو تعارض محقق می‌شود: بین مدلول‌های مطابقی و بین یک مدلول التزامی با مطابقی دیگری؛ اما در اصول فقط یک تعارض محقق می‌شود: بین مدلول‌های مطابقی.

۲. فرض این که احدهما بعینه حجت باشد، نیز صحیح نیست زیرا ترجیح بلا مرجح است.

۳. فرض سوم که احدهما لا بعینه حجت باشد نیز صحیح نیست.

در رد قول آخوند که احدهما لا بعینه را معتبر می‌دانست، این اشکال را وارد کردیم که این قول، خلط بین باب تعارض و باب اشتباه حجت به لا حجت است؛ در باب حجت و لا حجت یقین به صدق یکی داریم و آن نفی ثالث می‌کند؛ اما در باب تعارض یقین به صدق نداریم و ممکن است هر دو دلیل کاذب باشند؛

ادله‌ی حجیت نیز شامل دو دلیل نیستند؛

و در نتیجه معتبر بودن احدهما لا بعینه صحیح نیست.

مرحوم خویی این بیان را ندارند و معتبر نبودن احدهما لا بعینه را با این تقریر رد می‌کنند: تخییر دو تصویر دارد که هر دو صورت باطل است.

a. حجیت مشروط به اخذ یکی از دو دلیل است و هر دلیلی که توسط مکلف اخذ شود، همان حجت است؛ این تصویر باطل است زیرا اگر کسی هیچ دلیلی را اخذ نکرد، با هیچ کدام مخالفت نکرده است و چنین چیزی خلاف ارتکاز است.

b. حجیت مشروط به ترک دیگری است؛ این تصویر نیز باطل است زیرا اگر کسی هر دو را ترک کرد، هر دو حجت می‌شوند و لذا شخص باید دو عقاب داشته باشد؛ زیرا دو حجت را ترک کرده است؛ در حالی که چنین چیزی خلاف ارتکاز بوده و نمی‌تواند جمع عرفی باشد.

نکته: مدعای مرحوم خویی نیز بطلان معتبر بودن احدهما لا بعینه است، اما دلیل ایشان با دلیلی که ما گفتیم تفاوت دارد، تکیه‌ی بحث آقای شهیدی نیز دلیل مرحوم خویی است و با رد کردن این دلیل، درصدد اثبات مدعای خودشان هستند.

۲۰ آبان

تعارض مستقر مقابل تعارض بدوی است.

در تعارض بدوی بین مدلول‌های استعمالی تعارض برقرار است ولی عرف در مدلول جدی تعارض نمی‌بیند اما در تعارض مستقر، بین مدلول‌های جدی جمع عرفی برقرار نمی‌شود و تعارض مستقر می‌شود.

اشکال آقای شهیدی: دلیل شما جامع نیست؛ زیرا مدعای شما تساقط مطلقاً است؛ اما دلیلی که ارائه کرده‌اید، فقط در جایی می‌آید که دلیل هم معذر باشد و هم منجز و لذا دلیل، تساقط مطلقاً را نتیجه نمی‌دهد.

توضیح اشکال: یک حجت:

گاهی هم معذر و هم منجز است؛

گاهی فقط منجز است؛

و گاهی فقط معذر است؛

به طور مثال استصحاب، براءت و احتیاط هر سه اصل عملی و حجت هستند ولی تفاوتی نیز با هم دارند:

استصحاب هم معذر است و هم منجز؛

براءت فقط معذر است؛

احتیاط فقط منجز است.

استدلال شما در جایی درست است که دلیلی که حجت است، هم معذر باشد و هم منجز؛ به طور مثال در مورد دلائل ظهر و جمعه. در این مثال اماره‌ای که وجوب نماز ظهر را می‌رساند،

مدلول مطابقی‌اش وجوب نماز ظهر است و وجوب نماز ظهر را منجز می‌کند؛

و مدلول التزامی‌اش عدم وجوب نماز جمعه است و نسبت به وجوب نماز جمعه عذر درست می‌کند؛

در این مثال حرف مرحوم خویی درست است؛ زیرا اگر شارع بخواهد مکلف را هم به ظاهر و هم به جمعه متعبد کند، مدلول التزامی دلیل اول که نسبت به وجوب جمعه معذر است، با مدلول مطابقی دلیل دوم که نسبت به وجوب جمعه منجز است، تعارض می‌کنند و لذا تعبد به هر دو معقول نیست.

اما در مثالی که دلیل صرفاً معذر یا صرفاً منجز است، کلام مرحوم خویی جاری نیست.

مثال: در روایت «اما من كان من الفقهاء... فللعوام ان يقلدوه»، «للعوام» آمده است که صرفاً جواز تقلید را می‌رساند؛ و گفته نشده «علی العوام ان يقلدوه». پس این روایت صرفاً معذر است؛ یعنی اگر مکلفین خواستند، می‌توانند احتیاط کنند؛ اما اگر احتیاط نکنند و به فتوای مجتهد عمل کنند، معذور هستند.

* این مثال با فرض قبول روایت است و اگرچه این روایت مرسل است، اما انتساب و شهرت آن زیاد است که اگر شهرت قبول شود، بعید نیست این روایت هم پذیرفته شود.

حال طبق این مبنا اگر دو مجتهد دو فتوای مختلف داشتند، فتوای مجتهد الف، فتوای مجتهد ب را رد نمی‌کند؛ و همین‌طور بالعکس؛ زیرا طبق این روایت، فتوای مجتهد الف برای کسانی که او را واجد شرایط می‌دانند، معذر است؛ یعنی اگر کسی خواست به واقع برسد، می‌تواند احتیاط کند؛ ولی اگر به فتوای مجتهد الف عمل کرد، معذور است. همین مطلب در مورد فتوای مجتهد ب نیز صادق است. در اینجا تعبد به هر دو تناقضی ندارد و مقلدین هر مجتهد می‌توانند به فتوای همان مرجع متعبد بشوند و طبق کلام مرحوم خویی، این دو فتوا فی ذاته و ثبوتاً با هم تعارض ندارند.

نکته: گاهی تعبد به هر دو حجت باعث مخالفت قطعی عملیه می‌شود که به خاطر محذوری دیگر، تعبد به هر دو امکان ندارد؛ نه به خاطر لزوم تعبد به متناقضین. به طور مثال اگر در موارد علم اجمالی گفته شود براءت جاری کن، درست است که براءت صرفاً تعذیری است، اما اگر دو طرف براءت جاری شود، مخالفت قطعی عملیه پدید می‌آید که این مخالفت قطعی مانع است؛ اما در مثال تعارض دو فتوا، مکلف به هر دو فتوا عمل نمی‌کند که مخالفت قطعی عملیه لازم بیاید؛ لذا مشکلی پیش نمی‌آید.

البته ممکن است بین این دو فتوا تعارض اثباتی محقق شود؛ یعنی پس از اینکه مکلف به این مطلب علم پیدا کرد که فتوای این دو مرجع با هم تفاوت دارد و مکلف این دو فتوا را به عنوان طریق به واقع اخذ می‌کند، اخذ به عنوان طریقت امکان ندارد و جعل طریقت تناقض می‌شود؛ اما این مطلب پس از علم به تعارض است و اگر مکلف علم به تعارض نداشته باشد، جعل طریقت امکان دارد.

اما در جایی که مکلف علم به تعارض ندارد، این محذور وجود ندارد؛ لذا این اشکال وارد می‌شود که با اینکه مدعا تساقط مطلقاً است، دلیل، این مورد را شامل نمی‌شود.

به همین جهت است که در بحث تقلید اعلم، مرحوم خویی و کسانی که مانند ایشان نظر می‌دهند می‌گویند:

تا زمانی که علم به تعارض اعلم و عالم نباشد، اعلیت شرط نیست و مکلف می‌تواند از هر کدام تقلید کند؛

ولی اگر مکلف علم به تعارض پیدا کرد، محذور اثباتی ایجاد می‌شود.

اشکال مرحوم شهیدی این است که:

مدعا تساقط مطلقاً است؛ یعنی در همه موارد، چه مکلف علم به تعارض داشته باشد و چه علم نداشت باشد؛

اما تعبد به متناقضین که به عنوان دلیل به کار می‌رود، در جایی است که دلیل هم معذر باشد و هم منجز.

این اشکال بنا بر دلیل مرحوم خویی بود اما اگر با دلیل مرحوم اصفهانی بر مدعا استدلال شود، همه‌ی موارد تحت دلیل خواهند بود؛ زیرا محذور ثبوتی ثابت شده و گفته می‌شود که مولا با هدف رسیدن به مطلوب مولا جعل حجیت می‌کند و در بعضی موارد به خاطر اینکه مولا، احتیاط را موجب عسر و حرج می‌بیند، ترخیص می‌دهد (همان‌گونه که در تراحیم حفظی شهید صدر گفته شد که شارع مناط اصلی را می‌خواهد اما چون به دنبال تسهیل نیز هست، مقداری ترخیص می‌دهد)؛ اما در جایی که حکم‌ها تعارض دارند، ادله‌ی حجیت ثبوتاً هر دو را شامل نمی‌شود و این اشکال وارد نمی‌شود.

۲۱ آبان

مورد بحث «قاعده‌ی اولیه در تعارض مستقر» بود؛ قول مشهور تساقط مطلقاً بود که وجوهی نیز برای آن بیان شد.

آقای شهید قول مشهور را بر پایه‌ی استدلال مرحوم خویی مطرح کرده و به اطلاق آن اشکالی وارد می‌کنند.

استدلال مرحوم خویی:

در تعارض دو دلیل عقلا ۴ حالت متصور است:

۱. هر دو دلیل حجت باشند: این فرض باطل است؛ زیرا مستلزم تعبد به نقیضین بوده و تعبد به نقیضین دو گونه است:

۱. مدلول های مطابقی نقیض هم هستند: «صل» و «لا تصل»؛

۲. مدلول التزامی یک دلیل، نقیض مدلول مطابقی دلیل دیگر است: در جایی که علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه داریم؛

دلیلی که نماز جمعه را واجب می داند، مدلول مطابقی ای دارد که «وجوب نماز جمعه» است و مدلول التزامی ای دارد که عدم وجوب ظهر است؛ این مدلول التزامی، با مدلول مطابقی دلیل دیگر که وجوب ظهر را می رساند، تعارض می کنند.

* این نوع از تعارض در اصول عملیه اتفاق نمی افتد؛ زیرا مدلول التزامی اصول عملیه حجت نیست؛ لذا

در اصول عملیه فقط دو تعارض محقق می شود: ۱. تعبد به نقیضین در جایی که مدلول ههای مطابق نقیض هم باشند و

۲. لزوم مخالفت عملیه قطعی که نقض غرض را در پی دارد. به طور مثال در علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف که

شبهه محصوره است، مدلول مطابقی «وجوب اجتناب از ظرف الف» با مدلول مطابقی «وجوب اجتناب از ظرف ب»

تعارض ندارند؛ مدلول های التزامی هم حجت نیستند و محذوری که ممکن است پدید بیاید این است که اگر مکلف در

هر دو ظرف برائت جاری کند، مخالفت قطعی عملیه لازم آمده و نقض غرض مولا است؛

اما در امارات سه تعارض محقق می شود: ۱. تعبد به نقیضین در مدلول های مطابقی؛ ۲. تعارض مدلول التزامی یک دلیل

با مدلول مطابقی دلیل دیگر و ۳. لزوم مخالفت عملیه.

۲. احدهما بعینه حجت باشد؛ این فرض نیز باطل است زیرا ترجیح بلا مرجح است؛ منظور از مرجح، مرجح معتبر نزد شارع است نه هر

مرجعی.

۳. احدهما لا بعینه حجت باشد؛ این فرض نیز باطل است زیرا دو تصویر می تواند داشته باشد:

a. هر کدام از دلیلین را که مکلف اخذ کند، همان حجت است؛ یعنی حجیت هر دلیل، مشروط به اخذ همان دلیل است: این تصویر

درست نیست؛ زیرا اگر مکلف هیچ یک از دلیلین را اخذ نکرد و برائت را در هر دو جاری کرد، باید معذور باشد؛ زیرا حجیت مشروط

به اخذ است و با نیامدن شرط، مشروط نیز حاصل نمی شود؛ در حالی که چنین مطلبی با ارتکاز عرفی سازگاری ندارد.

b. یکی از دو دلیل حجت است، در صورتی که مکلف ملتزم به ترک دیگری شود؛ این تصویر نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر کسی ملتزم

به ترک هر دو طرف شد، مستحق دو عقاب خواهد بود؛ و چنین چیزی قابل التزام نبوده و خلاف ارتکاز است؛ علاوه بر این اشکال

تعبد به نقیضین نیز وارد می شود زیرا می دانیم که یکی از دلیلین کاذب است.

۴. تساقط.

از آنجایی که سه مورد اول باطل است، تساقط اثبات می شود.

مختار تساقط مطلقا است که همان مدعای مرحوم خویی است ولی استدلالی که برای آن ذکر شد، استدلال مرحوم اصفهانی بود که استدلالی

متفاوت بود و احدهما لا بعینه را رد کردیم اما نه از طریق استدلال به التزام اخذ یا ترک؛ بلکه از راه تفکیک بین باب تعارض و باب اشتباه حجت

با لاحتی که راه ارائه شده توسط مرحوم تبریزی است.

اشکال آقای شهیدی:

استدلال اخص از مدعاست؛

زیرا مدعا «تساقط مطلقا» است؛ یعنی چه دلیل هم ترخیصی باشد و هم تنجیزی؛ چه فقط ترخیصی باشد و چه فقط تنجیزی؛

اما استدلال فقط در مواردی جاری است که دلیل هم ترخیصی باشد و هم تنجیزی.

مثال: برای تقریب به ذهن از اصول عملیه مثال زدیم و گفتیم که:

استصحاب هم ترخیصی است و هم تنجیزی؛

برائت فقط تعذیری است؛

و احتیاط فقط تنجیزی است.

پس در امارات، اگر

الف) مدلول مطابقی یک دلیل تنجیز و مدلول التزامی آن ترخیص باشد؛

یا مدلول مطابقی ترخیص و مدلول التزامی تنجیز باشد،

استدلال مرحوم خویی جاری می شود؛ مانند مثال ظهر و جمعه، که مدلول التزامی دلیل اول که «عدم وجوب جمعه» و ترخیصی است، با مدلول مطابقی دلیل دوم که «وجوب جمعه» و تنجیزی است، تعارض کرده و تعبد به نقیضین می شود؛

ب) اما اگر اماره فقط ترخیصی یا فقط تنجیزی بود، استدلال مرحوم خویی آن مورد را شامل نمی شود. مثال اماره ترخیصی: با توجه به روایت «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلَدُوهُ» که در آن «للعوام» آمده است نه «علی العوام»، تقلید، ترخیص و به نفع عوام است؛ زیرا اگر ترخیص نبود، مکلفین موظف به احتیاط بودند. ترخیص بودن تقلید به این معناست که واقعی هست که اگر مکلف قصد رسیدن به آن را دارد، باید احتیاط کند؛ ولی این ترخیص داده می شود که اگر شخص مجتهد است به اجتهاد خویش عمل کند و اگر مقلد است، به اجتهاد مرجع تقلید عمل کند و اگر هم این موافق واقع نبود، مکلف معذور است. هیچ مجتهدی نمی تواند بگوید که حکم الله واقعی همان فتوایی است که من به آن رسیده ام و فتوای دیگران خلاف حکم الله واقعی است؛ مجتهد صرفاً می تواند بگوید مقتضای حجج بر اساس مبانی ای مورد پذیرش و تطبیق آنها، این فتوا است؛ اما احتمال خطا هم اتخاذ مبنا وجود دارد؛ هم در تطبیق و هم می تواند از این جهت باشد که بعضی از ادله و قرائن به دست مجتهد نرسیده باشد.

حال اگر دو مرجع تقلید دو فتوای متعارض داشته باشند، شارع می تواند هر دو را حجت دانسته و بگوید مقلدین هر کدام به فتوای مرجع تقلیدشان عمل کنند؛ حتی اگر یک مکلف علم به تعارض نداشته باشد، می تواند فتوای هر کدام از مراجع را اخذ کند. البته اگر این اخذ فتوا منجر به مخالفت قطعی عملیه شود، اشکال دارد.

طبق این مبنا، اگر مقلد، علم به تعارض نداشت، اعلییت برای او شرط نیست؛ یعنی حتی اگر واقعا این دو فتوا در واقع با هم تعارض داشته باشند ولی مکلف علم به این تعارض نداشته باشد، هم می تواند از اعلم تقلید کند و هم از عالم.

* تفاوت استدلال مرحوم خویی و استدلال مرحوم اصفهانی در این است که:

طبق استدلال مرحوم اصفهانی، ثبوت امکان ندارد ادله ی اعتبار شامل دو دلیل متعارض باشند؛ لذا اگر دو فتوا با هم تعارض داشته باشند، ادله ی حجیت شامل هر دو نیست؛ چه مکلف به تعارض علم داشته باشد و چه علم نداشته باشد؛ به عبارت دیگر اگر فی نفس الامر تعارض نبود، مکلف در ترخیص است؛ و در غیر این صورت ترخیصی وجود ندارد.

اما طبق استدلال مرحوم خویی ثبوت اشکالی وجود ندارد؛ زیرا هر دو ترخیصی هستند و مقلدین هر مرجع می توانند به فتوای مرجع خودشان عمل کنند؛ حتی یک مکلف که علم به تعارض ندارد، می تواند به فتوای هر کدام از دو مرجع عمل کند و در هر دو معذور است؛ اما در جایی که علم به تعارض پیدا می کند، باید از اعلم تقلید کند؛ به عبارت دیگر حتی اگر فی نفس الامر تعارض بود، مکلف در ترخیص است، تا زمانی که علم به تعارض نداشته باشد؛ که در صورت علم به تعارض، ترخیص به هر دو وجود ندارد؛ زیرا فتاوا طریق به واقع هستند و در حالت تعارض علم اجمالی به اشتباه بودن و طریق نبودن یکی از دو فتوا پیدا می شود؛ و این علم اجمالی مانع از مرخص بودن مکلف می شود.

پس مدعا «تساقط مطلقاً» بود در حالی که استدلال بعضی از موارد را شامل نمی شود.

اشکال شهید صدر به مرحوم خویی و پاسخ به اشکال:

برای اثبات تساقط چهار حالت فرض شد:

۱. در فرض تعبد هر دو دلیل، اشکال تعبد به نقیضین وارد شد که اشکال آقای شهیدی به این قسمت بود؛
۲. در فرض حجیت احدهما بعینه، اشکال ترجیح بلا مرجح وارد شد که مورد اشکال هیچ یک نبود؛
۳. در فرض احدهما لا بعینه دو تصویر مطرح شد که اشکال شهید صدر به یک تصویر این فرض است:
- a. تخیر یعنی هر دلیلی که مکلف به آن ملتزم شود، حجت است. اشکال مرحوم خویی به این تصویر این بود که اگر تکلیف به این معنا باشد که مکلف هر کدام را اخذ کرد، همان حجت است، تعبد به نقیضین پدید می آید زیرا اگر مکلف هر دو را اخذ نکرد، مستحق دو عقاب خواهد بود.

اشکال شهید صدر به این قسمت این است که منظور مرحوم خویی از «اخذ»:

۱. عمل به هر کدام است؛ یعنی مکلف به هر دلیلی عمل کرد، مولا همان را حجت قرار می دهد؛
- a. یک اشکال، اخصییت دلیل از مدعا است؛ اما نه از باب ترخیصی و تنجیزی بودن بلکه به این علت که در این فرض می توان حالتی را فرض کرد که مکلف به نحوی عمل کند که با هر دو دلیل منسجم باشد؛ یعنی عملی انجام دهد که هر دو دلیل در آن اخذ شده باشد و در عین حال تعبد به نقیضین هم نیست؛ به طور مثال دلیلی بگوید «فلان عمل واجب است» و مفاد دلیل دیگر «عدم

و جوب آن عمل» باشد؛ این دو دلیل متعارض هستند اما اگر مکلف آن عمل را انجام داد، نه با وجوب مخالفت کرده است و نه با عدم وجوب.

اگر مفاد یک دلیل «واجب است» بود و مفاد دیگری «حرام است»، در صورت عمل با دلیل دوم مخالفت می شد و در صورت ترک با دلیل اول مخالفت صورت می گرفت؛ و تعبد به هر دو نیز تعبد به نقیضین است؛ اما در مثالی که ذکر شد، عمل با هر دو دلیل تناسب دارد؛ در نتیجه تعبد به نقیضین لزوماً پدید نمی آید.

پس تالی فاسدی که برای این تصویر ذکر شد که لزوم تعبد به نقیضین بود؛ شامل همه ی موارد نیست. به عبارت دیگر دلیل اخص از مدعاست.

اشکال آقای شهیدی نیز اخص بودن دلیل از مدعا بود؛ ولی آن را در فرضی مطرح کرد که دلیل یا صرفاً ترخیصی باشد و یا صرفاً تنجیزی؛ ولی شهید صدر اخص بودن را در عملی تصویر کرد که با هر دو دلیل منسجم باشد.

b. حجیت هر یک از متعارضین به شرط عمل به آن، لغو است؛ زیرا شارع به این هدف دلیلی را حجت می کند تا مکلف به آن عمل کند؛ و در اشکال مرحوم خویی، عمل که متاخر از حجیت است، در مرتبه ی شرط که متقدم بر حجیت است، قرار داده است و چنین چیزی لغو است.

۲. یا التزام قلبی به هر کدام است: یعنی اگر مکلف از بین دو دلیل متعارض، بناء قلبی بر دلیل الف بود، همان حجت است و اگر بناء قلبی بر دلیل ب بود، دلیل ب حجت است. از آنجایی که بناء قلبی قبل از عمل است، اشکال لغویت پدید نمی آید و اشکال عمل منسجم با هر دو دلیل نیز وارد نیست؛ زیرا بناء قلبی یا بر دلیل الف است یا بر دلیل ب.

اشکال شهید صدر به این قسمت این است که چنین کلامی مبنایی است؛ یعنی:

اگر در موافقت التزامیه این مبنا را پذیرفتید که التزام به طرفین تعارض ممکن نیست، اشکال شما وارد است؛

اما اگر این مبنا را رد کنید و این مبنا را بپذیرید که به «حکم الله فی حق» ملتزم می شویم، مکلف هر کدام را اخذ کند، این اشکال نیز بر آن وارد نیست.

مبنای شهید صدر نیز این است که می توان به دو طرف تعارض ملتزم شد؛ به این نحو که به عنوان عام «ما صدر من الله» یا «حکم الله فی حق» ملتزم شویم.

بررسی اشکالات مطرح شده توسط شهید صدر:

اشکال تعبد به متنافیین:

a. این اشکال به مرحوم خویی وارد نیست؛ زیرا تالی فاسدی که در این فرض ذکر شد، تعبد به متنافیین نبود؛ بلکه معذوریت عبد در صورت ترک هر دو بود.

مرحوم خویی تعبد به متنافیین در دو مورد ذکر کرد: حجت بودن هر دو دلیل و مشروط بودن حجیت به التزام به ترک دیگری؛ اما در این فرض که حجیت دلیل مشروط به اخذ آن باشد، تالی فاسد، تعبد به متنافیین نیست.

b. در حقیقت این اشکال، ایراد به آقای شهیدی است؛ زیرا ایشان این مطلب را به عنوان اشکال بر استدلال مرحوم خویی ذکر کرده اند؛ در حالی که خود شهید صدر این مطلب را به عنوان اشکال مطرح نکرده است.

اشکال لغویت: در بیان اشکال گفته شد که اینکه حجیت مشروط به عمل شود معنا ندارد؛ عمل اثر حجیت است. حجیت باید مقدم بر عمل و عمل باید مؤخر باشد و اینکه عمل شرط حجیت باشد، لغو خواهد بود.

جواب آقای شهیدی: این اشکال به مرحوم خویی وارد نیست؛ زیرا غرض از حجت، عمل نیست؛ بلکه ایجاد داعی در مکلف و تحریک او برای عمل است. به طور مثال مولایی به عبد می گوید: هر کدام از دلیلی را که خواستی انجام بدهی، همان را برای تو حجت قرار می دهم. این قول مولا در عبد، ایجاد داعی می کند که حداقل یکی از دلیلی را انجام داده و هر دو را ترک نکند؛ همان طور که اگر پدری به فرزند خود بگوید: «یا نان سنگک بگیر یا نان بربری و هر کدام را گرفتی من می پذیرم»، در فرزند این داعی ایجاد می شود که نان دیگری نگیرد و هر دو را ترک نکند؛ لذا این کلام از لغویت خارج می شود.

اگر مولا بگوید: «هر کاری بکنی من آن را حجت قرار می دهم»، یا بین نقیضین بگوید «هر کدام را اخذ کردی همان را حجت قرار می دهم»، چنین کلامی لغو خواهد بود؛ زیرا مکلف به هر حال عملی انجام می دهد یا یکی از دو طرف نقیض را امتثال می کند؛ اما مولا در ظرف تخییر و بین دو دلیل می گوید هر کدام را عمل کردی، همان را حجت می دهم که این داعی برای ترک نکردن هر دو می شود.

علاوه بر این همه قاعده‌ی ثانویه را تخییر می‌دانند، یعنی هر کدام از دلایل گرفته شود، همان حجت است و طبق کلام شهید صدر، این مورد نیز باید لغو باشد؛ در حالی که در اینجا نیز لغویت وجود ندارد؛ زیرا گفت شد که این امر باعث می‌شود که مکلف یکی از دو دلیل را اخذ کرده و به دنبال شیء سوم نباشد.

* داعی مربوط به مقام فعلیت است نه در مقام انشاء؛ مانند این که شارع احکامی را انشاء کرده است که فعلیت آن مربوط به زمان ظهور است و لذا اکنون داعی برای ما وجود ندارد.

اشکال مخالفت التزامیه: خود شهید صدر تذکر دادند که این اشکال مبنایی است که در جای خود ثابت می‌شود که چون احکام اعتباری هستند، التزام به دو اعتبار متنافی اشکالی ندارد و عمل به دو اعتبار متنافی نمی‌شود. این که شخص التزام داشته باشد که یک فعل یا واجب است یا حرام، اشکالی ندارد؛ اما عمل به هر دو در توان او نیست.

مقدمه‌ی جلسات آینده: مرحوم اصفهانی قائل به تساقط مطلقاً است؛ اما دلیلی که برای این مدعا ذکر می‌کنند این است که ثبوتاً معقول نیست که شارع در تعارض، حکم به تخییر بدهد؛ زیرا جعل حجیت از طرف مولا به این هدف است که مکلف به واقع برسد؛ یعنی عملی انجام دهد که واقع را کسب کند. حال اگر دو دلیل تعارض پیدا کردند و قطعاً یکی از این دو خلاف واقع است، اینکه شارع بین خلاف واقع و محتمل الواقع حکم به تخییر کند، معقول نیست؛ زیرا شارع حکیم بوده و بر اساس مصالح و مفاسد حکم می‌کند و تخییر بین واقع و غیر واقع معنا ندارد؛ بلکه شارع باید راهی را به مکلف نشان دهد که حتی المقدور به واقع برسد، یا حداقل معذور باشد که این راه همان مرجحاتی است که قرار داده است.

با رد شدن تخییر، دو قول باقی می‌ماند: تساقط مطلقاً و تساقط فی الجمله؛ که تساقط فی الجمله نیز معقول نیست؛ زیرا خلط باب تعارض و باب اشتباه حجت و لا حجت است. در باب اشتباه حجت و لا حجت قطعاً یک دلیل در واقع حجت است و مکلف به آن جهل دارد که هر کدام از دو دلیل باشد، مدلول مشترک باقی می‌ماند؛ اما در باب تعارض از آنجایی که علم به صدق احدهما نداریم، نمی‌توانیم به مدلول التزامی مشترک پایبند باشیم.

۲۲ آبان رفع اشکال

۲۳ آبان

بررسی اشکالات مطرح شده توسط شهید صدر:

۱. اشکال تعبد به متنافیین:

a. این اشکال به مرحوم خویی وارد نیست؛ زیرا تالی فاسدی که در این فرض ذکر شد، تعبد به متنافیین نبود؛ بلکه معذوریت عبد در صورت ترک هر دو بود.

مرحوم خویی تعبد به متنافیین در دو مورد ذکر کرد: حجت بودن هر دو دلیل و مشروط بودن حجیت به التزام به ترک دیگری؛ اما در این فرض که حجیت دلیل، مشروط به اخذ آن باشد، تالی فاسد، تعبد به متنافیین نیست.

b. در حقیقت این اشکال، ایراد به آقای شهیدی است؛ زیرا آقای شهیدی این مطلب را از قول شهید صدر به عنوان اشکال بر استدلال مرحوم خویی ذکر کرده اند؛ در حالی که خود شهید صدر این مطلب را به عنوان اشکال مطرح نکرده است.

اشکال لغویت: در بیان اشکال گفته شد که اینکه حجیت مشروط به عمل شود معنا ندارد؛ عمل، اثر حجیت است. حجیت باید مقدم بر عمل و عمل باید موخر باشد و اینکه عمل شرط حجیت باشد، لغو خواهد بود.

جواب آقای شهیدی: این اشکال به مرحوم خویی وارد نیست؛ زیرا غرض از حجیت، عمل نیست؛ بلکه ایجاد داعی در مکلف و تحریک او برای عمل است. به طور مثال مولایی به عبد می‌گوید: هر کدام از دلایل را که خواستی انجام بدهی، همان را برای تو حجت قرار می‌دهم. این قول مولا در عبد، ایجاد داعی می‌کند که حداقل یکی از دلایل را انجام داده و هر دو را ترک نکند؛ همانطور که اگر پدری به فرزند خود بگوید: «یا نان سنگگ بگیر یا نان بربری و هر کدام را گرفتی من می‌پذیرم»، در فرزند این داعی ایجاد می‌شود که نان دیگری نگیرد و هر دو را ترک نکند؛ لذا این کلام از لغویت خارج می‌شود.

اگر مولا بگوید: «هر کاری بکنی من آن را حجت قرار می‌دهم»، یا بین نقیضین بگوید «هر کدام را اخذ کردی همان را حجت قرار می‌دهم»، چنین کلامی لغو خواهد بود؛ زیرا مکلف به هر حال عملی انجام می‌دهد یا یکی از دو طرف نقیض را امتثال می‌کند؛ اما مولا در ظرف تخییر و بین دو دلیل می‌گوید هر کدام را عمل کردی، همان را حجت می‌دهم که این داعی برای ترک نکردن هر دو می‌شود.

علاوه بر این همه قاعده ی ثانویه را تخییر می دانند، یعنی هر کدام از دلایل گرفته شود، همان حجت است و طبق کلام شهید صدر، این مورد نیز باید لغو باشد؛ در حالی که در اینجا نیز لغویت وجود ندارد؛ زیرا گفت شد که این امر باعث می شود که مکلف یکی از دو دلیل را اخذ کرده و به دنبال شیء سوم نباشد.

* داعی مربوط به مقام فعلیت است نه در مقام انشاء؛ مانند این که شارع احکامی را انشاء کرده است که فعلیت آن مربوط به زمان ظهور است و لذا اکنون داعی برای ما وجود ندارد.

اشکال مخالفت التزامیه: خود شهید صدر تذکر دادند که این اشکال مبنایی است که در جای خود ثابت می شود که چون احکام اعتباری هستند، التزام به دو اعتبار متنافی اشکالی ندارد و عمل به دو اعتبار متنافی نمی شود. این که شخص التزام داشته باشد که یک فعل یا واجب است یا حرام، اشکالی ندارد؛ اما عمل به هر دو در توان او نیست.

مقدمه ی جلسات آینده: مرحوم اصفهانی قائل به تساقط مطلقاً است؛ اما دلیلی که برای این مدعا ذکر می کنند این است که ثبوتاً معقول نیست که شارع در تعارض، حکم به تخییر بدهد؛ زیرا جعل حجیت از طرف مولا به این هدف است که مکلف به واقع برسد؛ یعنی عملی انجام دهد که واقع را کسب کند. حال اگر دو دلیل تعارض پیدا کردند و قطعاً یکی از این دو خلاف واقع است،

اینکه شارع بین خلاف واقع و محتمل الواقع حکم به تخییر کند، معقول نیست؛ زیرا شارع حکیم بوده و بر اساس مصالح و مفاسد حکم می کند و تخییر بین واقع و غیر واقع معنا ندارد؛

بلکه شارع باید راهی را به مکلف نشان دهد که حتی المقدور به واقع برسد، یا حداقل معذور باشد که این راه همان مرجحاتی است که قرار داده است.

با رد شدن تخییر، دو قول باقی می ماند: تساقط مطلقاً و تساقط فی الجملة؛ که تساقط فی الجملة نیز معقول نیست؛ زیرا خلط باب تعارض و باب اشتباه حجت و لا حجت است. در باب اشتباه حجت و لا حجت قطعاً یک دلیل در واقع حجت است و مکلف به آن جهل دارد که هر کدام از دو دلیل باشد، مدلول مشترک باقی می ماند؛ اما در باب تعارض از آنجایی که علم به صدق احدهما نداریم، نمی توانیم به مدلول التزامی مشترک پایبند باشیم.

۲۸ آبان

کلام مرحوم اصفهانی:

شارع حکیم است و لذا از اعتبار و جعل یک شیء باید غرض عقلایی داشته باشد؛

جعل امارات توسط شارع برای طریق به واقع بودن است؛

حال وقتی می دانیم که یکی از دو دلیل کاذب است و دیگری نیز معلوم نیست واقع باشد (زیرا بحث در تعارض است نه اشتباه حجت با لا حجت)، معقول نیست که شارع جعل تخییر انجام دهد.

تفاوت کلام مرحوم اصفهانی با کلام مرحوم خویی و شهید صدر در این است که

مرحوم خویی و شهید صدر، فروض چهارگانه یا هفتگانه را مطرح می کردند و سپس با رد کردن تمام فروض غیر از تساقط مطلقاً، تساقط مطلقاً را ثابت می کردند؛

اما مرحوم اصفهانی به دنبال تصویر فروض نیست؛ بلکه قائل به این است که از ابتدا جعل تخییر بین متعارضین به عنوان تخییر در قاعده ی اولیه که بحث حکم واقعی است، معقول نیست؛ زیرا غرض شارع از جعل امارات رسیدن به واقع است که این جعل در خبرین متعارضین معقول نیست.

به عبارت دیگر گاهی تخییر، تخییر ظاهری است (همان گونه که بعداً ثابت خواهیم کرد که تخییر در خبرین متعارضین بدون مرجح به این معنا است) و گاهی تخییر واقعی است که تخییر واقعی در متعارضین معقول نیست؛ زیرا غرض شارع از جعل امارات، رساندن به واقع بوده است و زمانی که

مسئلاً یکی از دو دلیل مطابق با واقع نیست

و تطابق دلیل دیگر با واقع نیز محتمل است؛ نه معلوم؛

اصلاً معقول نیست که شارع تخییر را جعل کند.

تخییر بین واقع و غیرواقع معقول نیست و تخییر بین محتمل الواقع و غیرواقع به طریق اولی معقول نخواهد بود.

مرحوم اصفهانی در ادامه کلامی دارند که آقای شهیدی می‌گویند شهید صدر با این ادامه، از کلام قبلی خود بازگشته و جعل تخییری را معقول می‌داند.

اشکال آقای شهیدی هم به عدم معقولیت تخییر است و هم به ادامه‌ی کلام مرحوم اصفهانی.

ادامه‌ی کلام مرحوم اصفهانی: اینکه که شارع چیزی را به عنوان تخییر، حجت قرار بدهد، به این معناست که «مكلف باید عملاً یکی از دو دلیل را به صورت لا بعینه تصدیق کند»؛ یعنی «باید آن شیء را معذر (در فرض عدم اصابه) و منجز (در فرض اصابه) قرار بدهد».

بیان نحوه‌ی رجوع از کلام عدم معقولیت تخییر: مرحوم اصفهانی در ابتدا قائل به این شد که حجیت تخییری معقول نیست؛ اما در ادامه معنای معقولی برای آن ارائه کرده است که همان «ایجاب تصدیق عملی به یکی از دو دلیل» است.

اشکال استاد: این کلام، رجوع از کلام قبل نیست؛ بلکه مراد مرحوم اصفهانی از تخییر در این کلام، تصدیق عملی و تخییر ظاهری است (و مرحوم اصفهانی تخییری را که در روایات در صورت فقد مرجح بیان شده است نیز همین‌گونه معنا می‌کند)؛ و تخییر ظاهری نامعقول نیست.

عدم معقولیت تخییر، در مورد تخییر واقعی بود و بحث نیز در مورد قاعده‌ی اولیه در مورد امارات یعنی در مورد حکم واقعی بود. مرحوم اصفهانی در ادامه می‌گوید که در صورت تعارض دو اماره، شارع باید راه‌هایی را به مكلف نشان دهد که بتواند به واقع دست پیدا کند و اگر مكلف نتوانست به واقع دست پیدا کند، تصدیق عملی مطرح می‌شود؛ لذا این کلام، بازگشت از کلام اول نیست. به عبارت دیگر

کلام دوم، در مورد تصدیق عملی است که تخییر ظاهری و در فرض عدم حصول به واقع است

و کلام اول در مورد قاعده‌ی اولیه در باب تعارض است.

اشکال آقای شهیدی به کلام دوم مرحوم اصفهانی:

این که حجیت تخییری به معنای «ایجاب تصدیق عملی به احد الدلیلین لا بعینه» باشد نیز اشتباه است؛ زیرا تخییر ایجاب تصدیق عملی نیست؛

بلکه به این معنا است که در صورت تردد مكلف بین دو حکم مانند قصر و تمام یا وجوب ظهر و وجوب جمعه، حکم به تخییر به معنای ملتزم شدن به یکی از دو دلیل است؛ یعنی هر کدام از این دو دلیل حجت است، مشروط به این که به آن التزام صورت بگیرد.

پس تخییر یعنی «التزام به احد الطرفين لا بعینه»؛ نه «وجوب تصدیق عملی به احد الدلیلین و معذر و منجز بودن آن دلیل».

دلیل: معذرت و منجزیتی که در تبیین معنای تخییر آمده است، فقط با وجوب و حرمت معنا پیدا می‌کند؛ اما در استحباب اصلاً بحث تعذیر و تنجیز نیست. زمانی که فعلی مستحب باشد، چگونه تصدیق عملی آن واجب می‌شود؟

پس تعذیر و تنجیز در مورد احکام الزامیه است؛ در حالی که تعارض محدود به احکام الزامیه نیست (بر خلاف تراحم که دو مستحب تراحم پیدا نمی‌کنند).

به طور مثال اگر دلیلی فعلی را مستحب دانست و دلیل دیگر استحباب را نفی کرد، این دو دلیل با هم تعارض دارند؛ در حالی که تخییر به «ایجاب تصدیق عملی به احد الدلیلین لا بعینه» تعریف شده و این ایجاب در مورد فعل مستحب معنا ندارد؛ پس تصویر تخییر صحیح نیست.

شاهد بر وقوع تعارض در استحباب: مکاتبه‌ی حمیری شاهی بر این کلام است که تعارض موارد استحباب را نیز در بر می‌گیرد: **مکاتبه**

حمیری در مورد نماز بر محمل نیست اما استاد می‌فرمایند در مورد صلاه بر محمل یا زمین سؤال شده که ظاهراً حدیث بعدی است: حدود دقیقه

۱۳:۳۰ «أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطُّرْسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع إِلَى أَنْ قَالَ ع فِي الْجَوَابِ عَنْ ذَلِكَ حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ الشَّهْدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بَايَهُمَا أَخَذْتُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» وسائل الشيعة / ج ۲۷ ص: ۱۲۱.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع - اُخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع - فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلَّاهَا فِي الْمَحْمَلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَعَ عَ مُوسَعُ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتُ». وسائل الشيعة ج ۲۷ ص: ۱۲۲

بیان شاهد: در این مکاتبه امام علیه السلام می‌فرمایند دو روایت است و ادامه دادند «بَايَهُمَا أَخَذْتُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا». مورد سؤال نماز استحبابی است زیرا مكلف مخیر نیست که نماز واجب را در حالت استقرار یا در حال حرکت بخواند؛ بلکه نماز واجب باید در حال استقرار

خوانده شود مگر اینکه مانعی باشد. با اینکه مورد سؤال نماز استحبابی است، امام علیه السلام حکم به تخییر داده‌اند که نشان می‌دهد تخییر صرفاً مربوط به احکام الزامی نیست و در غیر الزامی نیز جریان دارد.

اشکال استاد: از نقدی که بر کلام قبلی آقای شهیدی وارد کردیم، اشکال به این کلام نیز روشن می‌شود.

۱. کلام اول مرحوم اصفهانی مربوط به تخییر واقعی است که معقول هم نیست و این کلام مربوط به تخییر ظاهری است و تخییر ظاهری در جایی است که مکلف دچار تحیر است و تحیر اصلاً در مستحبات پدید نمی‌آید؛ زیرا ترک مستحب جایز است و لذا مکلف در مستحبات دچار تحیر نمی‌شود.

مشکلی که در مستحبات پیش می‌آید (و در مکاتبه حمیری نیز از همین مشکل سؤال شده) این است که مدلول التزامی خبر اول، رجحانی را که مدلول مطابقی خبر دوم است، نفی می‌کند؛ یعنی

از طرفی «لا تصلهما الا على الارض»

مدلولی مطابقی دارد که می‌گوید: «نماز روی زمین صحیح است»؛

و مدلول التزامی‌ای دارد که می‌گوید: «نماز روی محمل صحیح نیست»؛

و از طرف دیگر «صلهما فی المحل»

مدلولی مطابقی دارد که می‌گوید «نماز روی محمل صحیح است»؛

پس مدلول التزامی دلیل اول، با مدلول مطابقی دلیل دوم تعارض پیدا کرده و لذا شخص از امام سؤال می‌کند؛ اما تحیر عملی‌ای که مکلف دچار آن شده و نداند که چه باید انجام دهد، در مورد مستحبات پیش نمی‌آید؛ زیرا ترک مستحب جایز است.

به عبارت دیگر تعارض در مستحبات

به تحیر عملی منتهی نمی‌شود که «تصدیق عملی» به عنوان راهکاری برای این مشکل گفته شود؛

بلکه به تعارض مدلول مطابقی و التزامی باز می‌گردد.

۲. علاوه بر اینکه به این علت که هر دو نماز مستحب است، امام علیه السلام در جواب فرمودند: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا»؛

یعنی هر کدام از دو روایت را بگیری درست است؛ در نتیجه به تعبیر امام خمینی (ره) در این دو روایت تعارض مصطلح وجود ندارد؛ زیرا در تعارض مصطلح، قطعاً یکی از دو دلیل کاذب است.

نتیجه این که مورد مکاتبه حمیری با مسأله‌ای که مرحوم اصفهانی مطرح می‌کند، تفاوت دارد؛ یعنی

نه کلام اول مرحوم اصفهانی است که «تخییر واقعی» بود؛

و نه کلام دوم ایشان است که «تخییر عملی» و به منظور برطرف کردن تحیر در مقام عمل و تصدیق عملی بود؛

بلکه تعارض مدلول التزامی یک خبر با مدلول مطابقی دلیل دیگر است که جواب نیز این بود که هر دو خبر درست است و لذا این دو خبر خارج از محل بحث یعنی بحث تعارض هستند.

۳. در اشکال به مرحوم اصفهانی، به مبنای ایشان در حجیت توجه نشده است.

توضیح: حجیت چند مسلک دارد:

۱. معذرت و منجزیت

۲. جعل حکم مماثل

۳. تتمیم کشف

معانی‌ای که تا کنون برای حجیت بیان کردیم این سه بودند و اکنون اضافه می‌کنیم که سه مسلک دیگر نیز در حجیت وجود دارد:

۴. مسلک مرحوم اصفهانی: جعل به دو نحو است؛ شیخ انصاری قائل به یک نحو از آن و مرحوم اصفهانی قائل به نحو دیگر جعل است.

مرحوم اصفهانی نیز قائل به جعل است؛ اما نه جعل حکم مماثل؛ بلکه جعل حجیت؛ لذا هر جا شارع دلیلی را حجت کند، مرحوم اصفهانی قائل به این است که شارع در اینجا جعلی انجام داده است؛ اما این جعل، جعل حکم مماثل نیست که مبنای شیخ بود و آخوند نیز در اصول عملیه‌ی شرعیه همین را می‌پذیرفت؛ بلکه جعل حجیت است.

حجیت در موارد مختلف، معانی متفاوتی دارد؛ به طور مثال در تخییر به معنای «تعدیر و تنجیز» است.

تفاوت قول مرحوم اصفهانی با قول آخوند: آخوند فقط «معذرت و منجزیت» را مجعول می‌داند؛ اما مرحوم اصفهانی قائل به این است که کل خصوصیات که قطع ذاتاً واجد آن است، در امارات جعل می‌شوند؛ برخلاف اصول عملیه که در آنها تمام این خصوصیات جعل نشده و صرفاً «تعذیر و تنجیز» جعل می‌شوند.

خصوصیاتی که قطع ذاتاً واجد آنها است: معذرت و منجزیت یکی از آن خصوصیات و کاشفیت و طریقت از دیگر خصوصیات است. قطع ذاتاً کاشف از واقع است و لذا مولا که به دنبال واقع است، می‌گفت با قطع به واقع می‌رسی که این کاشفیت در امارات نیز جعل می‌شود.

تفاوت قول مرحوم اصفهانی با تتمیم کشف: این که گفته شد «کاشفیت در امارات جعل می‌شود»، به معنای تتمیم کشف نیست؛ زیرا در تتمیم کشف، فقط کاشفیت جعل می‌شود نه خصوصیات دیگر؛

اما در مبنای مرحوم اصفهانی تمام خصوصیات قطع جعل می‌شود (اعم از کاشفیت، معذرت و منجزیت و دیگر خصوصیات).

نکته: مرحوم اصفهانی می‌گوید: حجت کردن شارع یا به نحو امضا است و یا به نحو تأسیس؛ یعنی:

گاهی خود عقلاً جعل حجیت دارند و شارع نیز آن را امضا می‌کند؛ به طور مثال عقلاً برای ظواهر جعل حجیت دارند؛ یعنی همان طور که نص ذاتاً معذر و منجز و کاشف بود، با جعل عقلاً ظواهر نیز کاشف و معذر و منجز می‌شوند؛

و گاهی نیز عقلاً جعل حجیت ندارند و شارع آن را تأسیس می‌کند؛ مانند مرجحات باب تعارض که جعل آنها تأسیس شارع است. نتیجه اینکه مسلک مرحوم اصفهانی جعل حجیت است؛ به این معنا که حجیتی که در قطع ذاتی بود، با تمام خصوصیات در امارات مجعول است؛

و در اصول عملیه صرفاً با خصوصیت معذرت و منجزیت مجعول است.

۵. مسلک آیت الله بروجردی و امام (ره): در امارت جعلی وجود ندارد و حتی معذرت و منجزیت نیز جعل نمی‌شود؛ بلکه عقلاً امارات را معذر و منجز می‌دانستند و شارع نیز صرفاً این مطلب را امضا کرده است.

۶. مسلک آقا ضیاء که بعداً مطرح می‌شود.

پس در توضیح کلام مرحوم اصفهانی باید به این مبنا توجه شود. طبق مسلک ایشان باید تمام خصوصیات قطع برای اماره جعل شود؛ لذا جعل کاشفیت در فرض تعارض نامعقول و تناقض است؛ زیرا یکی از دو دلیل مسلماً کاشف از واقع نیست و نمی‌شود که شارع (جعل تأسیسی) یا عقلاً (جعل امضایی) برای دلیلی که کاشف از واقع نیست؛ جعل کاشفیت کند؛ در نتیجه تخییر واقعی ثبوتاً معقول نبوده و تناقض است.

کلام دوم مرحوم اصفهانی نیز که از تصدیق عملی صحبت می‌کند، در مورد حکم ظاهری و اصل عملی است. مرحوم اصفهانی می‌گوید در اصل عملی صرفاً معذرت و منجزیت جعل می‌شود (مطلبی که آخوند در امارت به آن قائل بود). در این مورد، تخییر معقول می‌شود؛ زیرا بحث کاشفیت مطرح نیست و صرفاً معذرت و منجزیت است و لذا ایجاب تصدیق عملی به احد الدلیلین لا بعینه معقول می‌شود.

با توجه به این مبنا در مورد حجیت، مرحوم اصفهانی

نمی‌تواند جعل تخییر واقعی در امارات را معقول بداند؛ زیرا ایشان حجیت در امارات را به «جعل تمام خصوصیات ذاتی قطع» معنا می‌کند و کاشفیت که یکی از این خصوصیات است، برای موردی که قطعاً کشف ندارد، بی‌معنا خواهد بود؛

و نمی‌تواند جعل تخییر در اصول را غیرمعقول بداند؛ زیرا ایشان حجیت در اصول را به «جعل صرف معذرت و منجزیت» معنا می‌کند و تخییر با صرف منجزیت و معذرت، نامعقول نیست و به این معنا خواهد بود که مکلف به هر کدام عمل کند، معذور خواهد بود.

***مبنای مرحوم اصفهانی در مورد حجیت در نهاییه الدرایه ج ۲ ص ۱۲۵ تا ۱۲۹ آمده است.**

۲۹ آبان

بررسی اثباتی متعارضین:

بحث در مقام اثبات وابسته به بحث در مقام ثبوت است؛ یعنی

اگر در بحث در مقام ثبوت کلام مرحوم اصفهانی پذیرفته شد، بحث در مقام اثبات نیز راه حل مرحوم اصفهانی پذیرفته است؛

و اگر پذیرفته نشد، یک راه، راهی است که مرحوم خویی ارائه کرده است و راه دیگر، راه شهید صدر است.

همان گونه که در بحث در مقام ثبوت کلام مرحوم اصفهانی را پذیرفتیم، در بحث در مقام اثبات نیز کلام ایشان را می‌پذیریم و اشاره‌ای به کلام در مقام ثبوت خواهیم داشت و کلام در مقام اثبات را نیز بر اساس آن خواهیم گفت. (کلام مرحوم اصفهانی در این مورد در جزوه تعارض آقای شهیدی به عنوان الثالث آمده است).

مرحوم اصفهانی قائل به این بود که ثبوتاً تخییر، ترجیح ادهما بعینه و حجیت هر دو معقول نیست. دلیل این مطلب نیز این است که هدف از جعل اماره کشف واقع است و زمانی که مکلف علم اجمالی دارد که قطعاً یکی از دو اماره او را به واقع نمی‌رساند؛ معنا ندارد که شارع هر دو را حجت کند؛

یا ادهما لا بعینه را حجت کند که شاید همان اماره‌ای باشد که به واقع نمی‌رساند؛ و از طرف دیگر اماره‌ی دیگر نیز محتمل است که مکلف را به واقع برساند نه اینکه به واقع رساندن آن معلوم باشد (باب تعارض است نه باب اشتباه حجت به لا حجت)؛ [یا ادهما بعینه را حجت کند؛ زیرا ترجیح بلا مرجح است].

تخییر زمانی معقول است که:

واقعیتی وجود دارد و هر کدام از راه‌هایی که وجود دارند، مکلف را به واقع برسانند؛
یا اینکه اصلاً هدف واقع نیست؛ بلکه هدف معذرت و منجزیت و تصدیق عملی است.

عدم معقولیت این نحو از حجیت، امری عقلی است و این عقل نیز عقل عرفی است؛ یعنی اگر عرف توجه داشته باشد که غرض، رسیدن به واقع است و بداند که یکی از دو طریق، به واقع نمی‌رساند، این مطلب را تصدیق می‌کند؛ در نتیجه این مطلب قرینه‌ی لبیه‌ای می‌شود (که در حکم قرینه‌ی متصله است) که مانع از منعقد شدن اطلاق شده و نمی‌گذارد که دلیل حجیت؛ در فرض تعارض، هر دو اماره یا یکی از آنها را شامل شود.

به عبارت دیگر این قرینه مانع از تشکیل ظهور می‌شود؛ بر خلاف عقل غیر عرفی که جلوی ظهور را نمی‌گیرد؛ بلکه ظهور منعقد شده و سپس به خاطر تعارض عقل قطعی با نقل ظنی، عقل قطعی مقدم می‌شود.

در نتیجه اینکه در مقام اثبات نیز اینکه دلیل حجیت شامل هر دو دلیل متعارض شود نامعقول است.

علاوه بر این، کلام آیت الله بروجردی و آیت الله شبیری نیز در این زمینه پذیرفته است. اشکال این است که مقدمات حکمت به لحاظ در مقام بیان بودن نیز شامل هر دو دلیل متعارض نمی‌شوند؛ زیرا ادله‌ی حجیت در مقام اثبات اصل حجیت هستند؛ نه در مقام بیان حل تعارض. با اصاله الاطلاق نیز نمی‌توان شمول نسبت به دلیلین متعارضین را ثابت کرد (همان‌گونه که قبلاً گفته شد).

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه داشت، مبنای مرحوم اصفهانی در بحث حجیت است. ایشان قائل به این است که تمام خصوصیات ذاتی قطع برای اماره جعل می‌شود و در این صورت همان‌طور که قطع کاشفیت دارد، امارات نیز کاشف خواهند بود (در اشکال اول بحث از غرض بود و در این اشکال، معنای حجیت مورد نظر است) و در این صورت اینکه شارع، کاشفیت از واقع را برای اماره‌ای که کاشف از واقع نیست، جعل کند، معقول نیست.

اشکال اخصیتی که آقای شهیدی به مرحوم اصفهانی وارد کردند نیز صحیح نیست. ایشان گفتند تصویر مرحوم اصفهانی از تخییر با احکام غیر الزامی نقض می‌شود؛ زیرا تصویر ارائه شده از جانب ایشان فقط شامل وجوب و حرمت است؛ در حالی که تعارض شامل احکام غیر الزامی مانند «مستحب است» و «مستحب نیست» نیز می‌شود. این اشکال نیز مبنایی است زیرا مرحوم اصفهانی معتقدند که در امارات وجوب جعل نمی‌شود؛ بلکه وجوب حکم عقل است. شارع مواردی مانند معذرت و منجزیت را یا امضا و یا اعتبار می‌کند و وجوبی که می‌آید، تطبیق عمل بر اماره است که این تطبیق در مستحبات هم هست.

به عبارت دیگر مکلف همواره باید عمل خود را با اماره یا اصل عملی تطبیق دهد؛ هر چند آن اماره یا اصل، ترخیصی باشند. به طور مثال عمل یا باید با فتوای مرجع تطبیق کند یا با احتیاط و ممکن است که فتوای مرجع تقلید حکم غیر الزامی باشد.

اگر مسلک مرحوم اصفهانی در حجیت مانند آخوند بود، اشکال اخصیت وارد بود؛ اما مسلک مرحوم اصفهانی این است که تمام خصوصیات قطع، در اماره جعل می‌شود و مرتبه‌ی پایین‌تری از آن (معذرت و منجزیت) هم در اصول جعل می‌شود و مکلف باید عملش را با اماره یا اصل تطبیق دهد. نتیجه اینکه نسبت به اماره وجوب تطبیق وجود دارد که نسبت به آن وجوب، معذرت و منجزیت هم می‌آید؛ هر چند مودای اماره یا اصل، غیر الزامی باشد.

۳۰ آبان

اگر کسی در مقام اثبات کلام مرحوم اصفهانی را نپذیرفت و ثبوتاً جعل حجیت را ممکن دانست، بحث اثباتی برای او مهم خواهد بود؛ در حالی که اگر کلام مرحوم اصفهانی در مقام ثبوت پذیرفته شود، گفته می‌شود که حتی اگر فرضاً جعل حجیت ثبوتاً ممکن باشد، باید دید آیا ادله‌ی اثباتی حجیت احد الدلیلین لا بعینه را می‌رساند یا خیر.

مرحوم خویی در بحث ثبوتی چهار حالت را فرض کرد و سه حالت را رد کردند؛ ایشان در تصویر اخذ احد الدلیلین که شرط اخذ به یکی، محذور عقلی (مانند تعبد به متناقضین یا ترجیح بلا مرجح) را مطرح نکرد و به همین جهت ایشان در این قسمت نیز باید در مورد ادله‌ی اثباتی صحبت کنند.

ایشان در بحث از مقام اثبات می‌فرمایند:

نمی‌توانیم بپذیریم که هر دو دلیل حجت باشند؛ زیرا اگر مولا می‌خواست که یکی از دو دلیل را به شرط اخذ به همان دلیل حجت کند، باید نسبت به کسی که هر دو را ترک می‌کرد، حکم به براءت ذمه می‌داد؛ در حالی که چنین چیزی از ادله قابل برداشت نیست. همان‌گونه که در بحث حجیت یک دلیل به شرط ترک اخذ دیگری دو ایراد را مطرح کردند:

۱. تعبد به نقیضین که چنین مطلبی حتی از روایات هم پذیرفته نیست و اگر از روایات این‌گونه برداشت شود، باید طرح شوند؛
۲. لزوم تعدد عقاب در فرض ترک هر دو که چنین مطلبی تناقض نیست؛ بلکه از لسان ادله و از ارتکاز متشرعه چنین مطلبی را نمی‌توان برداشت کرد.

در حقیقت مرحوم خویی در یکی از صوری که در مقام ثبوت مطرح کردند، محذور اثباتی را به عنوان اشکال بیان کردند. یعنی:

اشکال تعبد به نقیضین (در تصویر حجیت هر دو دلیل) و ترجیح بلا مرجح (در تصویر حجیت احد الدلیلین بعینه) اشکالی ثبوتی است و عقلاً چنین چیزی محال است؛

اما اشکال براءت ذمه (در تصویر حجیت مشروط به اخذ دلیل) اثباتی است و مرحوم خویی این را محال نمی‌دانند که شارع تفضلاً عقاب نکند؛ و دلیل ایشان نیز این است که شارع چنین چیزی نگفته است؛ همان‌گونه که ایشان اشکال تعدد عقاب (در تصویر حجیت یک دلیل به شرط ترک دیگری) را نیز محال نمی‌دانند بلکه می‌گویند در لسان ادله چنین چیزی نیست.

مرحوم خویی با همین نظر، اشکال آخوند به میرزای شیرازی را نیز پاسخ می‌دهد:

اشکال آخوند: اگر ترتب صحیح باشد، کسی که هم اهم را ترک کند و هم مهم را، باید مستحق دو عقاب است.

جواب مرحوم خویی: این تعدد عقاب ثبوتاً ایراد ندارد؛ بلکه اثباتاً دلیلی بر آن نیست و اگر بحث شما در ترتب، بحث امکانی و ثبوتی است، نباید این اشکال را وارد کنید.

ایرادات آقای شهیدی بر مقام اثبات:

۱. آنچه در ظهور اهمیت دارد، صرف کلمات نیست بلکه ظهور امری عقلایی است و هر چه عقلاً آن را درک می‌کنند، داخل در ظهور است که ممکن است عین لفظ یا مانند قرائن حالیه باشد. اگر شارع به عقلاً بگوید: «هدف من از جعل امارات، اهتمام به واقع است و با این هدف می‌گویم، به شرط اخذ به یک دلیل، به آن عمل کنید»، عقلاً این مطلب را متوجه می‌شوند که «اگر کسی هر دو دلیل را ترک کرد، مستحق عقاب است»؛ لذا اشکال مرحوم خویی که مکلف را در صورت ترک هر دو معذور می‌دانست، خلاف ارتکاز است. به عبارت دیگر ارتکاز و فهم عقلاً این است که وقتی مولا به واقع اهتمام دارد، کل زمام تکلیف را به عبد واگذار نکرده و تخییری را بین دو دلیل متعارض قرار داده است و در این صورت اگر کسی هر دو دلیل را ترک کرد، طبق فهم عقلاً مستحق عقاب است.

پاسخ استاد: این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

گاهی بحث مصلحت و مفسده‌ی واقعیه است

و گاهی بحث ثواب و عقاب است.

زمانی که مکلف می‌داند که غرض مولا، واقع است و واقع نیز با انتخاب عقلاً عوض نمی‌شود، اگر کسی هر دو طرف را ترک کرد، واقع را از دست داده است؛ اما معلوم نیست چنین شخصی مستحق عقاب باشد. عقاب دایر مدار عصیان است و اگر مولا گفت امر فعلی ندارم، یا به هر دلیلی امر فعلی برطرف شد، عصیان محقق نمی‌شود. عقلاً در مورد این فرض که مولا بگوید «دلیلی را حجت قرار می‌دهم که آن را اخذ کنید»، این مطلب را متوجه می‌شوند که با ترک هر دو، واقع از دست رفته است اما مستحق عقاب بودن را درک نمی‌کنند.

به طور مثال که مکلفین با وجود این که به خاطر اجرای اصاله الطهاره، مبتلا به نجس می‌شوند؛ اما معذور هستند؛ زیرا خود شارع اجازه داده است.

نتیجه اینکه ثواب و عقاب با واقع دو مطلب هستند و عقلاً از دست دادن ثواب و عقاب را درک می‌کنند (البته اگر بین دو دلیل متعارض واقعی باشد؛ چون بحث در باب تعارض است)؛ اما مستحق عقاب بودن را درک نمی‌کنند زیرا شارع شاید در این مورد تفضلی کرده باشد. مانند بسیاری از موارد دیگر که شارع به دلیل مصالحی مکلف را عقاب نمی‌کند و به او تفضل می‌کند. به عبارت دیگر

اگر کلام مرحوم اصفهانی پذیرفته شود که «با اهتمام به واقع، امکان ندارد شارع مخالفت قطعی را اجازه دهد و چون علم داریم که یکی از دو دلیل کاذب است، و علم به صدق دیگری نداریم، اصلاً معقول نیست که شارع غیر از تساقط مطلقاً به چیز دیگری حکم کند»، اثباتا نیز این مطلب قابل پذیرش نیست؛

اما اگر مانند مرحوم خویی پذیرفته شود که ثبوت امکان دارد که شارع در جایی که غرضش واقع هست، ترخیص داده و فعلیت ندهد، اثباتا نیز همین مطلب را می‌پذیرید و با پذیرش این فرض، این ارتکاز عقلایی نیز وجود ندارد.

۲. یا حجیت تخییریه از وجوب اخذ به یکی از دو دلیل قابل تفکیک هست یا خیر؛

a. اگر حجیت تخییریه از وجوب اخذ قابل تفکیک نیست، مدلول التزامی وجوب اخذ به احدهما، تخییر بوده و تخییر اثبات می‌شود؛

b. اگر حجیت تخییریه از وجوب اخذ قابل تفکیک است، به عرف و متشرعه رجوع می‌کنیم و عرف و متشرعه نیز تخییر می‌فهمند و دلیل اثباتی تمام می‌شود.

پاسخ استاد:

گاهی رابطه‌ی دو شیء با هم به نحو کان ناقصه است؛ یعنی یک شیء محقق می‌شود و شیء دیگری نیز وجود دارد که امکان دارد محقق شود و امکان دارد محقق نشود. به طور مثال نفس ناطقه و عالمیت که به این گونه هستند که نفس ناطقه محقق است و ممکن است عالمیت محقق شود و ممکن است محقق نشود.

گاهی رابطه‌ی دو شیء با هم به نحو کان تامه است؛ یعنی یا با هم محقق می‌شوند و یا هیچ کدام محقق نمی‌شوند. به طور مثال نفس ناطقه و اراده که به این گونه هستند که یا هر دو با هم محقق هستند و یا هیچ کدام نیستند.

وجوب اخذ به احد الدلیلین با تخییر، کان تامه هستند؛ یعنی یا هر دو محقق هستند یا هیچ کدام محقق نیستند. کلام مرحوم خویی نیز است که آیا این دو محقق شده‌اند یا خیر؟ لذا این اشکال که این دو به حسب ارتکاز عرفی و متشرعه تفکیک می‌شوند یا خیر، صحیح نیست؛ بلکه این دو با هم هستند و می‌خواهیم ببینیم بر فرض ممکن بودن ثبوتی چنین مطلبی، آیا اثباتا محقق شده است یا خیر؛ و با توجه به اینکه اگر بخواید محقق شود، لازمه‌اش این است که اگر کسی هر دو را ترک کرد، عقاب نشود و چنین چیزی خلاف ارتکاز است، نتیجه می‌گیریم که اثباتا نه وجوب اخذ به احد الدلیلین محقق شده است؛ و نه تخییر.

در کلام مرحوم شهیدی این تحلیل آمده است که وجوب اخذ به احد الدلیلین آمده است و بحث بر سر این است که آیا تخییر آمده است یا نه؛ حال اگر بگویید تخییر لازمه‌ی اخذ به احد الدلیلین است، تخییر محقق شده و مدلول التزامی آن است؛

و اگر بگویید تخییر محقق نشده است، باید دید متشرعه تخییر را می‌فهمند یا خیر؛

در حالی که مرحوم خویی اصلاً این مطلب را فرض نگرفته که وجوب اخذ به احدهما آمده است و سپس به دنبال بررسی تحقق تخییر یا عدم تحقق آن است؛ بلکه مرحوم خویی درصدد آن است که بر فرض ممکن بودن ثبوتی وجوب اخذ به یکی از دو دلیل، ادله اثباتا این مطلب را می‌رسانند یا نه؛ که چنین برداشتی از ادله را نفی می‌کنند؛ مانند این که گفته شود که نفس ناطقه‌ای نیست که اراده‌ای باشد؛ نه اینکه نفس ناطقه مسلم گرفته شده و در مورد اراده بحث شود.

بنابراین این که گفته می‌شود اگر «وجوب اخذ به احد الدلیلین باشد، مدلول التزامی آن تخییر است» صحیح است و حتی اگر این دو قابل انفکاک باشند، عرف متشرعه از وجوب اخذ احد الدلیلین به تخییر می‌رسد؛ اما کلام مرحوم خویی این است که وجوب اخذ باحد الدلیلین با ادله اثبات نمی‌شود؛ زیرا این مطلب است که خلاف ارتکاز متشرعیه است.

۳. اشکال سوم که خود آقای شهیدی نیز به آن جواب داده‌اند این است که وجوب تعلم، نه فقط واقع را بلکه شرط را نیز منجز می‌کند.

رد این کلام این است که «اگر تکلیفی باشد، مکلف باید آن را تحصیل کند»؛ اما وقتی شرط تکلیف، اخذ باشد، تا اخذ نباشد، تکلیفی هم نیست و لذا اصلاً تکلیفی منجز نمی‌شود که تحصیل شود.

چنین چیزی خلاف اشتراط است؛ شرط

گاهی شرط ماده است؛ یعنی وجوب تمام شده که در این صورت، تعلم آن را منجز می‌کند؛

و گاهی شرط هیئت است؛ یعنی مرحوم خویی اخذ احدهما را شرط وجوب قرار داده است که تا شرط نیاید، اصلاً تکلیف نمی‌آید و چنین شرطی نمی‌تواند لازم التحصیل باشد.

نکته‌ی دیگر این که مقدمات حکمت باید تمام باشند تا ادله‌ی حجیت شامل هر دو دلیل باشند که در مقام بیان بودن ثابت نیست و لذا اگر از لحاظ ثبوتی تساقط مطلقاً ممکن باشد، دلیلی که بتواند تساقط مطلقاً را رد کند، وجود ندارد.

۵ آذر

بیان راه حل اثباتی شهید صدر برای تساقط مطلقاً:

اصل این مطلب متعلق به آقا ضیاء است.

دو دلیل متعارض دو اطلاق دارند: اطلاق احوالی و اطلاق افرادی. کلام مرحوم اصفهانی این بود که این دو اطلاق ندارند و کلام مرحوم آیت الله بروجرودی این بود که ادله در مقام بیان نیستند. با صرف نظر از این مطلب و فرض وجود اطلاق، باید دید تعارض چگونه محقق می‌شود؟ تحقق تعارض به این نحو است که مقتضای دلیل اول «وجوب عمل به دلیل اول» است؛ چه به دلیل دوم عمل شود و چه نشود. در اینجا اطلاقی احوالی موجود است و از طرف دیگر ادله‌ی حجیت دارای اطلاق افرادی هستند و هم شامل دلیل اول هستند و هم شامل دلیل دوم. اطلاق افرادی‌ای که شامل دلیل دوم است، آن را حجت دانسته یعنی ثابت می‌کند که دلیل معذر و منجز است. در اینجا باید اطلاق احوالی دلیل اول با اطلاق افرادی دلیل دوم تعارض کند تا به دنبال حل این تعارض برویم. در تعارض سه حالت داریم؛ یک حالت تخییر است و حالت دیگر تساقط است و نمی‌توان در همه جا حکم به تساقط یا تخییر دارد.

توضیح: دو دلیل متعارض سه حالت پیدا می‌کنند:

۱. گاهی علم داریم که هیچ‌یک از دو دلیل دارای مزیت نیستند؛ مانند اینکه راویان دو دلیل در صفات یکسان هستند؛ در این صورت قطعاً هیچ کدام تعییناً حجت نیستند؛ و وقتی تعییناً هیچ‌یک از دو دلیل حجت نشدند، اطلاق احوالی که اقتضای تعیین داشت (باید به دلیل الف عمل شود چه به دلیل دیگر عمل شود و چه دلیل دیگر ترک شود)، ساقط می‌شود و آنچه باقی می‌ماند اطلاق افرادی است و اطلاقات افرادی هم با هم تعارض ندارند و هریک معذر بودن را می‌رسانند و دیگری را نفی نمی‌کنند. در این حالت تخییر معقول می‌شود.

اشکال استاد: به خاطر تعارض دو دلیل، همان گونه که اطلاق احوالی ساقط می‌شود، اطلاق افرادی نیز منتفی می‌شود. کلام آقا ضیاء این بود که به خاطر عدم مزیت، اقتضای تعیین وجود ندارد و لذا اطلاق احوالی ساقط می‌شود و کلام ما این است که اطلاق افرادی هم معنا ندارد.

دلیل: امارات طریق به واقع هستند و زمانی که می‌دانیم یکی از دو اماره ما را به واقع نمی‌رساند و دیگری نیز معلوم نیست که ما را به واقع برساند، همان گونه که به خاطر عدم مزیت اطلاق احوالی وجود ندارد، اطلاق افرادی نیز منتفی است؛ زیرا غرض واقع است اما در اینجا علم داریم که یک دلیل به واقع نمی‌رساند و به واقع رساندن دیگری نیز محتمل است و در این حالت اطلاق افرادی محقق نمی‌شود.

۲. و گاهی احتمال مزیت در هر یک وجود دارد؛ مانند اینکه راوی یک دلیل افقه باشد و راوی دلیل دیگر اعدل باشد؛ در این مثال اطلاق احوالی نسبت به هر یک محقق است؛ زیرا احتمال مزیت وجود دارد و عقل حکم به امتناع تعیین نمی‌کند؛ و اطلاق احوالی هر کدام با اطلاق افرادی دیگری تعارض می‌کند و به تساقط می‌انجامد؛ یعنی مدلول التزامی اطلاق احوالی این است که صرفاً به آن دلیل عمل شود و این مدلول التزامی با مدلول مطابقی اطلاق افرادی دلیل دیگر تعارض می‌کند و بالعکس و این دو اطلاق به خاطر تعارض ساقط می‌شوند.

نکته: اطلاق احوالی یعنی تعیین. همان گونه که در کفایه آمده است، در دوران بین عینی و کفایی، نفسی و غیری؛ و تعیینی و تخییری، اطلاق مقتضی عینی و نفسی و تعیینی بودن است. اطلاق احوالی مقتضی تعیین است و در جایی که به خاطر عدم مرجح، تعیین معقول نیست، اطلاق احوالی نیز معقول نیست؛ حال چنین مطلبی

یا قرینه‌ی متصله است و مانع از شکل گیری مقدمات حکمت به لحاظ احوال می‌شود؛

یا قرینه‌ی منفصله است و از باب حکم عقل قطعی مانع از تحقق اطلاق می‌شود.

۳. و گاهی علم داریم که یک دلیل دارای مزیت نیست و علم یا احتمال مزیت در طرف دیگر است؛ مانند اینکه راوی یکی از دو دلیل افقه و اعدل است و راوی دلیل دیگر این گونه نیست که اگر مرجح صفاتی مزیت باشد، این مزیت در یک طرف قرار دارد. در این مثال، اطلاق احوالی نسبت به دلیلی که مزیت ندارد شکل نمی‌گیرد؛ یعنی به خاطر عدم مزیت، این دلیل عقلاً نمی‌تواند واجب تعیینی شود؛ حال اگر این مطلب توسط عرف فهمیده می‌شود، قرینه‌ی متصله‌ای می‌شود که مانع از انعقاد مقدمات حکمت است و اگر عرف آن را نمی‌فهمد،

به خاطر حکم عقل قطعی، اطلاق محقق نیست؛ نسبت به دیگری که احتمال مزیت در آن وجود دارد، اطلاق احوالی محقق شده و باعث منتفی شدن اطلاق افرادی دلیل دیگر می‌شود و اطلاق افرادی خودش بدون معارض شده و علی‌التعین حجت می‌شود.

۷ آذر

بحث در مورد قاعده‌ی اولیه در باب تعارض بود که چهار قول مطرح شد:

۱. تساقط مطلقاً طبق بیانی که مرحوم اصفهانی داشت؛

۲. تساقط مطلقاً طبق بیان مرحوم خویی؛

۳. راهی که شهید صدر ارائه کرده بود؛

۴. تفصیل مرحوم آقا ضیاء

اکنون راه‌حل «تخیر» را که به مرحوم کلینی نسبت داده شده و دلیل آن متعلق به مرحوم ایروانی است بررسی می‌کنیم. آنچه طبق مقدمه‌ی کافی به مرحوم کلینی نسبت داده می‌شود این است که «اگر خطاب حجیت هر دو دلیل را بعینه شامل شود، تکاذب می‌شود؛ اما اینکه دلیل حجیت بعینه هر دو را شامل نمی‌شود، دلیل نمی‌شود که هر دو کنار گذاشته شوند». در چنین مقامی عبد می‌تواند بگوید به دلیل تکاذب نمی‌توانستیم به هر دو عمل کنیم؛ اما برای ترک هر دو عذری ندارد.

تخیری که ایشان ارائه می‌دهد، بدون تعیین است زیرا تعیین مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

فقد استاد: اگر کلام این باشد، ایراد این است که اگر خطاب خاصی بر حجیت داشتیم، این کلام صحیح بود (مانند روایات تعادل و ترجیح که مفاد آنها تخیر است؛ یا کفاره‌ی روزه که بین ۳ مورد به صورت تخیری واقع شده است)؛ اما وقتی دلیل عامی داریم که به صورت کلی حجیت را بیان می‌کند و خود مولا به صورت خاص دلیلی را تعیین نکرده است، نمی‌توان گفت که اختیار به دست مکلف است. تخیری که ایشان به دنبال اثبات آن است به این معنا است که مکلف آزاد است و اگر خواست می‌تواند به دلیل الف عمل کند و اگر خواست، می‌تواند به دلیل ب عمل کند؛ اما چنین معنایی در مقام معنا ندارد؛ زیرا مانند روزه نیست که دلیل خاصی بر تخیر داشته باشیم؛ بلکه دلیل عامی بر حجیت داریم و می‌دانیم که یکی از دو دلیل کاذب است. در این فرض چگونه ممکن است که عبد اختیار داشته باشد و اگر خواست به دلیل کاذب عمل کند و اگر خواست به دلیل دیگر عمل کند.

تخیری که در مقام می‌تواند محقق شود به این معنا است که آنچه متعین فی الواقع است حجت است؛ نه به این معنا که اختیار در دست مکلف است و هر کدام را خواست به همان عمل کند.

مثال: علم اجمالی داریم که یکی از نمازهای ظهر یا عصر باطل است؛

در این جا باید به نحوی عمل کنیم که آن نمازی که در واقع قضا شده است، جبران شود؛ به همین خاطر گفته می‌شود که به نیت ما فی الذمه یک نماز چهار رکعتی خوانده شود؛

و نمی‌توان گفت که عبد مختار است که نماز ظهر بخواند یا نماز عصر را به جا بیاورد.

دلیل این مطلب همین است که یک دلیل عام بر وجوب ظهر و عصر داشتیم و دلیل دیگری که می‌گفت: «من فاتته الفریضة فلیقهها کما فاتته»؛ پس باید چیزی قضا شود که در واقع فوت شده است و به همین جهت گفته می‌شود که یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه بخواند. در این مثال با خواندن یک نماز چهار رکعتی واقع به دست می‌آید اما در بعضی موارد این گونه نیست؛ به طور مثال اگر علم اجمالی داشته باشیم که یا نماز مغرب قضا شده است و یا نماز عشا. در چنین مثالی معقول نیست که مکلف مخیر باشد که یا نماز مغرب را قضا کند و یا نماز عشا را؛ حتی در این مورد نمی‌توان گفت یک نماز به نیت ما فی الذمه بخواند بلکه باید احتیاطاً یک نماز سه رکعتی بخواند و یک نماز چهار رکعتی تا آنچه که از او فوت شده است، جبران شود.

پس آزاد گزاردن عبد در جایی که دلیل ناظر به واقع است، معقول نیست؛ یعنی شارع به دنبال این بوده که مکلف را به واقع برساند و لذا مخیر کردن مکلف بین معلوم الکذب و غیر معلوم الکذب معنا ندارد.

چند مثال برای رد قول مرحوم ایروانی:

۱. مولا ابتدا به صورت عام حکم به اکرام علما می‌کند و سپس مخصصی می‌آید که مردد بین زید و عمرو است. در اینجا می‌دانیم که

یکی از زید و عمرو واجب الاکرام است؛

و شخص دیگر نیز جایز الاکرام و التکرک است؛ یعنی وجوب اکرام ندارد نه اینکه حرمت اکرام داشته باشد؛

در اینجا حکم به اکرام هر دو طرف می‌شود؛ زیرا مولا اکرام عالم واقعی را خواسته و یک نفر را استثنا کرده است؛ حال اگر هر دو اکرام شوند، واقع به دست آمده و گناهی نیز مرتکب نشده‌ایم؛ زیرا اکرام شخص دیگر حرام نبود؛ به عبارتی کسی که اکرام او واجب است، اکرام شده است و اکرام شخص دیگر نیز باعث مفسده و عقاب نمی‌شود.

در اینجا معنا ندارد که مکلف بین زید و عمرو مخیر باشد؛ زیرا یک شخص واجب الاکرام است و دیگری جایز الاکرام. اگر اکرام شخص دیگر حرمت داشت، تخخیر معنا پیدا می‌کرد که البته این تخخیر، تخخیر ظاهری است؛ یعنی به لحاظ تصدیق عملی هر کدام اخذ شوند، مکلف معذور است.

تطبیق بر مقام: در این بحث می‌دانیم که یک طرف معلوم الکذب است و دیگری محتمل الصدق و لذا باید کاری کرد که معلوم الکذب را انجام نداده باشیم و در طرف محتمل نیز معذور باشیم.

اگر حکم مولا از ابتدا این بود که «اکرام زیدا او عمرا»، یعنی اگر دلیل خاص داشتیم، تخخیر بین زید و عمرو معقول بود؛ اما وقتی گفته می‌شود «اکرام العلماء» و «لا یجب اکرام فلان» و دلیل خاص مردد بین زید و عمرو می‌شود، عقل حکم به تخخیر نمی‌کند؛ بلکه حکم می‌کند که باید به هر دو عمل شود تا به انجام تکلیف اطمینان پیدا کنیم.

تفاوت بین دو مثال: در بحث ما آنچه معلوم است، علم به کذب است و در مثالی که زده شد، علم به وجوب بود. حال

اگر مولا بگوید: «یحرم اکرام الفساق الا فلان»؛ یعنی اکرام شخصی که استثنا شده حرام نیست؛

و شخص استثنا شده مردد بین زید و عمرو باشد،

که اکرام یک نفر قطعاً حرام است و اکرام دیگری حرام نیست،

عقل حکم به ترک همه می‌کند که بحث ما نیز از همین قبیل است.

توضیح: علم به این داریم که یک طرف معلوم الکذب و باطل است و نباید به آن عمل شود و طرف دیگر نیز محتمل الصدق و الکذب است و عذر برای ترک آن هست؛ در اینجا تخخیر معقول نمی‌شود.

۲. مولا اکرام شخصی را بر عباد واجب کرده و یکی از آنها را استثنا می‌کند که نمی‌دانیم عبد الف استثنا شده است یا عبد ب.

نظر آقای شهیدی: ایشان معتقد است که عبد الف و عبد ب می‌توانند براءت جاری کنند؛ زیرا هر کس به تکلیف خود می‌پردازد و دیگری از محل ابتلای او خارج است؛ یعنی عبد الف می‌گوید: من به اینکه تکلیفی به عهده‌ی من آمده است، یقین ندارم و براءت در حق من جاری است و عبد ب نیز به همین نحو براءت را در حق خود جاری می‌کند.

در اینجا مخالفت التزامیه اتفاق می‌افتد اما به دلیل اینکه هر کدام از محل ابتلای دیگری خارج است، به مخالفت عملیه‌ی قطعیه منجر نمی‌شود.

نظر استاد: این نظر طبق مبنای ایشان صحیح است؛ یعنی چون ایشان در علم اجمالی اقتضایی است (اگر دلیل اثباتی‌ای هم باشد... دقیقه ۲۷:۱۴ صوت شماره ۳۷، خطابات را هم انحلالی می‌دانند و لذا هر کس را جدا لحاظ می‌کنند، مرجع را نیز نایب از مکلف در وظیفه‌ی خودش قرار می‌دهند)، این گونه استدلال می‌کنند که عبد الف می‌گوید تکلیفی برای من اثبات نشده است؛ یعنی تکلیف از ابتدا همه به جز یک نفر را شامل می‌شد و شاید عبد الف همان یک نفر باشد؛ پس تکلیف و الزام بر عبد الف ثابت نشده است و رفع ما لا یعلمون در حق وی جاری است. این مطلب در مورد عبد ب نیز صادق است.

در اینجا هر چند در واقع یکی از دو عبد اشتباه می‌کنند، اما هر دو معذور هستند.

اما ما معتقدیم که مخالفت قطعیه علت تامه است و مطلقاً اجازه داده نمی‌شود؛ در نتیجه هر فتوایی که منجر به مخالفت قطعیه بشود، صحیح نیست.

در این مثال نیز فتوا به براءت هر دو نفر باعث مخالفت قطعیه می‌شود؛ البته نسبت به مفتی نه نسبت به آن دو عبد. فتوای به براءت هر دو عبد، فتوا به مطلبی است که منجر به مخالفت عملیه‌ی قطعیه شده و مجاز نیست.

تنظیر: شبیه این مثال اختلافی است که بین امام (ره) و مرحوم خویی در بحث واجد المنی فی ثوب المشترك وجود دارد:

مرحوم خویی قائل به این هستند که هر کدام می‌توانند در حق خود براءت جاری کنند و هر دو نیز معذور هستند. درست است که مخالفتی صورت گرفته اما این مخالفت، مخالفت التزامیه است. علت این حکم این است که ایشان هر فرد را جدای از دیگری لحاظ کرده و برای هر کدام براءت جاری می‌کند؛

اما مرحوم امام (ره) می‌گویند مجتهد نمی‌تواند چنین فتوایی بدهد؛ زیرا می‌داند که مولا این طبیعت را طلب کرده است و فقط یک نفر مجوز ترک داشته است. حال که شخصی که مجوز ترک دارد معلوم نیست و مخالفت قطعیه با غرض مولا نیز واجب نیست، مجتهد باید

حکم به احتیاط دهد؛ یعنی باید حکم دهد هر دو نفر باید غسل انجام دهند تا غرض مولا تأمین شود (به این نکته نیز باید توجه شود که غسل طرف دیگر حرام نیست؛ بلکه عدم الوجوب است). از طرف دیگر عبد نیز مؤمن ندارد؛ زیرا عقل او این گونه حکم می‌کند که مولا می‌خواسته است که طبیعت توسط همه در خارج محقق شود و یک نفر را استثنا کرده است و معلوم نیست آن یک نفر تو باشی؛ لذا باید احتیاط کنی تا مطلوب مولا قطعاً محقق شود.

* تفاوت این دو نظر به خاطر تفاوت در مورد علم اجمالی نسبت به غرض مولا و تفاوت نگاه انحلالی و خطابات قانونیه است. این تفاوت در موارد دیگری نیز اثرگذار است. **به طور مثال حدود دقیقه ۲۸:۵۰ صوت شماره ۳۷**

نکته: در مثال استثنا شدن یکی از دو بنده از وجوب اکرام، اگر احتیاط انجام نشود، یک عبد عاصی است و دیگری متجری؛ یعنی اگر هر دو عبد عمل را ترک کردند؛

کسی که استثنا شدن او معلوم شده متجری است؛

و کسی که معلوم شده مولا اکرام وی را طلب کرده بود، عاصی است.

در جلسه‌ی بعد قول مرحوم ایروانی می‌پردازیم و بیان می‌کنیم که این مثال‌ها چگونه نشان می‌دهند که این قول درست نیست.

۱۱ آذر

در بحث قاعده‌ی اولیه‌ی باب تعارض قول مرحوم کلینی که تخییر بود مطرح شد. مرحوم ایروانی نیز قائل به تخییر هستند که در این جلسه به این مطلب می‌پردازیم.

بیان قول مرحوم ایروانی: در تعارض دو دلیل موجود است که علم اجمالی به کذب یکی از آنها داریم؛ یعنی می‌دانیم که یکی از دو دلیل لا علی التعیین از شمول دلیل حجیت خارج شده است اما اینکه آن دلیل کدام است، برای ما مجهول است. در چنین فرضی عرفاً دلیلی نداریم که هر دو را کنار بگذاریم.

یکی از دو دلیل از تحت ادله‌ی حجیت خارج شده است اما دلیل دیگر همچنان تحت ادله‌ی حجیت قرار دارد؛ اما چون دلیلی که از تحت ادله‌ی حجیت خارج شده است معلوم نیست، دلیلی که تحت این ادله است نیز معلوم نیست. اگر دو خبر متعارض داشتیم که می‌توانستیم تشخیص دهیم کدام یک تعیناً کاذب است، طرف دیگر تعیناً حجت می‌شد.

حال که نمی‌دانیم دلیل کاذب کدام است، یک دلیل لا علی التعیین حجت نیست و دیگری لا علی التعیین حجت است؛ و این به معنای تخییر است.

مثال: اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء الا واحدا»

و ما بدانیم که منظور از «واحد» زید است، زید علی التعیین از وجوب اکرام خارج می‌شد و سایر افراد علی التعیین شامل وجوب اکرام باقی می‌مانند؛

اما اگر ندانیم که منظور از «واحد» کیست، نمی‌توانیم علی التعیین بگوییم کدام فرد از وجوب اکرام خارج شده است؛ لذا می‌گوییم یک فرد علی التخییر از وجوب اکرام خارج شده است و باقی افراد علی التخییر تحت وجوب اکرام باقی می‌مانند.

پس اگر مستثنا را تعیناً بدانیم، می‌توانیم بگوییم باقی افراد تعیناً حجت هستند؛ مانند «اکرم العلماء الا زیدا»

اما وقتی مستثنا را لا علی التعیین می‌شناسیم، باقی افراد را نیز لا علی التعیین می‌شناسیم و این همان تخییر است؛ مانند «اکرم العلماء الا واحدا». همین مطلب در مقام بحث نیز جاری است و لذا تخییری که مرحوم کلینی مطرح کردند، صحیح است.

نقد استاد:

نقد اول: بین بحث اشتباه حجت و لا حجت و بین بحث تعارض خلط شده است.

در جایی که اشتباه بین حجت و لا حجت، می‌دانیم که یک دلیل حجت است و دیگری حجت نیست که اگر تعیناً حجت را بدانیم، لا حجت نیز تعیناً روشن می‌شود و اگر لا حجت را تخییراً بدانیم، حجت نیز تخییری می‌شود. در این بحث، تخییر را می‌پذیریم؛ زیرا دوران بین موافقت قطعی و مخالفت قطعی است؛ به دلیل اینکه قطع به صدق یک طرف و قطع به کذب دیگری داریم. اما در بحث تعارض یک دلیل معلوم الکذب است و دیگری محتمل الصدق و الکذب؛ و با بحث قبل متفاوت است.

تطبیق:

در «اکرم العلماء الا واحدا» تخییر درست است؛ زیرا

قطع داریم که یکی از افراد معیار وجوب اکرام را ندارد و قطع داریم که باقی معیار وجوب اکرام را دارند؛

اما چون معلوم نیست کدام یک از افراد معیار را ندارد، این گونه حکم می شود که مکلف مخیر است و هر کدام را که اکرام نکرد، قبح عقاب بلا بیان شامل او می شود و باقی را باید اکرام کند.

اما در بحث تعارض

قطع به کاذب بودن یکی داریم؛ اما قطع به صادق بودن دیگری نداریم و صدق آن محتمل است؛ و تخییر بین محتمل الصدق و الکذب و بین معلوم الکذب معقول نیست.

نکته: گاهی احتمالات تفاوت دارند؛ یعنی یک طرف محتملی است که شارع راضی به ترک آن نیست و معلوم الکذب اهمیت زیادی برای شارع ندارد که در اینجا حکم متفاوت است؛ اما در حالت عادی تخییر بین محتمل الصدق و الکذب معقول نیست. نتیجه این که قیاس باب تعارض با «اکرم العلماء الا واحدا» قیاس مع الفارق است؛ زیرا: «اکرم العلماء الا واحدا» مانند بحث حجت و لا حجت است که هم استثنا قطعی است و هم بقاء سایر افراد؛ اما در باب تعارض یک طرف قطعی نیست.

نقد دوم:^۱ اگر کسی پذیرفت که ادله ی حجیت اثباتا نمی تواند هر دو دلیل را شامل بشود،

چه مانند مرحوم اصفهانی که گفتند اگر عرف محذور عقلی را می فهمد، این محذور، قرینه ی متصله شده و از ابتدا مانع از انعقاد اطلاق می شود و اگر عرف آن را درک نکند، این محذور قرینه ی منفصله شده و به خاطر عقل قطعی، مانع از تمسک به ظهور می شود؛ چه مانند مرحوم بروجردی که گفتند ادله ی حجیت در مقام بیان موارد تعارض نیست و لذا اطلاق نداشته و دلیل های متعارض را شامل نمی شود؛

و چه مانند مرحوم خویی که گفتند تخییر به اخذ باحدهما معنا ندارد؛

نمی تواند کلام مرحوم ایروانی را بپذیرد؛ زیرا

در کلام ایشان دلیل اثباتی موجود بود؛ یعنی «اکرم العلماء» همه ی افراد را شامل می شد و با تخصیص خوردن «واحدا منهم» یک فرد را لا علی التعیین خارج کردیم؛

اما چون گفتیم دلیل اثباتی برای اطلاق وجود ندارد، دلیلی وجود ندارد که واحد لا علی التعیین را حجت کند؛ یعنی اصلاً مقتضی وجود ندارد.

نقد سوم: در «اکرم العلماء الا واحدا» ارتکاز عرفی این است که اختیار به دست مکلف است و لذا تخییر معقول است؛ اما در بحث تعارض که بحث حجیت است، ارتکاز از ادله ی حجیت در امارات این است که شارع به دنبال این است که طرقی را برای واقعی که مطلوب خودش است ارائه دهد و لذا معقول نیست که اختیار را به دست مکلف بدهد.

به عبارت دیگر هدف، واقع است و لذا التزام نیز به واقع است و معنا ندارد که به مکلف گفته شود اختیار با تو است و می توانی هر کدام را خواستی اخذ کنی و هر کدام را خواستی ترک کنی.

این کلام

در تخییر ظاهری معقول است و لذا پس بررسی روایات تعادل و تراجیح که پس از نبود مرجحات، حکم به تخییر می کنند، می توان حکم به تخییر داد؛

اما در بحث ما که کلام در مورد حکم الله واقعی است و غرض شارع رسیدن به واقع است، اختیار دادن به مکلف معنا ندارد؛ زیرا واقع با اختیار مکلف عوض نمی شود؛ بلکه شارع باید طرقی را ارائه کند که مکلف را به واقع برساند.

*مثال هایی که در جلسه ی قبل مطرح شد و بیان شد که با این مثال ها کلام مرحوم ایروانی رد می شود مربوط به نقد سوم است. آن مثال ها نشان دهنده ی خلطی بود که صورت گرفته است.

۱۲ آذر

از بین اقوال قول تساقط مطلقاً و تخییر بیان شد و قول تساقط فی الجملة و تفصیل شیخ باقی مانده است. آقای شهیدی در جزوه چند مطلب را به عنوان تنبیه ذکر می کنند که قبل از ادامه ی بررسی اقوال به آنها می پردازیم.

۱- این اشکال در جزوه ی آقای شهیدی نیست اما منطقاً باید این اشکال نیز وارد شود و در درس ایشان نیز بیان شده است.

تنبيه اول: از قول مرحوم نائینی این مطلب را نقل کردیم که «اگر مدلول‌های مطابقی تعارض و تساقط کنند، مدلول‌های التزامی به حجیت باقی هستند یا خیر؟» کلام مرحوم نائینی این بود که مدلول‌های مطابقی بر حجیت خود باقی هستند؛ زیرا مدلول التزامی در اصل حدوث تابع مدلول مطابقی است نه در بقاء و حجیت. مطلبی که اکنون به آن می‌پردازیم، عکس مطلب قبل است یعنی «اگر مدلول‌های التزامی تعارض کنند، آیا مدلول‌های مطابقی بر حجیت باقی هستند یا خیر؟».

مقدمه: معنای تعارض بالذات و بالعرض در کلام شهید صدر

مثال ۱: دو خطاب داریم که یکی «وجوب قیام» را می‌رساند و دیگری «وجوب جلوس». در این مثال مدلول‌های مطابقی با هم تعارض ندارند اما مکلف نمی‌تواند در یک زمان هم قائم باشد و هم جالس؛ به همین دلیل مدلول التزامی دلیلی که وجوب قیام را می‌رساند این می‌شود که «جلوس واجب نیست»؛ که این مدلول التزامی با مدلول مطابقی «جلوس واجب است» تعارض دارد؛ همچنان که مدلول التزامی دلیل وجوب جلوس (قیام واجب نیست)، با مدلول مطابقی دلیل وجوب قیام تعارض دارد.

مثال ۲: در مثال ظهر و جمعه که دو دلیل بر وجوب ظهر و جمعه و علم اجمالی به عدم وجوب بیش از یک نماز داریم، علم اجمالی باعث ایجاد تعارض می‌شود؛ یعنی مدلول التزامی خطاب «ظهر واجب است» این است که «جمعه واجب نیست» و مدلول التزامی خطاب «جمعه واجب است» این است که «ظهر واجب نیست» و این دو با هم تعارض می‌کنند.

مثال ۳: تعارض بین خطاب «صل» و «لا تصل» که مدلول‌های مطابقی با هم تعارض دارند. به تعارض در مثال سوم تعارض بالذات گفته می‌شود و به تعارض در دو مثال قبلی (تعارض بین مدلول التزامی یک طرف و مدلول مطابقی طرف دیگر در امر به ضدین و تعارض به خاطر علم اجمالی) تعارض بالعرض اطلاق می‌شود.

مدعای شهید صدر: «تساقط مطلق در مورد تعارض بالذات است و تعارض بالعرض در هر دو مثال محل بحث ما نیست. در تعارض بالعرض با تعارض و تساقط مدلول‌های التزامی، مدلول‌های مطابقی از حجیت نمی‌افتند».

شهید صدر ۳ دلیل بر این مدعا اقامه می‌کند:

دلیل اول بر بقاء مدلول‌های مطابقی: اگر مدلول‌های التزامی با هم تعارض کنند (مثال ظهر و جمعه) یا مدلول التزامی یک طرف با مدلول مطابقی طرف دیگر تعارض می‌کند (مثال وجوب قیام و وجوب جلوس)،
۱. همه‌ی مدلول‌های التزامی نمی‌توانند حجت باشند زیرا منجر به تناقض می‌شود.

توضیح: اگر

هم مدلول التزامی وجوب ظهر یعنی «جمعه واجب نیست» حجت باشد؛
و هم مدلول التزامی وجوب جمعه یعنی «ظهر واجب نیست» حجت باشد،
تناقض و ترخیص در مخالفت عملیه‌ی قطعی می‌شود.
همان‌گونه که اگر

هم مدلول التزامی وجوب قیام یعنی «جلوس واجب نیست» حجت باشد؛
و هم مدلول التزامی وجوب جلوس یعنی «قیام واجب نیست» حجت باشد،
ترخیص در مخالفت قطعی لازم می‌آید.

نتیجه اینکه حجیت همه‌ی مدلول‌های التزامی در تعارض بالعرض مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی می‌شود و جایز نیست.

۲. اگر یکی از مدلول‌های التزامی تعییناً حجت باشد هم ترجیح بلا مرجح می‌شود؛

۳. حجت بودن یکی از مدلول‌های التزامی لا علی تعیین نیز ممکن نیست؛ زیرا مدلول‌های التزامی حکم واقعی هستند و التزام به حکم واقعی نباید به در اختیار مکلف قرار داده شود.

۴. با رد شدن موارد بالا نتیجه این می‌شود که مدلول‌های التزامی تساقط می‌کنند.

با تساقط مدلول‌های التزامی، تنها مدلول‌های مطابقی هستند که حجت دارند که آنها نیز معارضی ندارند.

اگر مدلول‌های التزامی حجیت داشتند، مخالفت عملیه‌ی قطعی لازم می‌آمد اما با حجت بودن مطابقی‌ها مخالفت عملیه‌ی قطعی لازم نمی‌آید و شخص

هم نماز ظهر را می‌خواند و هم نماز جمعه را

در مثال وجوب جلوس و وجوب قیام نیز حجت بودن هر دو مشکلی ایجاد نمی‌کند و حداکثر به خاطر این که عبد قدرت بر انجام هر دو ندارد، تراحم شکل می‌گیرد.

شهید صدر این مورد را واضح دانسته و معتقد است که نزاع در باب تعارض در موردی است که مدلول‌های مطابقی با هم تعارض داشته باشند.

کلام آقای شهیدی: باید بین دو مثال تعارض بالعرض تفاوت قائل شد. ارتکاز عرفی نمی‌پذیرد که با علم به اینکه یک نماز بیشتر واجب نیست، گفته شود که هم به دلیل نماز ظهر عمل شود و هم به دلیل نماز جمعه.

نمی‌توان گفت که دلیل‌های التزامی تساقط می‌کنند و دلیل عام حجیت هم شامل دلیل وجوب ظهر است و هم شامل دلیل وجوب جمعه و لذا مکلف باید به هر دو عمل کند؛ زیرا چنین چیزی خلاف ارتکاز عرفی است. عرف می‌گوید که علم به کذب یکی از دو دلیل داشتیم و اکنون حکم به عمل به هر دو پذیرفتنی نیست؛ بنابراین ارتکاز عرفی مانع از تفکیک بین مدلول‌های التزامی و مطابقی این امارات در ظرف علم اجمالی می‌شود و لذا همان‌گونه که تعارض بین مدلول‌های مطابقی داخل در نزاع بود، تعارض بالعرضی که در ظهر و جمعه است نیز داخل در محل نزاع می‌شود. البته این که مثال وجوب جلوس و وجوب قیام خارج از بحث است، مورد پذیرش است.

اگر تعارض بین ظهر و جمعه از باب اشتباه حجت به لا حجت بود، یعنی اگر با علم به کذب یکی، علم به صدق دیگری پیدا می‌کردیم، کلام شهید صدر درست بود و گفته می‌شد که باید به هر دو دلیل عمل شود تا به واقع یقینی برسیم؛ اما در باب تعارض، علم به صدق یکی از دو دلیل نداریم و لذا کلام ایشان صحیح نیست.

نکته: ایشان در دوره‌ی جدید، این مطلب را نمی‌پذیرند که مقتضای صنعت این باشد که مدلول‌های التزامی از حجیت ساقط شوند و مدلول‌های مطابقی بر حجیت باقی بمانند. دلیل ایشان این است که این مطلب همانند این است که علم اجمالی به نجس بودن ظرف الف یا ب داشته باشیم و علم اجمالی‌ای بر نجس بودن ظرف ب یا ج نیز حاصل شود. در چنین مواردی همه‌ی موارد از حجیت ساقط می‌شوند.

نقد استاد به کلام آقای شهیدی: در علم اجمالی گاهی افراد در عرض هم هستند و گاهی در طول هم. در جایی که همه در عرض هم باشند، با تکاذب بین دو فرد، همه از حجیت می‌افتند. به طور مثال با علم اجمالی به نجس بودن ظرف الف یا ب، و علم اجمالی به نجس بودن ظرف ب یا ج در همان زمان، باید از هر ۳ ظرف اجتناب شود؛ زیرا این سه در عرض هم بوده و بین آنها رابطه‌ی علیت وجود ندارد؛ اما مدلول التزامی در عرض مدلول مطابقی نیست بلکه در طول آن هستند؛ بنابراین در یک رتبه نیستند و طبق صنعت ابتدا مدلول‌های مطابقی محقق شده و حجت می‌شود و سپس مدلول‌های التزامی محقق شده و به خاطر تکاذب حجت نمی‌شوند.

تنبیه: گاهی علم اجمالی به نجس بودن ظرف الف یا ب داریم و بعد از این علم اجمالی دست با ظرف الف برخورد می‌کند. در این مثال چون شک در نجس شدن دست ناشی از شک در نجاست ظرف الف است، مقتضای صنعت این است که اصول ابتدا در سبب جاری بشود. جاری شدن اصول در سبب‌ها باعث تعارض و تساقط آنها شده و زمانی که نوبت به اجرای اصل در مسبب می‌رسد، معارضی برای آن وجود ندارد. در همین مثال اگر این سه در عرض هم باشند، باید از هر سه اجتناب شود.

نتیجه اینکه همانطور که شهید صدر بیان کرده است، مقتضای صنعت حجت بودن مدلول‌های مطابقی و تساقط مدلول‌های التزامی است.

نکته: در مثال جلوس و قیام، اگر به جای وجوب جلوس و وجوب قیام، جواز وجوب و جواز قیام داشتیم، یعنی اگر اماره ترخیصی بود، همین حرف تکرار می‌شد؛ یعنی قرینه‌ی عرفیه مانع از تفکیک بین مدلول مطابقی و التزامی می‌شود.

نقد استاد به شهید صدر: معتقدیم که معارضه بین دو مدلول مطابقی عرفاً همیشه به مدلول التزامی سرایت می‌کند و بالعکس؛ در این مورد تفاوتی نیست که علم اجمالی به کذب داشته باشیم؛ یا مدلول التزامی یک دلیل با مدلول مطابقی دلیل دیگر تعارض داشته باشد یا تعارض بین مدلول‌های مطابقی باشد.

به عبارتی ارتکاز عرفی‌ای که در کلام آقای شهیدی بود، مورد پذیرش است ولی آن را در تمامی موارد جاری می‌دانیم؛ حتی در جلوس و قیامی که اماره وجوب آنها را می‌رساند.

دلیل: هیچ‌گاه دو متعارض در مدلول‌های مطابقی یا التزامی متحد نمی‌شوند. در ارتکاز عرفی از ابتدا حصه‌ها لحاظ می‌شوند یعنی این‌گونه نیست که در ارتکاز عرفی ابتدا وجوب کلی در نظر گرفته شود؛ سپس وجوب ظهر و وجوب جمعه لحاظ شوند؛ بلکه فهم عرف این است که خطاب اول می‌گوید «نمازی که در ظهر جمعه واجب است، نماز ظهر است» و خطاب دوم می‌گوید: «نمازی که در ظهر جمعه واجب است، نماز جمعه است». به همین جهت عرف بین دو خطاب تعارض می‌بیند. زمانی که این مطلب تحلیل می‌شود گفته می‌شود که علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل باعث تعارض شده است.

عکس این مطلب نیز صادق است. به طور مثال اگر عادل خبر داد که قطره‌ی بول در ظرف ریخته است و عادل دیگری خبر داد که قطره‌ی خون در ظرف ریخته است. در این فرض نمی‌توان گفت خون بودن و بول بودن با هم تعارض دارند و ساقط می‌شوند؛ اما کلی نجاست بدون معارض است و آن را اخذ می‌کنیم؛

زیرا چنین مطلبی خلاف ارتکاز عرفی است و عرف این‌گونه می‌فهمد که شخص اول از حصه‌ی از نجاست به نام بول خبر داده است و شخص دوم از حصه‌ی از نجاست به نام خون خبر داده است. این دو خبر عرفاً متعارض هستند و تفکیک بین کلی نجاست با حصه‌ی بول و خون، تحلیل دقی و عقلی است؛ نه عرفی.

پس این که گفته می‌شود مدلول‌های التزامی دو دلیلی که دال بر وجوب ظاهر و جمعه بودند ساقط می‌شوند و مدلول‌های مطابقی بر حجیت باقی هستند و لذا هر دو را باید انجام داد، صحیح نیست؛ زیرا این که مدلول التزامی یکی، عدم وجوب دیگری است، تحلیل دقی است و در جایی که علم اجمالی به عدم وجوب بیش از یک نماز محقق است، فهم عرفی این است که طبق دلیل اول وجوبی که از ابتدا بود در حصه‌ی ظهر است؛

و طبق دلیل دوم، وجوبی که از ابتدا بود، در حصه‌ی جمعه است و این دو با هم تعارض دارند. این‌گونه نیست که در فهم عرفی مدلول مطابقی و التزامی از هم تفکیک شوند و هرکدام به صورت جدا بررسی شوند و تفکیکی که بین مدلول مطابقی و التزامی انجام می‌گیرد، فهم دقی است نه فهم عرفی. به همین دلیل

هم در جایی که مدلول‌های مطابقی تعارض دارند، این‌گونه نیست که مدلول‌های التزامی بر حجیت باقی باشند؛ و هم در جایی که مدلول‌های التزامی تعارض دارند، نمی‌توان گفت که مدلول‌های مطابقی بر حجیت باقی هستند. نتیجه این‌که هر دو مطلب (تعارض ذاتی و هر دو مثال تعارض بالعرض) داخل در محل بحث بوده و هیچ‌کدام از طبیعی جدای از حصه خبر نمی‌دهند.

جمع‌بندی: معارضه‌ای که بین دو خبر هست، از مدلول مطابقی به مدلول التزامی سرایت می‌کند و بالعکس؛ زیرا در فهم عرفی مدلول مطابقی و التزامی از هم جدا نیستند.

در مثال علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل در جایی که یک نماز بیشتر واجب نیست، فهم عرفی این است که خطاب اول دال بر این است که نماز واجب، نماز ظهر است و خطاب دوم دال بر این است که نماز واجب، نماز جمعه است. در مثال وجوب جلوس و قیام نیز فهم عرفی این است که طبق یک دلیل آنچه در این ظرف واجب است، جلوس است و طبق دلیل دیگر آنچه در این ظرف واجب است، قیام است و لذا بین این دو تعارض رخ می‌دهد. اگر فهم عرفی این‌گونه نباشد و مشکل مربوط به مقام امتثال باشد، اصلاً تعارض نیست؛ بلکه تراحم است.

به عبارت دیگر در این مثال اگر عرف از دلایل حصه بفهمد، حصه‌ها با هم تعارض دارند و اگر کلی می‌فهمد، تعارض نیست؛ بلکه به خاطر عدم قدرت در مقام امتثال و عدم تکاذب در مقام جعل، تراحم شکل می‌گیرد.

۱۴ و ۱۷ آذر (به خاطر تکرار بعضی از مباحث این دو جلسه با هم نوشته شد).

در تنبیه قبل گفته شد که عرفاً نمی‌توان بین مدلول مطابقی و التزامی تفکیک قائل شد. به این مطلب اشکالی وارد شده است که در این جلسه به بیان این اشکال و جواب آن می‌پردازیم.

بیان اشکال: اگر نمی‌توان بین مدلول مطابقی و التزامی تفکیک قائل شد، چگونه قاضی می‌تواند بعضی از مدلول‌های اقرار را اخذ کند و بعضی دیگر را کنار بگذارد؟

جواب: در اقرار، دلیل حجیت این است که «اقرار العقلا علی انفسهم جایز»؛ بنابراین دلیل حجیت از ابتدا

بعضی از مدلول‌ها یعنی مدلول‌هایی را که «علی انفسهم» هستند شامل است؛

و بعضی دیگر یعنی مدلول‌هایی را که «لا انفسهم» هستند، شامل نیست.

این مثال با محل بحث ما تفاوت دارد؛ زیرا

در بحث اقرار از ابتدا دایره‌ی حجیت ضیق بوده و صرفاً شامل بعضی از مدالیل بود؛

اما در بحث تعارض خبرین، عرفاً از ابتدا تمام مدالیل وارد تعارض شده‌اند؛ نه اینکه از همان ابتدا بعضی از مدالیل تحت دلیل حجت باشند و بعضی دیگر خارج از آن. بنابراین قیاس اقرار با بحث تعارض صحیح نیست. نتیجه اینکه ارتکاز عرفی تفکیک بین مدلول‌های مطابقی و التزامی را نمی‌پذیرد.

وظیفه‌ی مکلف در این موارد: مکلف موظف است که در چنین مواردی احتیاط کند؛ یعنی نمی‌توان گفت مدلول‌های التزامی تساقط کردند و مدلول‌های مطابقی باید اخذ شوند؛ یا مدلول‌های مطابقی تساقط کردند و مدلول‌های التزامی باید اخذ شوند.

مثال: وقتی شخص اول خبر داد که در ظرف بول افتاده است و دیگری از افتادن قطره‌ی خون در ظرف خبر داد، طبق این نظر که مدلول‌های مطابقی و التزامی قابل تفکیک هستند، گفته می‌شود که یک مدلول خون بودن و بول بودن است و مدلول دیگر نجاست. در اینجا مدلول‌های مطابقی که با هم تعارض دارند، تساقط می‌کنند و نجاست واقعاً ثابت می‌شود؛ اما طبق این نظر که مدلول‌های مطابقی و التزامی قابل تفکیک نیستند، گفته می‌شود که ارتکاز عرفی این است که خبر اول از یک حصه از نجاست یعنی حصه‌ی بول بودن خبر داده است؛ و خبر دوم از حصه‌ی دیگری از نجاست یعنی حصه‌ی خون بودن خبر داده است؛ یعنی عرف از ابتدا از این دو خبر حصه را می‌فهمیده که حصه‌ها نیز با هم تعارض دارند و نمی‌توان بین مدلول‌ها تفکیکی قائل شد. حال باید دید وظیفه‌ی مکلف چیست؟ یعنی وقتی تفکیک بین مدلول‌ها پذیرفته نشد و دو دلیل تساقط کردند، باید برائت یا اصاله الطهاره جاری شود؟

پاسخ این است که خیر؛ نمی‌توان در اینجا برائت یا اصاله الطهاره جاری کرد؛ زیرا در جایی که بدانیم مولا غرضی الزامی دارد، حق جریان اصلی که منجر به مخالفت عملیه‌ی قطعی با غرض ملزمه‌ی مولا منجر شود نداریم؛ هر چند دلیل لفظی موجود نباشد. پس این حکم که دو دلیل تعارض کرده و تساقط می‌کنند و برائت یا اصاله الطهاره جاری می‌شود و می‌توان ظرف را نوشید، با غرض الزامی مولا مخالفت دارد.

* تفاوت این دو نظر در نتیجه این است که

طبق قول به تفکیک بین مدلول‌ها، فتوای به نجاست داده می‌شود؛

اما طبق قول به عدم تفکیک، حکم به احتیاط می‌شود؛ زیرا هر چند دلائل تساقط کردند اما علم به غرض ملزمه‌ی مولا داریم. در این موارد که عرف غرض ملزمه را درک می‌کند،

مرحوم تبریزی قائل به این است که مخالفت قطعی جایز نیست؛

و مرحوم بروجردی قائل به این است که موافقت قطعی نیز لازم است که مختار ما نیز همین است.

سؤال: چگونه غرض ملزمه عقلاً وجود ندارد، اما عرفاً محقق است؟ تشخیص غرض با توجه به مبانی انجام می‌شود و فقیه با مبانی‌ای که دارد می‌گوید بین دو دلیل تعارض وجود دارد و اصلاً جای غرض نیست.

پاسخ: این بحث باید ذیل علم اجمالی بررسی شود. کلام مرحوم خویی نیز همین است که اگر دلیل می‌توانست حکم را ثابت کند، به همان حکم می‌شود و در غیر این صورت، حکم نمی‌شود؛ چه عرف حکمی داشته باشد و چه نداشته باشد. اصطلاحاً این مبنا «اقتضا مطلقاً» نامیده می‌شود؛ یعنی این‌طور نیست که اگر عرف غرض ملزمه‌ی مولا را فهمید، باید از آن تبعیت شود؛ بلکه مهم این است که خطاب دارای اقتضا هست یا خیر. اگر خطاب اقتضا داشت، همان پذیرفته می‌شود و اگر اقتضا نداشت، فهم عرفی برای ما مهم نیست.

اما مرحوم تبریزی قائل به این است که در موافقت قطعی باید خطاب را لحاظ کرد و دلیل لفظی است که برای ما اهمیت دارد؛ اما در مخالفت قطعی باید ارتکاز عرف رعایت شود؛ یعنی اگر ارتکاز عرفی بر غرضی قرار گرفت و دلیلی هم بر خلاف آن نباشد، نمی‌توان نسبت به ارتکاز عرفیه مخالفت قطعی انجام داد.

مرحوم بروجردی پا را فراتر گذاشته و معتقد است همان‌طور که دلیل لفظی مقتضای خود را دارد، اگر دلیل عرفی نیز غرض ملزمه‌ی مولا را درک کند؛ هم مخالفت قطعی با آن حرام است و هم موافقت قطعی واجب است؛ هر چند دلیل لفظی موجود نباشد. این مطلب حاکی از این است که دقت عرفی را در صورتی که منعی از شارع بر او وارد نشود، حجت می‌دانیم.

نکته ۱: این بحث در مسائل دیگری مانند حجیت اطمینان، حجیت ظاهر حال در موضوعات، انضمام قرائن رجالی دال بر وثاقت و تضعیف و... نیز اثرگذار است.

نکته ۲: عرف در مواردی که از امضائیات است، به راحتی غرض را می‌یابد اما در تاسیسیات در بسیاری از موارد عرف متفطن نسبت به غرض صحبتی ندارد؛ اما اگر در این مورد نظری داشت، هم مخالفت با آن را حرام می‌دانیم و هم موافقت با آن را لازم می‌دانیم؛ هرچند به مقتضای صنعت دلیل لفظی برای ما باقی نمانده باشد.

نکته ۳: به جهت اینکه ارتکاز عرفی تفکیک بین مدلول‌ها را مجاز نمی‌داند، تعارض بالعرض

به مقتضای صنعت، بالعرض است؛ زیرا مدلول‌های مطابقی با هم تعارض ندارند؛

و در صورتی که با دید عرف به آن نگاه شود، تعارض بالتبع خواهد بود؛ یعنی تعارض به تبع مدلول‌های التزامی، به مدلول‌های مطابقی هم سرایت می‌کند.

دلیل دوم شهید صدر بر بقاء مدلول‌های مطابقی: در مواردی که بین مدلول‌های مطابقی تعارض نیست باید مدلول‌ها را بررسی کرد. در این فرض دو مدلول مطابقی داریم و دو مدلول التزامی که:

مدلول مطابقی خطاب اول با ۱. مدلول التزامی خطاب دوم تعارض دارد؛

مدلول التزامی خطاب اول با ۱. مدلول مطابقی خطاب دوم و همچنین ۲. مدلول التزامی خطاب دوم تعارض دارد؛

مدلول مطابقی خطاب دوم با ۱. مدلول التزامی خطاب اول تعارض دارد؛

مدلول التزامی خطاب دوم با ۱. مدلول مطابقی خطاب اول و همچنین ۲. مدلول التزامی خطاب اول تعارض دارد؛

یعنی بعضی از مدلول‌ها یک معارض دارند و بعضی دو معارض.

کلام شهید صدر: اگر چند مدلول داشته باشیم که بعضی از آنها دو معارض داشته باشند و بعضی یک معارض، باید مدلول‌هایی که یک معارض دارند، اخذ شوند.

دلیل: علت عدم جریان اصول در علم اجمالی این بود که:

اگر اصل در تمام اطراف جاری شود، مخالفت عملیه‌ی قطعی لازم می‌آید؛

اگر اصل در بعضی از اطراف تعیین جاری شود، ترجیح بلا مرجح خواهد بود؛

اگر اصل در بعضی از اطراف لا علی التبعین جاری شود، خلاف روایات خواهد بود؛

لذا اصل در این موارد جاری نشده و ساقط می‌شود.

اما در محل بحث که بعضی از مدلول‌ها دو معارض دارند و بعضی دیگر یک معارض (که معارض آنها خودش دو معارض دارد؛ یعنی مدلول مطابقی یک دلیل با مدلول التزامی دلیل دیگر تعارض دارد که آن مدلول التزامی دو معارض دارد)، اگر مدلول‌هایی که یک معارض دارند اخذ شوند و مدلول‌هایی که دو معارض دارند، کنار گذاشته شوند، ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید؛ بنابراین مدلول‌هایی که فقط یک معارض دارند، تعیین حجت می‌شوند.

نتیجه اینکه مدلول‌های مطابقی که یک معارض دارند، باقی می‌مانند و مدلول‌های التزامی که دو معارض دارند، ساقط می‌شوند.

نکته: در بحثی که مرحوم نائینی مطرح کرده بود، امر بالعکس است؛ یعنی مدلول‌های مطابقی دارای دو معارض هستند و لذا ساقط می‌شوند و مدلول‌های التزامی که یک معارض دارند، باقی می‌مانند.

نقد آقای شهیدی: بین بحث اشتباه حجت به لا حجت و بحث تعارض خلط شده است:

اگر بحث اشتباه حجت و لا حجت بود؛ یعنی می‌دانستیم که یکی از مدلول‌ها صادق است و نمی‌دانستیم که این مدلول، مدلول مطابقی است یا مدلول التزامی، گفته می‌شد که اخذ مدلول‌های مطابقی مخالفت کمتری با ظاهر دارد و لذا بر اخذ مدلول‌های التزامی رجحان دارد؛

اما در بحث ما که باب تعارض است؛ یعنی علم اجمالی به کذب یک مدلول داریم و مدلول دیگر نیز محتمل الصدق است، همچنان محذور باقی است و تعارض بین تمام خطابات برقرار است.

کلام استاد: از آنجایی که ثبوتاً معقول نیست که ادله‌ی حجیت، شامل دو طرف تعارض باشند؛ و در مقام اثبات همین استحاله‌ی عقلی، قرینه‌ی متصله بر عدم تحقق اطلاق است، کلام شهید صدر درست نیست و ادله‌ی حجیت شامل هر دو مطابقی نمی‌شود.

این مطلب، همان مطلبی است که آقای شهیدی در اشکال بیان کردند و در اینجا نکته‌ی دیگری نیز اضافه می‌کنیم:

گویا عبارت به این معناست که «اگر ادله‌ی حجیت قابلیت داشت که شامل هر دو طرف بشود، کلام شهید صدر صحیح بود» و چنین مطلبی مورد پذیرش نیست. حتی اگر ادله‌ی حجیت این قابلیت را داشتند، یعنی دارای اطلاق افرادی بودند، نباید گفته می‌شد که مدلول‌های مطابقی

مقدم هستند؛ بلکه باید اطلاق احوالی نیز مورد ملاحظه قرار بگیرد؛ زیرا اطلاق احوالی است که منشأ تعارض شده است؛ یعنی انحصاری که از دلیل فهمیده می‌شد، موجب تعارض شده است. به عبارت دیگر اینکه «آنچه در واقع واجب است، نماز ظهر است نه نمازی دیگر» و «آنچه در واقع واجب است، نماز جمعه است نه نمازی دیگر» باعث تعارض شده است.

در اینجا باید دید که مرجح در هر دو وجود دارد، در یکی یا در هیچ کدام مرجحی نیست.

اگر مرجح در هیچ کدام نبود، به این مطلب یقین پیدا می‌کردیم که هیچ کدام نباید علی‌التعین حجت شود؛ بلکه اطلاق احوالی تساقط می‌کرد، اطلاق افرادی در جای خود باقی می‌ماند و نتیجه این می‌شد که هر دو مدلول مطابقی حجت می‌شد و کلام شهید صدر درست می‌شد؛

اما اگر یک طرف مثلاً دلیل الف احتمال ترجیح داشت،

اطلاق احوالی و تعیین برای طرف دیگر یعنی دلیل ب که احتمال ترجیح ندارد، منتفی می‌شد و مدلول التزامی آن حجت نمی‌شد؛

و طرفی که احتمال ترجیح داشت یعنی دلیل الف، تعیناً حجت می‌شد و مدلول التزامی آن با مدلول مطابقی دلیل ب تعارض می‌کرد و مطابقی دلیل الف بدون معارض می‌ماند؛

در نتیجه حجیت تعیینی یک طرف ثابت می‌شود.

و اگر احتمال ترجیح در هر دو وجود داشته باشد، هر دو اطلاق احوالی پیدا می‌کردند و این دو اطلاق احوالی با هم تعارض می‌کردند و نتیجه‌ی آن تساقط مطلقاً می‌شود؛

بنابراین در اینکه «ادله‌ی حجیت دارای اطلاق افرادی نیستند که شامل دو طرف تعارض شوند» و نتیجه این شود که مدلول‌های التزامی کنار گذاشته شوند با آقای شهیدی موافق هستیم؛ اما این را نمی‌پذیریم که «اگر اطلاق افرادی داشتند، دلیل شهید صدر درست بود»؛ زیرا اگر دو دلیل دارای اطلاق افرادی بودند، همان کلامی که از آقا ضیاء نقل شد، گفته می‌شود که مدلول‌های التزامی هر دو طرف رجحان دارد؛ یا مدلول التزامی یک طرف رجحان دارد یا مدلول التزامی هیچ‌یک محتمل الرجحان نیست که هر کدام حکم خاص خود را دارند.

جمع بندی:

اگر مدلول‌های مطابقی تعارض نداشتند و تعارض فقط بین مدلول‌های التزامی بود،

مقتضای صناعیت این است که مدلول‌های مطابقی حجت شوند و مدلول‌های التزامی از حجیت بیفتند و قاعده‌ی اولیه‌ای که در باب تعارض گفته شد تکرار نمی‌شود؛

البته این حکم به مقتضای دلیل اول شهید صدر است نه به مقتضای دلیل دوم؛

در مورد دلیل دوم هم گفته شد که با توجه به اینکه ادله‌ی حجیت اطلاق افرادی ندارند که شامل دلیلین در مقام تعارض بشود، نمی‌توانیم مدلول مطابقی را حجت بدانیم؛ اما اگر چنین اطلاق افرادی‌ای محقق بود، طبق کلام آقا ضیاء عمل می‌کردیم که در نتیجه کلام شهید صدر فقط در یک حصه‌ی آن محقق می‌شد.

اما به خاطر ارتکاز عرفی نمی‌توانیم مدلول‌های مطابقی را از مدلول‌های التزامی تفکیک کنیم؛ لذا عملاً تعارض بالعرض نیز مانند تعارض بالذات، وارد مباحث تعارض و اقوال چهارگانه می‌شود.

۱۹ آذر

بررسی قول شیخ در قاعده‌ی اولیه‌ی باب تعارض

شیخ بین طریقت و سببیت تفصیل قائل شده و می‌گوید: در طریقت قاعده‌ی اولیه تساقط است و در سببیت، تخییر.

قول به تساقط در طریقت همان قول مختار است و آنچه باید در مورد آن بحث شود، قول به تخییر بنا بر سببیت است؛ زیرا به عقیده‌ی ما طبق سببیت نیز باید قائل به تساقط شد.

دلیل شیخ بر تخییر بنا بر سببیت: در سببیت آنچه اتفاق می‌افتد، تراحم است نه تعارض.

توضیح:

طبق طریقت، امارات به غرض واقع تشریع شده‌اند و از آنجایی که می‌دانیم یکی از امارات ما را به واقع نمی‌رساند و اصابت اماره‌ی دیگر نیز محتمل است، تکاذب پدید می‌آید و باعث تعارض می‌شود؛ که در چنین حالتی حجیت هر دو نامعقول است و این حکم عقل

یا قرینه‌ی متصله (در صورتی که عرف نیز این حکم را درک کند) و یا قرینه‌ی منفصله (در صورتی که عرف این حکم را درک نکند) بر عدم اطلاق دلیل حجیت می‌شود؛

اما به نظر قائل به سببیت، این‌گونه نیست که واقع مهم باشد و غرض از جعل اماره نیز به خاطر رسیدن به واقع نیست؛ بلکه خود اماره برای مولا موضوعیت دارد و سبب ایجاد مصلحت و مفسده می‌شود. طبق این توضیح اماره‌ی الف مصلحتی ایجاد می‌کند اماره‌ی ب مصلحتی دیگر و چون عبد نمی‌تواند هر دو را تحصیل کند و مشکل در مقام امثال عبد پدید می‌آید، تراحم شکل می‌گیرد و حکم در مقام تراحم نیز این است که اگر یک طرف ترجیح داشت، همان متعین می‌شود و در صورتی که ترجیحی نبود، حکم به تخییر می‌شود. **کلام استاد:** همان‌طور که در طریقت حکم به تساقط کردیم، در سببیت نیز حکم را تساقط می‌دانیم. برای روشن شدن مطلب ابتدا باید در مورد سببیت توضیحی ارائه کرد.

توضیح مبنای سببیت: دو نوع سببیت داریم:

الف) سببیتی که مستلزم تصویب است که در شیعه قائل ندارد و خود به دو نوع تقسیم می‌شود:

الف ۱) سببیت اشاعره: سببیت در کلام اشاعره به این معنا است که احکام اختصاص به عالمین به احکام و کسی است که اماره برایش قائم شده است. این کلام در کتب اصولی شیعه سه گونه تفسیر شده است:

۱. تفسیر اول معروف به سببیت اشاعره‌ی قدما است: در واقع و لوح محفوظ هیچ حکمی جعل نشده؛ بلکه هر حکمی که اماره به آن منجر شود، همان حکم الله است.

رد: این تفسیر در کتب اصولی با این استدلال رد شده است که به مقتضای روایات متواتر و اجماع، لوح محفوظ خالی از احکام نیست.

۲. تفسیر دوم معروف به سببیت اشاعره‌ی متأخرین است: شارع به علم پیشین می‌دانست که اماره به چه حکمی منجر می‌شود و همان را جعل کرده است. در این قسم بر خلاف قسم قبل، در واقع و لوح محفوظ حکمی جعل شده است و آن حکم، همان مودای اماره است.

رد: به مقتضای روایات متواتر (تواتر معنوی) حکم الله با حکم مجتهد عوض نمی‌شود و احکام بین عالم و جاهل مشترک هستند.

۳. اشاعره معتقدند که قطع یا ظن در موضوع همه‌ی احکام به صورت موضوعی وصفی اخذ شده است؛ یعنی از ابتدا گفته شده «ما علمت انه نجس او ادت الی نجاسته اماره، فهو نجس»؛ به عبارتی در احکام اصلاً قطع طریقی نداریم.

رد: به مقتضای روایات و اجماع، عمده‌ی احکام طریقی هستند و قطع یا ظن موضوعی وصفی نادر است.

الف ۲) سببیت معتزله:

ب) سببیتی که مستلزم تصویب نیست. این نوع از سببیت همان مصلحت سلوکیه است.

بررسی تفاسیری که برای سببیت ارائه شده است: غزالی در «المستصفی» صفحه ۳۵۲، در تفسیر سببیتی که مختار اشاعره است این‌گونه می‌گوید: «اگر در موردی نصی در کتاب و سنت بود، طبق همان عمل می‌شود و حکم الله همان نص است که با علم و جهل عوض نمی‌شود؛ اما اگر نصی در کتاب و سنت نبود، شارع حکم مودای اماره و فتوای مجتهد و صحابی را برای خودش و پیروانش حجت قرار می‌دهد؛ حال اگر مجتهدین اختلاف نظر داشتند، پیروان مخیرند که به هر کدام که خواستند عمل کنند».

این تفسیر، تفسیری است که در کتب خود اشاعره برای سببیت معنا شده اما در بسیاری از کتب شیعه سه تفسیری که ذکر شد، گفته شده و ندهایی که گذشت نیز بر آنها وارد شده است و بین این دو تفاوت وجود دارد.

از طرفی رفتار اشاعره نیز مؤید تفسیری است که در کتب ایشان آمده است. اگر نص قرآنی بر مطلبی وجود داشت و شخصی مانند احمد بن حنبل یا دیگری، نظری خلاف آن را مطرح می‌کند، با او مقابله می‌کردند؛ اما در جایی که نصی وجود نداشت، این‌گونه حکم می‌شد که به حکم هر کدام از فقها که عمل کنید، معذورید.

نکته: این که غزالی خود را به تکلف می‌اندازد تا ثابت کند نصی بر ولایت حضرت علی علیه السلام موجود نیست، به همین علت است که اگر پذیرفته شود ولایت امیرالمؤمنین منصوص است، باید پذیرفته شود که کار اصحاب درست نبوده؛ اما غزالی منصوص بودن ولایت حضرت علی علیه السلام را نمی‌پذیرد و طبق مبنای وی نتیجه این می‌شود که صحابه مجتهد بوده‌اند و کلام آنها درست بوده است.

مؤید این تفسیر از سببیت: علمای قدیم شیعه در فقه و اصول، این سه تفسیری که اکنون رایج است را ذکر نمی‌کردند؛ به عنوان مثال شیخ مفید در ارشاد ج ۲ صفحه ۲۶۱ (مطلب در این نشانی یافت نشد. حدود دقیقه ۳۰ فایل شماره ۴۲) به مبنای اشاعره می‌پردازد و می‌گوید: «اختلاف اشاعره با شیعه در موردی است که نصی برای آن نیست». اشاعره قائل به این هستند که «در جایی که نصی موجود نیست، نظر هر کدام از علما مصیب است» و چنین مطلبی مورد پذیرش شیعه نیست. علاوه بر این بسیاری از اهل تسنن مانند ابوحنیفه، مالک و شافعی نیز این مطلب را نپذیرفته‌اند.

رد قول به تخییر بنا بر سببیت: مدعای ما این است که بنا بر سببیت نیز باید قائل به تساقط شد.

دلیل: کسی که قائل به سببیت است معتقد است در جایی که نصی وجود ندارد، کسی که مجتهد واجد شرایط بوده و حرف او اماره است، ولایت در احکام دارد و هر چه بگوید مصیب است. حال در ظرف تعارض، اصلاً دو اماره نمی‌توانند معتبر باشند؛ نه اینکه دو اماره‌ی متعارض معتبر باشند و گفته شود که هرچه مدلول این دو اماره باشد حق است.

در تراحم به این دلیل حکم به تخییر می‌شد که هر دو اماره معتبر بودند و ممکن نبود هر دو را امتثال کرد؛ اما هم بنا بر سببیت و هم بنا بر طریقت، دو اماره‌ی متعارض به دلیل تکاذب داشتن نمی‌توانند معتبر باشند؛ و تخییر واقعی در ظرف تعارض معقول نیست. حتی اگر اشعری هم بخواهد قائل به تخییر شود، باید قائل به تخییر ظاهری شود، نه تخییر واقعی؛ زیرا فرض تعارض این است که یک اماره قطعاً کذب است و اماره‌ی دیگر نیز معلوم نیست درست باشد.

اشعری در صورت معتبر بودن اماره قائل به موضوعیت داشتن و مصیب بودن آن است؛ به عبارت دیگر اشعری قول شخصی را که واجد شرایط نیست، مصیب نمی‌داند؛ پس طبق قول اشعری ابتدا باید اماره‌ای معتبر باشد و سپس گفته شود که در صورت عدم وجود نص، این اماره موضوعیت دارد.

اشکال این است که در تعارض، اصلاً نمی‌توان دو اماره‌ی معتبر داشت تا طبق آن دو اماره‌ی معتبر قائل به تخییر شد. نتیجه این که طبق نظر اشعری در موردی که نصی بر آن نیست،

اگر افرادی مانند ابوحنیفه، شافعی، مالک و... که نزد اشعری معتبر هستند حکمی را بیان کنند، کلام آنها حکم الله خواهد بود؛ اما اگر افرادی نزد اشعری معتبر نیستند حکمی را بیان کنند، کلام آنها حکم الله محسوب نمی‌شود؛ زیرا طبق نظر اشعری

کلام افرادی مانند ابوحنیفه اماره‌ی معتبره است و لذا می‌گوید کلامش حکم الله است؛ اما کلام دیگران اماره‌ی معتبره نیست و لذا کلامش حکم الله محسوب نمی‌شود.

بررسی قول به تفصیل طبق سببیت معتزلی: در تعارض این مطلب بیان شد که یکی از دو اماره معلوم الکذب است و صدق دیگری نیز محتمل است و لذا اماره‌ی معتبره احراز نمی‌شود؛ همین کلام طبق سببیت معتزلی نیز می‌آید؛ یعنی طبق سببیت معتزلی که قائل است حکم الله جعل شده است اما من به آن علم ندارم و هر چه مصلحت واقع باشد، تدارک می‌شود، همین مطلب تکرار می‌شود؛ یعنی ابتدا معتزلی باید این اماره را معتبر بداند و سپس به آن موضوعیت دهد و در جایی که علم به کذب یکی داریم و صدق دیگری نیز محتمل است، هیچ‌کدام اماره‌ی معتبره محسوب نمی‌شود تا به آن موضوعیت داده شود؛ در نتیجه در اینجا نیز باید قائل به تساقط مطلقاً شد.

تعارض در جایی مطرح است که تکاذب مطرح باشد. به همین دلیل در ما له نص تکاذب محقق است و حکم به تساقط می‌شود؛ اما در ما لا نص فیه که حکم به تخییر می‌شود، دو اماره متعارض محسوب نمی‌شوند. در ما لا نص فیه حکم به تراحم می‌شود زیرا در این فرض اصلاً واقعی نیست تا علم به کذب یکی از امارات داشته باشیم.

پس در جایی که قائل به سببیت تعارض را محقق می‌بیند (در ما له نص) حکم به تساقط می‌کند و در جایی که حکم به تخییر می‌کند (در ما لا نص فیه)، آن را از باب تراحم می‌بیند نه از باب تعارض. لذا بنا بر سببیت اشعری نیز تفصیل بین طریقت و سببیت صحیح نیست.

۲۱ آذر

بررسی تفصیل طبق سببیت معتزلی: کلام زمخشری و شوکانی نیز همان کلام اشاعره است؛ یعنی در ما له نص حکم به تساقط می‌شود و در ما لا نص فیه، بین امارات معتبره حکم به تخییر می‌شود؛ حال اگر مکلف به حق رسید که مصلحت را درک کرده است و اگر به حق نرسید، اماره مصلحتی را در مودای خود ایجاد می‌کند.

در جایی که در مودا مصلحت ایجاد می‌شود، تراحم در مناطات شکل می‌گیرد (بر خلاف قول اشعری که طبق آن تراحم در امتثال شکل می‌گرفت) و همان مطالب قبل در اینجا تکرار می‌شود و لذا کلام شیخ انصاری که قائل به تفصیل است، صحیح نیست.

بررسی مطالب مطرح شده توسط آقای شهیدی: بسیاری از مطالب آقای شهیدی پذیرفته است؛ اما اشکالی به ایشان وارد است و آن اینکه

۱. ایشان با یک نقد، در هر سه تفسیر سببیت، قائل به تساقط مطلقاً می‌شود؛

اما به نظر ما باید هر مورد را مستقلاً مورد بحث قرار داد. اگرچه در نتیجه قول ما هم تساقط مطلقاً است؛ اما نقدهای وارده بر هر تفسیر با هم متفاوت است.

۲. این کلام شیخ که «قائل به سببیت از باب تراحم حکم به تخییر می‌کند» مورد پذیرش است؛ گرچه معتقدیم نباید باعث شود که در قاعده‌ی اولیه‌ی باب تعارض قائل به تفصیل شویم؛ در حالی که ظاهراً آقای شهیدی این قسمت از حرف شیخ را نیز نمی‌پذیرد.

بررسی قول به تفصیل طبق مصلحت سلوکیه: معتقدیم مصلحت سلوکیه در باب تعارض مستلزم تخییر نیست.

دلیل: مصلحت سلوکیه در پاسخ به اشکال ابن قبه مطرح شد.

اشکال ابن قبه در ظرف افتتاح باب علم بود که گفته می‌شد در صورت امکان دسترسی به امام معصوم و دریافت حکم الله واقعی، چگونه ممکن است شارع خبر زراره را که امکان اشتباه دارد حجت کند؟ اشتباه بودن خبر زراره سه تالی فاسد را به دنبال دارد: ۱. باعث تفویت مصلحت و کسب مفسده می‌شود که قبیح است؛ ۲. مستلزم اجتماع ضدان می‌شود که محال است؛ ۳. مستلزم نقض غرض می‌شود که قبیح است.

پاسخ مشهور فقها: حتی اگر مردم به کلام امام علیه السلام یا قطع خویش عمل کنند، در بعضی موارد دچار چهل مرکب خواهند شد. همانگونه که ابن ابی یعفور کلامی را از امام صادق علیه السلام شنید اما تقیه‌ای بودن آن را تشخیص نداد؛ اما زراره متوجه تقیه‌ای بودن آن شد؛ پس مکلف با مراجعه به امام علیه السلام نیز لزوماً به واقع نمی‌رسد. شارع به علم پیشین می‌دانست که اگر مکلف به اماره عمل کند، بیشتر از عمل به قول امام علیه السلام و عمل به قطع یا به همان اندازه به واقع می‌رسد و لذا اماره را حجت کرده است.

نقد شیخ بر پاسخ مشهور: این جواب رجوع به فرض انسداد باب علم به واقع است؛ در حالی که اشکال ابن قبه مربوط به افتتاح باب علم است؛ یعنی مربوط به کسی است که اگر به امام علیه السلام مراجعه می‌کرد، واقع را می‌فهمید.

جواب‌های نقضی به ابن قبه: خود شما فتوا می‌دهید و به اماراتی مانند بینه و ید عمل استناد می‌کنید و اگر قرار باشد به اماره استناد نکنید، باید فتوا و بینه و ید نیز حجیت نداشته باشند.

نقد شیخ بر جواب‌های نقضی: این جواب‌ها نیز خروج از فرض است؛ زیرا

فتوا در ظرف انسداد است؛ یعنی چون مکلف نمی‌تواند به واقع برسد، به دنبال فتوا می‌رود؛

و بینه و ید نیز در ظرف انسداد هستند؛ یعنی چون قاضی نمی‌تواند بر اساس علم خود قضاوت کند از این دو اماره استفاده می‌کند.

جواب شیخ به ایراد ابن قبه: با رد جواب‌های گذشته به ابن قبه، شیخ مصلحت سلوکیه را مطرح کرد و قائل به این شد که شارع به مقدار مافات مصلحت را تدارک می‌کند. در این بحث به دنبال این نیستیم که مصلحت سلوکیه صحیح است یا خیر؛ اشکال ابن قبه درست بوده یا خیر؛ و جواب مشهور تمام بوده است یا خیر؛ و درصدد بیان جواب‌های دیگر مانند مصلحت تسهیل و حفظ شریعت نیز نیستیم.

آنچه در این بحث به دنبال آن هستیم این است که مصلحت سلوکیه مربوط به ظرف افتتاح باب واقع است و در مورد اماراتی صحبت می‌کرد که شارع آنها را در ظرف واقع معتبر دانسته بود؛ لذا ابتدا باید بدانیم که شارع اماراتی را معتبر کرده است و در مرتبه‌ی بعد گفته شود که طبق مصلحت سلوکیه شارع باید مقدار مصلحتی را که به خاطر اماره فوت شده است جبران کند؛ در حالی که کلام در باب تعارض در مرحله‌ی قبل است؛ یعنی گفته می‌شود در صورت تعارض و تساقط دو اماره، اماره‌ی معتبری نداریم تا طبق مصلحت سلوکیه گفته شود که باید جبران مافات شود.

نتیجه اینکه مصلحت سلوکیه نیز نمی‌تواند باعث تفصیل بین طریقت و سببیت در قاعده‌ی اولیه باب تعارض شود؛ به دلیل اینکه

موضوع مصلحت سلوکیه اماراتی است که شارع آنها را در ظرف افتتاح واقع معتبر قرار داده است؛

و فرض در تساقط این است که دو اماره با هم تعارض کرده‌اند و یکی معلوم الکذب است و دیگری محتمل الصدق و لذا معتبر بودن هر دو برای ما ثابت نیست؛

پس در فرض تعارض، اصلاً اماره‌ی معتبره که موضوع مصلحت سلوکیه است برای ما محقق نیست تا مصلحت سلوکیه بخواهد برای آن مصلحت التزام ایجاد کند.

این جواب، جواب محقق نائینی است و مورد پذیرش است؛ اما

صرفاً می‌تواند برای رد قول به تخییر طبق مصلحت سلوکیه استفاده شود؛

و نمی‌توان از این جواب برای رد به تخییر طبق قول اشاعره استفاده کرد؛ زیرا اشاعره در جایی که ما له نص است، قائل به تعارض هستند اما حکم به تخییر نداده‌اند و در ما لا نص فیه که حکم به تخییر داده‌اند، آن را از باب تزاحم در باب امثال دانسته‌اند؛ همچنین نمی‌توان از این جواب برای رد به تخییر طبق قول معتزله استفاده کرد؛ زیرا معتزله نیز در ما له نص حکم به تخییر ندادند و در ما لا نص فیه که حکم به تخییر داده‌اند، آن را از باب تزاحم در مناطات دانسته‌اند.

نکته: آقا ضیاء اشکالی به این کلام مرحوم نائینی دارند که وارد نیست و به آن نمی‌پردازیم.

۲۴ و ۲۶ آذر^۱

در قاعده‌ی اولیه‌ی باب تعارض، آخرین قولی که مطرح می‌شود قول تساقط فی الجمله است که خود به دو بخش تقسیم می‌شود: تساقط فی الجمله‌ای که توسط آخوند مطرح شده است و تساقط فی الجمله‌ای که توسط میرزای نائینی مطرح شده است.

تساقط فی الجمله در کلام آخوند: دو دلیلی که با هم تعارض دارند، دارای مدالیل مختص و مشترک هستند که مدلول‌های مختص این دو دلیل تساقط می‌کنند؛ اما مدلول‌های مشترک باقی می‌مانند.

مثال: یک دلیل دال بر وجوب است و دلیل دیگر دال بر حرمت. مدلول‌های اختصاصی این دو دلیل که عبارت از وجوب و حرمت است، تساقط می‌کنند و مدلول‌های مشترک که عدم استحباب، عدم کراهت و عدم اباحه است، باقی می‌ماند.

دلیل: دو دلیل بودند که لو خلی و طبعه می‌خواستیم به هر دو عمل کنیم و علم اجمالی به کذب یکی از متعارضین مانع از عمل به این دو شد. این علم اجمالی در مدالیل مختص است؛ یعنی به هر کدام از مدلول‌های مختص بخواهیم عمل کنیم، احتمال دارد مدلول همان دلیل کاذب باشد و نمی‌توان طبق آن عمل کرد؛ اما از طرف دیگر علم به کذب هر دو دلیل نداریم و لذا باید یکی از دو دلیل را کنار بگذاریم و دلیلی بر کنار گذاشتن دلیل دیگر نداریم. نتیجه اینکه

در مورد مدلول مختص می‌توانیم بگوییم که شاید مدلول دلیل کاذب باشد؛

اما مدلول مشترک قطعاً فقط مدلول دلیل کاذب نیست و نباید کنار گذاشته شود؛ بلکه باقی بر اعتبار است.

پس احدهما لا بعینه که غیر از دلیل کاذب است، باقی بر حجیت است.

به عبارتی در مدالیل مشترک علم اجمالی به کذب نداریم؛ لذا مدلول‌های مشترک بر حجیت باقی هستند؛ علم اجمالی در کاذب بودن یکی از وجوب و حرمت است؛ اما در مورد عدم استحباب یا عدم کراهت یا عدم اباحه علم به کذب نداریم و لذا سقوط این مدلول‌ها دلیلی ندارد.

نقد مرحوم اصفهانی: ایشان در نهایه الدرایه نقدی بر مرحوم آخوند دارد که مرحوم خویی و مرحوم تبریزی نیز آن را پذیرفته‌اند و مورد پذیرش ما نیز هست. شهید صدر و آقای شهیدی این نقد را نپذیرفته‌اند و خود نقدهای دیگری را بر این مطلب وارد کرده‌اند.

نقد مرحوم اصفهانی این است که مرحوم آخوند بین باب تعارض و فرد مردد و باب اشتباه حجت به لا حجت خلط کرده است. توضیح:

اشتباه شدن حجت به لا حجت: در باب اشتباه حجت به لا حجت، علم به صدق یکی از دو دلیل داریم ولی نمی‌دانیم که دلیل الف صادق است یا دلیل ب. در اینجا اگر امری باشد که هم مدلول الف باشد و هم مدلول ب، گفته می‌شود دلیلی که در واقع صادق است گرچه برای ما معلوم نیست، اما هر کدام که باشد، ثالث را نفی کرده است؛ به طور مثال اگر علم داشتیم که یکی از وجوب و حرمت صادق است، می‌توانستیم اباحه و استحباب و کراهت را نفی کنیم.

حجت شدن فرد مردد: اگر شارع فرد مردد بین دو فرد را حجت قرار می‌داد، گفته می‌شد هر چند نمی‌دانیم که الف حجت است یا ب، ولی هر کدام باشد حجت است و لذا مدلول مشترک بین الف و ب اثبات می‌شد؛ زیرا شارع صدق را روی فردی برده بود که ما تردید داشتیم که آن فرد الف یا ب است.

باب تعارض: بحث ما در باب تعارض است که علم به صدق یکی از دو دلیل نداریم؛ بلکه علم به کذب یکی داریم و در دیگری نیز صرف احتمال صدق است و علم به صدق آن نداریم. در این مثال چرا نفی ثالث صحیح است؟ در صورتی که یکی از این دو دلیل صادق باشد (مانند فرد مردد) یا یکی از این دو دلیل حجت بود (مانند اشتباه حجت به لا حجت)، می‌توانستیم نفی ثالث انجام دهیم؛ زیرا علم داشتیم که احدها واقعاً هست هر چند تعیین نمی‌دانستیم که وجوب یا حرمت است؛ اما در باب تعارض که علم به کذب یکی از دو دلیل داریم و در دیگری نیز

^۱ - جلسه ۲۶ آذر تکمیل مباحث جلسه‌ی قبل بود؛ به همین خاطر یکجا نوشته شد.

محتمل الصدق و الکذب است، چگونه می‌توان به مدلول مشترک تمسک کرد؟ این احتمال وجود دارد که هیچ‌یک از دو دلیل اعتبار نداشته باشند.

مرحوم اصفهانی در ادامه می‌گوید که از این توضیحات روشن می‌شود که باب تناقض یعنی جایی که مدلول دو دلیل تناقض دارند، از باب تعارض خارج است؛ زیرا در تناقض قطعاً یکی از دو دلیل صادق است و علم به صدق یکی از دو دلیل داریم و چون علم به صدق یکی داریم، در صورت وجود مدلول مشترک بین آن دو، آن مدلول ثابت می‌شود؛ اما در این فرض، این دو دلیل از باب تعارض خارج هستند. آنچه داخل در باب تعارض است، وجوب و حرمت است؛ نه وجوب و عدم وجوب.

در باب تعارض علم اجمالی به صدق و حتی حجیت یکی از دو دلیل نداریم؛ بلکه علم به کذب یکی داریم و صدق دیگری نیز برای ما محتمل است.

علاوه بر تناقض، یک مورد دیگر نیز از بحث تعارض خارج است و آن جایی است که علم داریم یکی از دو راوی ثقة است و دیگری ثقة نیست. این مثال، مثال فرد مردد است که این مورد نیز از باب تعارض خارج است؛ زیرا بحث باب تعارض علم به کذب یکی از دو دلیل و صرف احتمال صدق دیگری است.

در باب تعارض ثبوتاً و اثباتاً حجیت معقول نیست.

عدم معقولیت ثبوتی تعارض: مبدأ حکم، مصالح و مفاسد واقعیه است و منتهای و غرض حکم نیز اطاعت و عصیان واقعی است؛ لذا شارع وقتی می‌خواهد چیزی را حجت قرار بدهد، حجت را بر عنوان به ما هو عنوان یا مفهوم ذهنی قرار نمی‌دهد؛ بلکه حجت را روی طبیعت به حمل شایع قرار می‌دهد؛ چه از آن با طبیعت به حمل شایع تعبیر شود و چه با معنوی. در هر دو صورت چیزی است که در خارج معقول است و واقع‌نمایی نیز دارد (چون غرض شارع از جعل اماره رسیدن به واقع است).

فرد مردد اصلاً در خارج واقعیتی ندارد که شارع بر اساس آن حجت قرار بدهد. شارع چیزی را حجت قرار می‌دهد که دارای مبادی و منتهای واقعی باشد و در خصوص امارات، طریق به واقع قرار می‌گیرد؛ آنچه واقعیت دارد، همواره تعین دارد و وجود و تحقق مساوق تشخیص هستند. از آنجایی که مردد در خارج وجود ندارد، صرفاً مفهومی ذهنی است و شارع به دنبال این نیست که با مفاهیم بازی کند؛ این‌گونه هم نیست که مانند اشعری بگوییم مصلحت ایجاد می‌شود؛ بلکه مصلحت و غرض باید در واقع باشد و چون متعارضین اماره هستند باید طریق به واقع باشند. چیزی که نه خودش واقع است (چون مردد است و تحقق ندارد) و نه ما را به واقع می‌رساند، چگونه ممکن است حجت باشد؟ نه تنها فرد مردد حجت نیست، اگر در تعارض فرد مردد هم نبود، حجت نمی‌شد؛ زیرا اماره باید ما را به واقع برساند در صورتی که علم به کذب یکی داریم و دیگری نیز صرفاً محتمل الکذب است.

مثال:

اگر بدانیم که شخصی دشمن الف باشد و دیگری نیز معلوم نیست دوست وی باشد، در این صورت معقول نیست که نشانی خانه‌ی الف را به یکی از آنها بدهیم؛

اما اگر بدانیم که شخصی دوست الف است و دیگری نیز معلوم نیست دشمن وی باشد، در این صورت معقول است که نشانی خانه‌ی الف گفته شود؛

در مقام بحث، علم به کذب یکی از دو دلیل داریم و دیگری نیز محتمل الصدق است. فرد مردد هم شرایط ضعیف‌تری دارد؛ زیرا فرد مردد نه خودش واقعی است و نه در ظرف تعارض ما را به واقع می‌رساند.

دفاع از قول مرحوم آخوند: ممکن است در دفاع از مرحوم آخوند گفته شود: درست است که علم به صدق احدهما لا بعینه نداریم؛ اما علم داریم که احدهما لا بعینه حجت است و با حجیت احدهما لا بعینه بحث را جلو می‌بریم.

اشکال مرحوم اصفهانی: مرحوم اصفهانی در پاسخ به این اشکال است که وارد بحث فرد مردد شده و می‌گویند که حجیت نمی‌تواند به احدهما لا بعینه تعلق بگیرد.

دلیل مرحوم اصفهانی: بحث ما در امارات است و غرض شارع از حجت قرار دادن اماره، طریق قرار دادن آن به واقع است و مبدأ جعل اماره نیز مصالح و مفاسد است. هم مصالح و مفاسد (مبدأ اماره) و هم آثار اطاعت و عصیان (منتهای اماره) در خارج است و چیزی که در خارج وجود ندارد، نمی‌تواند متعلق حجیت قرار بگیرد.

هر چه در خارج است، موجود است و وجود مساوق با تشخیص است؛ پس فرد مردد اصلاً در خارج نیست و زمانی که در خارج نبود، نمی‌تواند متعلق احکام و حجیت قرار بگیرد و چنین چیزی ثبوتاً معقول نیست. علاوه بر این، حتی اگر چنین مطلبی ثبوتاً معقول بود، اثباتاً دلیلی بر آن نداریم؛ زیرا ادله‌ی حجت چه ادله‌ی امضایی و چه ادله‌ی تأسیسی، احدهما لا بعینه را حجت قرار نمی‌دهند.

نکته: مرحوم آخوند نیز در بحث اجتماع امر و نهی می‌گوید: طبیعت بما هی هی قطعاً متعلق احکام نیست؛ زیرا مصلحت و مفسده و غرض شارع در آن معنا ندارد. اگر هم کسی بگوید احکام به طبیعت تعلق گرفته است، باید بگوید احکام به طبیعت به حمل شایع و طبیعت حاکی از خارج؛ یعنی طبیعتی که در ضمن فرد در خارج موجود است، تعلق گرفته است.

شهید صدر و آقای شهیدی اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند را نپذیرفته و رد کرده‌اند و از آنجا که ما این اشکال را وارد می‌دانیم، باید نقد آقای شهیدی بر اشکال مرحوم اصفهانی و دفاع خود از این اشکال را بیان کنیم.

نقد آقای شهیدی: به نظر ایشان فرد مردد ثبوتاً ممکن است؛ اما اثباتاً اتفاق نیفتاده است؛ (برخلاف مرحوم اصفهانی که آن را ثبوتاً و اثباتاً نامعقول می‌دانست). درست است که در خبر ثقه احدهما لا بعینه اثباتاً حجت نشده است و لذا قول آخوند پذیرفته نیست؛ اما چون در موارد دیگر، حجیت به احدهما لا بعینه تعلق گرفته است، پس حجیت احدهما لا بعینه ثبوتاً ممکن است؛ اما خبر ثقه واقع نشده است.

دلیل بر امکان ثبوتی فرد مردد: ایشان با جواب‌هایی نقضی، امکان ثبوتی فرد مردد را ثابت می‌کنند.

مثال اول: پس از خواندن نماز ظهر و عصر علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از این دو نماز اشکال داشته است؛ اما نمی‌دانیم کدام یک بوده است. فتوای مرحوم اصفهانی، آیت الله بروجردی، مرحوم امام، مرحوم خویی و مرحوم تبریزی (که قائل به تساقط مطلقاً هستند) این است که یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه بخواند.

از طرفی این اشکال وجود دارد که اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد. در این مثال اشتغال یقینی به نماز ظهر و عصر داشتیم و علم اجمالی به بطلان یکی از این دو نماز پیدا کردیم که شاید نماز ظهر باشد و شاید نماز عصر. اگر در واقع نماز عصر باطل شده باشد، فراغ حاصل شده است؛ اما اگر در واقع نماز ظهر باطل شده باشد، نماز عصر نیز باطل شده است و در نتیجه فراغ یقینی به دست نمی‌آید.

جواب به این اشکال در کلام این فقها این است در این موارد قاعده‌ی فراغ جاری شده و این قاعده مومن است.

اشکال آقای شهیدی: گفته شد که امکان ندارد که حجیت به احدهما لا بعینه تعلق بگیرد؛ اما در این مثال، قاعده‌ی فراغ به احدهما لا بعینه تعلق گرفت. اگر این قاعده در اینجا جاری نمی‌شد باید اینگونه فتوا داده می‌شد که یکی از دو نماز ظهر یا عصر از شخص قضا شده است و اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و فراغ یقینی این است که یک نماز ظهر بخواند و یک نماز عصر؛ زیرا وقتی یک نماز خوانده می‌شود:

اگر نمازی که در واقع اشکال داشت، نماز عصر بوده است، عمل مکلف صحیح می‌شود؛

اما اگر نماز ظهر دارای اشکال بود، نماز عصر نیز دارای مشکل شده و فراغ یقینی حاصل نمی‌شود.

ایشان مثال‌های متعددی بر این مطلب ذکر می‌کنند تا نشان دهد که این علما نسبت به فرد مردد اصل جاری کرده‌اند. ایشان از این اشکال نتیجه‌ای می‌گیرند که در بحث‌های دیگر مانند اجتماع امر و نهی نیز تأثیرگذار است. نتیجه‌ی کلام ایشان این است که «آن چیزی که به حمل اولی فرد مردد است، به حمل شایع موجود متعین می‌شود و از آنجایی که به حمل شایع موجودی متعین است، مبادی و منتها نیز درست می‌شود».

این کلام در بحث‌های دیگر نیز تأثیرگذار است؛ به طور مثال در بحث اجتماع امر و نهی:

می‌گوییم اگر ترکیب، ترکیب اتحادی باشد، شیء واحد است و شیء واحد یا مصلحت غالبه دارد و یا مفسده‌ی غالبه و در نتیجه امر و نهی نمی‌توانند به فعلیت برسند؛

اما نظر آقای شهیدی با ما متفاوت خواهد شد و ایشان هم در ترکیب اتحادی و هم در ترکیب انضمامی جوازی می‌شوند.

دلیل ایشان در آنجا این خواهد بود که احدهمای لا بعینه مصلحت غالبه دارد و اینکه کدام یک دارای مصلحت است را نمی‌دانیم و هر کدام از امر و نهی را اخذ کنیم، یکی از نماز و غصب به حمل شایع متعین می‌شود.

در اینجا نیز کلام همین است؛ یعنی گفته می‌شود در احدهما لا بعینه به حمل اولی اصل عملی جاری می‌شود و پس از جاری شدن اصل، عملاً متعین می‌شود؛ زیرا شخص در مقام عمل، نماز دوم را نمی‌خواند.

مثال دوم: فرد مردد در بیع کلی فی المعین نیز محقق است. به طور مثال جایی که یک چهارم از یک صبره یا یک شیء از بین اشیائی که یکسان هستند (مانند یک گوشی از یک مدل خاص) فروخته می‌شود، آن یک چهارم و آن یک شیء مردد بین چند فرد است و چنین معامله‌ای عرفی است. پس عرفاً فرد مردد محقق است و اگر در خبر ثقه ادله دال بر فرد مردد نیستند، محذور، محذور اثباتی است.

اشکال دوم آقای شهیدی: در اینجا بین تکوین و تشریع خلط شده است؛ و امر اعتباری قطعاً می‌تواند به فرد مردد تعلق بگیرد و حتی امر تکوینی مانند علم نیز می‌تواند به فرد مردد تعلق بگیرد.

با دقت عقلی، وجود مساوق با تشخیص است و لذا فرد مردد در خارج تحقق ندارد؛ اما عرفاً فرد مردد در خارج وجود دارد و لذا عرف در اینکه قاعده‌ی فراغ در احدهما لا بعینه جاری شود، اشکالی نمی‌بیند. محذور ثبوتی در صورتی تمام است که موضوع بالذات در قاعده‌ی فراغ در خارج باشد؛

در حالی که موضوع بالذات عنوان ذهنی است؛ هرچند به نظر عرفی فانی در خارج باشد.

نقد استاد:

الف) نقد به اشکال اول

الف (۱) نقد مثال اول: کلام مرحوم اصفهانی (عدم تعلق حجیت به فرد مردد) در مورد امارات بود و نقض‌هایی که وارد شده است اصل عملی هستند؛ و امارات با اصول عملی تفاوت دارند؛ زیرا

در امارات:

غرض شارع، واقع است و مکلف باید به واقع برسد و از آنجایی که فرد مردد در خارج تحقق ندارد، متوجه کردن مکلف به فرد مردد در امارات معقول نیست؛

مبادی نیز مصلحت و مفسده است و این دو امری واقعی هستند؛ یعنی امری هستند که در خارج تحقق دارد؛ بنابراین در امارات که از مصالح و مفاسد واقعیه جعل و انشاء می‌شوند، امکان ندارد که مصلحت و مفسده در فرد مردد باشد. از طرفی چون اصل اولیه این است که مولا به چیزی که مصلحت دارد امر کند و از چیزی که مفسده دارد نهی کند، معنا ندارد مولا در امارات به فرد مردد امر کند؛ زیرا فرد مردد اصلاً وجود ندارد که مصلحت و مفسده داشته باشد.

اما در اصول:

غرض شارع، واقع نیست؛ بلکه صرف تعذیر و تنجیز است و به هدف واقع حجت نشده‌اند.

مبدأ نیز رفع تحیر در مقام عمل است؛ پس مهم این است که تحیر در مقام عمل بر طرف شود که اگر با احدهمای لا بعینه این تحیر برطرف شود، مشکلی پدید نمی‌آید.

پس اینکه آقای شهیدی مبدأ را در اصول عملیه، تراحم حفظی دانسته و لذا اصول را مرتبط با واقع می‌دانند و در نتیجه دلیلی را که گفتند، در اصول عملیه نیز جاری می‌کنند، طبق مبنای خودشان است و ایشان نمی‌توانند با مبنای خودشان، کلام مرحوم اصفهانی را نقض کنند.

شاهد تفاوت امارات و اصول در نظر مرحوم اصفهانی: به دلیل همین تفاوت بین امارات و اصول است که مرحوم اصفهانی تخییر ظاهری را می‌پذیرد؛ اما تخییر در حکم واقعی را رد می‌کند.

پذیرش تخییر ظاهری: مرحوم اصفهانی، امام و... قائل به این هستند که اگر بین دو خبر متعارض مرجحی نبود، تخییر بدون اشکال است؛ زیرا این تخییر، تخییر ظاهری بوده و از این لحاظ است که مکلف به هر کدام عمل کند، معذور است؛ اما در جایی که

علم به کذب یک دلیل داریم و دلیل دیگر را محتمل الصدق می‌دانیم؛

و مولا به دنبال این باشد که مکلف را به واقع برساند (نه اینکه صرفاً به دنبال رفع تحیر در مقام عمل باشد)،

نمی‌توان تخییر را جاری دانست و همه‌ی نقض‌هایی که آقای شهیدی وارد کرده‌اند، جزء اصول عملیه بودند؛ یعنی در هیچ کدام بحث واقع‌نمایی مطرح نبود؛ بلکه بحث، بحث معذرت بود.

توضیح: اگر شخص نداند که کدام نمازش باطل شده است، می‌گوییم اگر شخص یک نماز را به نیت ما فی الذمه انجام بدهد، ذمه‌ی او بری است و مدعی امری بیش از بری بودن ذمه نیستیم؛

اما اگر مولا به دنبال واقع و تحصیل مصالح واقعی باشد، می‌گوییم شخص باید احتیاط کند و دو نماز بخواند.

رد تخییر در حکم واقعی: همچنین در جایی که آخوند تصویرهای متفاوت واجب تخییری را بیان می‌کند و یک تصویر را تعلق وجوب به احدهما لا بعینه ذکر می‌کند، مرحوم اصفهانی این تصویر را رد کرده و این اشکال را وارد می‌کند که واجب تخییری حکم واقعی است و نمی‌شود که حکم واقعی به احدهما لا بعینه تعلق بگیرد؛ بلکه باید به چیزی تعلق بگیرد که در خارج تحقق دارد.

نکته: اگر کسی در اصول عملیه قائل به قول شیخ یا شهید صدر بوده و اصول عملیه را مرتبط با واقع بداند، این نقض‌ها بر او وارد می‌شوند؛ اما مرحوم اصفهانی این قول را نمی‌پذیرد.

الف ۲) نقد مثال دوم:

این مثال اصل عملی نیست و بحث اماره و واقع‌نمایی است؛ لذا برای رد آن جواب دیگری لازم است.

پاسخ این است که این مثال نیز طبق مبنای انحلال داده شده است که هم مورد قبول مرحوم اصفهانی نیست و هم صحیح نیست.

چون مبنای شما انحلال است اینگونه می‌گویید که وقتی مبیع کلی فی المعین شد، در تک تک افراد منحل می‌شود و مکلف یکی از آنها را انتخاب می‌کند که این همان فرد مردد است؛ در حالی که اینگونه نیست.

مرحوم امام در کتاب البیع کلی فی المعین را به این نحو توضیح می‌دهند: معامله به طبیعت مثلاً طبیعت گوسی تعلق گرفته است؛ اما تطبیق آن بر افراد به عهده‌ی خود مشتری گذاشته شده است و این اصلاً به معنای فرد مردد نیست؛

آنچه که متعلق طبیعت است، کلی گوسی است؛

و آنچه در تطبیق پیش می‌آید، آزادی مشتری در انتخاب یکی از افراد است.

در این تصویر اصلاً فرد مرددی در کار نیست و به نظر ما عرفاً نیز همین‌گونه است؛ به طور مثال اگر مشتری در انتخاب میوه آزاد باشد، باید قیمت بالاتری را بپردازد؛ اما اگر فروشنده میوه‌ها را انتخاب کند، قیمت پایین‌تری از مشتری گرفته می‌شود. در هیچ کدام از این دو صورت فرد مردد وجود ندارد:

در جایی که فروشنده خودش میوه‌ها را انتخاب می‌کند و میوه‌ها را به اصطلاح در هم به مشتری می‌دهد، قیمت پایین‌تری از مشتری گرفته می‌شود؛

و در جایی که مشتری میوه‌ها را انتخاب می‌کند، فروشنده می‌گوید من طبیعت میوه را می‌خواهم به مشتری بفروشم و علاوه بر آن می‌خواهم به وی آزادی بدهم که هر میوه‌ای را که خواست انتخاب کند و لذا قیمت بالاتری را از مشتری می‌گیرم. به عبارتی در ازای آزادی در تطبیق، مقداری قیمت را بیشتر حساب می‌کند.

عرفاً اینگونه است و اصلاً فرد مرددی در کار نیست و فروشنده نمی‌گوید «سیب مرددی را فروختم»؛ بلکه

گاهی می‌گوید: «یک کیلو سیب فروختم؛ اما مشتری آزاد است هر کدام را خواست انتخاب کند» و در ازای این آزادی در انتخاب، پول بیشتری از مشتری می‌گیرد؛

و گاهی می‌گوید: «یک کیلو سیب را درهم فروختم»

و در هیچ کدام از دو تصویر معامله به فرد مردد تعلق نگرفته است و اصلاً فرد مردد عقلاً و عرفاً موجود نیست.

علاوه بر این اگر عرف به این مطلب متفطن شود که شارع اماره را با مبدأ و هدف واقع حجت کرده است، همین ذهن عرفی خواهد گفت که امکان ندارد به چیزی که در خارج تحقق و تعینی ندارد، حجت اعطا شود؛ اما در جایی که اشباه حجت و لا حجت است، حجت احدهما را می‌پذیرد؛ زیرا علم به صدق احدهما دارد.

نتیجه‌ای که آقای شهیدی در آخر مطلب بیان می‌کنند این است که قیام امر اعتباری به جامع بین آمرین ممکن است و حتی در بعضی از صفات حقیقیه نیز قیام به فرد مردد معقول است و کلام ما این است که اگر اعتباری،

اعتباری‌ای باشد که ارتباطی به واقع نداشته باشد، این مطلب معقول است؛

اما اگر اعتباری به لحاظ مبادی و منتها مرتبط با واقع باشد، این مطلب معقول نیست؛

علم نیز به فرد مردد تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد یا حالت عنوان مشیر است؛ یا متعلق علم طبیعت با صرف نظر از افراد است.

* این نوع نگاه در موارد متعددی تاثیرگذار است. به طور مثال گفته می‌شود که ترجیح بلامرجح قبیح است و در مقابل اینگونه مثال زده می‌شود که شخصی به دو راهی‌ای می‌رسد که مرجحی در هیچ یک از دو طرف نیست و گرگی نیز به دنبال او است؛ در اینجا این شخص توقف نمی‌کند بلکه از یک جهت فرار می‌کند؛ در حالی که هیچ کدام از دو جهت، مرجحی نداشتند. این نگاه، نگاه انحلالی است. این شخص در طبیعت مرجح می‌بیند؛ یعنی با مقایسه‌ی طبیعت ایستادن و طبیعت حرکت کردن، طبیعت حرکت کردن را دارای ترجیح می‌بیند؛ اما چون در افراد مزیتی نمی‌بیند، نسبت به آنها اطلاق می‌دهد و عقل عملی او می‌گوید کلی حرکت کردن را به هر نحوی که شد محقق کن. پس در اینجا ترجیح بلا مرجح نیست و شاهد این مطلب نیز این است که اگر گرگی به دنبال شخص نباشد و هیچ جهت نیز در اصل طبیعت مزیتی نداشته باشد، شخص همانجا توقف می‌کند.

پس طبیعت باید از فرد جدا شود و به مسائل نگاه خطابات قانونیه داشت که در این صورت اکثر این مسائل حل می‌شود؛ علاوه بر این برای نقض، باید مثالی ذکر شود که طبق مبنای شخص باشد.

نتیجه اینکه در کلی فی المعین هم حکم به فرد مردد تعلق نگرفته است. در بیع کلی فی المعین فرد مردد متعلق حکم و معامله نیست و صرفاً عنوان مشیر است. ما تعلق احکام به عناوین را بدون مشکل می‌دانیم؛ اما نه عنوان بما هو عنوان و مفهوم؛ بلکه بما هو حاک و فان در معنوی خارجی؛ بنابراین هیچ‌گاه عنوان به حمل اولی متعلق احکام قرار نمی‌گیرد؛ بلکه طبیعت به حمل شایع متعلق احکام واقع می‌شود. علت این امر این است که طبیعت به حمل شایع مکلف را به واقع می‌رساند. مولا طبیعت نماز را دارای مصلحت ملزومه می‌بیند و به آن امر می‌کند و این طبیعت، طبیعت بما هی هی نیست؛ بلکه طبیعتی است که حاکی از خارج است؛ یعنی باید این طبیعت در خارج محقق شود و مکلف در مقام عمل مخیر می‌شود که هر کدام از افراد واجب را که خواست، اتیان کند و فرد مرددی در کار نیست.

در بیع صبره که یک چهارم از صبره فروخته می‌شود یا در بیع اشیاء صنعتی (مانند تلفن همراه) که همه مثل هم هستند نیز گفته می‌شود که یکی از آنها را فروخته‌م. در اینجا آنچه فروخته شده است، طبیعت گوشی فروخته شده است و عقل می‌گوید در این معامله تطبیق به دست مشتری داده شود که هر کدام را که خواست انتخاب کند و باز هم فرد مرددی در کار نیست.

بیان مطلب طبق خطابات قانونیه: طبق خطابات قانونیه مولا در خطابات خود طبیعت را دیده است و فرد را اصلاً لحاظ نکرده است. مکلف نیز طبیعت را با یک فرد معین تطبیق می‌دهد و اصلاً فرد مرددی در این بین نیست.

نتیجه اینکه در هیچ کدام از این مثال‌ها فرد مردد تحقق پیدا نمی‌کند. آنچه که عرف می‌فهمد این است که مکلف و مشتری در تعیین افراد طبیعت ترخیص داده شده است. ترخیص در تطبیق به معنای فرد مردد نیست؛ زیرا آنچه مولا گفته است، طبیعت بوده که مردد نبوده و آنچه که مکلف انجام می‌دهد، تطبیق بر افراد است. بخش دیگری از نقض‌ها هم اصل عملی هستند که بحث در اصول تعذیر و تنجیز است و نباید با اماره قیاس شود.

راه حل طبق قول به انحلال: آخوند در معنای حرفی این مطلب را بیان کرد که کسی که قائل به وضع عام موضوع له خاص است، حق ندارد به اطلاق تمسک کند؛ زیرا وقتی موضوع له خاص است، افراد مختلف ندارد و اطلاق ثابت نمی‌شود؛ بنابراین اگر شخص در وجوب حج شک کرد، نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا هیئت است و هیئت معنایی حرفی است و افراد ندارد.

کسانی که قائل به انحلال هستند، افراد را به احوال تأویل می‌برند؛ به طور مثال گفته می‌شود که یک فرد حالتی دارد به نام مستطیع و حالت دیگری نیز دارد که غیر مستطیع است. اطلاق به این معنا است که مولا نسبت به حالات رفض القیود می‌کند و هیچ کدام از حالت‌های فرد را نمی‌گوید:

طبق خطابات قانونیه گفته می‌شد که یک گوشی فروخته شده است و نسبت به افراد اطلاق جاری شده و برای انتخاب هر فرد ترخیص داده شده است؛

و طبق انحلال گفته می‌شود که گوشی می‌تواند حالات مختلفی داشته باشد و بایع گوشی را فروخته و مشتری را نسبت به حالات مختلف آزاد گذاشته است. گرچه این مطلب خلاف ظاهر است؛ ولی نامعقول نیست.

پس اشکال آقای شهیدی

به افرادی مانند مرحوم اصفهانی (که از کلماتشان خطابات قانونیه بودن استفاده می‌شود) و مرحوم امام اصلاً وارد نیست؛ و به افرادی مانند مرحوم خویی نیز اگر اشکالی وارد باشد، خلاف ظهور بودن است. این عده افرادی را به احوالی بازمی‌گردانند و چون قائلین به انحلال، در احوال انحلالی نیستند، همان ترخیص را پیاده می‌کنند که تنها اشکال این مطلب خلاف ظاهر بودن است که اشکالی اثباتی است.

در نتیجه اشکال ثبوتی وارد نیست و حرف مرحوم اصفهانی ثبوتاً صحیح است.

راه حل اثباتی شهید صدر: راه حل شهید صدر این است که:

حکم به تخیر می‌شود؛

و تخیر مشروط به اخذ به احدهما می‌شود؛

و در جواب این اشکال که در فرض ترک هر دو، هیچ عقابی نیست و در فرض اخذ هر دو، تعدد عقاب لازم می‌آید گفته می‌شود که ارتکاز عرفی می‌فهمد که اینگونه نیست.

آقای شهیدی به این راه حل اشکالی می‌کنند و این اشکال مورد پذیرش ما نیز هست و آن این که نکته‌ای که باید دقت شود این است که وقتی جمعی به عنوان جمع عرفی مطرح می‌شود، باید بعد از اینکه عرف به جمع متفطن شد، آن را تصدیق کند و الا اگر مطلبی بیان شود که حتی از لحاظ عقلی درست باشد، اما ذهن عرفی آن را تصدیق نکند، آن مطلب قابل قبول نیست؛ به طور مثال جوهر و عرض مطلبی عقلی و مبرهن

مورد پذیرش است اما اینگونه نیست که عرف پس از تفتن این مطلب را بپذیرد و به همین دلیل اگر پس از شستن لباس، رنگ خون باقی بماند، حکم به طهارت لباس می‌شود؛ گرچه از لحاظ عقلی هنوز خون روی لباس است. رویه‌ای که شهید صدر پیش گرفته‌اند نیز عرفی نیست؛ یعنی پس از توجه به کلام شهید صدر و عرضه‌ی آن به ارتکاز عرفی، ما اینگونه نتیجه می‌گیریم که مکلف باید طبیعت را محقق کند و بین افراد طبیعت اختیار دارد؛ و آقای شهیدی نیز فرد مردد را نتیجه می‌گیرد؛ و کلامی را که شهید صدر بیان کردند، نتیجه نمی‌گیریم.

(ب) نقد به اشکال دوم: مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی در بحث اجتماع امر و نهی این مطلب را بیان کرده‌اند که متعلق اوامر و نواهی، مفهوم بما هو مفهوم و عنوان بما هو عنوان نیست و اصلاً کسی این قول را نمی‌پذیرد. قول مرحوم آخوند این است که احکام به طبیعت به حمل شایع تعلق می‌گیرد که طبیعت به حمل شایع هم همان معنوی است؛ اما مرحوم اصفهانی این قول را نپذیرفت و متعلق احکام را طبیعت فانی دانست؛ و فنا را به فنای به عنوان مشیر معنا کرد نه فنای «به نظر تصویری عرفی» و چنین مطلبی نه مورد پذیرش مرحوم اصفهانی است نه آخوند. مرحوم اصفهانی مانند مرحوم آخوند، طبیعت بما هی را متعلق امر نمی‌داند بلکه آن را عنوان مشیر می‌داند؛ مانند اینکه گفته می‌شود «علیک بهذا الجالس» و عنوان «جلوس» در متعلق امر وجود ندارد؛ بلکه طریقی برای رسیدن به «زراره» یا فقیه امامی عادل است که معنوی به عنوان زراره است و اوست که وجوب تبعیت دارد.

معنای فنایی که مرحوم اصفهانی می‌گوید این است و اگر طبق نظر آقای شهیدی،

عنوان متعلق حکم است؛

و عنوان نیز فانی دانسته می‌شود؛

اما فنا به معنایی دیگر تفسیر شده، و فنا حتی به معنای «تصویری عرفی» دانسته می‌شود،

مبنایی است که ایشان اختیار کرده‌اند مبنای مرحوم اصفهانی این نیست.

علاوه بر این، این مبنا نیز مورد پذیرش ما نیست.

نتیجه اینکه این نقد نیز مانند نقد پیشین، بر اساس مبنایی است که نه مورد قبول مرحوم اصفهانی است و نه مورد پذیرش نیز است.

۲۸ آذر

برای رد قول آخوند، قائل به قول مرحوم اصفهانی شدیم و گفتیم که آقای شهیدی نقض‌هایی را بر مرحله‌ی ثبوتی مرحوم اصفهانی وارد کردند و به آنها جواب دادیم.

نقض‌های دیگری نیز از جانب ایشان مطرح است که اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. برای شخصی در زمان واحد دو عقد خوانده می‌شود و این دو عقد نمی‌توانند با هم واقع شوند؛ به طور مثال شخصی برای زید یک خواهر را عقد کرد و شخص دیگر، خواهر دیگر را برای او عقد کرد؛ یا یک زن را به طور هم‌زمان به عقد دو مرد دربیآورند. حال اگر این دو عقد هم‌زمان نباشند، عقد اول صحیح است و عقد دوم باطل است (به خاطر عقد خواهر زن، در زمانی که زن در زوجیت باقی بوده و به خاطر عقد زن شوهردار). در این مثال تعارض بالعرض شکل می‌گیرد؛ یعنی شخص علم اجمالی دارد که نمی‌توان با دو خواهر ازدواج کرد؛ مفاد یک عقد این است که خواهر الف به عقد شخص درآمده است و مفاد عقد دیگر این است که خواهر ب به عقد شخص درآمده است و این دو عقد با هم تکاذب دارند و یکی از آنها باید کنار گذاشته شود.

اشکال آقای شهیدی این است که در این دو مثال فتوای مرحوم اصفهانی باید تساقط مطلقاً باشد؛ یعنی باید گفته شود هر دو عقد باطل است؛ در حالی که روایتی در این زمینه داریم که می‌فرماید: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ يَمْسُكُ أَيْتَهُمَا شَاءَ وَ يَخْلَى سَبِيلَ الْأُخْرَى وَ قَالَ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ خَمْسًا فِي عَقْدَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ يَخْلَى سَبِيلَ أَيْتِهِنَّ شَاءَ.» وسائل الشیعة؛ ج ۲۰؛ ص ۴۷۸

اگر کلام مرحوم اصفهانی صحیح بود و احدهما لا بعینه ثبوتاً و اثباتاً نامعقول بود، نباید در اینجا این‌گونه بیان می‌شد؛ پس معلوم می‌شود که مشکل، مشکل ثبوتی نیست؛ بلکه مشکل اثباتی است. در این موارد بر احدهما لا بعینه روایت داریم اما در مورد خبر واحد بر احدهما لا بعینه روایت نداریم و از سیره نیز فی الجمله این‌گونه استفاده نمی‌شود.

نقد استاد:

الف) به علت اشکال سندی، اگر نیاز به فتوا دادن باشد، باید احتیاط کرد؛ یعنی گفته شود با کسی که تمایل به ازدواج با او دارد دوباره عقد بخواند؛ در این صورت اگر عقد اول صحیح بوده است، این عقد تأکید بوده و حداکثر لغو خواهد بود؛ و اگر عقد اول باطل باشد، با این عقد نکاح واقع می‌شود.

در همین بابی که این روایت در آن ذکر شده، این روایت آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ هُوَ بِالْخِيَارِ يُمْسِكُ أَيْتَهُمَا شَاءَ وَ يَخْلِي سَبِيلَ الْأُخْرَى»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص: ۴۷۸.

هر دو روایت از امام صادق علیه السلام هستند و مضمون هر دو نیز یکی است. در سند روایت اول پس از «جمیل بن دراج» آمده است: «عن ابی عبدالله علیه السلام» و در سند روایت دوم پس از «جمیل بن دراج» آمده است: «عن بعض اصحابه».

در چنین مواردی که متن روایات یکی است، روایان نیز یکی هستند و یکی از دو روایت، اضافه‌ای دارد، ظاهر این است که سند اصلی مربوط به روایتی است که اضافه دارد و سند دیگری افتادگی دارد.

نتیجه اینکه این مطلب احراز نمی‌شود که «جمیل بن دراج» مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده باشد؛ بلکه آن را از «بعض اصحابه» شنیده و به واسطه‌ی او روایت را نقل می‌کند و چون

معلوم نیست این واسطه کیست؛

و «جمیل بن دراج» نیز از مشایخ ثقات نیست،

این روایت به لحاظ سندی دارای اشکال است.

ب) تساقط در جایی مطرح بود که علم به کذب یکی داشتیم و دیگری محتمل الصدق بود؛ که با تعارض مدلول‌های مطابقی حکم به تساقط مطلقاً می‌شد؛ اما در این مثال علم اجمالی به اینکه ازدواج با بیش از یک خواهر اتفاق نمی‌افتد، باعث این تعارض شده است؛ پس این تعارض، تعارض بالعرض است؛ یعنی مدلول‌ها با هم تعارض ندارند؛ بلکه به خاطر علم اجمالی به اینکه نمی‌توان هم زمان دو خواهر را به عقد هم در آورد، تعارض ایجاد می‌شود.

مرحوم اصفهانی در تعارض بالعرض قائل به این نشد که احدهما لا بعینه ثبوتاً و اثباتاً محال است؛ بلکه گفته می‌شد:

به مقتضای صناعت مدلول‌های مطابقی حجت می‌شوند؛ چون تحت ادله‌ی حجیت هستند و مدلول‌های التزامی از حجیت ساقط می‌شوند؛

اما چون ارتکاز عرفی این مطلب را نمی‌پذیرفت، به لحاظ ارتکاز عرفی این مطلب را نپذیرفتیم.

این مثال نیز، مثال تعارض بالعرض است و در این مورد به علت ارتکاز عرفی قائل به استحاله‌ی ثبوتی نیستیم؛ لذا اگر به هر دلیلی ارتکاز عرفی محقق نباشد (که در این مثال نیز بعید نیست گفته شود که ارتکاز عرفی محقق نیست)، مانعی نخواهد بود.

۲. اگر خانه‌ای توسط وکیل و موکل به صورت هم‌زمان به دو نفر فروخته شد، طبق حرف مرحوم اصفهانی باید حکم به تساقط مطلقاً شود؛ در حالی که فتوا این است که باید مصالحه انجام بگیرد؛ یعنی معامله با یک نفر باقی بماند و با شخص دیگر مصالحه انجام شود.

فقد: این مورد نیز تعارض بالذات نیست؛ بلکه تعارض بالعرض است؛ یعنی این علم اجمالی که می‌دانیم که یک ملک را نمی‌توان هم‌زمان به دو نفر فروخت، باعث مشکل می‌شود و چون این مشکل با مصالحه قابل حل است، حکم به تساقط نمی‌شود.

تساقط فی الجملة طبق بیان مرحوم نائینی:

تساقط فی الجملة در کلام آخوند این‌گونه توضیح داده شد که یکی از دو دلیل متعارض کذب است و دلیلی بر کنار گذاشتن دلیل دیگر نداریم؛ لذا:

اگر مدلولی مختص به یک دلیل بود، نمی‌توان گفت که مربوط به دلیل صادق است و این احتمال وجود دارد که مربوط به دلیل کاذب باشد؛

اما اگر مدلولی مشترک بین دو دلیل بود، قطعاً مربوط به دلیل صادق هم هست؛ پس آن دلیل باقی می‌ماند (گرچه نمی‌دانیم کدام دلیل است) و لوازم آن که مدلول مشترک باشد نیز باقی می‌ماند.

اما تساقط در بیان مرحوم نائینی این‌گونه بیان می‌شود: مدلول‌های مطابقی و التزامی باید از هم تفکیک شوند؛ درست است که مدلول التزامی در حدوث، فرع مدلول مطابقی است؛ اما در حجیت این‌گونه نیست؛ بلکه حجیت مدلول مطابقی و التزامی از هم جدا است و در نتیجه اگر تعارض در مدلول‌های مطابقی بود، مدلول‌های التزامی باقی بر حجیت هستند.

نکته: عکس این مطلب نیز قبلاً بیان شد و گفته شد که اگر تعارض در مدلول‌های التزامی باشد،

مقتضای صنعت این است که مدلول‌های مطابقی باقی باشند؛

اما ارتکاز عرفی این اجازه را نمی‌دهد.

در نتیجه هم مرحوم آخوند و هم مرحوم نائینی قائل به تساقط فی الجمله هستند؛ اما تساقط فی الجمله در کلام هر یک، با تساقط فی الجمله‌ای که دیگری بیان می‌کند تفاوت دارد؛

مرحوم آخوند قائل به این است که

مدلول‌های مختص از حجیت ساقط می‌شوند؛

و مدلول‌های مشترک باقی بر حجیت هستند؛

لذا مدلول التزامی‌ای که مختص باشد، از حجیت ساقط می‌شود و فقط مدلول‌های التزامی مشترک بر حجیت باقی می‌مانند؛

اما مرحوم نائینی قائل به این است که

مدلول‌های مطابقی از حجیت ساقط می‌شوند؛

و مدلول‌های التزامی باقی بر حجیت هستند؛ چه مدلول‌های التزامی مختص و چه مدلول‌های التزامی مشترک.

نکته: این کلام مرحوم نائینی متعلق به شیخ انصاری است. در رسائل این گونه آمده است: «و من هنا، یتجه الحکم حینئذ بالتوقف، لا به معنی أن أحدهما المعین واقعاً طریق و لا نعلمه بعینه - كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرین - بل به معنی أن شیئا منهما لیس طریقاً فی مؤداه بخصوصه» فرائد الأصول، ج ۴، ص: ۳۸. منظور از توقف این است که به لحاظ واقع توقف کرده و به دنبال اصول عملیه باشیم.^۱

۱ دی صوت شماره ۴۷

تساقط فی الجمله در کلام مرحوم نائینی: طبق نظر مرحوم نائینی بین مدلول‌های مطابقی و التزامی تفکیک می‌شود؛ به این نحو که مدلول‌های مطابقی با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و مدلول‌های التزامی بر حجیت باقی می‌مانند. این مطلب عکس تعارض بالعرض است؛ یعنی:

در تعارض بالذات، مدلول‌های مطابقی با هم تعارض دارند ولی مدلول‌های التزامی با هم تعارض ندارند؛

اما در تعارض بالعرض، مدلول‌های التزامی با هم تعارض دارند ولی مدلول‌های مطابقی با هم تعارض ندارند.

مدعای مرحوم نائینی این است که «دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست»؛ پس این که مدلول‌های مطابقی با هم تعارض دارند، موجب سقوط مدلول‌های التزامی نمی‌شود و هر کدام از مدلول‌های مطابقی و التزامی، دو فرد مستقل از حجیت هستند. درست است که در حدوث مدلول التزامی فرع مدلول مطابقی است، اما در حجیت این گونه نیست.

نتیجه‌ی این کلام این است که کل مدلول‌های التزامی که یکی از آنها نفی ثالث است؛ بر حجیت باقی است.

اشتراک و افتراق کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی:

از این جهت که مرحوم نائینی نفی ثالث را در تعارض بالذات وجود دارد، با مرحوم آخوند هم عقیده است؛

اما مرحوم آخوند به این علت قائل به نفی ثالث می‌شود که آن را مدلول مشترک می‌داند؛ اما مرحوم نائینی به این دلیل که نفی ثالث را مدلول التزامی می‌داند، آن را می‌پذیرد.

تفاوت عملی کلام مرحوم آخوند و مرحوم نائینی:

مرحوم آخوند آن را حجت نمی‌داند؛

اما مرحوم نائینی آن را حجیت می‌داند.

در نتیجه مرحوم آخوند و مرحوم نائینی،

در قائل شدن به نفی ثالث مشترک هستند؛

اما هم در دلیل نفی ثالث و هم در مدلول آن با هم اختلاف دارند؛ یعنی:

دلیل مرحوم آخوند بر نفی ثالث مدلول مختص و مشترک است و دلیل مرحوم نائینی مدلول‌های مطابقی و التزامی؛

^۱. مرحوم سلطان حاشیه‌ای بر حاشیه‌ی آخوند بر رسائل (در الفوائد) دارد که در آن پس از نقل قول تفصیل شیخ و نقل قول تساقط فی الجمله آخوند، می‌گوید: «درست است که شیخ در اینجا قائل به تفصیل شده است؛ اما در جای دیگری از رسائل به تساقط فی الجمله اعتراف کرده است»؛ سپس ایشان این متن را از شیخ نقل می‌کنند. البته همانگونه که اشاره شد این تساقط فی الجمله، با تساقط فی الجمله‌ای که در بیان آخوند است، متفاوت است.

و مرحوم آخوند فقط مدلول‌های التزامی‌ای که مشترک باشند باقی بر حجیت می‌داند؛ اما مرحوم نائینی کل مدلول‌های التزامی (مشترک و مختص) را باقی بر حجیت می‌داند.

نقدی که بر مرحوم آخوند وارد کردیم (۱). خلط باب تعارض و اشتباه حجت به لا حجت؛ یعنی عدم علم به صدق یک دلیل برای نفی ثالث؛ و ۲. فرد مردد بودن حجیت احدهما لا بعینه)، بر مرحوم نائینی وارد نیست؛ اما نقدی دیگر بر مرحوم نائینی وارد است.

نقد استاد:

۱. لزوم تفکیک مقتضای صناع و ارتکاز عرفی: همان‌طور که در تعارض بالعرض گفتیم که باید مقتضای صناع از ارتکاز عرفی جدا شود، در اینجا نیز همان مطلب را خواهیم گفت؛ یعنی همان‌گونه که در تعارض بالعرض

طبق صناع مدلول‌های مطابقی با هم تعارض نداشته و باقی بر حجیت هستند و مدلول‌های التزامی با هم تعارض داشته و از حجیت ساقط می‌شوند؛

اما ارتکاز عرفی این را نمی‌پذیرد؛

در تعارض بالذات نیز

طبق صناع مدلول‌های مطابقی با هم تعارض داشته و از حجیت ساقط می‌شوند و مدلول‌های التزامی با هم تعارض نداشته و بر حجیت باقی هستند؛

اما ارتکاز عرفی این را نمی‌پذیرد.

پس طبق صناع در تعارض بالذات، ادله‌ی حجیت شامل مدلول‌های التزامی هستند اما شامل مدلول‌های مطابقی نیستند؛ اما ارتکاز عرفی این تفکیک را قبول نمی‌کند. به طور مثال اگر عادل‌ی خبر بدهد که قطره‌ی بول در ظرف ریخته است و عادل دیگری خبر بدهد که قطره‌ی خون در ظرف ریخته است،

به حسب صناع این‌گونه گفته می‌شود که بول و خون هر دو ساقط می‌شوند و پس از شک در تکلیف، برائت یا اصالة الطهاره جاری می‌شود؛

اما عرف تعارضی را که در مدلول‌های مطابقی است، به مدلول‌های التزامی نیز می‌کشانند (همان‌گونه که در تعارض بالعرض، تعارض مدلول التزامی را به مدلول مطابقی سرایت می‌داد).

در این مثال، مدلول مطابقی این است که ملاقی بول و دم است و مدلول التزامی نجاست است؛ اما عرف بول را از نجاست تفکیک نمی‌کند؛ بلکه از دلیل اول، فردی از نجاست را که نجاست بولیه باشد، می‌فهمد و از دلیل دوم فردی از نجاست را که نجاست خون است، می‌فهمد و به همین علت این دو خبر را کاملاً متعارض محسوب می‌کند.

عرف این‌گونه می‌گوید که هر کدام از دو دلیل، از حصه‌ای از نجاست خبر می‌دهند و هر کدام نافی حصه‌ی دیگر می‌شوند؛ به همین جهت اگر به شخص اول که از بولیت خبر داده بود گفته شود «اگر ثابت شود خبر تو اشتباه بوده است، نجاست را خواهی پذیرفت یا خیر؟»، پاسخ او این خواهد بود که نجاست را قبول ندارم؛ و اگر از شخص دوم سؤال شود که اگر ثابت شود قطره، قطره‌ی خون نبوده است، نجاست را خواهی پذیرفت یا خیر، باز هم علم به نجاست داری یا خیر؟ جواب او منفی خواهد بود.

دلیل این مطلب همین است که طبق ارتکاز عرفی، نجاست را جدای از بول نمی‌فهمد بلکه از ابتدا حصه بول از نجاست را درک می‌کند.

نکته: البته در اینجا برائت جاری نمی‌شود؛ زیرا برخلاف ارتکاز عرفی است. ارتکاز عرفی می‌گوید

وقتی یک دلیل بول بودن را رساند و دلیل دیگر، خون بودن را ثابت کرد؛

و دلیلی هم طهارت موجود نیست،

باید احتیاط کرد. البته عرف نسبت به آثار خصوص بول یا خون، منعی از برائت نمی‌بیند؛ اما نسبت به آثار مشترک، عرف اجازه‌ی جریان برائت نمی‌دهد.

مثال دیگر: بینه‌ای مال را متعلق به علی دانست و ذوالید حسن است. مدلول مطابقی بینه این است که «مال متعلق به علی است» و مدلول التزامی آن این است که «مال متعلق به حسن نیست». از طرفی خود علی اقرار می‌کند که «مال متعلق به من نیست». در این مثال بنا بر مبنای مرحوم نائینی

طبق مقتضای صناع باید گفت اقرار بر بینه مقدم است؛ پس

مدلول مطابقی خبر اول که مال را متعلق به علی می‌دانست، ساقط می‌شود؛
و مدلول التزامی آن که ثابت می‌کرد مال متعلق به ذوالید (حسن) نیست، باقی می‌ماند و مال باید از حسن گرفته شود؛
در حالی که ارتکاز عرفی این را نمی‌پذیرد.

در این مورد استصحاب جاری شده و حکم ارتکاز عرفی این است که مال در دست ذوالید باقی می‌ماند.

۲. تفاوت تعارض بالذات و بالعرض: در تعارض بالعرض این‌گونه می‌گفتیم: «مقتضای صنعت بقاء مدلول‌های مطابقی و سقوط مدلول‌های التزامی است؛ اما چنین مطلبی خلاف ارتکاز است»؛ اما در تعارض بالذات قائل به این مطلب هستیم که «حتی مقتضای صنعت نیز این نیست که مدلول‌های التزامی باقی باشند و مدلول‌های مطابقی از حجیت ساقط شوند».

دلیل:

در تعارض بالعرض، مدلول‌های التزامی با هم تعارض دارند و ابتدا مدلول‌های مطابقی حجت می‌شوند و سپس مدلول‌های التزامی. به همین علت،

دلیل حجیت ابتدا شامل مدلول‌های مطابقی می‌شد؛

و مدلول‌های التزامی به خاطر تعارض، از حجیت ساقط می‌شدند؛

و طبق صنعت، این تعارض به مدلول‌های مطابقی سرایت نمی‌کرد؛

اما در تعارض بالذات،

در همان زمانی که باید مدلول‌های مطابقی حجت شوند، تعارض ایجاد می‌شود؛

و این‌گونه نیست که ابتدا مدلولی بیاید و سپس تعارض ایجاد شود تا بتوان گفت به مقتضای صنعت، مدلول‌هایی که ابتدا آمدند حجت هستند.

در این مثال تعارض، بالذات بوده و از همان زمانی که مدلول مطابقی بخواهد ایجاد شود، علم به کذب احدهما پدید می‌آید؛ به همین جهت گفته می‌شد که دلالت التزامی با دلالت مطابقی تفاوت دارد. دلالت مطابقی لوازم لفظ است؛ اما دلالت التزامی لازمه‌ی لفظ نیست؛ بلکه لازمه‌ی معنا است؛ یعنی معنایی وجود دارد و وجود مطابقی این معنا کاشف از معنای التزامی می‌شود. وقتی ثابت نشود که مدلول مطابقی مراد جدی مولا است، طبیعتاً این نکته نیز معلوم نخواهد شد که کاشفیت آن مراد جدی مولا هست یا خیر.

به عبارت دیگر

در تعارض بالعرض

مدلول‌های مطابقی بدون مانع هستند؛

و مدلول‌های التزامی تعارض دارند؛

و از آنجا که مدلول‌های التزامی پس از مدلول‌های التزامی می‌آیند، مقتضای صنعت این است که دلیل حجیت شامل

مدلول‌های مطابقی باشد؛ اما شامل مدلول‌های التزامی (که مدلول مطابقی کاشف از آنها است) تحت دلیل حجیت نباشد؛

اما در تعارض بالذات

مدلول‌های مطابقی دارای مانع هستند و تعارض هستند و زمانی که ثابت نشود که معنا (مدلول مطابقی) مراد جدی مولا است، آنچه آن معنا از آن کشف می‌کند نیز معلوم نیست که مراد جدی مولا باشد؛ لذا طبق مقتضای صنعت هم تعارض از مدلول مطابقی به مدلول التزامی سرایت می‌کند و تساقط مطلقاً در تعارض بالذات هم مقتضای صنعت است و هم مقتضای ارتکاز عرفی.

نتیجه اینکه کلام مرحوم نائینی نه تنها طبق ارتکاز عرفی پذیرفته نیست؛ بلکه حتی طبق مقتضای صنعت نیز صحیح نمی‌باشد.^۱

مثالی برای درک بهتر مطلب: اگر طبق بینه‌ای، علی ۱۰۰۰۰ تومان به حسن بدهکار باشد و طبق بینه‌ی دیگر ۵۰۰۰ تومان بدهکار باشد، مقدار ۵۰۰۰ تومان بدهکار بودن ثابت می‌شود.

در اینجا نمی‌توان این‌گونه اشکال کرد که: «شما قائل به تساقط مطلقاً شدید و لذا در اینجا باید بگویید: مدلول‌های مطابقی یعنی ۱۰۰۰۰ تومان و ۵۰۰۰ تومان با هم تعارض داشته و تساقط می‌کنند و به مقتضای صنعت، مدلول التزامی نیز ساقط می‌شود و حتی ارتکاز عرفی نیز مدلول التزامی را ساقط می‌داند و در نتیجه حداکثر این است که حکم به احتیاط بدهیم»؛ در صورتی که شما حکم به ثبوت ۵۰۰۰ تومان دادید.

۱. این اشکال از سید یزدی و مرحوم امام خمینی است. کتاب التعارض ص ۲۰۵ و ۲۰۶ و تنقیح الاصول ج ۴ ص ۵۲۰.

این اشکال به این دلیل وارد نیست که این مثال، مثال مدلول تضمینی است. در این مثال طبق مدلول مطابقی علی ۱۰۰۰۰ تومان یعنی ۱۰ بسته‌ی ۱۰۰۰ تومانی بدهکار است و این ۱۰ بسته‌ی ۱۰۰۰ تومانی داخل در مدلول لفظ است و با مدلول التزامی که لازمه‌ی معنا است تفاوت دارد؛ و طبق مدلول تضمینی علی ۵ بسته‌ی ۱۰۰۰ تومانی بدهکار است؛ و از آنجایی که ۵ بسته‌ی ۱۰۰۰ تومانی بین دو مدلول مشترک است، بر حجیت باقی است. از طرفی ارتکاز عرفی نیز همین مطلب را تصدیق می‌کند.

نکته: اگر مثال، اقل و اکثر ارتباطی بود، امکان داشت که بگوییم تعارض پدید می‌آید؛ اما از آنجایی که اقل و اکثر استقلالی است، نسبت به ۵۰۰۰ تومان اصلاً تعارضی شکل نگرفته است؛ یعنی بین‌های که بدهکاری را ۱۰۰۰۰ تومان می‌دانست، ۵۰۰۰ تومان را تصدیق کرده و ۵۰۰۰ تومان دیگر به آن اضافه می‌کند؛ لذا نسبت به ۵۰۰۰ تومان علم به صدق داشته و نسبت به ۵۰۰۰ تومان دوم شک داریم و تساقط باید در ۵۰۰۰ تومان دوم باشد؛ یعنی مدلول التزامی دلیلی که ۵۰۰۰ تومان را ثابت می‌کند این است که «بدهکاری بیش از ۵۰۰۰ تومان نیست» و مدلول دلیل دیگر این است که «بدهکاری بیش از ۵۰۰۰ تومان است» و در ۵۰۰۰ تومان دوم تساقط اتفاق می‌افتد.

جمع‌بندی مطالب:

قاعده‌ی اولیه در باب تعارض مستقر:

قاعده‌ی اولیه در مقابل قاعده‌ی ثانویه است؛
تعارض در مقابل تراحم است؛
و مستقر در مقابل بدوی است.

قاعده‌ی اولیه:

در تعارض مستقر تساقط مطلقاً است؛
اما در یک فرض یعنی تعارض بالعرض گرچه مقتضای قاعده تساقط مطلقاً است اما ارتکاز عرفی این اجازه را نمی‌دهد.

دلیل قول تساقط مطلقاً: محذور ثبوتی و اثباتی بود که این محذور

قول تخییر و قول آخوند را رد می‌کند؛

و در مواردی که بین مدلول مطابقی و التزامی تفکیک می‌شد:

در تعارض بالعرض، مقتضای قاعده تساقط مطلقاً در مدالیل التزامی و بقاء حجیت در مدلول‌های مطابقی است؛ اما ارتکاز عرفی این اجازه را نمی‌دهد و لذا گفتیم در این فرض باید احتیاط شود؛ یعنی اگر دلیل خاص نبود، در ظاهر و جمعه گفته می‌شود که هر دو خوانده شود.

در کلام مرحوم نائینی از آنجا که تعارض در مدلول‌های مطابقی است، کلام مرحوم نائینی هم خلاف قاعده است و هم خلاف ارتکاز عرفی.

۲ دی فایل شماره ۴۸

کلام شهید صدر در مورد دلالت تضمینی:

همان‌گونه که گفته شد، در تعارض بالعرض، گرچه طبق قاعده مدلول‌های التزامی باقی بر حجیت هستند اما ارتکاز عرفی این تفکیک را نمی‌پذیرد و در تعارض بالذات، این تفکیک هم طبق قاعده صحیح نیست و هم ارتکاز عرفی آن را نمی‌پذیرد.

این مثال نیز بیان شد که طبق یک بینة علی ۱۰۰۰۰ تومان به حسن بدهکار است و طبق بینة‌ی دیگر ۵۰۰۰ تومان و گفته شد که این مثال، مثال دلالت تضمینی است و به همین علت در اینجا حکم به تساقط مطلقاً داده نمی‌شود؛ بلکه ۵۰۰۰ تومان اول ثابت می‌شود و تعارض مربوط به ۵۰۰۰ تومان دوم است.

شهید صدر در این مورد بیانی دارند که اکنون آن را مطرح می‌کنیم:

دلالت‌های تضمینی دو نوع هستند:

دلالت‌های تضمینی تحلیلی و دلالت‌های تضمینی غیر تحلیلی.

مثال دلالت تضمینی غیر تحلیلی: اگر بین‌های بر ۱۰۰۰۰ تومان بدهکار بودن علی قائم شود و گفته شود پس ۵۰۰۰ تومان نیز قطعاً بدهکار است، نیاز به تحلیل عقلی ندارد و عرف آن را درک می‌کند.

مثال اول دلالت تضمینی تحلیلی: اگر بینه‌ای بر خمر بودن مایعی قائم شود و گفته شود که در اینجا دو مطلب موجود است:

جامعی به نام کلی نجاست؛

و خصوصیتی به نام خمریت؛

چنین مطلبی دلالت تضمینی تحلیلی است؛ یعنی طبق تحلیل است که جامع و خصوصیت از هم منفک می‌شوند در حالی که عرف از ابتدا خمریت را درک می‌کند.

مثال دوم دلالت تضمینی تحلیلی: انسان به حیوان و ناطق تحلیل شده و هر کدام از این دو مدلول تضمینی دانسته می‌شود.

این که گفته می‌شود دلالت تضمینی تابع دلالت مطابقی نیست، در دلالت‌های تضمینی غیر تحلیلی مانند ۱۰۰۰۰ تومان و ۵۰۰۰ تومان است. در چنین مواردی تساقط مطلقاً جاری نیست؛ بلکه دلالت تضمینی حجت است؛ زیرا به دلیل عدم تعارض دو بینه، علم به صدق ۵۰۰۰ اول داریم و لذا این مدلول حجت می‌شود. البته در ۵۰۰۰ تومان دوم تعارض وجود دارد؛ زیرا طبق دلیل اول «۵۰۰۰ تومان دوم باید پرداخت شود» و طبق مدلول التزامی دلیل دوم «۵۰۰۰ تومان دوم نباید پرداخت شود».

اما اگر دلالت تضمینی، تحلیلی بود، این گونه حکم نمی‌شود. به طور مثال اگر یک بینه وجود انسان را در اتاق ثابت کرد و بینه‌ی دیگر وجود گربه را در ثابت کرد، گفته نمی‌شود که کلی حیوان ثابت شده و این دو بینه در ناطقیت تساقط می‌کنند؛ زیرا دلالت انسان بر حیوان ناطق، تحلیلی است و به همین جهت در نگاه عرفی فرد؛ یعنی خصوص انسان فهمیده می‌شود؛ لذا بینه‌ی دال بر وجود انسان با بینه‌ی دال بر وجود گربه با هم تعارض می‌کنند.

در این مثال به علت تعارض حکم به تساقط مطلقاً می‌شود و چون مدلول تضمینی با تحلیل فهمیده می‌شود، این گونه گفته نمی‌شود که

مدلول تضمینی انسان حیوانیت است؛

مدلول تضمینی گربه نیز حیوانیت است؛

پس حیوانیت ثابت می‌شود و در فصول انسان و گربه تعارض ایجاد می‌شود.

به عبارت دیگر در مثال دلالت تضمینی تحلیلی، عرف دو خبر را با هم متعارض می‌بیند و بین مدلول‌های آن قائل نمی‌شود.

مثال دیگر: بینه‌ی الف را اعلم می‌داند و بینه‌ی دیگر ب را به عنوان اعلم معرفی می‌کند. این دو بینه با هم تعارض دارند و علاوه بر این مدلول‌های مطابقی، مدلول تضمینی نیز دارند؛ یعنی بینه‌ی الف را اعلم می‌داند، به دلالت تضمینی این را می‌رساند که باقی اعلم نیستند و بینه‌ی ب را اعلم می‌داند، به دلالت تضمینی این را ثابت می‌کند که باقی اعلم نیستند. حال سؤال این است که آیا می‌توان گفت که چون هر دوی این دو بینه در اعلم نبودن ج اشتراک دارند، اعلم نبودن ج ثابت می‌شود؟

پاسخ شهید صدر و آقای شهیدی: بله؛ در اینجا می‌توان گفت که طبق این دو بینه، ج اعلم نیست.

دلیل: این مدلول تضمینی، تضمینی غیر تحلیلی است؛ مانند مثال ۱۰۰۰۰ تومان و ۵۰۰۰ تومان؛ لذا نسبت به عدم اعلمیت ج، علم به کذب نداریم و هر دو بینه دال بر اعلم نبودن ج نیز هستند و به همین علت علم به صدق نیز داریم؛ به همین علت، عدم اعلمیت ج بر حجیت باقی است؛ اما این دو بینه نسبت به اعلم بودن الف یا ب، تعارض کرده و تساقط می‌کنند.

نقد استاد: در نتیجه با کلام شهید صدر و آقای شهیدی موافق هستیم؛ اما نه به علت تضمینی بودن «عدم اعلمیت ج».

ریشه‌ی حکم شهید صدر و آقای شهیدی این است که ارتکاز عرفی از صناعت تفکیک نکرده‌اند و به همین علت است که در تعارض بالعرض نیز اشکال پدید آمده است. در این مورد اگر گفته شود که «اعلم نبودن ج» مدلول التزامی است، باید این مدلول از حجیت ساقط شود؛ زیرا طبق کلام ایشان، مدلول التزامی هم به مقتضای صناعت و هم به مقتضای ارتکاز از حجیت ساقط می‌شود. از طرف دیگر ارتکاز عرفی ایشان این مطلب را نمی‌پذیرد که گفته شود بینه‌ای که اعلم بودن الف را می‌رساند با بینه‌ای که دال بر اعلم بودن ب بود تعارض و تساقط کردند و در نتیجه «اعلم نبودن ج» نیز ثابت نمی‌شود؛ لذا این مدلول، مدلول تضمینی غیر تحلیلی دانسته شده است تا این اشکال لازم نیاید.

نقد وارد بر ایشان این است که این مدلول، التزامی است و لذا

به مقتضای صناعت باید گفته شود که هر دو دلیل مطلقاً از حجیت ساقط می‌شوند؛

اما ارتکاز عرفی از این دو مثال این است که «ج اعلم نیست» و این ارتکاز عرفی حجت است؛ زیرا بعد از تفتن به مبانی هم چنان باقی است.

نکته: عرفی بودن به این معنا نیست که از عموم مردم سؤال شود؛ بلکه به معنای ذهن عرفی خود شخص است؛ یعنی شخص پس از اینکه به مبنا (تساقط مطلقاً) متفطن شد و اتخاذ مبنا کرد، با نگاه دوباره به مثال، حکم کند که در مدلول‌های التزامی علم اجمالی به کذب احدهما هست

یا نیست. حال اگر طبق ارتکاز عرفی شخص، علم اجمالی به کذب یکی از مدلول‌های التزامی محقق نبود، آن مدلول از تعارض خارج شده و باقی بر حجیت است.

نتیجه اینکه

کلام شهید صدر در تفصیل دلالت تضمینیه بین دلالت تضمینی تحلیلی و غیر تحلیلی مورد قبول است؛ یعنی مدلول تضمینی تحلیلی هم به حسب صناعت و هم طبق ارتکاز عرفی، به تبع مدلول مطابقی تساقط می‌کند؛ و مدلول تضمینی غیر تحلیلی باقی بر حجیت است؛

مثال بینه بر ۱۰۰۰۰ تومان بدهکار بودن و ۵۰۰۰ تومان بدهکار بودن برای مدلول تضمینی غیر تحلیلی، مثال درستی است؛ ولی مثال بینه بر اعلمیت الف و ب، مثال درستی نیست و در این مثال

گرچه در نتیجه با شهید صدر و آقای شهیدی موافقیم و معتقدیم عدم اعلمیت ج ثابت می‌شود؛

اما در اینکه این مثال، مصداقی برای دلالت تضمینی غیر تحلیلی باشد با ایشان موافق نیستیم؛

بلکه این مدلول را مدلول التزامی می‌دانیم و مقتضای صناعت را این می‌دانیم که وقتی دو بینه با هم تعارض کردند، هیچ مدلولی اثبات نمی‌شود؛ اما به دلیل اینکه ارتکاز عرفی پس از تفتن به مبانی، همچنان نسبت به مدلول‌های التزامی (عدم اعلمیت ج) علم به کذب ندارد، این مدلول را از تعارض خارج دانسته و آن را باقی بر حجیت می‌دانیم.

تفاوت مختار با قول مرحوم آخوند:

۱. مرحوم آخوند تمام مدلول‌های مشترک را حجت می‌داند ولی کلام ما این است که

طبق صناعت تفاوتی بین مدلول‌های مشترک و مختص نیست و همه از حجیت ساقط می‌شوند؛

اما در مواردی، ارتکاز عرفی شخص پس از تفتن به مبانی تساقط مطلقاً و دلیل آن، نمی‌تواند یک دلیل مطابقی یا التزامی را کنار بگذارد؛ و در این موارد می‌گوییم که باید نسبت به این مدلول احتیاط کرد.

مثال: در مثال بینه بر بول و خون بودن قطره‌ای که روی لباس افتاده است، نجاست مدلول مشترک است؛

و طبق قول مرحوم آخوند نجاست ثابت می‌شود، ملاقی با لباس نجس خواهد بود و لوازم مشترک نیز مترتب می‌شود؛

و طبق مبانی مختار فقط این مطلب را بیان می‌کنیم که «نمی‌توان با لباسی که بینه آن را ملاقی با خون یا بول می‌داند، نماز خواند».

۲. مطلبی که آخوند بیان می‌کند فتوا است و مطلبی که طبق مبانی مختار گفت شد، احتیاط است (در جایی که عرف پس از تفتن به مبنا، مقتضای صناعت را نپذیرد).

علت حکم به احتیاط این است که وقتی ارتکاز عرفی بر مطلبی قائم می‌شود، دو حالت دارد:

الف) عرف، عرف غیر متفطن است: در این صورت عرف اعتبار ندارد؛ یعنی عرفی که نمی‌داند قول به تساقط مطلقاً این است که غرض از اماره رسیدن به واقع است، علم به کذب یکی از دو اماره داریم و دیگری نیز محتمل الصدق است و...

ب) عرف، عرف متفطن است: در این صورت اگر عرف نسبت به غرض ملزمه‌ی مولا مطلبی داشت، نمی‌توانیم در امارات برخلاف آن فتوا دهیم.

دلیل عدم جواز مخالفت با حکم عرف متفطن در امارات: اعتبار اماره از باب ظن نوعی است و در جایی که عرف متفطن، پس از تفتن ظن به مدلول پیدا نمی‌کند، آن اماره کارایی ندارد؛ و بالعکس اگر عرف پس از تفتن همچنان ظن نوعی دارد، نمی‌توان اماره را کنار زند؛ اما این به معنای حجت بودن ارتکاز عرفی نیست؛ زیرا قائل به انفتاح هستیم و دلیل خاص بر حجیت ارتکاز عرفی نداریم؛ اما در عین حال نمی‌توانیم آن را کنار بگذاریم.

به همین جهت است که

اگر پس از بررسی خبری آن را ضعیف یافتیم اما مشاهده کردیم که فقهای متقدم به آن خبر عمل کرده‌اند (البته نه در حدی که برای ما اطمینان به صدور حاصل شود)، نمی‌توانیم طبق آن خبر فتوا دهیم؛ اما در عین حال نمی‌توانیم فتوای برخلاف آن نیز صادر کنیم؛ زیرا ظن نوعی از بین رفته است؛

همچنین اگر خبری به نظر ما خبر ثقه بود اما مشاهده کردیم که فقهای قدیم از آن اعراض کرده‌اند (البته نه در حدی که برای ما اطمینان به عدم صدور حاصل شود)، ظن نوعی ما نسبت به آن خبر از بین رفته و نمی‌توانیم طبق آن خبر فتوا دهیم.

نتیجه اینکه صنعت مسئله‌ای جدا از ارتکاز عرفی است و منظور از ارتکاز عرفی، عرف متفطن به مبناست؛ یعنی اگر ذهن عرفی مجتهدی که می‌داند چرا موردی را رد کرده است، به مسئله‌ای برخورد کند که ظن نوعی او از بین برود، دیگر نمی‌تواند فتوا دهد و باید احتیاط کند؛ یا اگر ظن نوعی برای او ایجاد نشود، نمی‌تواند فتوا دهد.

مثال: مرحوم تبریزی ادله‌ی حرمت تراشیدن ریش را رد می‌کند؛ و اگرچه فتاوی‌ی قدما را حجت نمی‌داند، اما با مشاهده‌ی این فتاوا و موارد دیگر، ارتکاز عرفی او باعث می‌شود که ظن نوعی به ادله از بین برود و در نتیجه نمی‌توان طبق آنها فتوا داد؛ زیرا اماره باید به ظن نوعی کاشف از واقع باشد و در اینجا کشف نوعی وجود ندارد.

۱۰ و ۱۱ دی فایل شماره ۵۱ و ۵۲

پس از بحث از قاعده‌ی اولیه به تنبیهاتی می‌پردازیم که آقای شهیدی در جزوه ذکر کرده‌اند.

۱. تعیین مرکز تعارض: این بحث به صورت مفصل در رسائل آمده و آخوند نیز به آن پرداخته است و منظور از این بحث این است که روشن شود تعارض در چه موردی مربوط به سند است؛ در چه موردی مربوط به دلالت است و در چه موردی مربوط به جهت است. بعضی از مواردی که در پاسخ به این سؤال گفته می‌شود اختلافی نیست و بعضی از موارد اختلافی است. همچنین در مورد ثمره‌ی این بحث، اختلاف است که پس از شیخ و آخوند مطرح شده است و سه ثمره توسط مشهور، مرحوم خویی و شهید صدر مطرح شده که باید در مورد آن بحث شود.

الف) موارد اتفاقی

الف ۱) قطعی بودن سند و ظنی بودن دلالت دو خبر متعارض: مانند دو آیه‌ی قرآن که ظهور در مطلبی دارند. از آنجایی که سندها قطعی هستند، تعارض در آنها معنا ندارد؛ بلکه در دلالت‌ها است که تعارض محقق می‌شود. از آنجاکه در تعارض علم به کذب یک دلیل و احتمال صدق دیگری لازم است، بین سندها تعارض واقع نمی‌شود؛ زیرا به صدق هر دو سند و صدور هر دو روایت علم داریم؛ لذا بین دلالت‌ها تعارض واقع می‌شود. در این مورد نیز تعارض ابتدا بدوی است؛ حال

اگر در این مورد جمع عرفی در بین بود، طبق آن عمل می‌کنیم؛

و اگر جمع عرفی محقق نبود، تعارض مستقر می‌شود و طبق مبنایی که اختیار کردیم:

قاعده‌ی اولیه تساقط مطلقاً خواهد بود؛

و طبق قاعده‌ی ثانویه اگر تعارض بین دو خبر بود،

در صورت مرجح داشتن یک خبر همان را اخذ می‌کنیم؛

و اگر مرجحی در بین نبود، حکم به تخییر می‌دهیم.

الف ۲) ظنی بودن سند و قطعی بودن دلالت دو خبر متعارض: مانند دو نص که خبر واحد هستند. از آنجایی که دلالت‌ها قطعی هستند، دلالت‌ها با هم تعارضی ندارند و هر دو دلالت را درست فهمیده‌ایم؛ اما بین دو سند تعارض واقع می‌شود؛ یعنی ادله‌ی حجیت ثقه نمی‌تواند شامل هر دو دلیل شود.

در این مورد نیز تعارض ابتدا بدوی است؛ حال

اگر در این مورد جمع عرفی در بین بود، طبق آن عمل می‌کنیم. البته جمع عرفی معمولاً در دلالت هستند نه در صدور، اما اگر توانستیم طبق قرائنی بگوییم که یک خبر تقیه‌ای صادر شده است و دیگری این‌گونه نبوده است، بین این دو سند متعارض جمع عرفی انجام می‌شود؛

و اگر به لحاظ جهت نیز نتوانستیم تعارض را حل کنیم، تعارض مستقر می‌شود و طبق مبنایی که اختیار کردیم:

قاعده‌ی اولیه تساقط مطلقاً خواهد بود؛

و طبق قاعده‌ی ثانویه اگر تعارض بین دو خبر بود،

در صورت مرجح داشتن یک خبر همان را اخذ می‌کنیم؛

و اگر مرجحی در بین نبود، حکم به تخییر می‌دهیم.

الف ۳) سند دلیل اول قطعی باشد و دلالت آن ظنی؛ و سند دلیل دوم ظنی باشد و دلالت آن قطعی: به طور مثال دلیل اول، آیه‌ای از قرآن باشد که در مطلبی ظهور داشته باشد و دلیل دوم خبر واحدی باشد که نص است. در این مثال مواردی که ظنی هستند، با هم تعارض

دارند؛ یعنی دلالت دلیل اول با سند دلیل دوم تعارض می‌کند و در آنچه به آن قطع داریم، تعارض رخ نمی‌دهد. نتیجه اینکه بین ظاهر آیه و صدور روایت تعارض رخ می‌دهد؛ یعنی یا آیه را به درستی متوجه نشده‌ایم یا روایت صادر نشده است.

در این مورد نیز تعارض ابتدا بدوی است؛ حال

اگر در این مورد جمع عرفی‌ای بود که دلالت آیه را حل می‌کرد، طبق آن عمل می‌کنیم. به طور مثال

اگر خبر واحد نص در خاص باشد و آیه ظاهر در عام باشد، با نص خبر واحد عموم آیه تخصیص می‌خورد و گفته می‌شود که مراد جدی از آیه، خاص است؛

و اگر با قرائنی دریافتیم که روایتی که نص تقیه‌ای صادر شده است، باز هم تعارض مستقر نمی‌شود.

اما اگر جمع عرفی محقق نبود، تعارض بین سند روایت و دلالت آیه مستقر می‌شود و چون در این مثال، یک طرف تعارض، آیه است، قاعده‌ی ثانویه شامل آن نمی‌شود و قاعده‌ی اولیه جاری می‌شود که طبق مبنای مختار، حکم به تساقط مطلقاً داده می‌شود؛ مگر اینکه در موردی ارتکاز عرفی محقق باشد که در آن مورد احتیاط جاری می‌شود.

ب) موارد اختلافی

ب (۱) جایی که هر دو دلیل ظنی السند و الدلالة باشند. مانند دو خبر واحد «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس به بیع العذرة»؛ که «سحت» ظهور در حرمت دارد و نص در حرمت نیست؛ زیرا با کراهت شدید هم سازگار است و «لا بأس» ظهور در حکم تکلیفی دارد و نص در آن نیست زیرا ممکن است ناظر به حکم وضعی باشد (معامله تکلیفاً حرام است اما واقع می‌شود)^۱ و این دو با هم تعارض دارند و سند هر دو نیز یکی است.

در این مورد نیز تعارض ابتدا بدوی است؛ حال

اگر جمع عرفی محقق باشد، تعارض مستقر نمی‌شود؛

اما اگر جمع عرفی محقق نباشد، این بحث پیش می‌آید که تعارض بین سندهاست یا بین دلالت‌ها.

از آنجایی که سند هر دو روایت ظنی است، احتمال تقیه‌ای بودن آن متنفی نیست؛ و از آنجایی که دلالت ظهور است و نص نیست، دلالت نیز با هم تعارض دارند.

مرحوم شیخ در رسائل، در این مثال، تعارض را در ظهورات می‌داند و به سند سرایت نمی‌کند؛ اما مرحوم آخوند معتقد است تعارض به سند نیز سرایت می‌کند و در شمول حجیت خبر ثقه بحث خواهد بود.

دلیل شیخ: در این مثال علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل در جعل نداریم. ممکن است هر دو صادر شده باشند و ما دلالت آنها را به درستی متوجه نشده‌ایم. به بیان دیگر از آنجایی که صدق هر دو خبر محتمل است و تعبد به هر دو منعی ندارد، تعارض به صدور سرایت نمی‌کند و ادله‌ی حجیت خبر ثقه می‌توانند هر دو دلیل را شامل شوند. نتیجه اینکه مشکل در ناحیه‌ی صدور نیست؛ بلکه در ناحیه‌ی فهم آنهاست.

اشکال مرحوم آخوند: عبارتی که مرحوم آخوند به عنوان دلیل سرایت تعارض به صدور ذکر می‌کنند، مبهم بوده و سه نوع تفسیر شده است.^۲ تفسیری که در اینجا ذکر می‌کنیم و مختار ما نیز هست، تفسیر مرحوم اصفهانی، شیخ عبدالکریم و مرحوم امام است. گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد که کلام این علما با هم تفاوت دارد، اما با دقت در متن مشخص می‌شود که همه‌ی آنها یک مطلب را بیان می‌کنند.

تفسیر کلام آخوند: شارع کار لغو انجام نمی‌دهد؛ و در صورتی مکلف را به سند متعبد می‌کند که تعبد دارای اثر باشد؛ همچنان که در صورتی مکلف را متعبد به دلالت می‌کند که دلالت دارای اثر باشد و زمانی مکلف را متعبد به جهت می‌کند که جهت دارای اثر باشد. حال وقتی ظهور دو روایت با هم تعارض کرده و جمع عرفی نیز وجود ندارد،

این کلام صحیح است که احتمال صدور هر دو وجود دارد و این کلام شیخ مورد پذیرش است؛

اما تعبد به صدور لغو است؛ زیرا زمانی که ظهورها با هم تعارض کنند و جمع عرفی هم نیست، مجمل می‌شوند و تعبد به صدور آنها اثری ندارد. به بیان دیگر تعبد به دو دلیلی که مدلول آن به خاطر مجمل شدن برای ما قابل استناد نیست، لغو است.

۱. اگر «لا بأس» هم حکم تکلیفی را برساند و هم وضعی را؛ یعنی اگر عام باشد، ظاهر است؛ اگر به قرینه‌ی سیاق حکم تکلیفی را برساند باز هم ظاهر است و اگر به قرینه‌ی سیاق حکم وضعی را برساند، باز هم ظاهر است. اگر منظور، حکم تکلیفی باشد با «سحت» تعارض دارد و اگر منظور، حکم وضعی باشد به لحاظ «ثمن» که در روایت آمده است، با آن روایت تعارض دارد.

۲- [نما یكون التعارض بحسب السند فيهما] إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة و جهة أو ظنيا فيهما إذا لم يكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل إنما للعلم به كذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد به صدورهما مع إجمالها فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى. كفاية الأصول (طبع آل البيت)؛ ص ۴۳۹

همچنان که تعبد به ظهور دو دلیل که صدور آنها برای ما معلوم نیست، لغو است و همچنان که تعبد به جهت دلیلی که صدور آن معلوم نیست یا دلالت آن مجمل است، لغو است.

نتیجه اینکه تعبد به صدور، دلالت و جهت با هم پدید می‌آیند و نمی‌شود که شارع درحالی که دو مورد دیگر دارای اشکال هستند، مکلف را به یکی از آنها متعبد کند؛ زیرا این تعبد لغو است؛ به عبارتی صدور، دلالت و جهت معا هستند؛ همان گونه که دو کتاب به هم تکیه داده‌اند و ایستادن کتاب الف وابسته به کتاب ب است و ایستادن کتاب ب وابسته به کتاب الف، بحث تعبد در دلیل هم به لحاظ سند، دلالت و جهت دور معی است؛ یعنی شارع چون حکیم است، در صورتی مکلف را متعبد به سند می‌کند که دلالت قابل عمل باشد و در صورتی مکلف را متعبد به دلالت می‌کند که صدور قابل استناد باشد. اگر یکی از این موارد دچار اشکالی شود که جمع عرفی در آن نباشد، مکلف به دیگر موارد نیز متعبد نمی‌شود.

در مواردی که اتفاقی بود،

یا یک طرف قطعی بود که نیاز به تعبد نداشت؛

یا اگر هر دو ظنی بودند، جمع عرفی موجود بود؛

اما در مواردی که هر دو ظنی هستند و جمع عرفی نیز وجود ندارد، مکلف به هیچ‌یک از سند، دلالت و جهت متعبد نمی‌شود؛ زیرا این تعبد لغو است. اگر در این موارد اثری باشد، هر سه مورد با هم پدید می‌آیند. در جایی که دلالت قطعی است، نیاز به تعبد به دلالت نیست و صرفاً تعبد به صدور نیاز است، تعبد به صدور لغو نیست و این بحث پیش می‌آید که به مکلف به کدام سند باید متعبد باشد؛

و در جایی که سند قطعی است، تعبد به دلالت لغو نیست و این بحث پیش می‌آید که مکلف به کدام دلالت متعبد شود؛ در جایی که هم سند و هم دلالت ظنی باشند اما جمع عرفی موجود باشد، باز هم تعبد به صدور لغو نیست؛ زیرا با جمع عرفی مدلول مشخص شده و مکلف طبق همان عمل می‌کند؛

اما در جایی که دلالت ظنی بوده و جمع عرفی نیز موجود نباشد،

تعبد به سند لغو است و چون لغو است، محقق نمی‌شود؛

همچنان که تعبد به دلالت نیز به خاطر اجمال آن لغو است؛

و تعبد به جهت نیز لغو است؛

در نتیجه در چنین مثالی به خاطر لغویت، تساقط مطلقاً تکرار خواهد شد.

ب ۲) جایی که یکی از دو دلیل قطعی السند و ظنی الدلالة است و دیگری ظنی السند و الدلالة: به طور مثال عموم قرآنی با خبر واحدی که ظاهر در خاص است، تعارض کند. در اینجا نیز بحث این است که ظهور قرآن با صدور خبر در تعارض است یا با دلالت آن خبر. سند دلیل اول قطعی است و لذا از این حیث تعارض ندارد و تعارض آن از حیث دلالت آن است که باید دید با سند دیگری تعارض دارد یا با دلالت آن. با بیانی که در مورد قبل گذشت، جواب این مورد نیز مشخص می‌شود؛ یعنی در چنین مثالی که جمع عرفی نیز محقق نباشد، سند یک دلیل قطعی است و نیاز به تعبد ندارد؛ اما سند دیگر نیاز به تعبد دارد که:

طبق بیان شیخ، تعارض به سند سرایت نمی‌کند؛ زیرا احتمال صدور آن هست؛

و طبق بیان آخوند تعارض به سند سرایت می‌کند؛ زیرا دلالت‌ها با هم تعارض داشته و جمع عرفی نیز ندارند و در نتیجه مدلول این دلالت‌ها مجمل می‌شود؛ لذا تعبد به سند آن دلالت نیز لغو می‌شود.

ثمره‌ی بحث

مرحوم شیخ و مرحوم آخوند در مورد ثمره‌ی این بحث مطلبی ندارند؛ ولی شهید قائل شد که بین این دو قول ثمره‌ی عملیه وجود دارد.

بیان ثمره: اگر یکی از دو خبری که ظنی السند و الدلالة هستند، یکی از مرجحات تعارض مستقر را داشته باشد و دیگری فاقد آن باشد (به طور مثال یکی موافق مشهور است و دیگری مخالف مشهور)،

طبق کلام مرحوم شیخ که تعارض در دلالت‌ها را به سند سرایت نمی‌دهد، بحث از دلالت خواهد بود و دلیل حجیت ظهور فرض شامل فرض تعارض نخواهد بود؛ زیرا دلیل حجیت ظهور سیره‌ی عقلاست که دلیل لبی بوده و اطلاق ندارد و باید به قدر متیقن اکتفا شود؛ در نتیجه دلیل حجیت ظهور، شامل خبر واجد المزیه نخواهد بود.

اما طبق کلام مرحوم آخوند که تعارض در دلالت‌ها را به سند سرایت می‌دهد، بحث از ادله‌ی حجیت خبر ثقه خواهد بود و چون ادله‌ی حجیت خبر ثقه لفظی بوده و دلالت آن عام است، [طبق روایاتی که در مورد خبرهای متعارض هستند]، خبر واجد المزیه حجت می‌شود.

نقد استاد: این ثمره تمام نیست؛ زیرا مانند آخوند تعارض را به سند سرایت داده و دلیل ما لزوم لغویت خواهد بود. حال در جایی که صدور دو دلیل ثابت نیست، اعمال مرجحات لغو است. مرجح خبر صادر شده را بر خبر دیگر مقدم می‌کند و زمانی که اصل صدور معلوم نباشد، مرجح نیز لغو است؛ به عبارت دیگر اینکه گفته شود:

مرحوم آخوند تعارض را از مدلول به سند سرایت می‌دهد و باید خبر واجد المزیه را حجت بداند؛ به دلیل اینکه حجیت خبر ثقه مدلول لفظی است و اطلاق دارد؛

اما مرحوم شیخ تعارض را از مدلول به سند سرایت نمی‌دهد؛ به این علت که دلیل حجیت ظهور سیره عقلا بوده و اطلاق ندارد، صحیح نیست؛ و اصلاً لفظی و لبی بودن دلیل مطرح نمی‌شود؛ بلکه دلیل لفظی نیز نباید لغو باشد. ابتدا باید عدم لغویت ثابت شود و سپس نوبت به ظهور می‌رسد. اگر لغویت نبود و ظهور مطرح می‌شد، این کلام شهید صدر درست بود که دلیل یک طرف لبی است و در دلالت اطلاق ندارد و دلیل طرف دیگر لفظی است و اطلاق دارد؛ اما چون کلام آخوند در مورد لغویت است و وی می‌گوید اگر یک مورد لغو شد، دیگر تعبد معنا ندارد، نوبت به این نمی‌رسد که خطاب لفظی و دارای شمول است؛ یا لبی است و شمول ندارد.

اثری که در اینجا بیان شده این است: با سرایت تعارض به سند، چون دلیل حجیت ظهور، لفظی است اطلاق دارد و چون دلیل طرف دیگر لبی است، اطلاق ندارد و اشکال این است که مرحوم آخوند به علت لغویت بود که تعارض را به سند سرایت داد و زمانی که لغو باشد، نوبت به این نمی‌رسد که لسان دلیل لفظی و دارای اطلاق است یا غیرلفظی است و اطلاق ندارد.

به عبارت دیگر در این مثال ملاک ملاحظه نشده و خود دلیل‌ها مورد توجه واقع شده‌اند؛ یعنی

در اینجا حسن و قبح عقلی و حکم عقل به لغویت لحاظ نشده است و از همان ابتدا در مورد دلیل صحبت شده و یک طرف لفظی و دارای اطلاق دانسته شده و طرف دیگر لبی و بدون اطلاق؛ و از این اطلاق و عدم اطلاق ثمره درست شده است؛ درحالی‌که در مرحله‌ی قبل از امر و نهی شارع، مرحله‌ی حسن و قبح عقلی است و اگر عقل به قبح لغویت حکم کرد، نوبت به امر و نهی شارع نمی‌رسد.

به همین دلیل در تساقط نیز گفته شد که ادله‌ی حجیت اطلاق ندارند؛ اما اگر اطلاق داشتند، باز هم به خاطر حکم عقلی در مقام ثبوت، از اطلاق رفیع می‌کردیم.

در این مورد

اگر لغویت لازم نیاید، تعارض به سند سرایت نمی‌کند و کلام مرحوم آخوند و مرحوم شیخ یکی خواهد بود؛ و اگر لغویت لازم بیاید، تعارض به سند سرایت می‌کند و دیگر مهم نیست که دلیل اعتبار، لفظی باشد یا لبی. نتیجه اینکه

چه مانند مرحوم شیخ محط تعارض را مدلول بدانیم و به خاطر احتمال صدور به سند سرایت ندهیم؛

چه مانند مرحوم آخوند تعارض را به سند سرایت بدهیم،

در عمل یک کار انجام خواهیم داد؛ یعنی هر کس طبق مبنایی که دارد، تساقط مطلقاً یا تساقط فی‌الجمله یا تفصیل بین طریقت و سببیت یا تخیر مطلقاً جاری می‌شود.

۱۵ دی صوت شماره ۵۳

یکی از مطالبی که در تعارض مورد بحث قرار می‌گیرد، مواردی است که در جمع مستقر داشتن یا نداشتن آنها اختلاف شده است. بعضی از این موارد مانند عام و خاص مطرح شد و موارد دیگر عبارتند از: تعارض عام و مطلق؛ اطلاق شمولی و بدلی؛ نسخ و تخصیص و انقلاب نسبت. اگر این موارد جمع عرفی داشته باشند، تعارض، غیر مستقر بوده و اگر جمع عرفی نداشته باشند، تعارض، مستقر خواهد بود که در این صورت اگر دو دلیل، دو خبر باشند، طبق قاعده‌ی ثانویه عمل می‌کنیم و در موارد دیگر به قاعده‌ی اولیه عمل می‌شود.

تعارض عام و مطلق

قول شیخ انصاری: همواره عام بر مطلق مقدم بوده و این تعارض، جمع عرفی دارد.

دلیل:

منشأ ظهور عام در عموم وضع است و وضع امری تعلیقی نیست؛

اما منشأ ظهور مطلق در اطلاق، معلق بر مقدمات حکمت است؛

در نتیجه با وجود عام، مقدمات حکمت در ناحیهی مطلق تمام نمی‌شود و لذا ظهور مطلق در اطلاق شکل نمی‌گیرد؛ زیرا احتمال قرینه هست؛ اما چون ظهور عام در عموم بالوضع و تنجیزی است، بود یا نبود مطلق، چیزی را عوض نمی‌کند؛ پس ظهور عام مستقر می‌شود ولی ظهور مطلق مستقر نمی‌شود؛ به همین جهت عام بر مطلق مقدم می‌شود.

* مدعای مرحوم نائینی نیز مانند مدعای شیخ است؛ اما راهی که برای اثبات این مدعا استفاده می‌کند، با راهی که شیخ برگزیده است، تفاوت دارد.

قول مرحوم آخوند: مرحوم آخوند در بحث تعادل و تراجیح، بین متصل و منفصل، تفکیک قائل می‌شود که این تفکیک را در بحث‌های دیگر کفایه ذکر نکرده است. ایشان در خطاب منفصل، تعارض را مستقر دانسته و در خطاب متصل، تعارض را غیر مستقر می‌داند.

دلیل رد قول شیخ در خطاب منفصل: شیخ ظهور عام را تنجیزی می‌داند؛ در حالی که فقط ظهور عام بالوضع است اما مدخول عام به مقدمات حکمت نیاز دارد. حال اگر مطلق در مقابل عام بیاید، اطلاق مدخول عام را از بین می‌برد و در نتیجه، ظهوری در حکم شکل نمی‌گیرد. در نتیجه اگر خطاب، منفصل بود، همان‌طور که عام ظهور مطلق را از بین می‌برد، مطلق نیز ظهور مدخول عام را از بین می‌برد؛ زیرا مدخول عام مطلق است؛ و وقتی اطلاق مدخول عام از بین رفت، نمی‌توان به حکم رسید.

مثال: «اکرم کل عالم». ظهور «کل» بالوضع است و اگر عالم بخواهد شمول داشته باشد، نیاز به مقدمات حکمت دارد و اگر قرینه یا محتمل القرینه بیاید، نمی‌توان گفت که منظور از «عالم» تمام طبیعت عالم است؛ در نتیجه شمول ثابت نمی‌شود. عام به تنهایی حکمی را ثابت نمی‌کند؛ بلکه باید علاوه بر عام، اطلاق مدخول عام نیز ثابت شود و چون در خطاب منفصل نمی‌توان اطلاق مدخول را ثابت کرد، خطاب مجمل می‌شود و تعارض مستقر می‌شود.

دلیل پذیرش قول شیخ در خطاب متصل: در خطاب متصل، فقط با اتمام جمله است که می‌توان از آن ظهور گرفت و زمانی که عام و مطلق متصل هستند، ظهوری در هیچ‌کدام منعقد نمی‌شود؛ یعنی زمانی که بخواهیم ظهوری را کلام برداشت کنیم، کلام برای ما مجمل خواهد بود (از باب ضیق فم الرکیه) و ظهور عام مقدم می‌شود.

* مرحوم امام با اینکه اشکال آخوند را وارد می‌دانند، قول شیخ را پذیرفته و از راه دیگری آن را اثبات می‌کنند.

قول مرحوم اصفهانی: هم در خطاب متصل و هم در خطاب منفصل تعارض مستقر می‌شود.

دلیل: در این قول، دلیل مرحوم آخوند در خطاب منفصل پذیرفته می‌شود (با صرف عام به حکم نمی‌رسیم) و همین دلیل در متصل نیز جاری می‌شود؛ یعنی در متصل که عام و مطلق در یک کلام آمده‌اند، این سؤال پیش می‌آید که چرا باید عام مقدم شود؟ در نتیجه در خطاب متصل نیز اجمال پیش می‌آید و نمی‌توان به حکم رسید.

قول به تفصیل: در این قول به لحاظ ادات، تفصیلاتی مطرح می‌شود که بعدها به آن خواهیم پرداخت.

۱۶ و ۱۹ دی فایل شماره ۵۴ و ۵۵

بحث در تعارض عام و مطلق بود و اینکه آیا این تعارض، مستقر است یا غیرمستقر. اگر نسبت عام و خاص، عموم و خصوص مطلق باشد، در آن بحثی نیست؛ زیرا تخصیص اتفاق می‌افتد و این مورد دارای جمع عرفی است. بحث در جایی است که نسبت عام و خاص، عموم و خصوص من وجه باشد؛ به‌طور مثال «احل الله البیع» مطلق است و «کل معامله ربویه محرمة فاسده» عام است و نسبت بین بیع و معامله ربوی نیز عموم و خصوص من وجه است. در اینجا باید دید جمع عرفی موجود است یا خیر که در اینجا مسالک متعددی ذکر شد:

(الف) مسلک شیخ: بین عام و مطلق جمع عرفی است و عام همیشه مقدم است.

(ب) مسلک آخوند: در خطاب متصل باید به عام عمل شود؛ اما در خطاب منفصل، اجمال رخ می‌دهد و نمی‌توان گفت عام اقوی است یا مطلق.

(ج) سید یزدی مرحوم بروجردی: عام و مطلق هیچ‌گاه (نه در خطاب متصل و نه در خطاب منفصل) جمع عرفی ندارند و تعارض بین این دو مستقر است.

(د) تفصیل.

دلایل این اقوال نیز ذکر شد و در دلیل مرحوم آخوند بر قول خود گفته شد که در مدخول عام نیز باید مقدمات حکمت جاری باشد و با صرف عام، نمی‌توان به حکمی رسید. به عبارتی همان‌طور که «کل» مقدمات حکمت را در مطلق از بین می‌برد، مطلق نیز مقدمات حکمت را نیز در مدخول عام از بین می‌برد و نتیجه این می‌شود که نه به مطلق می‌توان عمل کرد و نه به عام؛ پس جمع عرفی وجود ندارد.

مرحوم آخوند این مطلب را در مورد خطاب منفصل بیان می‌کرد و در مورد خطاب متصل با شیخ موافق بود. سؤال این است که چرا مرحوم آخوند در خطاب متصل با شیخ موافق است؟ و چرا تفصیل‌های بعدی مطرح شده است؟ و... که همه‌ی این سؤال‌ها به یک بحث برمی‌گردد و آن اینکه: مقدمات حکمت چند مقدمه دارد: مولا در مقام بیان باشد؛ قرینه‌ای بر خلاف نباشد و... به همین دلیل شهید صدر قول دیگری دارد:

ه) شهید صدر: سؤال در این است که منظور از «قرینه بر خلاف» چیست؟

در تفسیر این عبارت چند مسلک است که در بحث مطلق و مقید بیان می‌شود و هر کدام پذیرفته شود، در این بحث نیز اثرگذار خواهد بود.

مسلک اول: عدم القرینه بر خلاف به معنای «عدم القرینه علی التقیید» است؛ یعنی مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد. زمانی که قرینه بر تقیید وجود دارد، باید اظهر از اول باشد و الا حمل مطلق بر مقید انجام نمی‌شود. قائلان به این قول معتقدند که ظهور اطلاق شکل گرفته است و اگر چیزی بخواهد این ظهور را از بین ببرد، باید اظهر باشد.

مسلک دوم: عدم القرینه بر خلاف، یعنی «عدم القرینه علی خلاف الاطلاق»؛ یعنی چیزی که بتواند ظهور اطلاق را خراب کند. تفاوت این مورد با مورد قبل در این است که در این مورد اظهریت لازم نیست و همین که چیزی باشد که اطلاق را از بین ببرد کافی است؛ ولو اظهر نباشد. قائلان به این قول معتقدند که دلیل اول ظهور است و قوام ظهور به ظن نوعی است؛ حال اگر چیزی موجود باشد که ظن نوعی را از بین ببرد، حتی اگر نتواند ظن جدیدی ایجاد کند، اطلاق را از بین خواهد برد؛ یعنی برای از بین رفتن اطلاق عدم البیانی که اقوی باشد، نیاز نیست؛ بلکه همین که چیزی باشد که با از بین بردن ظن نوعی، ظهور اطلاق را از بین ببرد، کافی است.

قائلان به این مسلک خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. عدم البیان علی خلاف الاطلاق بالفعل؛ یعنی بالفعل چیزی وجود دارد که جلوی اطلاق را می‌گیرد و لذا صرف‌نظر از **اطلاق دقیقه ۱۲:۴ فایل شماره ۵۴**، باید اعتبار آن ثابت شده باشد.

۲. عدم البیان علی خلاف الاطلاق بالشان (لوائیه)؛ یعنی لازم نیست چیزی که ظهور اطلاق را از بین می‌برد، بالفعل حجت باشد و همین که بتواند ظهور را از بین ببرد، کافی است؛ یعنی اطلاق باعث حجت نبودن این مورد است و این مورد نیز حجیت اطلاق را از بین می‌برد. هر کدام از این سه مورد عقلاً می‌توانند دو دسته باشند:

الف) عدم البیان الی الابد: یعنی هر زمان بیان (بر تقیید یا بر خلاف اطلاق) بیاید، اطلاق از بین می‌رود.

ب) عدم البیان در مقام تکلم: یعنی اگر در زمان تکلم بیان (بر تقیید یا بر خلاف اطلاق) بیاید، اطلاق از بین می‌رود.

با توجه به این مقدمات می‌گوییم:

گاهی خطاب منفصل داریم؛ یعنی در یک خطاب گفته می‌شود «احل الله البيع» و در خطاب دیگری گفته می‌شود: «کل معامله ربویه محرمة فاسده»؛

و گاهی خطاب متصل است؛ مانند «اکرم العلماء و لا تکرّم الفاسق» که در یک کلام آمده‌اند.

اگر منظور از «عدم البیان»

عدم البیان الی الابد باشد، تمام این موارد قرینه بر خلاف محسوب می‌شوند؛

عدم البیان در مقام تکلم باشد،

خطاباتی که در یک مقام هستند، قرینه بر خلاف محسوب می‌شوند؛

اما خطاباتی که الی الابد بوده و در یک کلام نیستند، قرینه بر خلاف محسوب نمی‌شوند.

مبنای مرحوم آخوند این است که منظور از «عدم بیان»،

عدم بیان در مقام تکلم است؛

و عدم بیان علی خلاف الاطلاق بالفعل است؛ نه عدم البیان علی التقیید.

مرحوم آخوند با این مبنا وارد بحث می‌شود و این گونه می‌گوید:

اگر خطاب منفصل باشد، به مقدمات حکمت در مدخول عام ضربه‌ای نمی‌خورد؛ زیرا عدم البیان در مقام تکلم لازم است؛

اگر خطاب متصل باشد، به مقدمات حکمت در مدخول عام ضربه می‌خورد؛ زیرا عدم البیان در مقام تکلم آمده است.

از طرف دیگر طبق مبنای آخوند لازم نیست که خطاب دوم اظهر از خطاب اول باشد؛ زیرا عدم البیان علی التقیید نیاز نیست و همین که بتواند ظهور خطاب اول را از بین ببرد، کافی است.

در نتیجه

وقتی عام و مطلق متصل به هم باشند، طبق مبنای مرحوم آخوند بیانی آمده است که ظهور بیان اول را از بین برد؛ زیرا پس از پایان جمله بود که ظهور شکل می‌گرفت؛ پس بیان بر خلاف ظهور در مقام تکلم موجود است و ظهور از بین می‌رود؛ وقتی عام و مطلق منفصل باشند، طبق مبنای مرحوم آخوند، ظهور عام از بین نمی‌رود و اگر مطلق بخواهد مقدم شود، باید اظهر از عام باشد؛ و از آنجایی که مطلق اظهر از عام نیست، نمی‌تواند ظهور آن را از بین ببرد.

مرحوم نائینی در مقابل مرحوم آخوند قرار دارد. به عقیده‌ی مرحوم نائینی عدم البیان، عدم البیان الی الابد است و هر زمانی که بیان بیاید، مقدمات حکمت را از بین می‌برد؛ به همین جهت ایشان مانند مرحوم شیخ بین خطاب متصل و منفصل تفکیک نمی‌کنند. نتیجه این که ۶ مبنا وجود دارد که باید دید طبق هر کدام چه نظری داده می‌شود:

(الف) این که منظور از «عدم البیان علی الخلاف»،

اگر «عدم البیان علی التقیید» باشد، خطابی که می‌خواهد بیان باشد؛ باید اظهر باشد و از آنجایی که اظهریت اطلاق از عام معلوم نیست، هیچ‌گاه مطلق نمی‌تواند ظهور عام را از بین ببرد؛ چه متصل باشد و چه منفصل.

و اگر «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» باشد، اظهریت مهم نیست و همین که بیان بتواند ظن نوعی را از بین ببرد، کافی است.

(ب) این که منظور از «عدم البیان علی الخلاف»،

اگر «عدم البیان علی الخلاف و لو شانا» باشد، همین که بیان بتواند کلام را از لغویت خارج کند، کافی است و نیاز نیست که بالفعل حجت باشد؛

و اگر «عدم البیان علی الخلاف بالفعل» باشد، صرف خروج از لغویت کافی نیست.

(ج) این که منظور از «عدم البیان علی الخلاف»،

اگر «عدم البیان الی الابد» باشد، عام و مطلق چه متصل باشند و چه منفصل، با آمدن بیان، مقدمات حکمت از بین می‌رود؛ همان‌گونه که مرحوم نائینی این‌گونه نظر دادند؛

و اگر «عدم البیان فی مقام التکلم» باشد، اگر بیان خارج از مقام تکلم بود، نمی‌تواند مقدمات حکمت را از بین ببرد و لذا باید بین متصل و منفصل تفکیک قائل شد.

شهید صدر استدلال شیخ را بررسی می‌کند؛ یعنی اینکه شیخ می‌گوید: «ظهور عام تنجیزی است و ظهور اطلاق تعلیقی است؛ تنجیزی بر تعلیقی مقدم است؛ پس عام بر مطلق مقدم است» طبق کدام مبنا درست است؛ یعنی طبق کدام مبنا عام می‌تواند قرینه بر خلاف شده و اطلاق را از بین ببرد و طبق کدام مبانی نمی‌تواند.

۱. طبق مبنایی که «عدم البیان علی الخلاف» را «عدم البیان علی التقیید» می‌داند: در این صورت، بیان دوم باید قرینه بر تقیید باشد؛ یعنی اخص و اظهر باشد؛ اما عام نسبت به مطلق اخص نیست و لذا نمی‌تواند قرینه بر تقیید محسوب شود؛ در نتیجه به مقدمات حکمت ضربه‌ای نمی‌زند؛ در نتیجه طبق این مبنا کلام شیخ درست نخواهد بود و نه عام می‌تواند قرینه بر خلاف مطلق باشد و نه مطلق می‌تواند به مدخول عام ضربه بزند؛ زیرا قرینه باید قرینه‌ی تقیید بوده و مقید باید اخص و اظهر از مطلق باشد و چون عام و مطلق هیچ‌کدام اخص نیستند، نمی‌توانند در مقدمات حکمت دیگی خلل ایجاد کنند. به‌طور مثال در «احل الله البیع» و «کل معامله ربویه محرمة و فاسده»،

عام نمی‌تواند مقدمات حکمت را در مطلق از بین ببرد چه در خطاب متصل و چه در خطاب منفصل؛ زیرا مطلق، معلق بر «عدم البیان علی التقیید» است و مقید باید اخص از مطلق باشد؛ درحالی‌که در این مثال، نسبت عام و مطلق، عموم و خصوص من وجه است؛ در نتیجه «کل معامله ربویه محرمة و فاسده»، نمی‌تواند قرینه بر «احل الله البیع» باشد و کلام شیخ طبق این مبنا قابل پذیرش نیست. در این مثال ظهور اطلاق منعقد می‌شود و با ظهوری که عام داشت، تعارض می‌کند و این‌گونه نیست که ظهور عام بر ظهور مطلق مقدم شود.

۲. طبق مبنایی که «عدم البیان علی الخلاف» را «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» می‌داند، «بالفعل» بودن را نیز شرط می‌کند و آن

را «مختص به مقام مخاطب» می‌داند: این مبنا، مبنای مرحوم آخوند است. در این صورت:

کلام شیخ در خطاب متصل صحیح است؛ زیرا در خطاب متصل تا زمانی که جمله تمام نشود، نمی‌توان ظهور گیری کرد و زمانی که جمله تمام می‌شود، ظن نوعی به اطلاق نداریم؛ زیرا عام نیز در کلام ذکر شده است. به‌طور مثال اگر در یک خطاب بگوید: «احل الله البیع و کل معامله ربویه محرمة و فاسده»، با تمام شدن خطاب، ظن نوعی به حلال بودن هر بیعی و لو بیع ربوی پیدا نمی‌کنیم؛ زیرا

عام قرینه‌ی بر خلاف بوده و نمی‌گذارد مقدمات حکمت در ناحیه‌ی مطلق شکل بگیرد؛ در نتیجه ظهور مطلق منعقد نشده و کلام شیخ در مثال متصل صحیح خواهد بود؛

اما کلام ایشان در خطاب منفصل صحیح نبوده و عام مقدم نمی‌شود؛ زیرا معنای «عدم البیان علی الخلاف»، «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» است و این شرط فقط در «مقام تخاطب» معتبر دانسته شد؛ حال اگر عام و مطلق در دو کلام باشند، عام به تشکیل مقدمات حکمت در اطلاق ضربه‌ای نمی‌زند؛ زیرا در عام در کلام دیگری آمده است نه در «مقام تخاطب»؛ در نتیجه کلام شیخ در خطاب منفصل صحیح نیست.

۳. طبق مبنایی که «عدم البیان علی الخلاف» را «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» و «الی الابد» می‌داند: در این صورت کلام شیخ در هر دو صورت اتصال و انفصال خطاب صحیح خواهد بود؛ زیرا در هر دو صورت عام می‌تواند قرینه بر خلاف مقدمات حکمت در ناحیه‌ی اطلاق باشد.

۴. طبق مبنایی که «عدم البیان علی الخلاف» را «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» می‌داند اما «بالفعل» بودن را شرط نکرده و «شانی» بودن آن را کافی می‌داند: در این صورت خطاب متصل و منفصل تفاوتی ندارند؛ زیرا در هر دو صورت، عام، ظن را در ناحیه‌ی اطلاق از بین می‌برد؛ و مطلق نیز ظن را در ناحیه‌ی مدخول عام از بین می‌برد؛

و از آنجایی که عام فی نفسه نمی‌تواند ما را به حکم شرعی برساند، نه می‌توان گفت عام مقدم است و نه می‌توان گفت مطلق مقدم است. **نکته:** شهید صدر می‌گوید: اثر «بالفعل» یا «شانی» بودن «عدم البیان علی خلاف الاطلاق»، در تعارض دو مطلق پدیدار می‌شود. در این صورت: اگر «عدم البیان بالفعل» شرط باشد، حجیت بالفعل در هیچ یک احراز نشده است و در نتیجه هیچ کدام نمی‌توانند مقدمات حکمت دیگری را از بین ببرند؛

اما اگر «عدم البیان شانی و لولایی» شرط باشد، هر کدام از دو دلیل در صورت نبود معارض، بیان بر دیگری بودند و در نتیجه مقدمات حکمت در هر دو از بین می‌رود.

نکته ۲: اگر پذیرفته شود که در مدخول عموم به مقدمات حکمت نیاز است، نمی‌توان کلام شیخ را در هر دوی خطاب متصل و منفصل پذیرفت؛ زیرا برای اینکه در عام به حکم برسیم، ظهور تنجیزی عام به تنهایی فایده‌ای ندارد؛ بلکه ظهور تعلیقی مدخول نیز لازم است.

خلاصه‌ی اقوال:

۱. کسانی که می‌خواهند قول شیخ (مقدم شدن عام در هر دوی خطاب متصل و منفصل) را بپذیرند، دو راه دارند:

الف) «عدم البیان علی الخلاف» را به «عدم البیان الی الابد» معنا کنند؛ همان گونه که مرحوم نائینی قائل است.

ب) اگر «عدم البیان علی الخلاف»، «الی الابد» نباشد، آن را «شانی» بدانند نه «فعلی»؛ همان گونه که خود مرحوم شیخ قائل است.

۲. کسانی که می‌خواهند بین خطاب متصل و منفصل تفاوت قائل شوند باید «عدم البیان علی الخلاف» را

«عدم البیان فی مقام التکلم» بدانند و در نتیجه خطاب منفصل برای از بین بردن اطلاق کارایی ندارد؛

و «فعلیت» را نیز در آن شرط بدانند و در نتیجه نیاز نیست که «عدم البیان علی الخلاف» به «عدم البیان علی التقیید» معنا شود.

۳. کسانی که می‌خواهند بگویند هم در خطاب متصل و هم در خطاب منفصل، تعارض مستقر می‌شود، دو راه دارند:

الف) «عدم البیان علی الخلاف» را به «عدم البیان علی التقیید» معنا کنند که در این صورت بیان باید اخص باشد و از آنجایی که هیچ کدام از عام و مطلق اخص از دیگری نیستند، هیچ کدام نمی‌توانند مقدمات حکمت را از بین ببرند؛

ب) این گونه بیان کنند که از آنجایی که در مدخول عام به مقدمات حکمت نیاز است، هم عام تعلیقی است و هم مطلق و هیچ کدام تنجیزی صرف نبوده و عام به تنهایی ما را به ظهور حکم نمی‌رساند و دو دلیل با هم تعارض می‌کنند.

کلام استاد: مانند آخوند قائل به این هستیم که باید در مدخول عام، مقدمات حکمت جاری شود و صرف ظهور وضعی عام در عموم کافی نیست؛ به طور مثال «کل» در «کل معامله محرمة و فاسده»، «کل معامله ربویه محرمة و فاسده» و «کل معامله ربویه محرمة فاسده» یک معنا دارد؛ در حالی که حکم هر یک تفاوت دارد؛ پس در استنباط حکم، صرف ظهور عام در عموم کافی نیست؛ بلکه در مدخول عام باید مقدمات حکمت نیز جاری باشد تا به حکم عام برسیم؛ لذا با تغییر مدخول حکم مستنبط عوض می‌شود در حالی که خود ادات عموم هیچ تغییری نکرده‌اند.

در جای خود خواهیم گفت که این مطلب را در تمام ادات عموم جاری می‌دانیم.

طبق این مبنا می‌گوییم که کلام شیخ که ظهور عام را تنجیزی و ظهور مطلق را تعلیق می‌دانست، صحیح نیست؛ چه مطلق متصل باشد و چه منفصل؛ بلکه تعلیق در هر دو طرف وجود دارد. در مطلق به طور کامل تعلیق است و در عام، ادات تنجیزی هستند و مدخول ادات تعلیقی است و چون نتیجه تابع اخس مقدمین است، نتیجه طبق تعلیق خواهد بود.

نتیجه اینکه عام و مستقر تعارض مستقر هستند؛ چه خطاب متصل باشد و چه منفصل. مرحوم اصفهانی نیز این اشکال را به مرحوم آخوند وارد می‌کند که طبق مبنای شما که هر دو طرف را تعلیقی می‌دانید، نباید بین خطاب متصل و منفصل فرق گذاشته شود؛ گرچه خود مرحوم اصفهانی که این مبنا را نپذیرفته است، بین خطاب متصل و منفصل تفصیل قائل می‌شود.

اگر کسی این مطلب را که ادات عموم نیاز به مقدمات حکمت دارند، نپذیرفت، باید دید «عدم البیان» را به معنای «عدم البیان الی الابد» می‌دانند یا «عدم البیان فی مقام التخاطب». ما قائلیم که «عدم البیان» باید «عدم البیان فی مقام التخاطب» باشد؛ زیرا اطلاق مربوط به ظهور است و ظهور مربوط به مراد استعمالی است؛ و مراد استعمالی با پایان مقام تخاطب منعقد می‌شود. قرینه‌ی منفصله به ظهور ضربه نمی‌زند؛ بلکه از باب تقدیم قرینه بر ذوالقرینه یا اظهر بر ظاهر یا از باب لغویت، جلوی اصله التطابق را می‌گیرد.

حال اگر کسی کلام اول را نپذیرفت، باید مانند مرحوم آخوند بین خطاب متصل و منفصل تفصیل قائل باشد و بگوید:

در خطاب متصل تعارض مستقر می‌شود؛ زیرا «بیان در مقام تخاطب» محقق شده است؛

و در خطاب منفصل تعارض مستقر نمی‌شود؛ زیرا «بیان در مقام تخاطب محقق نشده است.

و اگر کسی مقدمات حکمت را در مدخول نپذیرفت و «عدم البیان» را نیز به معنای «عدم البیان الی الابد» دانست، باید دید که «عدم البیان»، «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» است،

یا «عدم البیان علی خلاف التقیید».

به نظر ما «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» صحیح است؛ زیرا اطلاق ظهور است و ظهور اماره‌ای که توسط شارع امضا شده است. چنین مواردی نزد عقلا کاشفیت نوعی از واقع یعنی ظن نوعی به واقع دارند و اگر چیزی بیاید که ظن نوعی این موارد را از بین ببرد، دیگر این موارد داخل در سیره‌ی عقلا نیستند که شارع بخواهد آنها را امضا کند؛ بنابراین همین که «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» محقق باشد، هرچند اخص و اظهر هم نباشد و صرفاً ظهور در اطلاق را از بین ببرد، عام از ظهور می‌افتد.

در نتیجه می‌گوییم اگر کسی مقدمات حکمت را در مدخول شرط ندانست و «عدم البیان» را نیز به معنای «عدم البیان الی الابد» دانست، باید مانند مرحوم نائینی بگوید که عام بر مطلق مقدم می‌شود مطلقاً؛ زیرا عام باعث می‌شود که ظهور مطلق در اطلاق خراب شود، هرچند اخص از عام نباشد.

پس نظر سید یزدی، مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی، طبق مبنای خودشان صحیح است؛ اما نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند، طبق مبنای خودشان صحیح نیست.

نظر سید یزدی طبق مبنای خودش صحیح است؛ زیرا مقدمات حکمت را در مدخول شرط می‌داند و تعارض دانستن تمام موارد تعارض عام و مطلق از جانب وی صحیح است.

نظر مرحوم اصفهانی طبق مبنای خودش صحیح است؛ زیرا مقدمات حکمت را در مدخول شرط نمی‌داند اما «عدم البیان» را «عدم البیان فی مقام التخاطب» می‌داند و لذا تفصیل وی بین خطاب متصل و منفصل صحیح است.

نظر مرحوم نائینی طبق مبنای خودش صحیح است؛ زیرا «عدم البیان الی الابد» را در مقدمات حکمت شرط می‌داند و مقدمات حکمت را در مدخول شرط نمی‌داند و «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» را کافی می‌داند.

نظر شیخ مطابق با مبنای خودش نیست؛ زیرا «عدم البیان الی الابد» را در مقدمات حکمت شرط نمی‌داند، بلکه «عدم البیان فی مقام التخاطب» را شرط می‌داند و لذا باید بین خطاب متصل و منفصل قائل به تفصیل شود.

نظر آخوند طبق مبنای خودش نیست زیرا مقدمات حکمت را در مدخول شرط می‌داند و با این مبنا باید قائل شود که عام و مطلق هیچ جا جمع عرفی ندارند.

از آنجایی که به لحاظ مبنا موافق سید یزدی هستیم (مقدمات حکمت را در مدخول شرط می‌دانیم)، مانند سید یزدی قائل به تعارض مستقر بین تمام موارد عام و مطلق هستیم.

پس مبنای‌ای که در این بحث تأثیرگذار هستند، به این ترتیب‌اند:

۱. اولین مبنایی که در این مسئله تأثیر می‌گذارد، این است که مقدمات حکمت در مدخول شرط است یا خیر. طبق این مبنا در هیچ کدام از عام و مطلق ظهور تنجیزی نداریم و لذا تعارض همواره مستقر است.

۲. اگر مقدمات حکمت را در مدخول عام (در تمام ادات یا در بعضی از ادات مثل «کل») شرط ندانستیم، مبنای تأثیرگذار این است که «عدم البیان» را «عدم البیان الی الابد» می‌دانیم یا «عدم البیان فی مقام التخاطب». طبق این مبنا که «عدم البیان» به معنای دوم باشد، باید بین خطاب متصل و منفصل تفصیل قائل شد؛ زیرا:

در خطاب متصل، «بیان علی خلاف الاطلاق» در مقام تخاطب آمده است؛

اما در خطاب منفصل، «بیان علی خلاف الاطلاق» خارج از مقام تخاطب آمده است؛

و چون ظهور، مراد استعمالی است و با مقام تخاطب منعقد می‌شود،

در خطاب متصل ظهوری برای مطلق منعقد نمی‌شود و لذا عام مقدم شده و جمع عرفی داریم؛

اما در خطاب منفصل ظهور برای مطلق هم منعقد می‌شود؛ چون عام خارج از مقام تخاطب آمده است و لذا تعارض مستقر می‌شود.

۳. اگر «عدم البیان الی الابد» را شرط دانستیم، سومین مبنای تأثیرگذار این است که «عدم البیان» را «عدم البیان علی التقیید» بدانیم یا «عدم البیان علی خلاف الظاهر» که

اگر «عدم البیان علی خلاف التقیید» را پذیرفتیم، تقیید باید اخص مطلق باشد و چون فرض این است که عام و مطلق من وجه هستند، پس بیانی پیدا نشده است و لذا ظهور مطلق منعقد شده و تعارض مستقر می‌شود؛ چه در خطاب متصل و چه در خطاب منفصل؛ زیرا «عدم البیان الی الابد» شرط دانسته شده است؛

اما اگر «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» را پذیرفتیم، اخصیت لازم نیست؛ در نتیجه با وجود عام، مقدمات حکمت در مطلق تمام نمی‌شود.

آقای شهیدی به مبنای آخری که توسط شهید صدر مطرح شد اشکالی وارد کرده و این مبنا را تأثیرگذار در بحث نمی‌دانند. این اشکال مورد قبول ما نیز هست.

بیان اشکال: اگر کسی مقدمات حکمت را در مدخول عام شرط ندانست، «عدم البیان» را نیز به «عدم البیان فی مقام التخاطب» یا حتی «عدم البیان الی الابد» تفسیر کرد و آن را «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» دانست، برای او تفاوتی نمی‌کند که «عدم البیان» را شانی بداند یا فعلی. **دلیل:** آن چیزی که مهم است، ظهور است و زمانی که «عدم البیان علی الخلاف» آمد، ظهور را از بین برد و دیگر مهم نیست که «عدم البیان علی الخلاف» حجت بالفعل باشد یا حجتشانی؛ زیرا هر کدام که باشد، ظهور را از بین می‌برد. به طور مثال

اگر عام «در مقام تخاطب» و همراه مطلق آمد،

و مقدمات حکمت نیز در مدخول عام شرط نبود،

عام مانع این می‌شود که مطلق ظهور در شمول داشته باشد، چه حجت فعلی باشد و چه حجتشانی. حتی اگر عام مجمل باشد، مانع از ظهور مطلق در شمول خواهد بود و همین که ظهور مطلق از بین می‌رود کافی است و دیگر خصوصیات آن تأثیری در بحث ندارد.

به عبارت دیگر بحث در مورد ظهور است و چیزی که ظن نوعی را از بین ببرد، مانع از ظهور شده است؛ حتی اگر آن چیز سکوت مولا، تقطیع، اجمال یا امری معارض باشد. مجمل بودن یا نبودن، حجت فعلی بودن یا نبودن و... از جهات دیگر تأثیرگذارند اما از این جهت که ظهور خطاب را از بین می‌برند، تأثیری ندارند.

پس «عدم البیان علی خلاف الاطلاق» یعنی هر چیزی که ظن نوعی به اطلاق را از بین ببرد؛ چه حجت فعلی باشد و چه حجت فعلی نباشد.

نکته: بین نظر آقای شهیدی و نظر ما تفاوتی وجود دارد؛ در موردی که باید به دنبال قاعده‌ی تعارض باشیم (خطاب منفصل در بیان آقای شهیدی و هر دوی خطاب متصل و منفصل در بیان ما)، قاعده‌ی اولیه لا اقل در تعارض بالذات تساقط مطلقاً است (آقای شهیدی در تعارض بالعرض قائل به تساقط مطلقاً نیستند). در اینجا بین کلام ایشان و کلام ما تفاوتی وجود دارد:

آقای شهیدی قائل به انحلال است و خطابات را به تعداد افراد منحل می‌کنند؛ با انحلال خطاب به تعداد افراد و متعدد شدن جعل‌ها، چه به لحاظ صدور و چه به لحاظ دلالت، قائل به تبعض می‌شوند و خطاب‌های من وجه را، در ماده‌ی افتراق صدور و دلالتا حجت می‌دانند و در ماده‌ی اجتماع صدور و دلالتا از حجیت ساقط می‌کنند (زیرا دلالت را از دلالت به سند نیز سرایت می‌دهند). به طور مثال در تعارض «احل الله البیع» با «کل معامله ربویه محرمه فاسده» که خطاب‌های منفصل از هم هستند و «عدم البیان فی مقام التخاطب» شرط است نه «عدم البیان الی الابد»، قائل به مستقر شدن تعارض می‌شوند و قاعده را تساقط مطلقاً می‌دانند.

ما نیز در این مثال و همین‌طور در مثال‌های متصل، قائل به تعارض و تساقط مطلقاً هستیم.
اما تفاوتی که وجود دارد این است که

۱. طبق بیان آقای شهیدی که قائل به انحلال هستند، «احل الله البیع» همه‌ی بیع‌ها را تک‌تک و به صورت انحلال گرفته است و «کل معامله ربویه محرمه فاسده» نیز تمام معامله‌های ربوی را تک‌تک و به صورت انحلال گرفته است؛ در این حالت، این دو دلیل در بیع ربوی تساقط می‌کنند؛ اما در بیع‌های غیر ربوی «احل الله البیع» به حجیت باقی است و در معامله‌ی ربوی غیر بیع «کل معامله ربویه محرمه فاسده» به حجیت خود باقی است؛

۲. اما طبق بیان ما که قائل به خطابات قانونیه هستیم، جعل‌ها را به تعداد افراد منحل نمی‌کنیم، «احل الله البیع» روی طبیعت بیع رفته است و «کل معامله ربویه محرمه فاسده» نیز روی طبیعت معامله‌ی ربوی رفته است. با تعارض این دو،

الف) اگر مانند شیخ تعارض را فقط در مدلول قائل بودیم، می‌گفتیم که در مورد افتراق می‌توان به هر کدام استناد کرد؛

ب) اما چون جعل هر کدام از سند و دلالت بدون دیگری را لغو می‌دانیم، تعارض را از مدلول به سند نیز سرایت می‌دهیم و لذا صدور اطلاق حلیت بیع با صدور عمومیت معامله ربوی نیز دارای مشکل می‌شود؛ حال

ب ۱) اگر در موردی ارتکاز عرفی بود، تبعض در صدور را می‌پذیریم؛ مثل جایی که حدیثی طولانی است و ارتکاز عرفی این را می‌پذیرد که مقداری از حدیث صادر شده باشد و مقداری جعل شده باشد؛ به طور مثال نسخه نویس، در روایت دست برده است؛

ب ۲) اما در موردی که دو خطاب مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» هستند که احتمال تفکیک بین فقرات، عرفی نیست، صدور هر دو مشکوک می‌شود در ماده‌ی افتراق نیز نمی‌توان به روایت استناد کرد.

فایل شماره ۵۶ تاریخ ۹۷/۱۰/۲۲

کلام مرحوم امام: حجیت ظهور ناشی از سیره‌ی عقلاست و اگر عام قرینه بر مطلق باشد، باید در سیره‌ی عقلا نیز چنین مطلبی مشاهده شود؛ یعنی باید مشاهده شود که عقلا وقتی عام و مطلق را مشاهده می‌کنند، تعارضی بین این دو نمی‌بینند.

اگر آن گونه که شیخ می‌گوید، بین عام و مطلق جمع عرفی وجود داشته باشد، باید عقلا نیز همواره عام را بر مطلق مقدم می‌کردند؛ یا اگر تفسیر آخوند صحیح بود و بین خطاب متصل و منفصل تفاوت وجود داشت، عقلا نیز باید بین خطاب متصل و منفصل تفاوت قائل می‌شدند؛ درحالی که با رجوع به ارتکاز عقلایی خود می‌بینیم که با روبرو شدن با دو خطاب من وجه، در ماده‌ی اجتماع تعارض مشاهده می‌کنیم؛ چه در یکی از آنها ادات عموم باشد و چه نباشد.

به‌طور مثال اگر گفته شود «احل الله البیع» و «کل معامله ربویه محرمه فاسده»، در ارتکاز عرفی و عقلایی خود می‌بینیم که این دو خطاب در بیع ربوی متعارض‌اند؛ درحالی که اگر نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق بود، (با فرض تدریجی بودن بیان) بین آنها تعارض نمی‌دیدیم. مرحوم امام می‌فرمایند که حتی اگر از لحاظ فنی کلام شیخ را بپذیریم، در ارتکاز عقلایی عام بودن را منشأ تقدیم نمی‌یابیم؛ و چون بحث در مورد ظهورات است و در ظهورات باید طبق رفتار عقلا عمل کنیم، نمی‌توانیم عام را بر مطلق مقدم کنیم؛ نه در خطاب متصل و نه در خطاب منفصل.

پس با دیدن عام و مطلق و در صورت یافت نشدن قرینه بر خصوصیت یکی از آن دو، خطاب مجمل می‌شود و هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارند.

این کلام طبق مقتضای صناعت نیز صحیح است؛ زیرا عرف تا زمانی که در مدخول عام مقدمات حکمت را نبیند، نمی‌تواند ظهور عمومی در حکم را برداشت کند و در مطلق نیز امر به همین نحو است و لذا مزیتی بین این دو نیست.

نتیجه اینکه طبق نظر همه در خطاب متصل باید عام بر مطلق مقدم شود؛ اما با مراجعه به ارتکاز خود می‌یابیم که نمی‌توانیم یکی از عام یا مطلق را مقدم کنیم؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر یکی داشته باشیم.

کلام مرحوم خویی و آیت الله سیستانی: غیر از مبانی که شهید صدر ذکر کرد، مبانی دیگری نیز در این بحث تأثیرگذار است و آن اینکه اطلاق ذاتی مورد پذیرش است یا نه؟

توضیح اطلاق ذاتی: در بحث مطلق و مقید بحثی است که تقابل بین اطلاق و تقیید چه نوع تقابلی است؟ ملکه و عدم ملکه، سلب و ایجاب و یا تضاد. این بحث در مقام ثبوت است نه در مقام اثبات.

مشهور مانند شیخ، آخوند، مرحوم اصفهانی، آقا ضیاء، مرحوم بروجردی و امام خمینی (ره) تقابل را چه ثبوتاً و چه اثباتاً، تقابل را ملکه و عدم ملکه می‌دانند؛ عده‌ای مانند مرحوم خویی و مرحوم تبریزی تقابل را تضاد می‌دانند و بعضی مانند شهید صدر این تقابل را تقابل نقیضین می‌دانند. عده‌ای که تقابل را نقیضین یا ضدان لا ثالث لهما قائل‌اند، به امر دیگری به نام اثبات ذاتی قائل می‌شوند. این گروه چون ثبوتاً اطلاق و تقیید را نقیضین یا ضدان لا ثالث لهما می‌دانند، همین که تقیید نباشد، اطلاق ثبوتاً ثابت است که این امر، اطلاق ذاتی نام دارد؛ اما کسانی که تقابل را ثبوتاً ملکه و عدم ملکه می‌دانند، اطلاق ذاتی را نمی‌پذیرند؛ زیرا اگر تقیید نباشد، برای ثابت شدن اطلاق کافی نیست؛ بلکه باید شانیت نیز احراز شود و در ملکه و عدم ملکه، دو طرف قابل ارتفاع‌اند؛ یعنی ممکن است نه اطلاق باشد و نه تقیید. از آیت الله سیستانی نقل شده است که

کسانی که تقابل را نقیضین یا ضدان لا ثالث لهما می‌دانند، باید قائل شوند که عام بر مطلق مقدم است؛ زیرا

در مقام اثبات، عام، اطلاق را از بین می‌برد و اطلاق نیز مدخول عام را از بین می‌برد؛

اما در مقام ثبوت، به دلیل اینکه تخصیصی ثابت نیست، عمومیت ثابت می‌شود و تا خاص بودن ثابت نشود، شمول هست؛

اما کسانی که تقابل را ملکه و عدم ملکه می‌دانند، نمی‌توانند بگویند عام مقدم است؛ زیرا ممکن است شانیت هیچ کدام نباشد.

نقد: اگر تقابل را سلب و ایجاب بدانیم ولی قائل باشیم که در مدخول ادات عموم مقدمات حکمت لازم است، چرا باید عام را مقدم کنیم؟ درست است که در عالم ثبوت یا مطلق است یا مقید؛ اما در عالم اثبات به همان میزان که احتمال تقدیم عام و تقیید مطلق است، احتمال تقدیم مطلق و تخصیص عام نیز هست؛ به‌طور مثال در «احل الله البیع و کل معامله ربویه محرمة فاسده»،

به همان میزان که «احل الله البیع» می‌تواند قرینه بر این باشد که مراد از «کل معامله»، «معامله‌ی غیر بیع» است،

«کل معامله» می‌تواند قرینه بر این باشد که مراد از «احل الله البیع»، «بیع غیر ربوی» است.

پس اینکه در مقام ثبوت امکان دارد که مطلق و مقید هر دو مرتفع شوند یا امکان ندارد، تأثیری در اینجا ندارد؛ زیرا در اینجا هر دو به یک اندازه محتمل هستند؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر یک طرف داشته باشیم.

اینکه گروهی باید قائل به اطلاق ذاتی باشند و گروه دیگری نمی‌توانند قائل به اثبات ذاتی باشند صحیح است؛ اما تأثیری در مطلب ندارد. اطلاق ذاتی در جایی کارکرد دارد که دلیل اثباتی بر اطلاق نداریم ولی دلیل اثباتی بر عدم تقیید داریم؛ در این صورت

کسانی که تقابل اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه می‌دانند، می‌توانند بگویند تقیید نیست و دلیل اثباتی بر اطلاق نیز لازم نیست؛ بلکه به اطلاق ثبوتی تمسک می‌کنیم؛

و کسانی که تقابل اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه می‌دانند، چون قائل به اطلاق ثبوتی و ذاتی نیستند، اگر دلیل بر تقیید و اطلاق نداشته باشند، به هیچ کدام نمی‌توانند استناد کنند؛

اما در جایی که دوران بین تقیید اطلاق به واسطه‌ی عام، یا تخصیص عام به واسطه‌ی مطلق است (که در حقیقت تخصیص مدخول عام به واسطه‌ی مطلق است) هر کدام از اطلاق و تقیید می‌توانند قرینه بر دیگری باشند و هیچ کدام بر دیگری مزیت ندارند.

فایل شماره ۵۷ تاریخ ۹۷/۱۰/۲۳

کلام آیت الله بروجردی و آیت الله شبیری: ایشان می‌پذیرند که مقدمات حکمت در مدخول عام شرط است و عام به‌تنهایی ما را به حکم نمی‌رساند؛ اما بر اساس مبانی‌ای که ایشان دارند، گویا به این مطلب توجه کرده‌اند که مشهور فقها در تعارض بین عام و مطلق و متصل بودن خطاب، عام را مقدم می‌کنند و دأب ایشان این است که تا حد ممکن از قول مشهور دفاع کنند؛ لذا برای دفاع از قول مشهور این‌گونه بیان کرده‌اند.

گفته شد که در مورد تعارض عام و مطلق سه قول وجود دارد:

۱. تقدم عام در خطاب متصل و منفصل که قول شیخ و مرحوم نائینی است؛

۲. مستقر شدن تعارض در خطاب متصل و منفصل که قول سید یزدی است؛ و

۳. تقدم عام در خطاب متصل و مستقر شدن تعارض در خطاب منفصل که قول مشهور است و آیت الله بروجردی و آیت الله زنجانی به دنبال دفاع از این قول هستند.

وجه دفاع از قول مشهور: این قول که عام در مدخول به مقدمات حکمت نیاز دارد، باعث اشکالی می‌شود که باید پاسخی برای آن ارائه کرد.

بیان اشکال: اشکال، لغویت عام است؛ یعنی اگر مقدمات حکمت در مدخول شرط باشد، ذکر عام از طرف مولا لغو است و ذکر مطلق کافی خواهد بود؛ زیرا با آمدن بیان مطلق، مکلف به حکم وجوب می‌رسد و دیگر نیازی به بیان خطاب عام نیست.

پاسخ: عام مفید تأکید بوده و لغو نیست؛ یعنی: اگر مولا در مقام بیان این مطلب باشد که «حکم علما از نظر اکرام چیست» و باینکه می‌تواند حکم را مقید به گروه خاصی از آنان بکند، بگوید «اکرم العالم»، به این معناست که «همه‌ی علما باید اکرام شوند»؛

اما اگر بدون جدا کردن گروه خاصی از علما گفته شود «اکرم کل عالم»، کلمه‌ی «کل» باعث تأکید می‌شود و لغو نیست. به عبارت دیگر:

اگر ادات عموم نباشند و فقط بیان مطلق باشد، به وجوب می‌رسیم؛
اما اگر عامی قبل از مطلق بیاید، درست است که باز هم به خاطر مدخول به وجوب می‌رسیم؛ اما وارد شدن عام، شمول را تأکید می‌کند.

با پذیرش این مطلب که عام برای تأکید است، زمانی که تعارض رخ می‌دهد، عام مؤکد می‌شود اما مطلق این‌گونه نیست و لذا مؤکد بر غیر مؤکد مقدم می‌شود.

آیت الله شبیری نکته‌ای را اضافه می‌کنند و آن اینکه عام:

گاهی در روایتی است که در مقام تعلیل است: در جایی که امام علیه السلام در بیان مقام تعلیم ضابطه از ادات عموم استفاده کند، معلوم می‌شود که این ضابطه مهم‌تر از ضابطه‌ی دیگر است و چون این ضابطه مهم‌تر است، در صورت تعارض مقدم می‌شود؛ همان‌گونه که هر اهمی بر مهم مقدم می‌شود.

و گاهی در روایتی است که در مقام افتاء است: در این صورت نیز درست است که در کلام تأکید آمده است؛ اما مشخص نیست که تأکید چه مطلبی است؛ یعنی ممکن است تأکید مقام امثال باشد یا تأکید مقام ملاک باشد یا... و لذا اگر در مقام افتاء از عام استفاده شود، نمی‌توان گفت که عام بر مطلق مقدم بودن و اقوی از آن است.

در نتیجه آیت الله شبیری تفصیل جدیدی را مطرح می‌کنند که متفاوت از تفصیلی است که بین خطاب متصل و منفصل بیان شده بود.

بررسی کلام آیت الله شبیری:

از طرفی این حرف تا حد زیادی مورد پذیرش است و در بسیاری از موارد نیز از آن استفاده می‌شود؛ یعنی می‌پذیریم که زمانی که می‌خواهید ظهوری را برداشت کنید، باید مقام صدور روایت را بشناسید (به طور مثال اگر روایتی خطاب به عامی باشد با روایتی که خطاب به فقیه است تفاوت دارد؛ یا روایت در مجلس هارون با روایت در محفل خصوصی تفاوت دارد) و مقام صدور در نحوه‌ی استظهار ما نقش دارند؛

از طرف دیگر این مطلب را نیز می‌پذیریم که مقام اعطاء ضابطه با مقام افتاء تفاوت بسیاری دارد؛ به طور مثال در روایاتی که از زراره نقل شده است، در صحیح‌هی ثانیه امام علیه السلام در مقام تعلیم ضابطه به زراره است و این روایت با روایتی که یک فرد عامی از امام علیه السلام مسئله‌ای را سؤال می‌کند، تفاوت دارد؛ زیرا روایت در مقام اعلام فتوا به عامی، می‌تواند صرف توضیح یا بیان حکمت و رفع استبعاد باشد با مقام تعلیم ضابطه تفاوت دارد. به همین دلیل این مطلب را می‌پذیریم که اگر در مقام تعلیل از ادات عموم استفاده شود، مفید تأکید در ملاک بوده و کلام را از لغویت خارج می‌کند؛ اما عام در مقام تعلیل اگرچه تأکید است، اما معلوم نیست که تأکید ضابطه باشد؛ بلکه ممکن است مواردی مانند استبعاد مکلف یا سختی در مقام عمل باعث تأکید شده باشد؛ اما اشکال ما بر این کلام، تطبیق آن بر مقام بحث است.

توضیح اشکال: این مطلب که خطابی که تأکید بیشتری دارد، در جمع عرفی مقدم شده و قرینه می‌شود، قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا برای جمع عرفی

در جایی که خطاب منفصل است، خطاب منفصل اظهر و خطاب قبل ظاهر است و از باب تقدیم اظهر بر ظاهر، خطاب منفصل مقدم می‌شود؛

و در جایی که خطاب متصل است، خطاب دوم قرینه بر خطاب اول بوده و تعدد دال و مدلول است و از باب تقدیم قرینه بر ذوالقرینه خطاب متصل مقدم می‌شود؛

اما این مطلب که عرف هر خطابی را که تأکید آن بیشتر باشد اظهر یا قرینه بر خطاب دیگر محسوب کند و خطاب دیگر را ظاهر یا ذوالقرینه بداند، پذیرفته نیست و چنین کاری عرفی نیست و جمع باید عرفی باشد.

البته اگر در جایی تأکید باعث این ارتکاز عرفی شود که خطاب قرینه است، این مطلب در آن مورد، قابل پذیرش است؛ ولی معتقدیم که مقتضای صنعت با مقتضای ارتکاز عرفی متفاوت است و ما مخالف ارتکاز عرفی عمل نمی‌کنیم بلکه احتیاط جاری می‌کنیم؛ اما اینکه لزوماً ارتکاز این گونه باشد برای ما ثابت نشده است.

کلام آقای شهیدی: ایشان در جزوه پس از رد کلام آیت الله شبیری، مدعای خود را این گونه بیان می‌کنند:

در خطاب متصل عام بر مطلق مقدم می‌شود؛

ولی در خطاب منفصل عام بر مطلق مقدم نمی‌شود.

دلیل: یکی از منشاهای ظهور سیاق است و

زمانی که عام و مطلق متصل هستند، در یک سیاق قرار دارند و سیاق از منشاهای ظهور است و لذا اتصال این دو خطاب قرینه‌ی سیاقی شده و مانع از ظهور اطلاق شده، مطلق مجمل می‌شود و ظهور عام مستقر می‌گردد؛ اما زمانی که عام و مطبق منفصل هستند، چون در یک سیاق نیستند، عام نمی‌تواند جلوی ظهور اطلاقی را بگیرد و مطلق مجمل نشده و تعارض مستقر می‌شود.

کلام آقای شهیدی همان کلام مشهور است ولی دلیل ایشان متفاوت با دلیل مشهور است.

بررسی کلام آقای شهیدی:

اگر مقدمات حکمت را در مدخول عام شرط ندانید، این کلام صحیح است؛ زیرا:

در خطاب متصل، عام باعث مجمل شدن مطلق می‌شود؛ اما مطلق نمی‌تواند باعث اجمال عام شود؛

اما در خطاب منفصل، چون ظهور هر دو منعقد شده است، تعارض مستقر می‌شود؛

ولی اگر مقدمات حکمت در مدخول عام شرط دانسته شد، این کلام صحیح نیست؛ زیرا:

در صورت اتصال عام و مطلق، هم خطاب مطلق مجمل می‌شود؛ هم اطلاق در مدخول عام؛ لذا عام مقدم نشده و تعارض مستقر می‌شود؛

در صورت انفصال عام و مطلق، ظهور هر دو خطاب مستقر می‌شوند؛ ولی دو ظهور مستقری هستند که جمع عرفی بین آنها مستقر نیست و لذا در این صورت نیز تعارض مستقر است.

* باید به این مطلب دقت شود که درست است که تعارض را هم در خطاب متصل و هم در خطاب منفصل مستقر می‌دانیم؛ اما بیان در هر دو مورد یکی نیست؛ بلکه:

در خطاب متصل چون هر دو در یک سیاق هستند، مقدمات حکمت در هر دو از بین می‌رود و اصلاً ظهور منعقد نمی‌شود و لذا تعارض مستقر می‌شود؛

و در خطاب منفصل دو ظهور بدوی داریم که چون قرینیت هیچ کدام بر دیگری محرز نیست و هر دو محتمل القرینه هستند، به لحاظ مراد جدی مجمل می‌شوند؛ زیرا در هیچ کدام اصاله التطابق جاری نمی‌شود.

فایل شماره ۵۸ رفع اشکال

فایل شماره ۵۹ تاریخ ۹۷/۱۰/۲۶

تعارض مطلق شمولی و مطلق بدلی

آیا بین «لا تکریم الفاسق» که اطلاق شمولی است و بین «اکرم عالماً» که اطلاق بدلی است، جمع عرفی محقق است یا خیر؟

قول شیخ انصاری و مرحوم نائینی: بین مطلق شمولی و مطلق بدلی جمع عرفی وجود دارد؛ یعنی مطلق شمولی عرفاً بر مطلق بدلی مقدم می‌شود و هیچ گاه تعارض بین این دو مستقر نیست.

دلیل: این گروه که معتقدند جمع عرفی بین این دو مطلق وجود دارد باید دلیل ارائه کنند؛ زیرا تعارض بدوی وجود دارد و اگر جمع عرفی یافت نشود، علی القاعده تعارض مستقر می‌شود؛ لذا کسی که مدعی وجود جمع عرفی است، باید برای آن دلیل بیاورد.

دلیل اول مرحوم نائینی: این دلیل از عبارات شیخ نیز به صورت غیرمستقیم قابل استفاده است:

اطلاق شمولی به این معنا است که حکم در مورد تک تک افراد جاری می‌شود؛ یعنی هر فردی اطاعت و عصیان مستقل از دیگری دارد؛ مانند روزه‌ی ماه رمضان نسبت به هر روز آن؛

اطلاق مجموعی به این معنا است که همه‌ی افراد یک اطاعت دارند ولی هر کدام مستقلاً عصیان دارند؛ مانند روزه‌ی هر روز ماه رمضان نسبت به آنات آن روز که کل آنات یک اطاعت هستند ولی هر لحظه عصیان مستقلی دارد؛ و مانند وجوب اعتقاد به دوازده امام علیهم السلام که اعتقاد به همه آنها یک اطاعت است و اگر یک نفر نیز انکار شود، همه انکار شده‌اند؛ و اطلاق بدلی به این معنا است که یک فرد به تنهایی اطاعت دارد ولی عصیان به ترک همه‌ی افراد باشد؛ مانند «اعتق رقبه» که اطاعت آن به آزاد کردن یک بنده است و عصیان آن به ترک همه.

اطلاق شمولی حسب تعدد افراد به دلالت‌های متعددی تقسیم می‌شود؛ به طور مثال وقتی گفته می‌شود «من شاهد منکم الشهر فلیصمه»، «فلیصمه» به ۳۰ امر به صوم منحل می‌شود و بر هر فردی یک دلالت می‌شود. حال اگر مطلق شمولی را قید بزنیم، فقط بعضی از این دلالت‌ها از بین می‌رود؛ به طور مثال اگر گفته شود «در صورت مریض شدن روزه نگیر»، تعدادی از افراد مطلق شمولی را از اطلاق خارج می‌کند؛ ولی باقی بر جای خود باقی هستند و اطاعت و عصیان خودشان را دارند؛

اما اگر مطلق بدلی بخواهد مقید شود، از آنجایی که مولا عتق یک رقبه را بیشتر نخواست است، همان یک فرد قید می‌خورد؛ یعنی همان یک بنده مقید به قید «مؤمنه» می‌شود؛

پس از آنجایی که

اطلاق شمولی به تعدد افراد منحل می‌شود؛

اما اطلاق بدلی فقط با یک فرد اطاعت می‌شود،

عرفا اطلاق شمولی از اطلاق بدلی اقوی است و لذا تعارض بین مطلق شمولی و بدلی جمع عرفی داشته و مطلق شمولی مقدم می‌شود و تعارض مستقر نخواهد بود. به عبارت دیگر این دو اطلاق تکافو ندارند که تعارض مستقر شود، بلکه اطلاق شمولی به خاطر دلالت‌های بیشتری داشتن، اقوی است.^۱

نقد مشترک مرحوم آخوند، مرحوم امام و مرحوم خویی: مدعی این بود که اطلاق شمولی به تعداد افراد منحل می‌شود ولی اطلاق بدلی با یک فرد اطاعت می‌شود که این قابل پذیرش است؛ اما اینکه نتیجه گرفته شود اطلاق شمولی اقوی است صحیح نیست. چگونه به این نتیجه رسیدید که اطلاق شمولی اقوی است؟ ضابطه‌ی جمع عرفی تقدیم نص یا اظهر بر ظاهر است که بر اساس منشأ استظهار شکل می‌گیرد؛ اما این مطلب که «اطاعت افراد مطلق شمولی از هم مستقل است»، چگونه باعث اظهریت این اطلاق می‌شود تا بر اساس آن اطلاق شمولی اقوی بوده و مقدم شود؟

نقد مختصی مرحوم خویی: چرا فقط اطاعت بدلی را معیار قرار می‌دهید و اطاعت مطلق بدلی را با یک فرد و اطاعت مطلق شمولی را نسبت به تک‌تک افراد می‌دانید؟ سه حیثیت را می‌توانیم مورد ملاحظه قرار دهیم که نتیجه در هر کدام با دیگری تفاوت دارد و دلیلی نداریم که یک حیثیت را معیار قرار دهیم و دیگری را رها کنیم؛

اگر اطاعت را معیار قرار دهیم، مدلول اطلاق شمولی بیشتر است: اطاعت اطلاق بدلی با یک نفر است ولی اطاعت اطلاق شمولی با اطاعت جمیع است و اطاعت در هر فردی مستقل است؛

اگر عصیان را معیار قرار دهیم، مدلول هر دو مساوی است: عصیان اطلاق بدلی به ترک جمیع افراد است و عصیان اطلاق شمولی در جمیع افراد بوده و در هر فردی مستقل است؛

اگر ترخیص را معیار قرار دهیم، مدلول اطلاق بدلی بیشتر است: مدلول ترخیصی اطلاق بدلی جمیع افراد را شامل می‌شود؛ یعنی مکلف در تطبیق «اعتق رقبه» بر کل افراد ترخیص دارد؛ درحالی که چنین شمول ترخیصی‌ای در اطلاق شمولی نیست.

به تعبیر آیت الله تبریزی این گونه بحث کردن عجیب است؛ زیرا با اموری روبرو هستید که حیثی هستند؛ یعنی:

گاهی شیئی از تمام جهات بیشتر است و دیگری از تمام جهات کمتر است (گرچه در این مورد نیز علت اقوی بودن معلوم نیست)؛

اما گاهی یک شیء از یک حیثیت بیشتر است و دیگری از حیثیت دیگر و در چنین موردی چرا باید حیثیت را معیار قرار بدهیم و اگر هم حیثیت معیار باشد، باید دلیلی بیاوریم که چرا یک حیثیت خاص برای ما مهم است و آن را معیار قرار داده‌ایم.

نقد مختصی مرحوم امام: ما به دنبال جمع عرفی بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی بودیم؛ پس باید دلیل گفته شود که عرفی باشد؛ یعنی با رجوع به ذهن عرفی و ارتکاز خود، آن دلیل را بیابیم؛ در صورتی که:

۱- این استدلال از کلمات شیخ نیز استفاده می‌شود. در مطارح وقتی شیخ اطلاق را به سه قسم تقسیم می‌کند، می‌گوید بین این سه، اطلاق شمولی از همه قوی‌تر است.

این مطلب صحیح است که «اطاعت اطلاق شمولی شامل جمیع افراد است؛ اطاعت اطلاق بدلی واحد علی‌البدل را شامل می‌شود و اطاعت اطلاق مجموعی شامل مجموع افراد است» و این مطلب عرفی است؛ اما اینکه اطاعت اطلاق شمولی در هر فردی مستقل است و ترخیصی نیز وجود ندارد؛ اطاعت اطلاق بدلی با یک فرد است و معصیت آن به ترک همه است و ترخیص در جمیع نیز دارد و اطاعت مجموعی به همه‌ی افراد تعلق می‌گیرد و معصیت آن به یک نفر است و ترخیص نیز ندارد، عرفی نیست؛ بلکه عقلی است.

پس سه حیثیتی که برای انواع اطلاق گفته شد و طبق آن مدلول یک اطلاق کمتر یا بیشتر از دیگری دانسته شد، دلالت‌های التزامی عقلی بوده و در ارتکازات عرفی نیستند.

اشکال آقای شهیدی به نقد مختص امام: درست است که این مطالب عقلی است؛ اما هر مطلبی که عقلی باشد، از جمع عرفی خارج نمی‌شود، بلکه باید دید عرف نیز این مطلب را متوجه می‌شود یا خیر. اگر عرف این مطلب را متوجه شد (لازمه‌ی یک شیء، لازمه‌ی بین شد)، این مطلب عقلی نیز جمع عرفی می‌شود.

بنابراین ایرادی که وارد است همان ایراد قبل است که نیاز به جمع عرفی داریم و آن اینکه این جمع، جمع عرفی نیست؛ زیرا جمع عرفی نیاز به اظهریت دارد و اینکه دلالت یک مطلق بیشتر باشد، قرینه‌ی عرفی برای قرینیت یا اظهریت آن نمی‌شود؛ اما اگر این مشکل حل شود، اینکه عقل آن را درک می‌کند، مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا همین مطلب را عرف نیز متوجه می‌شود.

توضیح بیشتر اشکال: مسائل عقلی دو گونه‌اند:

۱. مسائلی که درک آنها نیاز به عقل دقیق (مانند عقل فلسفی) دارد؛ چنین مسائلی در مواردی مانند ظهور و جمع عرفی استفاده نمی‌شوند.

۲. مسائلی که عموم مردم نیز آن را درک می‌کنند؛ چنین مسائلی قرینه لبی بوده و حتی قرینه‌ی متصله محسوب می‌شوند و لذا مانع از انعقاد ظهور می‌شوند و در مواردی مانند جمع عرفی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ به طور مثال گفته می‌شود «اگر خاص را بر عام مقدم نکنیم، ظهور خاص لغو می‌شود و لذا حکم به تقدیم خاص بر عام می‌کنیم». لزوم لغویت در صورت عدم تقدیم خاص، حکمی عقلی است اما عرف نیز آن را درک می‌کند و به همین خاطر ظهوری قوی و قابل استناد است.

با توجه به این مقدمه، دو مطلب را بیان می‌کنیم که یکی از آنها دفاع از قول مرحوم امام است و دیگری بحثی مبنایی است که تأثیری در این بحث ندارد:

مطلب اول: دفاع از قول مرحوم امام: دو بحث با هم خلط شده است:

۱. بحث اول:

زمانی که اطلاق، به نحو شمولی باشد، عقل می‌گوید هر فردی اطاعت جدا و معصیت جدا دارد؛ و زمانی که اطلاق به نحو بدلی باشد، عقل می‌گوید اگر یک فرد را اطاعت کنی، امتثال کرده‌ای و عصیان با ترک همه تحقق می‌پذیرد؛

این دو مطلب توسط عرف هم درک شده و قابل احتجاج عرفی است؛ اما مرحوم امام در این باره صحبت نمی‌کنند؛ بلکه صحبت ایشان ناظر به بحث دیگری است.

۲. بحث دوم:

زمانی که اطاعت و معصیت در هر فردی مستقل از دیگری باشد، دلالت مطلق به تعداد افراد منحل می‌شود؛ یعنی هر فردی دلالتی جدی از دیگری دارد؛

اما زمانی که اطاعت با یک فرد بود و معصیت با ترک همه‌ی افراد، دلالت مطلق به تعداد افراد منحل نمی‌شود؛ مگر از حیثیت تطبیق؛ یعنی از حیثیت ترخیص در تطبیق، باز هم دلالت‌ها متعدد می‌شود؛

این دو مطلب عرفی نیستند و مرحوم امام درصدد بیان این نکته است که کلام مرحوم نائینی دو بخش داشت که هر دو عقلی هستند ولی فقط یکی از آنها ادراکی عقلی است که عرف نیز آن را متوجه می‌شود (اطاعت و معصیت هر دلیل چگونه است)؛ و برای اثبات مدعا فقط از این بخش استفاده نشده است؛ بلکه از نحوه‌ی اطاعت اطلاق شمولی نتیجه گرفته شده که دلالت آن جدا و انحلالی است درحالی‌که اطلاق بدلی، در اطاعت، اطاعت واحد دارد و در معصیت نیز دلالت واحدی بر عدم ترک جمیع دارد و در ترخیص در تطبیق

نیز دلالات جداگانه‌ای دارد که هرچند این مطالب با تحلیل عقلی به دست می‌آیند ولی ارتکاز عرفی نیستند و اشکال مرحوم امام نیز به این جهت است.

به عبارت دیگر نتیجه تابع اخس مقدمتین است و اگر یکی از مقدماتی که برای جمع عرفی بیان می‌شود، عرفی نباشد، جمع، جمع عرفی نخواهد بود.

نتیجه اینکه آقای شهیدی اشکال مرحوم امام را مربوط به بخش اول دانسته و این اشکال را وارد کرده‌اند که این مطالب گرچه توسط عقل درک می‌شوند، اما عرف نیز آنها را متوجه می‌شود؛ درحالی که این بخش برای اثبات مدعا کافی نبود و نیاز به بخش دوم داشتیم که تعدد دلالات را می‌رساند و این مطالب توسط عقل درک می‌شوند اما عرفی نیستند و چون این مقدمه عرفی نیست، نتیجه‌ای که از این مقدمه به ضمیمه‌ی مقدمه‌ی قبل حاصل می‌شود در جمع عرفی قابل استفاده نیست.

شاهد عرفی نبودن: در مورد انحلال و خطابات قانونیه در متعلقات تکالیف، اختلاف است درحالی که همه قبول دارند که اگر یک نماز خوانده شود، امر امتثال شده است و اگر نماز ترک شود، عصیان صورت گرفته است؛ اما اینکه امر یک دلالت است که به طبیعت خورده است و لازمه‌ی عقلی آن افراد است یا به تعداد افراد منحل می‌شود، مورد اختلاف است.

* اینکه در دفاع از قول آقای شهیدی گفته شود انحلال امری عرفی است، قابل پذیرش نیست و بالعکس معتقدیم اگر کسی در مقام تشریع قرار بگیرد، ظهور عرفی اوامر او به نحو خطابات قانونیه در یک دلالت است.

مطلب دوم: در بحث‌های عرفی و عقلی، غیر از بحث‌هایی که گذشت (عرفی بودن بعضی ادراکات عقلی و غیر عرفی بودن باقی) نکته‌ای دیگری نیز هست: ادراکات عقلی‌ای که عرفی نیستند، دو نوع‌اند:

۱. مواردی که در عرف سالبه‌ی به انتفاء موضوع هستند؛ یعنی گاهی عرف در ارتکاز عرفی اصلاً به موضوع توجه نمی‌کند و اگر این توجه را داشت، همان حکم عقل را می‌فهمید؛ در این موارد باید مقام صدور روایت و مخاطب امام علیه السلام را لحاظ کنیم: اگر مخاطب امام علیه السلام کسی است که به موضوع توجه دارد، آن حیثیت در ظهور عرفی تأثیر می‌گذارد و باید در استظهار ما از روایت دخالت داده شود؛ هرچند عموم مردم از روایت چنین استظهاری نداشته باشند؛

اما اگر مخاطب امام علیه السلام کسی است که به موضوع توجه ندارد، آن حیثیت نباید در استظهار عرفی دخالت داده شود. ۲. مواردی که در عرف سالبه‌ی به انتفاء محمول هستند؛ یعنی گاهی عرف در ارتکاز عرفی توجه به موضوع دارد؛ ولی استدلال آن ادراک عقلی در تطبیق عرفی نمی‌آید؛ به طور مثال رنگ خون و جرم خون از این نوع هستند.

در این مثال عرف توجه به جرم خون و رنگ خون دارد، ولی دلیلی که عقل آن را درک می‌کند که عرض بدون وجود جوهر محال است، در ارتکاز عرفی نمی‌آید و لذا گفته می‌شود حکم عقل در عدم تفکیک بین جرم خون و رنگ خون، در ارتکاز عرفی نیست و نباید در ظهورات تأثیر داده بشود.

قول مشهور: آخوند، شاگردان مرحوم نائینی مانند مرحوم خویی، مرحوم اصفهانی و مرحوم آقا ضیاء معتقدند بین مطلق شمولی و مطلق بدلی جمع عرفی وجود ندارد و تعارض بین آنها مستقر است.

فایل ۶۰ تاریخ ۹۷/۱۱/۳

کلام شهید صدر: شهید صدر ابتدا کلام مرحوم خویی را رد کرده و سپس خودش به نقد مرحوم نائینی پرداخته است.

رد کلام مرحوم خویی: هر کدام از «لا تکریم الفاسق» و «اکرم عالماً» یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی.

مدلول مطابقی «لا تکریم الفاسق» این است که هیچ کدام از مصادیق «فاسق» نباید اکرام شوند و هر فردی ملاک جدا و مستقلاً دارد؛ پس اطلاق شمولی در «لا تکریم الفاسق» جزء مدلول مطابقی آن است؛

مدلول مطابقی «اکرم عالماً» نیز این است که یک فرد به نحو علی‌البدل باید اکرام شود؛ پس بدلی بودن در اطلاق بدلی جزء مدلول مطابقی آن است؛

اما تریخی که نسبت به اطلاق شمولی در کلام مرحوم خویی آمده بود، مدلول التزامی است؛ بنابراین این اشکال مرحوم خویی به مرحوم نائینی که «اطاعت را معیار قرار دادید و نتیجه گرفتید که تعداد دلالات اطلاق شمولی بیشتر است و اگر تریخی، معیار قرار داده شود، تعداد دلالات اطلاق بدلی بیشتر خواهد بود» صحیح نیست.

دلیل: تریخی دلالت التزامی است و اطاعت دلالت مطابقی است؛ و از آنجایی که مدلول التزامی فرع مدلول مطابقی است، ابتدا باید مدلول مطابقی را لحاظ کرد که مدلول مطابقی نیز اطاعت و معصیت است. در نتیجه این اشکال که مختص به مرحوم خویی بود، صحیح نیست.

نقد آقای شهیدی بر کلام شهید صدر: اینکه گفته می‌شود مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است، در مورد حجیت است؛ یعنی اگر مدلول مطابقی که آینه و کاشف است، حجت نباشد، آنچه در این آینه منعکس می‌شود نیز قابل اعتماد و حجت نیست و این مسئله مربوط به جمع عرفی نیست.

کلام مرحوم شیخ و مرحوم نائینی این است که به دنبال جمع عرفی هستند و به این منظور به زیادت‌ر بودن دلالت‌ها در اطلاق شمولی استدلال می‌کنند و اشکال مرحوم خویی نیز این است که چرا برای جمع عرفی، ترخیص را معیار قرار نمی‌دهید؟ در جمع عرفی مطابقی و التزامی مهم نیست و اهمیت آن در بحث حجیت است.

نقد استاد: علاوه بر اشکال آقای شهیدی، این اشکال نیز وارد است که در مقام حجیت نیز، مدلول التزامی هر دلیل را تابع مدلول مطابقی خودش قرار دادیم؛ نه تابع مدلول مطابقی دلیل دیگر.

توضیح: مرحوم خویی مدلول التزامی اطلاق بدلی را با مدلول مطابقی اطلاق شمولی مقایسه کرده و هر دو را شمولی دانسته است و اشکال شهید صدر این است که مدلول مطابقی قبل از مدلول التزامی است؛ درحالی که مدلول مطابقی هر دلیل از مدلول التزامی خودش جلوتر است؛ و مدلول مطابقی یک دلیل جلوتر از مدلول التزامی دلیل دیگری نیست.^۱

نقد شهید صدر بر کلام مرحوم نائینی: بیان این نقد در «بحوث فی علم الاصول» متفاوت با بیان «مباحث الاصول» است.

بیان «بحوث فی علم الاصول»: گفته شد که اطلاق شمولی منحل به افراد می‌شود درحالی که:

اطلاق شمولی به طبیعت تعلق می‌گیرد نه به افراد؛

و با تعلق به طبیعت، انحلالی که به افراد صورت می‌پذیرد به حکم عقل است و مرتبط با جمع عرفی نیست.

پس به لحاظ عرفی هر دوی اطلاق شمولی و بدلی در اطاعت، یک اطاعت دارند و اطلاق شمولی دلالات متعددی ندارد.

نقد آقای شهیدی: این نقد مبنایی است و مرحوم نائینی قائل به انحلال در جعل است و لذا اطلاق شمولی را به تعداد افراد منحل می‌کند.

کلام استاد: کلام شهید صدر با بیانی که در «بحوث فی علم الاصول» آمده است، همان تفسیری است از کلام مرحوم امام ذکر شد. گفته شد دلالت اطلاق بدلی بر ترخیص در تطبیق، دلالت التزامی عقلی است و دلیل این مطلب نیز این است که طبق خطابات قانونیه حکم به طبیعت تعلق می‌گیرد و عقل حکم به ترخیص می‌دهد.

کلام شهید صدر نیز بیان همین مطلب است؛ منتها روی دیگر سکه‌ی کلام بیان شده است؛ یعنی امام جانب ترخیص اطلاق بدلی را ذکر کردند و شهید صدر جانب اطاعت اطلاق شمولی را بیان کردند.

اما شهید صدر نمی‌تواند این نقد را وارد کند، زیرا قائل به انحلال است و نباید طبق خطابات قانونیه اشکال کند؛ بلکه باید مانند مرحوم نائینی قائل شود که اطلاق شمولی به تعداد افراد منحل می‌شود. از طرف دیگر این انحلال هم در مورد اطاعت صادق است و هم در مورد ترخیص و مطابقی بودن اطاعت و التزامی بودن ترخیص، چیزی را تغییر نمی‌دهد.

اما اگر خطابات قانونیه را بپذیریم می‌توان این اشکال را وارد کرد که هر دو اطلاق یک دلالت دارند که به طبیعت تعلق گرفته است و اینکه

اطاعت اطلاق شمولی به تک‌تک افراد تعلق گرفته است به حکم عقل است؛

همچنان که ترخیص اطلاق بدلی به تک‌تک افراد غیر از یکی از آنها تعلق گرفته است نیز به حکم عقل است؛

و این دو مرتبط با جمع عرفی نیستند.

* این مطلب که عرف، طبیعت و افراد را متحد می‌بیند و این عرف است که بین طبیعت و افراد تطبیق می‌دهد، کلام صحیحی است اما به معنای انحلال بودن نیست، بلکه این مطلب:

اگر به این نحو توضیح داده شود که «متعلق اوامر، طبیعت است نه افراد؛ اما ظهور عرفی این است که به تعداد افراد منحل می‌شود»، نتیجه انحلال خواهد بود؛

و اگر به این نحو توضیح داده شود «که متعلق اوامر، طبیعت است نه افراد و ظهور عرفی در افراد نیز ندارد؛ اما هر مکلف عرفی با عقل خود (نه بر اساس ظهور) می‌گوید من مصداق این طبیعت هستم، پس حکم در حق من نیز جاری است»، نتیجه خطابات قانونیه می‌شود.

۱- به همین دلیل در قاعده‌ی اولیه در تعارض بالعرض که مرحوم آقا ضیاء مدلول مطابقی یک دلیل را با مدلول التزامی دلیل دیگر متعارض می‌دانست، گفتیم که مدلول التزامی هر دلیل تابع مدلول مطابقی دلی خودش است نه تابع مدلول مطابقی دلیل دیگر که در نتیجه بتوان گفت مدلول مطابقی هر دلیل، مدلول التزامی دلیل دیگر را نفی می‌کند.

پس این مطلب که «متعلق امر طبیعت است نه افراد» بین همه مشترک است و کسانی که «عنوان» را متعلق اوامر می‌دانند، طبیعت حاکی را می‌پذیرند نه افراد را؛ زیرا افراد خصوصیات شخصیه‌ای دارند که این خصوصیات در ملاک حکم مدخلیت ندارند؛ به عبارت دیگر اینکه «امر به طبیعت تعلق گرفته است» موردپذیرش است ولی برای اینکه حکم در مورد افراد جاری شود، سؤال این است که:

آیا ظهور عرفی تعلق امر به طبیعت این است که شامل تک‌تک افراد شود؟

یا تعلق امر به طبیعت ظهور عرفی ندارد؛ بلکه بر اساس حکم عقل است؟ یعنی عقل حجت است و می‌داند که شارع قوانین را از باب تشریع بیان کرده است و طبیعت را خواسته است و حکم می‌کند که مکلف مصداق طبیعت بوده و وظیفه‌اش امتثال است.

بیان «مباحث الاصول»: طبق این بیان، اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی است: در صورتی می‌توانید بگویید اطلاقی که دلالت‌های آن بیشتر است، اقوی است که یک شیء در یک طرف بیشتر و در طرف دیگر کمتر باشد؛ در صورتی که فقط یک شیء محقق نیست و هم در اطلاق شمولی و هم در اطلاق بدلی دو نوع دال داریم: ۱. دال بر اصل اطلاق؛ ۲. دال بر کیفیت اطلاق؛ و

دال بر کیفیت شمولی با دال بر اصل اطلاق بدلی تعارض می‌کند؛

همان‌گونه که دال بر اصل اطلاق شمولی با دال بر کیفیت اطلاق بدلی تعارض می‌کند؛

و این نسبت به هم کمتر یا بیشتر نیستند؛ زیرا یک دال اصل اطلاق را بیان می‌کند و نسبت به کیفیت ساکت است و دال دیگر کیفیت را بیان می‌کند و در تعارض بین این دو هیچ کدام اقوی نیستند.

توضیح بیشتر اشکال:

یک خطاب می‌گوید «لا تکریم الفاسق» و

دال اول، اصل اطلاق را برای آن ثابت می‌کند اما به این مقدار تعارضی شکل نمی‌گیرد؛

ولی با آمدن دال دوم که کیفیت اطلاق را شمولی می‌کند، و این خطاب را به تک‌تک افراد فاسق که بعضی از آنها عالم نیز هستند، سربان می‌دهد، با «اکرم عالما» تعارض می‌کند؛ صرف‌نظر از اینکه عالم چه اطلاقی داشته باشد؛ زیرا هر اطلاقی داشته باشد، اکرام عالم با عدم اکرام فاسق که شامل عالم فاسق نیز بود تعارض می‌کند؛ پس شمولیت اطلاق اول است که با «اکرم عالما» تعارض می‌کند؛

و خطاب دیگر می‌گوید «اکرم عالما» که

نسبت به تمام افراد به غیر از یک نفر، ترخیص می‌دهد حتی اگر آن یک نفر عالم فاسق باشد و لذا با «لا تکریم الفاسق» تعارض می‌کند؛

نتیجه اینکه تعارض بین دال بر اطلاق یک دلیل و دال بر کیفیت اطلاق دلیل دیگری است و این دو در مقایسه با هم شدت و ضعف ندارند. حدود دقیقه ۳۵ فایل شماره ۶۰

* گویا بیان صحیح همین بیان است؛ زیرا بیان قبل با انحلال که مبنای شهید صدر نیز هست، سازگار نیست؛ اما این بیان با مبنای شهید صدر سازگار است.

نقد آقای شهیدی: بحث ما در جمع عرفی است؛ پس تحلیل‌های عقلی‌ای قابل قبول هستند که در ارتکاز عرفی یافت شده و قابل احتجاج باشند؛ اما با رجوع به ارتکاز عرفی این را نمی‌یابیم که دو نوع دال داشته باشیم. گرچه در تحلیل این دو نوع دال یافت می‌شوند اما با مراجعه به ارتکاز عرفی می‌یابیم که دال بر اطلاق در یک طرف، مفرد محلی به آل است (الفاسق)؛ و در طرف دیگر «عالما» است به ضمیمه‌ی مقدمات حکمت. مقدمات حکمت نیز در یک مورد شمولیت را اثبات می‌کند و در مورد دیگر بدلیت را.

پس در ارتکاز عرفی یک مقدمات حکمت داریم که هم اصل اطلاق را ثابت می‌کند و هم کیفیت آن را؛ یعنی این مقدمات حکمت:

اگر در مثال اعتقاد به ائمه علیهم السلام باشد، اطلاق مجموعی می‌شود؛

و اگر در مثال «اکرم عالما» باشد، اطلاق بدلی می‌شود؛

و اگر در مثال نماز بیاید، اطلاق شمولی می‌شود.

در نتیجه هر کدام از اطلاق شمولی و اطلاق بدلی یک دال دارند که دال در اطلاق شمولی دلالات بیشتری دارد و دال در اطلاق بدلی دلالات کمتری دارد و اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی پذیرفته نیست (اگرچه اشکال قرینه نبودن دلالات بیشتر بر جمع عرفی و اشکال حیثی بودن مطلب قابل پذیرش است).

دلیل دوم مرحوم نائینی: اگر دو شیء داشته باشیم که

یکی نیاز به بیان زائد داشته باشد،

و دیگری نیازی به بیان زائد نداشته باشد،

جمع عرفی، امری را که بیان زائد نیاز ندارد مقدم می‌کند.

اطلاق شمولی و بدلی نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی:

اطلاق بدلی نیاز به این بیان نیز دارد که اگر یک فرد امثال شد، نیاز به امثال دیگری نیست؛

اما اطلاق شمولی نیاز به بیان زائد ندارد؛

در نتیجه اطلاق شمولی عرفاً بر اطلاق بدلی مقدم می‌شود.

نقد مرحوم آقا ضیاء، مرحوم امام و مرحوم خوبی:

کبرای استدلال یعنی این مطلب که «اگر امری نیاز به بیان زائد نداشته باشد و صرف اطلاق برای آن کافی باشد، بر امری که نیاز به

بیان زائد دارد مقدم می‌شود»، پذیرفته است؛

اما تطبیق کبری صحیح نیست و نه اطلاق شمولی نیاز به بیان زائد دارد و نه اطلاق بدلی، بلکه این مقدمات حکمت هستند که گاهی

اطلاق شمولی بودن دارند، گاهی مقتضای بدلی بودن و گاهی نیز مقتضای مجموعی بودن؛ باید دید مقدمات حکمت در هر مورد چه

اقتضایی دارد؛ یعنی باید دید از دید عرف، مولا برای چه مطلبی نیاز به آوردن قرینه دارد. گاهی خطاب به نحوی است که اگر مولا

درصد بیان اطلاق بدلی یا مجموعی باشد، باید قرینه بیاورد، گاهی خطاب به نحوی است که اگر مولا درصد بیان اطلاق شمولی یا

مجموعی باشد، باید قرینه بیاورد و آن مطلبی که طبق مقدمات حکمت نیاز به قرینه ندارد، همان متعین است که گاهی بدلی است،

گاهی شمولی و گاهی نیز مجموعی.

مثال:

اگر خطاب «اکرم عالماً» باشد، برای بیان اطلاق شمولی و مجموعی باید قرینه آورد شود؛

اگر خطاب «اکرم العالم» یا «لا تنقض الیقین بالشک» باشد، برای بیان اطلاق مجموعی یا بدلی باید قرینه آورده شود؛

نتیجه اینکه این‌گونه نیست که همواره یک اطلاق قرینه نیاز داشته باشد و دیگری نیاز به قرینه نداشته باشد، بلکه خطاب بر اساس ظهوری که

دارد، مقتضی یک اطلاق است و در این صورت بیان دو اطلاق دیگر نیاز به قرینه دارد.

دلیل سوم مرحوم نائینی: اگر دو شیء داشته باشیم که

یکی مشروط به عدم مانع باشد؛ یعنی تا نبود مانع احراز نشود، نمی‌توان به تحقق آن شیء حکم داد؛

و دیگری مشروط به عدم مانع نیست؛ یعنی اصل عدم مانع برای حکم به تحقق آن کافی است،

جمع عرفی امری را که مشروط به عدم مانع نیست مقدم می‌کند.

این دلیل در حقیقت بازگشت به دلیل قبل می‌کند؛ یعنی:

یعنی یک خطاب نیاز به بیان زائد بر عدم مانع دارد؛

ولی دیگری نیاز به بیان زائد بر عدم مانع ندارد و اصالت عدم مانع برای آن کافی است.

این مطلب کبرای استدلال است و صغرای این استدلال نیز این مطلب است:

اطلاق بدلی نیاز به بیان زائد دارد و در صورت احراز عدم مانع است که عقل به تخییر بین افراد طبیعت حکم می‌کند؛ پس برای اطلاق

بدلی باید احراز کنیم که حکم عقل به تخییر بین افراد، مبتلا به مانع نیست؛

ولی اطلاق شمولی نیاز به بیان زائد ندارد؛ یعنی لازم نیست که احراز کنیم که حکم عقل به تخییر مبتلا به مانع نیست؛ زیرا اصلاً

تخییر محقق نبوده و همه‌ی افراد باید اتیان شوند؛

در نتیجه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است.

نقد: نقد این استدلال نیز همان نقد قبل است؛ یعنی هیچ‌کدام از این دو اطلاق نیاز به احراز عدم مانع ندارد؛ بلکه مقدمات حکمت

در یک مورد مقتضی تخییر بین افراد است؛ مانند «اکرم عالماً»؛

و در مورد دیگر مقتضی عدم تخییر بین افراد است؛ مانند «لا تنقض الیقین بالشک»؛

پس این‌گونه نیست که یک طرف نیاز به احراز عدم مانع داشته باشد و طرف دیگر نیاز به احراز عدم مانع نداشته باشد.

بیان دیگر دلیل سوم مرحوم نائینی: مرحوم تبریزی بیانی از دلیل سوم مرحوم نائینی دارند که با بیان گذشته که بیان شهید صدر بود، تفاوت دارد. این بیان مناسب‌تر است؛ زیرا طبق بیان گذشته، این دلیل، همان دلیل دوم است.

بیان دلیل: مرحوم نائینی قدرت را شرط شرعی می‌داند؛ برخلاف باقی که قدرت را شرط عقلی می‌دانند. به همین جهت اگر در جایی شارع خطابی شمولی داشته باشد که طبق آن لازم است تمام افراد اتیان شوند، قدرتی برای اطلاق بدلی باقی نمی‌ماند؛ زیرا شارع قدرت را صرف خطاب اول کرده است؛ به عبارت دیگر در اطلاق بدلی بین افراد تخییر وجود دارد، پس باید قدرت شرعی در تخییر بین افراد وجود داشته باشد؛ در حالی با آمدن اطلاق شمولی، مکلف نسبت به همه‌ی افراد الزام دارد و تخییر بین افراد مقدور شرعی مکلف وجود ندارد تا عقل او را بین آنها مخیر کند، در نتیجه زمانی می‌توانیم اطلاق بدلی داشته باشیم که احراز کنیم شارع قدرت ما را از تخییر بین افراد دور نکرده باشد؛

و احراز عدم صرف قدرت از تخییر، مشروط به این است که اطلاق شمولی نداشته باشیم؛ در نتیجه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می‌شود؛ زیرا با آمدن اطلاق شمولی، مکلف قدرت شرعی بر اطلاق بدلی پیدا نمی‌کند و دیگر نمی‌توان اطلاق بدلی داشت؛ زیرا به نظر مرحوم نائینی قدرتی که در خطاب شرط است، قدرت شرعی است؛ به عبارت دیگر قدرتی که در خطاب شرط است، حصه‌ی مقدوره‌ی شرعی است؛ یعنی حصه‌ای است که شارع قبلاً برای مکلف نسبت به آن تکلیف الزامی ایجاد نکرده است.

نقد: مرحوم تبریزی دو اشکال به این بیان وارد کرده‌اند:

۱. نقد مبنایی: قدرت را شرط عقلی می‌دانیم و معتقدیم که شرط قدرت با شرط بلوغ تفاوت دارد. عقلاً بلوغ را شرط تکلیف نمی‌دانند و خطابات آن، خطابات تأسیسی است؛ اما قدرت را شرط تکلیف می‌دانند و خطابات آن بیان همان حکم عقلاً و امضای آن است.

۲. نقد بنایی: همان‌طور که قدرت در اطلاق بدلی شرعی است، در اطلاق شمولی نیز شرعی است؛ یعنی: با آمدن اطلاق شمولی، قدرت بر تخییر بین افراد محقق نیست؛ و با آمدن اطلاق بدلی، قدرت بر الزام در تک‌تک افراد محقق نیست؛ یعنی تخییر با الزام جمع نمی‌شود. در نتیجه بین اطلاق شمولی و بدلی، تعارض ایجاد شده و چون جمع عرفی ندارند، در روایات به قاعده‌ی ثانویه و در غیر از روایات به قاعده‌ی اولیه عمل می‌کنیم.

تعارض بین عنوان اولی و عنوان ثانوی

از مواردی که به عنوان جمع عرفی ذکر شده است، تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اولی است. در اجتماع امر و نهی که دو عنوان «صلاه» و «غصب» داریم، این‌گونه می‌گوییم: «صلاه» عنوان اولی است و «غصب عنوان ثانوی» است؛ عرفاً عنوان ثانوی بر عنوان اولی مقدم می‌شود؛ پس «غصب» بر «صلاه» مقدم می‌شود و جمع بین «صل» و «لا یحل مال امری مسلم الا به طیب نفس» این می‌شود که «نماز در غیر موارد غصب مقبول است» و تعارض مستقر نمی‌شود.

در نتیجه چه قائل به جواز اجتماع باشیم و چه قائل به امتناع اجتماع، حکم می‌کنیم که نماز کسی که از روی علم یا از روی جهل تقصیری در مکان غصبی نماز خوانده است، باطل است؛ اما نماز کسی که از روی نسیان یا غفلت در مکان غصبی نماز خوانده است، صحیح است؛ زیرا حکم «غصب» به دلیل غفلت و نسیان فعلی نشده است و «صلاه» بدون مانعی فعلی است.

سؤال این است که چرا عنوان ثانوی را عرفاً بر عنوان اولی مقدم می‌دانید و تعارض را غیرمستقر محسوب می‌کنید؟

* شیوه‌ای که برای حل مثال «صلاه» و «غصب» ذکر شد، شیوه‌ی مشهور است؛ اما شهید صدر این مثال را مثال عنوان اولی و عنوان ثانوی نمی‌داند و «غصب» را نیز عنوان اولی محسوب می‌کند. ایشان برای عنوان اولی و ثانوی مثال «اکل الجبن حلال» و «اکل ما یضر بالبدن حرام» را ذکر می‌کنند که در صورت ضرر داشتن پنیر برای یک شخص، سؤال پیش می‌آید که کدام خطاب باید مقدم شود؟ نسبت بین این دو خطاب، عموم و خصوص من وجه است و در ماده‌ی اجتماع با هم تعارض دارند ولی این تعارض مستقر نیست؛ زیرا «ضرر» عنوان ثانوی است و «پنیر خوردن» عنوان اولی است و جمع عرفی این است که عنوان ثانوی بر عنوان اولی مقدم شود که نتیجه‌ی آن این می‌شود که حلیت پنیر در صورتی است که ضرر نداشته باشد.

دلیل تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اولی:

عناوین اولیه مربوط به خود فعل بوده و صدق عرفی خود فعل هستند؛

اما عناوین ثانویه حیثی هستند؛ یعنی از یک حیثیت خاص سخن می‌گویند؛

جمع عرفی این است که زمانی که عرف عنوانی حیثی و عنوان مطلق را می‌بیند، عنوان حیثی را قرینه بر عنوان مطلق قرار می‌دهد (همان‌طور که خاص را قرینه بر عام قرار داده و عام را تخصیص می‌زند؛ البته در تقدیم عنوان حیثی بر عنوان اولی، حتی اگر نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه باشد، تقدیم عنوان ثانوی صورت می‌گیرد) و می‌گوید مراد جدی از مطلق، به غیر از این حیثیت بوده است.

مثال اول: اگر گفته شود «همه باید در درس شرکت کنند» و «اطاعت از ولی فقیه واجب است» و ولی فقیه حکم داد که نباید در درس شرکت کرد و باید به جهاد رفت، جمع عرفی این است که «باید در جهاد شرکت کرد»؛ زیرا اطاعت از ولی فقیه حیثی است و درس خواندن نفسی است. فقط در برخی حالات است که درس خواندن با اطاعت از ولی فقیه تعارض پیدا می‌کند.

مثال دوم: گفته می‌شود «خوردن پنیر حلال است» و «ضرر زدن به بدن جایز نیست». «پنیر خوردن» همیشه همراه با ضرر نیست؛ بلکه ضرر زدن حیثی است و در جایی که خوردن پنیر با این حیثیت همراه می‌شود، می‌گوییم «خوردن پنیر جایز نیست» و «در باقی حیثیات خوردن پنیر حلال است».

ارتباط این مطلب با تعارض اطلاق شمولی و بدلی: شهید صدر درصدد است با استفاده از عنوان حیثی، مسئله تعارض اطلاق شمولی و بدلی را حل کند؛ به این نحو که

اطلاق شمولی حیثی است و عنوان ثانوی می‌شود؛

اما اطلاق بدلی حیثی نیست؛

پس جمع عرفی این می‌شود که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است.

به عبارت دیگر اطلاق شمولی قرینه بر اطلاق بدلی می‌شود؛ یعنی همان‌طور که عنوان ثانوی قرینه بر عنوان اولی است، اطلاق شمولی نیز قرینه بر اطلاق اولی می‌شود.

شهید صدر این نکته را نیز اضافه می‌کند:

حیثی بودن اطلاق شمولی و حیثی نبودن اطلاق بدلی در جایی است که مطلق بدلی حکم الزامی نباشد؛ اما در صورتی که مطلق بدلی نیز حکم الزامی داشته باشد، هر دو حیثی می‌شوند. بنابراین در مثال «اکرم عالما» و «لا تکرّم الفاسق»، از آنجایی که اطلاق بدلی نیز حکمی الزامی دارد، هم «اکرم عالما» که اطلاق بدلی است حیثی است و هم «لا تکرّم الفاسق» که اطلاق شمولی است؛ لذا مزیتی بر هم ندارند؛

اما اگر در جایی اطلاق بدلی حکمی الزامی نداشت، اطلاق شمولی به دلیل حیثی بودن، بر اطلاق بدلی مقدم می‌شود.

نقد کلام شهید صدر: در اجتماع امر و نهی و هر جایی که اجتماع امر و نهی پیش می‌آید حتی عنوان اولی و ثانوی، باید انحلال و خطابات قانونیه از هم تفکیک شوند و راهی که شهید صدر و آقای شهیدی انتخاب کرده‌اند صحیح نیست:

اگر قائل به خطابات قانونیه باشیم (چه در جعل و چه در مجعول) می‌گوییم: مولا به طبیعت نماز امر کرده و از طبیعت غصب نیز نهی کرده است (یا طبیعت خوردن پنیر را حلال دانسته و طبیعت چیزی را که به بدن ضرر می‌رساند حرام دانسته) و نه در جعل و نه در مجعول، افراد را لحاظ نکرده است و در این صورت هم اطلاق شمولی حیثی خواهد بود و هم اطلاق بدلی؛ پس یک فعل دارای دو حیثیت می‌شود که از یک جهت واجب است و از جهت دیگر حرام؛ یعنی فعل از آن جهت که نماز است، واجب است و از آن جهت که غصب است، حرام است و نتیجه‌ی این قول، حکم به جواز اجتماع امر و نهی است و علی‌القاعده نماز در مکان غصبی نیز باید صحیح باشد و حتی با علم به غصبیت باید فتوا به صحت نماز داد؛ ولی به خاطر اعراض مشهور و عدم فتوا به صحت در صورت علم به غصبیت و جهل تقصیری، نماز را بنا بر احتیاط واجب، باطل می‌دانیم؛ همان‌گونه که مرحوم امام این‌گونه عمل کرده‌اند؛

اما اگر قائل به انحلال باشیم (چه در جعل و چه در مجعول) می‌گوییم:

از طرفی مولا به فرد نظر دارد و این فرد در عین اینکه «نماز» است، «غصب» نیز هست؛ یا در عین اینکه «جبن» است، «مضر» نیز هست؛

و از طرف دیگر این مصلحت یا مفسده غالبه است که منشأ حکم است نه صرف مصلحت یا صرف مفسده؛

بنابراین بین مصلحت نماز و مفسده‌ی غضب، تراحم مناطات شکل می‌گیرد و در حالت تراحم مناطات، مناطی که غالب است به فعلیت می‌رسد که به معنای اجتماع امر و نهی در موارد ترکیب اتحادی است؛ همان‌گونه که مرحوم خویی و مرحوم تبریزی این‌گونه عمل کرده‌اند.

در مثال «اکل الجبن حلال» و «اکل ما یضر بالبدن حرام» نیز مناط اهم مقدم می‌شود و اگر اهم بودن احرار نشود، تقدیم صورت نمی‌گیرد؛ همان‌گونه که مرحوم تبریزی معتقد بودند اقوی بودن مفسده مضر بودن از مصلحت شعائر حسینی احرار نشده است و به همین جهت اگر شعائر حسینی حتی اگر مضر به بدن باشد، معلوم نیست که حرمت داشته باشد.

در تعارض اطلاق بدلی و شمولی نیز:

اگر قائل به خطابات قانونیه باشیم، هر دو حیثی هستند؛

و اگر قائله به انحلال باشیم، این دو با هم تراحم می‌کنند و باید اهم مقدم شود و دلیلی نداریم که ملاک اطلاق شمولی اقوی باشد؛ زیرا دلیل‌هایی که برای اقوایت آورده شده، همان دلایلی بود که مرحوم نائینی ذکر کرده بودند.

نتیجه اینکه راه حل اجتماع امر و نهی؛ یعنی تقدیم عنوان ثانوی بر عنوان اولی، بر مثال تعارض مطلق شمولی و بدلی تطبیق نمی‌کند.

فایل ۶۳، ۶۴ و ۶۵ تاریخ ۸، ۹ و ۱۰/۱۱/۹۷

دوران بین نسخ و تخصیص

از مواردی که در جمع عرفی داشتن یا نداشتن آن اختلاف شده است، دوران بین نسخ و تخصیص است.

این مسئله دو حالت دارد:

۱. خطاب دوم قبل از وقت عمل به خطاب اول وارده شده است: در این فرض مشهور قائل به تخصیص‌اند و معتقدند وجه تخصیص ثبوتی است؛

۲. خطاب دوم بعد از وقت عمل به خطاب اول وارد شده است: در این فرض مشهور قائل به تخصیص‌اند و معتقدند وجه تخصیص اثباتی است.

دلیل ثبوتی بودن تخصیص در فرض اول:

۱. لغویت: اگر در فرض وارد شدن خطاب دوم قبل از وقت عمل به خطاب اول، خطاب دوم را ناسخ بدانیم، خطاب اول لغو می‌شود؛ لغو از مولای حکیم صادر نمی‌شود؛ لذا باید خطاب دوم را مخصص بدانیم؛ زیرا

در صورت مخصص دانستن خطاب دوم، هر دو خطاب باقی هستند و خطاب اول نیز لغو نیست؛ زیرا کشف می‌شود که از ابتدا ضیق بوده است؛

ولی در صورت نسخ دانستن خطاب دوم، خطاب اول باطل می‌شود و گفتن آن لغو خواهد بود.

اما در صورتی که خطاب دوم بعد از وقت عمل به خطاب اول باشد، لغویت لازم نمی‌آید؛ زیرا تا زمانی که آن خطاب عمل می‌شده است.

۲. بداء: اگر در فرض وارد شدن خطاب دوم قبل از وقت عمل به خطاب اول، خطاب دوم را ناسخ بدانیم، بداء در اراده‌ی خداوند لازم می‌آید؛ نتیجه اینکه باید خطاب دوم را مخصص بدانیم. علت لزوم بداء در این صورت این است که

خداوند به فعل امر کرده است که نشان می‌دهد مصلحت غالبه‌ای در فعل دیده است؛

اما قبل از اینکه زمان عمل به آن برسد، آن را نسخ کرده است که نشان می‌دهد فعل مصلحت غالبه نداشته است؛

لذا این سؤال پیش می‌آید که اصلاً چرا خداوند امر به فعل را صادر کرد؟

اما در صورتی که خطاب دوم بعد از وقت عمل به خطاب اول باشد، بداء لازم نمی‌آید؛ زیرا

فعل دارای مصلحت غالبه‌ای بوده و به آن امر شده است؛

اما این مصلحت موقت بوده و قید زمانی آن به خاطر مصلحتی بیان نشده است و پس از تمام شدن زمان، قید آن نیز آشکار شده است.

کلام مرحوم آخوند: مرحوم آخوند این دو دلیل را رد کرده و این‌طور گفته است: اگر خطاب دوم قبل از وقت عمل به خطاب اول بیاید نه لغویت لازم می‌آید و نه بداء محال.

دلیل:

بداء محال امری است که ناشی از جهل باشد؛ یعنی در صورتی است که خداوند اراده‌ای داشته باشد و متوجه شود که اراده‌ی او اشتباه

بوده است و در نتیجه اراده‌ی خود را عوض کند؛ این بداء برای خداوند محال بوده و در او راه ندارد؛

اما این محال نیست که خداوند در هیچ زمانی مصلحت غالبه‌ای را در فعل نمی‌دیده است؛ ولی باوجوداینکه در فعل مصلحتی نبوده، حکم را اظهار کند یعنی خود اظهار حکم دارای مصلحت باشد.

به عبارت دیگر مشهور که گمان کرده‌اند مصلحت غالبه در متعلق امر و نهی یعنی در فعل است و لذا نتیجه گرفته شده است که اگر خطاب دوم پس از عمل به خطاب اول باشد، نشان می‌دهد که عمل در دوره‌ای دارای مصلحت غالبه بوده و بعد از آن، مصلحت از بین رفته است؛

اما اگر خطاب دوم قبل از عمل خطاب اول باشد، صدور خطاب اول از مولا لغو خواهد بود و بداء حاصل می‌شود؛ درحالی که مصلحت لزوماً در فعل نیست، بلکه در اظهار امر و نهی باشد. طبق مذهب عدلیه، احکام تابع مصالح و مفاسد هستند؛ اما لازم نیست مصلحت و مفاسد یا در فعل باشد یا در جعل؛ بلکه می‌تواند در یکی از این دو باشد.

در مواردی که مصلحت در جعل است، فعل مصلحت غالبه نداشته است و خداوند نیز به عدم مصلحت آن علم داشته و اراده‌ی انجام آن را نداشته است که با تغییر اراده بداء حاصل شود، بلکه مصلحت را در ابراز اراده می‌دیده است؛ یعنی مصلحت در این بوده که خداوند تظاهر کند که چنین چیزی را اراده کرده است و بعد از مدتی که مصلحت اظهار حاصل شده است، خداوند بیان کرده که این فعل را نمی‌خواستم.

مثال: ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام مصلحتی نداشته است؛ اما اظهار امر حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام دارای مصلحت بوده است. پس از اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام به واسطه‌ی تصمیم به ذبح فرزندشان به مقامات خود رسیدند، خداوند اعلام می‌کند که ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام را نمی‌خواهم.

در این مثال قبل از اینکه زمان عمل به خطاب اول برسد و عمل انجام شود، خداوند خطاب اول را نسخ کرده اما بداء محال اتفاق نیفتاده است؛ زیرا مصلحت در اظهار حکم بوده و آن مصلحت تأمین شده است و این گونه نیست که مصلحت لزوماً باید در فعل باشد که اگر قبل از زمان عمل به فعل، خطاب تغییر کند، جهل در خداوند پدید بیاید.

مرحوم آخوند در اوامر امتحانی همین مطالب را بیان می‌کنند و معتقدند که اراده در اوامر امتحانی، اراده‌ی انشایی است؛ نه اراده‌ی حقیقی؛ یعنی اوامر امتحانی بعث و زجر فعلی نسبت به متعلق ندارند. ایشان تفاوت اوامر امتحانی و اوامر مولوی را این گونه بیان می‌کنند:

در اوامر مولوی، مصلحت در متعلق اوامر و نواهی است؛

اما در اوامر امتحانی، مصلحت در خود امر است.

* مرحوم آقا ضیاء معتقد است که در اوامر امتحانی نیز اراده‌ی حقیقی وجود دارد؛ ولی به مقدمات فعل تعلق گرفته است نه به خود فعل.

مثال: امام صادق علیه السلام به شخصی که از علت عدم قیام ایشان سؤال کرد امر کردند که وارد تنور بشود. در این مثال، قبل از اینکه شخص وارد تنور بشود، امر نسخ شد؛ اما نسخ این امر لغو و بداء نیست؛ زیرا مصلحت از ابتدا در وارد شدن به تنور نبود، بلکه در امر کردن بود؛ زیرا نشان می‌داد که سائل کسی نیست که حقیقتاً پشتیبان امام علیه السلام باشد.

به همین جهت مرحوم آخوند تفسیر مشهور در نسخ و تخصیص را که قول به نسخ

در صورتی که خطاب دوم قبل از زمان عمل به خطاب اول بیاید، ثبوتاً محذور دارد؛

و در صورتی که خطاب دوم بعد از زمان عمل به خطاب اول بیاید، اثباتاً محذور دارد؛

نمی‌پذیرد و معتقد است که هیچ کدام محذور ثبوتی ندارند، بلکه هر دو محذور اثباتی دارند.

بیان محذور اثباتی:

کثرت در یک طرف و ندرت در طرف مقابل منشأ ظهور است؛

با مراجعه به ادله مشاهده می‌کنیم که تخصیص در ادله زیاد و نسخ در ادله کم است؛

در نتیجه معتقدیم در دوران بین نسخ و تخصیص باید حمل بر تخصیص شود.

از طرفی چون عرف متفطن نیز این مطلب را درک می‌کند، جمع عرفی بوده و تعارض مستقر پدید نمی‌آید.

مرحوم آخوند این نکته را نیز اضافه می‌کنند که کثرت تخصیص و ندرت نسخ،

در عام و خاص‌هایی منشأ ظهور و جمع عرفی می‌شود که زمان صدور آنها معلوم است؛

اما اگر زمان صدور مجهول باشد، کثرت و ندرت محرز نیست.

در استعمالات کثرت و ندرت در صورت معلوم بودن تاریخ دو خطاب محرز است که در این بین، دو نسخ قطعی موجود است؛ حدود ۱۴۰ مورد اختلافی است و باقی تخصیص هستند.

درست است که در جایی که تاریخ صدور خطاب‌ها معلوم نیست انواعی داریم که در بعضی از آنها حکم به تخصیص کرده و در بعضی دیگر حکم به نسخ می‌کنیم؛ اما نمی‌دانیم تعداد مصادیق هر دسته چقدر است و شاید تعداد زیادی در یک دسته جای بگیرند؛ لذا در جایی که زمان صدور معلوم نیست، ظهوری ثابت نیست و باید به اصول عملیه رجوع کرد؛ یعنی در صورت مجهول بودن تاریخ صدور، تعارض مستقر می‌شود؛ دو خطاب تساقط می‌کنند و به اصول عملیه رجوع می‌کنیم.

به طور خلاصه مرحوم آخوند ۳ اشکال بر کلام مشهور وارد می‌کنند:

۱. اگر خطاب دوم قبل از زمان عمل به خطاب اول بیاید، ثبوتاً متعین در مخصص (استاد فرمودند نسخ دقیقه ۱۴ فایل ۶۴) بودن نیست.

۲. بین مجهول التاريخ و معلوم التاريخ باید تفصیل داده شود و کثرت و ندرت در معلوم التاريخ پذیرفته شود.

۳. نکته‌ی دیگری که مرحوم آخوند اضافه می‌کند این است که در جایی که خطاب دوم قبل از زمان عمل به خطاب اول باشد، در صورت واقعی بودن عام است که حکم به نسخ خطاب دوم می‌شود نه در صورت ظاهر بودن عام که به دلایلی مانند اعطاء ضابطه، عدم تحمل مکلف و... صادر می‌شود.

نقد آقا ضیاء بر کلام مرحوم آخوند:

کثرت در یک طرف و ندرت در طرف مقابل در جایی منشأ ظهور است که سابق بر استعمال باشد؛ به طور مثال با شنیدن کلمه‌ی «حیوان»، ذهن به «غیر از انسان» منتقل می‌شود؛ زیرا قبل از اینکه این واژه شنیده شود، کلمه‌ی «حیوان» کثرت در «غیر از انسان» و ندرت در «انسان» داشت؛

اما اگر کثرت و ندرت سابق بر استعمال نباشد، نمی‌توان بر آن اعتماد کرد و طبق آن سخن گفت؛ به طور مثال اگر یک سال دیگر کلمه‌ی «ماشین» کثرت استعمال در نوعی خاص از ماشین پیدا کند، اکنون نمی‌توانیم بر آن اعتماد کرده و از کلمه‌ی «ماشین» آن ماشین خاص را اراده کنیم.

به عبارت دیگر کثرت و ندرت باید سابق بر استعمال باشند تا متکلم بتواند بر آن اعتماد کرده و بگوید مخاطب به این کثرت و ندرت علم دارد و لذا به مطلب منتقل می‌شود و اراده‌ی غیر از آن نیاز به قرینه دارد؛ اما کثرت و ندرتی که پس از استعمال پدید می‌آیند، ظهوری در آن استعمال نخواهند داشت.

در مثال‌هایی که تاریخ صدور خطاب‌ها معلوم است، پس از نزول آیات و صدور روایات و سنجش آنها با یکدیگر است که کثرت در تخصیص و ندرت در نسخ محرز می‌شود و اگر کثرت و ندرت برای ظهور داشتن مفید باشد، برای آیاتی قابل کاربرد است که مدنی بوده و مربوط به اواخر بعث باشند؛ اما در اوائل بعث هنوز کثرت و ندرتی شکل نگرفته بود که شارع بخواهد به آن اعتماد کند.

ثمره‌ی نسخ و تخصیص نیز مربوط به همان زمان است نه مربوط به این زمان؛ زیرا پس از آمدن خطاب دوم، همه باید به خطاب دوم عمل کنند؛ چه این خطاب نسخ باشد و چه تخصیص. به عبارت دیگر ثمره برای کسانی است که بین خطاب اول و دوم، به خطاب اول عمل نکرده‌اند ولی عمل آنها مطابق خطاب دوم انجام شده است که در این صورت:

اگر خطاب دوم نسخ باشد، عمل قبلی باطل بوده است؛ زیرا تا آن زمان مصلحت در خطاب اول بوده است؛

اما اگر خطاب دوم تخصیص باشد، عمل آنها درست بوده است؛ زیرا مطابق مراد جدی خداوند بوده است و این افراد صرفاً متجری هستند.

نتیجه اینکه ثمره برای کسانی است که بین خطاب اول و دوم بوده‌اند و لذا در همان زمان باید نسخ و تخصیص بودن احراز شود و بیان آخوند برای افرادی که در اواخر بعث بوده‌اند، کاربرد دارد؛ ولی برای افرادی که در ابتدای بعث بوده‌اند، کاربرد ندارد؛ زیرا در زمان صدور آن خطابات خاص، هنوز کثرت و ندرت ایجاد نشده بود.

راه حل مطرح شده توسط مرحوم آقا ضیاء: باید دید نسخ در چه شرایطی انجام می‌گیرد و تخصیص در چه شرایطی:

تخصیص جمع دلالتی است؛ یعنی مراد جدی ضیق است ولی از ابتدا به این صورت بیان نمی‌شود، بلکه دو بیان به صورت منفصل می‌آیند که از این دو ضیق بودن خطاب اول کشف می‌شود؛

اما نسخ جمع جهتی است؛

و جمع دلالتی بر جمع جهتی مقدم می‌شود؛ لذا جمع عرفی، تخصیص بودن خطاب است مگر در جایی که قرینه بر خلاف باشد.

سؤال از علت جهتی بودن نسخ: چرا نسخ را جمع جهتی می‌دانید و همان‌گونه که مرحوم خوئی گفته‌اند، آن را تخصیص زمانی نمی‌دانید؟ یعنی زمانی که خطاب اول آمد، تصور می‌شد که مراد جدی این است که حکم در همه‌ی زمان‌ها وجود دارد؛ اما سپس مشخص شد که این حکم در همه‌ی زمان‌ها نبوده است؟

پاسخ: نسخ و تخصیص متفاوت هستند:

چون در تخصیص می‌دانیم که دأب شارع بر تدریجیت بیان احکام است، از همان ابتدا که عام صادر می‌شود، گفته می‌شود که حجت در تمام افراد است؛ اما عرف متفطن می‌داند که مخصص‌هایی برای این عام خواهد آمد؛ اما در تخصیص زمانی مطلب بالعکس است: از آنجایی که احکام حقیقیه غالباً «حرام الی یوم القیامه و حلال الی یوم القیامه» هستند و مراد جدی ابراز می‌شود، با صادر شدن خطاب اول فهم عرفی این‌گونه است که وظیفه‌ی مکلفین عمل به این حکم است و تا ابد نیز حکم همین خواهد بود؛ و قید زمانی زدن برای احکام، خلاف آن چیزی است که عرف متفطن درک می‌کند. نیاوردن قید زمانی از همان ابتدا، به دلیل مصلحتی بوده که شارع در عدم بیان قید زمانی می‌دیده است.

به عبارت دیگر در بحث نسخ، توریه وجود دارد؛ اما در تخصیص توریه نیست:

درست است که در تخصیص از ابتدا عام را در تمام افراد حجت می‌داند، اما می‌داند که شارع برای آن مخصص بیان خواهد کرد و لذا توریه‌ای در تخصیص نیست؛

اما در نسخ چون غلبه بالعکس است، با شنیدن خطاب اول، مکلف حکم آن را ابدی می‌داند و اینکه مولا پس از مدتی قید زمانی را می‌آورد، خلاف فهم عرف متفطن از خطاب اول بوده و در آن توریه است. این قید زمانی

اگر قبل از زمان عمل به خطاب اول باشد، مکلف کشف می‌کند که امر مولا برای امتحان بوده است؛

و اگر بعد از زمان عمل به خطاب اول باشد، مکلف کشف می‌کند که فعل تا کنون مصلحت داشته است و مولا تا آن زمان عمل را می‌خواسته و پس از آن اراده‌ی انجام آن را نداشته است.

نتیجه اینکه به لحاظ وجود توریه در نسخ، نسخ، جمع جهتی است.

کلام مرحوم آقا ضیاء با کلام مرحوم آخوند دو تفاوت دارد و طبق آن:

جمع عرفی در همه‌ی موارد این است که خطاب دوم حمل بر تخصیص شود؛ چه در جایی که تاریخ صدور خطاب‌ها معلوم است و چه در جایی که تاریخ مجهول است؛

و دلیل تخصیص نیز کثرت و ندرت نیست، بلکه مقدم بودن جمع دلالتی بر جمع جهتی است.

نقد:

۱. تفصیل این ایراد در آینده خواهد آمد و اجمال آن این است که: در اینکه کدام‌یک از جمع جهتی یا دلالتی یا صدوری مقدم است، چند قول وجود دارد:

شیخ انصاری و مرحوم آقا ضیاء معتقدند که جمع دلالتی مقدم است؛

مرحوم وحید بهبهانی معتقد است که جمع جهتی مقدم است؛

مرحوم نائینی معتقد است که جمع صدوری مقدم است (ابتدا جمع صدوری است، سپس جمع دلالتی و سپس جمع جهتی)؛

و همان‌طور که مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی معتقدند، ما نیز این‌گونه می‌گوییم که این سه با هم معیت دارند؛

لذا این کلام مرحوم آقا ضیاء که جمع دلالتی بر جمع جهتی مقدم است، به صورت مبنایی مورد پذیرش ما نیست.

۲. اشکالی مرحوم آقا ضیاء به آخوند وارد کرد، به خود ایشان نیز وارد است. اشکال ایشان این بود که «برای جمع عرفی باید به دنبال منشأ ظهوری باشیم که قبل از صدور خطاب وجود داشته باشد». اشکال بر آقا ضیاء این است که شما نسخ را به این دلیل جمع جهتی می‌دانید که در آن توریه وجود دارد. علت وجود توریه نیز این است که عرف متفطن:

در بحث تخصیص می‌داند که دأب شارع بر تدریجیت بوده و عمومات او در مظان تخصیص قرار دارند و لذا با شنیدن عام، آن را در همه‌ی افراد حجت می‌داند و در عین حال می‌گوید این عام تخصیص می‌خورد؛ و لذا توریه اتفاق نمی‌افتد؛

ولی در بحث نسخ می‌داند که احکام شارع غالباً به صورت حقیقیه بوده و تا ابد حرام یا حلال هستند و لذا می‌داند که شارع این عمل را طلب کرده است و آن را در همه‌ی زمان‌ها خواسته است. پس از اینکه شارع می‌گوید امر من به قصد امتحان بوده یا عمل را تا زمان خاصی می‌خواسته‌ام، مشخص می‌شود در خطاب اول توریه بوده است و لذا جمع، جهتی می‌شود.

اشکال این است که چه کسی این مطلب را متوجه می‌شود؟ آیا از ابتدا مشخص بوده است که دأب شارع بر تدریجیت بیان احکام بوده و در قضایا به این نحو است که تا ابد باشند یا پس از اینکه مدتی گذشت عرف به این مطلب متفطن شده است؟ این اشکال، همان اشکالی است که ایشان به مرحوم آخوند وارد کردند و گفتند که منشأ جمع عرفی باید مقدم بر جمع عرفی باشد و این مطلب، مقدم نیست.

کلام مرحوم اصفهانی (مبنای مختار): ایشان به تفصیلی که مرحوم آخوند بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ تفصیل قائل بودند، اشکالی وارد می‌کند: در مقام تخصیص و نسخ، مقام تشریع مهم است و تشریع:

در نسخ از ابتدا مقید به قید زمانی بوده است (قبل یا بعد از عمل)؛

و در تخصیص مقید به قید زمانی نبوده است.

یعنی طبق تعریفی که مرحوم آخوند از نسخ و تخصیص دارند، قید از ابتدا همراه حکم بوده است:

در نسخ از ابتدا قید زمانی همراه حکم است؛

و در تخصیص از ابتدا تضییق افرادی همراه حکم است؛

و خطابی که بعداً وارد می‌شود، کشف از مقید بودن به قید زمانی یا افرادی می‌کند.

به عبارت دیگر در عالم ثبوت و جعل، منکشف فیه و منکشف تقارن زمانی داشته‌اند و به خاطر اینکه مخصص یا نسخ منفصل بوده است، مکلف از آن خبر نداشته است و در این صورت چه تفاوتی بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ وجود دارد؟ معلوم بودن یا مجهول بودن تاریخ نسبت به مکلف است و ثبوت از ابتدا مقید بوده است و لذا تفصیل کلام مرحوم آخوند صحیح نیست.

آیات قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام همه نور واحد هستند و تفاوتی ندارد که خطاب اول توسط پیامبر صلی الله علیه و آله باشد و خطاب دوم توسط امام حسن عسکری علیه السلام یا اینکه هر دو خطاب توسط پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شود؛ زیرا چیزی که در مقام جعل و ثبوت بوده از ابتدا مقید به قید زمانی یا افرادی بوده است.

با این توضیحات روشن می‌شود که نسخ و تخصیص ماهیتاً با هم تفاوت ندارند و هر دو تضییق در عالم ثبوت هستند؛ یا تضییق زمانی یا تضییق افرادی و در صورت شک بین نسخ و تخصیص، باید دید فهم عرفی از خطاب دوم تضییق افرادی است یا تضییق زمانی که این تضییق:

اگر زمانی باشد (مدلول خطاب این باشد که از این زمان عمل را نمی‌خواهم)، خطاب دوم نسخ است؛

و اگر افرادی باشد، خطاب دوم تخصیص است؛

چه خطاب دوم قبل از زمان عمل به خطاب اول باشد و چه پس از آن؛ چه عام واقعی باشد و چه ظاهری؛ چه معلوم التاریخ باشد و چه مجهول التاریخ.

نتیجه اینکه:

آنچه تعیین کننده‌ی نسخ یا تخصیص است، مدلول خطاب دوم به لحاظ زمانی یا افرادی بودن است؛

و به لحاظ عالم ثبوت و از لحاظ ماهوی این دو تفاوتی با هم ندارند و نسخ، تخصیص زمانی است و تخصیص، نسخ افرادی است؛

و نیازی به تاسیس اصل در مساله نیست، بلکه باید مشخص شود خطاب دوم تصرف زمانی است یا افرادی.

مثال:

زمانی که خطاب اول می‌گوید: «برای مشورت با پیامبر صلی الله علیه و آله صدقه بدهید» و خطاب دوم می‌گوید: «خدا دانست که این مطلب بر شما سخت است و از این به بعد اگر خواستید مشورت کنید، نیاز به صدقه دادن نیست و برای قبل از خطاب دوم که صدقه

ندادید، استغفار کنید»، خطاب دوم ظهور در تصرف زمانی داشته و نسخ است و دیگر بین دوران بین نسخ و تخصیص نیست؛

و زمانی که خطاب اول می‌گوید: «و اعلموا انما غنمتم من شیء فان الله خمسہ و للرسول» و خطاب دوم می‌گوید: «... الخُمُسُ ... بَعْدَ مَوْتِهِ وَ مَوْنَةُ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَاةِ السُّلْطَانِ»، خطاب دوم ظهور در تصرف افرادی و احوالی دارد؛ یعنی از ابتدا نیز خمس مربوط در این محدوده‌ی خاص بود؛ نه اینکه از ابتدا همه را شامل بوده و اکنون عوض شده است.

این جواب زمینه‌ی نقد قول آیت الله شبیری را فراهم می‌کند.

کلام آیت الله شبیری: باید در دوران بین تخصیص و نسخ تفصیل داده شود؛ یعنی باید دید خطاب دوم خطاب نبوی است یا خطاب روایی از اهل بیت علیهم السلام:

اگر خطاب دوم، خطاب نبوی باشد، ناسخ خواهد بود؛ چه پس از وقت عمل به خطاب اول باشد و چه قبل از وقت عمل به خطاب اول.

و اگر خطاب دوم، غیر نبوی باشد، جمع عرفی تخصیص است.
 پس تفصیل ایشان مانند تفصیل آخوند که بین مجهول تاریخ و معلوم تاریخ بود، تفاوت دارد.
دلیل: ایشان هم به کلام مرحوم آخوند اشکال وارد می کنند و هم کلام خود را تبیین می کنند.
بیان دلیل: کثرت و ندرتی که مرحوم آخوند می گوید:

در روایات اهل بیت علیهم السلام احراز شده و مورد پذیرش است و لذا تخصیص در این مورد قابل پذیرش است؛
 اما در روایات نبوی احراز نشده است، بلکه روایتی وجود دارد که نشان می دهد کثرت با نسخ وجود داشته است^۱: منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام روایت می کند: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتَجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِئُكَ غَيْرِي فَتَجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ فَقَالَ إِنَّا نَجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ قَالَ قُلْتُ فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَ صَدَقُوا عَلَى مُحَمَّدٍ صَ أَمْ كَذَبُوا قَالَ بَلْ صَدَقُوا قَالَ قُلْتُ فَمَا بِهِ الِهِمُّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ أَمَا تَعْلَمُ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِي رَسُولَ اللَّهِ صَ فَيَسْأَلُهُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَيَجِيبُهُ فِيهَا بِالْجَوَابِ ثُمَّ يَجِيبُهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَنْسَخُ ذَلِكَ الْجَوَابَ فَتَنْسَخُ الْأَحَادِيثُ بَعْضُهَا بَعْضًا. الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ صفحه ۶۵

اینکه در روایت این گونه آمده است که «اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله» با این مساله روبرو بوده اند که مطالب در زمان آنها نسخ می شده است، نشان می دهد که در آن دوره نسخ بیشتر بوده است و اگر این مطلب بین همه مشترک بود، آوردن این عبارت وجهی نداشت.

نقد آقای شهیدی:

۱. بحث در این استدلال، مانند بحث حقیقت شرعیه است؛ یعنی با کلمه ی «نسخ» که در روایت امام صادق علیه السلام آمده است، بر معنای مصطلح حمل شده است؛ در صورتی که ثابت نشده که این کلمه به معنای اصطلاحی باشد، بلکه امکان دارد که به معنای لغوی خود به کار رفته است که شامل تخصیص نیز هست.

۲. اینکه «اصحاب رسول الله» ذکر شده اند، به خاطر اختصاص نسخ به این عده نیست، بلکه می تواند به این دلیل باشد که سؤال شخص در این مورد بوده است؛ یعنی این عبارت از باب تطبیق جواب و سؤال آمده است.

شاهد این جواب نیز روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که می فرمایند: «کلام ما نیز مانند قرآن است؛ همان طور که در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص ... است، کلام رسول الله و کلام ما نیز ناسخ و منسوخ، عام و خاص ... دارد و افقه کسی است که بتواند مراد ما را استخراج کند».

کلام استاد: بحث ظهورات الفاظ در زمان امام صادق علیه السلام، دقیقاً مشابه حقیقت شرعیه است. در حقیقت شرعیه می گوئیم که

لفظی در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله معنایی لغوی داشته است؛

پس از ایشان معنایی اصطلاحی داشته است؛

و نمی دانیم که در زمان ایشان، معنای اصطلاحی خود را داشته است یا خیر.

بحث حقیقت شرعیه در مورد رسول اکرم صلی الله علیه و آله ثمره ی زیادی ندارد؛ ولی در روایات امام باقر و امام صادق علیه السلام ثمرات عملیه ی فراوانی دارد.^۲ این بحث نیز مصداق بحث حقیقت شرعیه است.

توضیح: اگر اصحاب سر اهل بیت علیهم السلام استثنا شوند، غلبه ی احادیث

تا زمان امام سجاد علیه السلام بر بیان کلیات است؛

در زمان امام باقر، امام صادق و ابتدای زمان امام کاظم علیهم السلام بر بیان جزئیات است؛

و از اواخر زمان امام کاظم علیه السلام به بعد بر جواب دهی به شبهات است (حتی در خواص).

* این سیر، نشان دهنده ی سیر تکامل فهم شیعه و برنامه ی واحد داشتن اهل بیت علیهم السلام است.

با توجه به این مقدمه می گوئیم: چنین واژه هایی

اگر در زمان چهار امام اول باشند، ظهور در معنای لغوی دارند

اگر در زمان ائمه ی آخر باشند، ظاهر در معنای مصطلح هستند؛

^۱ - اگر کلام آیت الله شبیری پذیرفته شود، تعداد نسخ ها زیاد می شود و در قرآن نیز همین گونه خواهد بود.

^۲ - کلام آیت الله مکارم در انوار الاصول.

و اگر در زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام باشد، محل نزاع است؛ و دلیلی که در حقیقت شرعیه بیان می‌شود، تکلیف را روشن می‌کند.

وجه تفسیر «نسخ» به معنای اصطلاحی در روایت منصور بن حازم توسط آیت الله شبیری: آیت الله شبیری به تبع مرحوم آخوند در حقیقت شرعیه این‌گونه می‌گویند که این موارد «استعمال بداع الوضع» هستند؛ یعنی تعیینی استعمالی می‌باشند که با اولین استعمال، وضع انجام می‌شود؛ بنابراین «نسخ» با اولین استعمال در معنای اصطلاحی در دوره‌ی امام باقر و اما صادق علیهما السلام، به معنای حقیقی می‌رسیده است و طبق این مبنا است که ایشان واژه‌ی «نسخ» در روایت منصور بن حازم را به معنای مصطلح معنا می‌کنند؛ زیرا این روایت مربوط به زمان امام صادق علیه السلام است و قطعاً تا زمان ایشان نسخ به معنای اصطلاحی خود به کار رفته بود.

اما اگر کسی وضع تعیینی استعمالی را نپذیرفت و قائل به وضع تعیینی شد، یا حقیقت شرعیه را نپذیرفت، باید «نسخ» را به معنای لغوی معنا کرد. **کلام استاد:** در حقیقت شرعیه معتقدیم که همه‌ی وجوه معروف، یعنی

تعیینی استعمالی،

کثرت استعمال و وضع تعیینی،

حقیقت متشرعه،

و به کار رفتن در معانی شرعی از گذشته،

صحیح هستند؛ اما هیچ کدام اطلاق ندارد؛ یعنی:

بعضی از الفاظ قبل از اسلام هم بوده‌اند؛

بعضی تعیینی استعمالی هستند؛

بعضی کثرت استعمالی دارند که در همان مرحله به وضع می‌رسند؛

و بعضی هیچ کدام نیستند.

ادعای ما این است که «نسخ» از مواردی است که

تعیینی استعمالی نیست و شاهی بر آن نداریم،

اینکه از گذشته به حد حقیقت رسیده باشد نیز ثابت نیست،

اینکه کثرت استعمال آن در نسخ مصطلح به حدی باشد که معنای مصطلح را اثبات کند نیست،

لذا استصحاب بقای معنای لغوی و عدم نقل از معنای لغوی، تا دوره‌ی غیبت صغری اماره‌ی عدم نقل از معنای لغوی است؛ لذا «نسخ» در روایت منصور بن حازم و حتی روایت زمان امام رضا علیه السلام را به معنای لغوی معنا می‌کنیم.

در زمان عیاشی و کلینی و... است که «نسخ» به حد وضع رسیده و تا آن زمان، وضع ثابت نیست و لذا مانند آقای شهیدی معتقدیم که روایت منصور بن حازم مربوط به نسخ لغوی است و تفصیل آیت الله شبیری با آن اثبات نمی‌شود؛ زیرا نسخ لغوی شامل تخصیص نیز هست.

مبنایی که به خاطر آن آیت الله شبیری «نسخ» را به معنای اصطلاحی معنا کردند نیز بیان شد. این مبنا، مبنای مرحوم آخوند نیز هست و لذا ایشان نیز باید طبق مبنای تعیینی استعمالی بودن حقیقت شرعیه، «نسخ» را به معنای اصطلاحی معنا کنند؛ همان‌گونه که در بحث تعادل و ترجیح همین‌گونه عمل کرده و «نسخ» را در روایات مربوط به زمان امام صادق علیه السلام و پس از ایشان، به معنای اصطلاحی معنا کرده‌اند.

فایل شماره ۶۶ تاریخ ۹۷/۱۱/۱۴

انقلاب نسبت

معنای انقلاب نسبت:

تعارض بدوی

گاهی بین دو دلیل است که یکی عام است و دیگری خاص مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء». نسبت بین این دو دلیل عموم و خصوص مطلق است و تخصیص جاری شده و محل بحث نیست؛

و گاهی بین بیش از دو دلیل است که محل بحث در این مورد است. در این حالت، بحث در این باره است که «اگر خطاب عامی داشته باشیم که با خطاب اول تخصیص بخورد، خطاب دوم باید با عام مخصص سنجیده شود یا با عام اول؟»

این حالت دو مثال دارد:

مثال اول: سه دلیل داریم: «اکرم العلماء»، «لا تکرّم الفساق من العلماء» و «لا تکرّم النحویین». در این مثال

نسبت بین «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» عموم و خصوص مطلق است؛ و نسبت بین «اکرم العلماء» و «لا تکرّم النحویین» نیز عموم و خصوص مطلق است. حال اگر «اکرم العلماء» را با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص بزنییم، نتیجه‌ی آن «اکرم العلماء العدول» می‌شود و نسبت بین این نتیجه با «لا تکرّم النحویین» عموم و خصوص من وجه است و کسی که خاص دوم را با خطاب اول می‌سنجد و در نتیجه انقلاب نسبت را قبول ندارد، می‌گوید «لا تکرّم النحویین» می‌تواند مخصص باشد، زیرا نسبتش با خطاب اول، عموم و خصوص مطلق است؛ ولی کسی که خاص دوم را با عام مخصص می‌سنجد و در نتیجه انقلاب نسبت را قبول ندارد، می‌گوید «لا تکرّم النحویین» نمی‌تواند مخصص باشد، زیرا نسبتش با عام مخصص، عموم و خصوص من وجه است.

مثال دوم: سه دلیل داریم: «اکرم العلماء»، «لا تکرّم الفساق من العلماء» و «یستحب اکرام العدول». در این مثال به دوا نسبت بین «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» عموم و خصوص مطلق است، و نسبت بین «اکرم العلماء» و «یستحب اکرام العدول»، عموم و خصوص من وجه است. حال اگر «اکرم العلماء» را با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص بزنییم، نتیجه «اکرم العلماء العدول» می‌شود و نسبت بین این نتیجه با «یستحب اکرام العدول»، عموم و خصوص مطلق است و کسی که خاص دوم را با خطاب اول می‌سنجد و در نتیجه انقلاب نسبت را قبول ندارد، می‌گوید «یستحب اکرام العدول» نمی‌تواند مخصص باشد؛ زیرا نسبتش با خطاب اول، عموم و خصوص من وجه است؛ ولی کسی که خاص دوم را با عام مخصص می‌سنجد و در نتیجه انقلاب نسبت را قبول دارد، می‌گوید «یستحب اکرام العدول» می‌تواند مخصص باشد؛ زیرا نسبتش با خطاب اول، عموم و خصوص مطلق است. نتیجه‌ی قولی که انقلاب نسبت را قبول دارد، این می‌شود که «اکرام عالم عادل واجب است» و «اکرام عادل غیر عادل مستحب است». کسانی که خطاب دوم را با عام مخصص می‌سنجند، «طرفداران انقلاب نسبت» نامیده می‌شوند و کسانی که خطاب دوم را با عام می‌سنجند، «مخالفین انقلاب نسبت» نام دارند. دلیل این نام‌گذاری این است که خطاب دوم اگر با عام اول سنجیده شود، نسبت از ابتدا تا آخر عموم و خصوص مطلق است؛ و اگر با عام مخصص سنجیده شود، نسبتی که قبلاً عموم و خصوص مطلق بود، به عموم و خصوص من وجه تبدیل شده و انقلاب نامیده می‌شود.

این بحث از قدیم مطرح بوده است و سه قول در مورد آن وجود داشته است:

عدم انقلاب نسبت مطلقاً: مشهور و من جمله مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی، مرحوم آقا ضیاء و امام خمینی (ره) در هر دو مثال قائل به عدم انقلاب نسبت هستند.

انقلاب نسبت مطلقاً: مرحوم ملا احمد نراقی، میرزای نائینی و شهید صدر در هر دو مثال قائل به انقلاب نسبت هستند. این رویه اکنون نیز ادامه دارد و مشهور مخالف انقلاب نسبت هستند.

قول به تفصیل: شیخ انصاری قائل به تفصیل است و می‌گوید:

در مواردی که مانند مثال اول هستند؛ یعنی نسبت هر دو خطاب اول و دوم با عام، عموم و خصوص مطلق باشد و پس از تخصیص عام، نسبت بین خطاب دوم و عام من وجه شود، انقلاب نسبت پذیرفته نیست؛ اما در مواردی که مانند مثال دوم هستند؛ یعنی نسبت یک خطاب با عام، عموم و خصوص مطلق باشد و نسبت خطاب دیگر با عام، عموم و خصوص من وجه باشد و پس از انقلاب، نسبت خطاب دوم با عام، مانند نسبت خطاب اول با عام می‌شود، انقلاب نسبت پذیرفته است.

بررسی قول مشهور (مختار)

مرحوم آخوند پس از قاعده‌ی ثانویه، مرحوم اصفهانی در نهاییه الدرایه ج ۳ صفحه ۴۰۸ تا ۴۱۲ و مرحوم آقا ضیاء در مقالات ج ۲ صفحه ۴۸۲ و در نهاییه الافکار صفحه ۱۶۱ تا ۱۶۷ این مطلب را ذکر کرده‌اند. در حاشیه‌ی فوائد مرحوم نائینی ج ۳ صفحه ۱۷۶ نیز این مطلب توسط مرحوم آقا ضیاء بیان شده است.

بیان مطلب مشهور: باید بررسی کرد که در تخصیص مراد استعمالی برای ما مهم است یا مراد جدی.

اگر در تخصیص مراد استعمالی برای ما مهم باشد، مخصصی که می‌آید، مراد استعمالی از عام را تغییر نمی‌دهد و چون مراد استعمالی تغییر نکرده است، اگر مخصص دومی بیاید، باز هم باید با مراد استعمالی عام سنجیده شود. در نتیجه جایی برای انقلاب نسبت باقی نمی‌ماند. اما اگر در تخصیص مراد جدی برای ما مهم باشد، مخصصی که می‌آید، کشف می‌شود که عموم اولیه مراد جدی نبوده است و لذا باید به دنبال عام مخصص باشیم. حال با توجه به این که

تخصیص طبق هر سه مبنا (اظهریت، قرینیت و لغویت) بر پایه‌ی ظهورات انجام می‌شود؛ و ظهور مربوط به مراد استعمالی است و مراد استعمالی با مخصص منفصل تغییر نمی‌کند،

مخصص دوم نیز باید با مراد استعمالی عام سنجیده شوند و در نتیجه جایی برای انقلاب نسبت باقی نمی‌ماند.

مثال اول: اگر گفته شود «اکرم العلماء» و سپس گفته شود «لا تکرّم الفساق من العلماء»، خطاب خاص، حجیت عام را عوض می‌کند (حجت نبودن عام در فساق)، نه مراد استعمالی آن را. پس از این که خطاب دوم یعنی «لا تکرّم النحویین» می‌آید، با مراد استعمالی عام باید سنجیده شود نه با حجت و چون مراد استعمالی عوض نشده است، نسبت خطاب دوم با عام همچنان عموم و خصوص مطلق است. در اینجا این مطلب برای ما مهم نیست که حجت چیست، بلکه در تخصیص مراد استعمالی و ظهور برای ما مهم است که آن هم عوض نشده است و حتی اگر مخصص‌های متعددی بیایند، بعضی از افراد عام را از حجیت خارج می‌کنند نه از ظهور عام.

مثال دوم: اگر گفته شود «اکرم العلماء» و سپس گفته شود «لا تکرّم الفساق من العلماء»، خطاب خاص، حجیت عام را عوض می‌کند نه مراد استعمالی آن را. پس از این که خطاب دوم یعنی «یستحب اکرام العدول» می‌آید، باید به ظهور خطاب اول نگاه کنیم که هنوز نیز «العلماء» به صورت مطلق است و در نتیجه خطاب دوم نمی‌تواند مخصص عام باشد؛ زیرا نه اظهر است، نه لغویت لازم می‌آید و نه قرینیت بر مراد استعمالی دارد.

به طور مثال اگر مبنا لغویت باشد، لغویت لازم نمی‌آید؛ یعنی «اکرم العلماء»

اگر با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص نخورد، خطاب دوم لغو می‌شود،

اما اگر با «یستحب اکرام العدول» تخصیص نخورد، خطاب دوم لغو نمی‌شود.

البته اگر مبنای تخصیص قرینیت باشد ولی مانند میرزای نائینی قرینیت را قرینیت بر مراد جدی بدانیم، می‌توان گفت که زمانی که عام با مخصص اول تخصیص خورد، مخصص دوم دیگر نمی‌تواند قرینه بر مراد جدی باشد و انقلاب نسبت صحیح می‌شود؛ اما این مبنا مورد پذیرش نیست.

در نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش انقلاب نسبت وابسته به مبنایی است که در تقدیم خاص بر عام قائل شویم. علمایی مانند مرحوم آخوند که مبنای اظهریت را در تخصیص پذیرفته‌اند، اگر بخواهند انقلاب نسبت را بپذیرند، تناقض لازم می‌آید؛ زیرا اظهریت در مقایسه‌ی دو ظهور معنا دارد و از آنجایی که خطاب اول حتی با تخصیص‌های متعدد عوض نمی‌شود، اظهریت در مقایسه با آن معنا دارد نه با مراد جدی (عام پس از تخصیص). همچنین علمایی مانند مرحوم اصفهانی که مبنای لغویت خطاب خاص را در تخصیص پذیرفته‌اند، طبق مبنای خودشان نمی‌توانند انقلاب نسبت را بپذیرند؛ زیرا لغویت در جایی لازم می‌آید که ظهور خطاب اول اعم از ظهور خطاب دوم باشد و در اینجا نیز مراد جدی مهم نیست.

فایل شماره ۶۷ تاریخ ۹۷/۱۱/۱۷

بحث در مورد انقلاب ماهیت بود و قول مشهور یعنی عدم پذیرش انقلاب نسبت مطلقاً توضیح داده شد.

در مقابل قول مشهور، قول میرزای نائینی است.

بیان قول مرحوم نائینی: مرحوم نائینی و موافقان وی، انقلاب نسبت را به طور مطلق می‌پذیرند و اصل تفاوت آنها با قول مرحوم آخوند و موافقان وی که انقلاب نسبت را مطلقاً رد می‌کنند، به وجه تخصیص بازمی‌گردد:

مرحوم آخوند و مرحوم آقا ضیاء، وجه تخصیص را اظهریت دانستند و از آنجایی که ظهور و اظهر با تعدد خطاب عوض نمی‌شود، انقلاب نسبت را نمی‌پذیرند (خطاب‌ها منفصل هستند و خطاب‌های منفصل ظهور را تغییر نمی‌دهند)؛

اما مرحوم نائینی وجه تخصیص را قرینیت دانست که تفسیرهای متفاوتی داشت و تفسیر ایشان از قرینیت، قرینیت بر حجیت یا مراد جدی بود. ظهور در کلام ایشان با ظهور در کلام باقی علما تفاوت دارد؛ ظهور در کلمات دیگران مربوط به مراد استعمالی است و در

کلام ایشان مربوط به مراد جدی است. ایشان حجت را مراد جدی می‌داند و می‌گوید تخصیص یعنی اینکه یک حجت، حجت دیگر را تضییق کرده و روشن کند که مراد جدی از حجت اول شیء دیگری بوده است.

شاهد کلام مرحوم نائینی: اگر کلامی حجت نباشد، نمی‌تواند کلام دیگر را تخصیص بزند؛ هرچند لا حجت به لحاظ دلالت اظهر باشد و کلام باید حجت باشد تا بتواند مخصص کلام دیگر باشد.

نتیجه اینکه مرحوم نائینی در تخصیص حجت را معیار می‌دانند و از این جهت تخصیص را می‌پذیرند که یک حجت با حجت دیگر تعارض بدوی پیدا کرده است؛ و حجت دوم مراد جدی از حجت اول را ضیق می‌کند؛ و چون ایشان در بحث تخصیص حجیت را معیار می‌داند، در مقام بحث نیز حجت را مهم می‌دانند.

مثال اول:

تا زمانی که «لا تکرّم الفساق من العلماء» نیامده بود، «اکرم العلماء» حجت در تمام افراد بود؛ و پس از آمدن «لا تکرّم الفساق من العلماء»، حجت در «عالم عادل» شد؛ در مرحله‌ی بعد خطاب دوم یعنی «لا تکرّم النحویین» صادر می‌شود و این خطاب نیز ناظر به حجت‌های قبل است که در این صورت نسبت بین «نحویین» و حجت عام یعنی «عالم عادل»، عموم و خصوص من وجه است و لذا تخصیصی در کار نیست.

مثال دوم:

تا زمانی که «لا تکرّم الفساق من العلماء» نیامده بود، «اکرم العلماء» حجت در تمام افراد بود؛ و پس از آمدن «لا تکرّم الفساق من العلماء»، حجت در «عالم عادل» شد؛ در مرحله‌ی بعد خطاب دوم یعنی «یستحب اکرام العدول» صادر می‌شود و این خطاب نیز ناظر به حجت‌های قبل است که در این صورت نسبت بین «عدول» و «عالم عادل»، عموم و خصوص مطلق بوده و تخصیص جاری می‌شود.

بررسی کلام مرحوم نائینی: این کلام دو مقدمه دارد:

مقدمه‌ی اول: سه نوع دلالت داریم:

الف) دلالت تصویری: رسیدن معنا به ذهن مخاطب؛ هرچند لفظ از موجودی که فاقد شعور است صادر شود.

ب) دلالت تصدیقی اولی (مراد استعمالی): دلالتی که متوقف بر نبود وجود قرینه‌ی متصله است.

ج) دلالت تصدیقی ثانوی (مراد جدی): دلالتی که متوقف بر نبود وجود قرینه‌ی منفصله است.

از نظر مرحوم نائینی دلالت تصدیقی ثانوی موضوع حجیت است.

مقدمه‌ی دوم:

تخصیص جمع عرفی است؛

و جمع عرفی مربوط به تعارض بدوی است؛

و تعارض بدوی مربوط به دو حجت است؛ یعنی اگر بین دو دلیلی که فی نفسه حجیت دارند و به آنها عمل می‌کنیم، تکاذب ایجاد شود، به دنبال جمع عرفی می‌رویم که شامل حکومت، تخصیص و... است.

نتیجه اینکه:

تعارض مربوط به دو حجت است؛

حجیت مربوط به مراد جدی است؛

پس در تخصیص باید دو حجت را مورد ملاحظه قرار دهیم و اینکه مرحوم آخوند در مورد اظهر و ظاهر صحبت کردند، صحیح نیست؛ زیرا تصدیقی اولی که حجت نیست، نمی‌تواند باعث تخصیص حجت شود و باید به دنبال حجت باشیم که حجت نیز مراد جدی است.

مثال:

با صادر شدن «لا تکرّم الفساق من العلماء»، مدلول تصویری و تصدیقی «اکرم العلماء» تغییری نمی‌کند؛ اما این دو حجت نیستند،

بلکه مدلول تصدیقی ثانوی حجت است؛

و مدلول تصدیقی ثانوی که پس از آمدن «لا تکرّم الفساق من العلماء» ایجاد می‌شود (پس از فحوص از مخصص منفصل است که

مدلول تصدیقی ثانوی ایجاد می‌شود)، «اکرم العالم العادل» است؛

و برای اینکه بررسی کنیم که تخصیص وجود دارد یا خیر، باید «اکرم العالم العادل» با خطاب دوم («لا تکرّم النحویین» یا «یستحب اکرام العدول») سنجیده شود و ظهوری «اکرم العلماء» که با آمدن بیان دوم دیگر حجت نیست، داخل در تعارض بدوی نیست تا به دنبال جمع عرفی باشیم.

بررسی کلام مرحوم نائینی

اشکال اول: اشکال اول که البته در نتیجه تأثیر ندارد این است که مقدمه‌ی اول پذیرفتنی نیست؛ یعنی مدلول تصویری مدلول نیست، بلکه به تعبیر مرحوم اصفهانی تداعی معانی است.

دلیل: در دلالت باید اراده باشد هر چند این اراده، اراده‌ی شائیه باشد و جایی که اراده نباشد، دلالت هم نیست.

اشکال دوم: این اشکال ناظر به مقدمه‌ی دوم است: موضوع حجیت مراد جدی نیست، بلکه ظهور است و ظهور مراد استعمالی است. طبق این اشکال حتی اگر حجت مهم باشد، باید ظهور مورد ملاحظه قرار بگیرد.

نقد مرحوم نائینی به این اشکال: حجیت امری خارج از سیره‌ی عقلا نیست و اگر عقلا بدانند که مراد جدی مطابق مراد استعمالی نیست، مراد جدی را معذر و منجز می‌دانند؛ یعنی اگر گفته شود که مولا مطلبی را گفته است (ظهور استعمالی) اما مرادش این ظاهر نبوده است، مراد جدی است که معذر و منجز است. بر همین اساس است که مرحوم نائینی در بحث عام و خاص، موضوع حجیت را مراد جدی می‌داند و در این مقام و موارد دیگر از این مبنا استفاده می‌کند.

پاسخ: حجیت مربوط به مراد استعمالی است و زمانی که قرینه‌ی منفصله می‌آید، از باب تقدیم اظهر بر ظاهر یا قرینیت یا لغویت، حجیت را در مدلول خودش سلب می‌کند؛ یعنی اجازه‌ی اجرای اصاله التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی را نمی‌دهد. پس قرینه‌ی منفصله ظهور خطاب عام را از بین نمی‌برد، بلکه مانع اجرای اصاله التطابق در بخشی از آن ظهور می‌شود. زمانی که اصاله التطابق در آن بخش جاری نشد، عام نسبت به آن بخش حجیت ندارد. این مطلب به این معنا نیست که ظهور حجت نبود، بلکه به این معناست که حجت اقوی آمده است.

نظیر این مطلب در تزاحم است که هر دو خطاب را درست می‌دانیم ولی می‌گوییم با بودن اهم دیگر جایی برای مهم نیست. در مقام بحث نیز عام صحیح است و حتی پس از آمدن خطاب منفصل، ظهور استعمالی عام همان عموم است ولی نسبت به مدلول خاص حجیت ندارد. قرینه‌ی منفصله ظهور خطاب عام در مراد جدی را در مقدار خارج از تخصیص سلب نمی‌کند، بلکه حجیت ظهور را فقط در مقدار خاص سلب می‌کند.

اگر این مطلب پذیرفته نشود، هیچ حجتی در دست ما نخواهد بود؛ زیرا روایاتی دال بر این مطلب هستند که پس از ظهور امام زمان علیه السلام، مواردی توسط ایشان بیان می‌شود.

به تعبیر دیگر اگر این گونه بود که حجیت پس از مخصص منفصل ایجاد شود (طبق کلام مرحوم نائینی موضوع حجیت مراد جدی است که پس از قرائن منفصل می‌آید) تا زمان ظهور امام زمان علیه السلام حجت نخواهیم داشت؛ زیرا قرائن منفصلی هستند که در زمان ایشان بیان می‌شوند و شاید مربوط به دلائل در دست ما باشند؛ در صورتی خطاب عام حجت است و اگر قرینه‌ی منفصله وارد شود، به میزان مدلول خودش، مانع از حجیت عام می‌شود و پس از این عام نسبت به ماعدا حجت است مگر اینکه دلیل دیگری بیاید.

نتیجه اینکه موضوع حجیت به نظر ما مراد جدی نیست، بلکه همان ظهور یا مراد استعمالی است و لذا پس از اتمام خطاب و نبود قرینه‌ی متصله، حجت موجود است.

به تعبیر مرحوم امام می‌دانیم که دأب شارع، بیان تدریجی است ولی آیا این مطلب باعث می‌شود که اگر عامی در آیه یا روایتی وارد شد، اصحاب بگویند هنوز حجت نداریم و باید منتظر تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله یا اهل بیت علیهم السلام باشیم؟ از طرف دیگر چون هنوز تبیین تمام نشده است و بخشی از آن توسط امام زمان علیه السلام خواهد بود، هنوز باید به انتظار بنشینیم.

به تعبیر مرحوم آقا ضیاء این کلام تالی فاسدی دارد و آن اینکه با ملتزم شدن به این کلام، باید کل ظواهر قرآن و روایات را کنار بگذاریم؛ زیرا: ظهور موضوع حجیت نیست، بلکه مراد جدی موضوع حجت است که پس از مخصص منفصل شکل می‌گیرد؛

و مخصص‌های منفصل نیز هنوز نیامده‌اند؛

پس هنوز موضوع حجت نیامده است و کسی به این مطلب ملتزم نمی‌شود.

کلام مرحوم نائینی این بود که با ملاحظه‌ی سیره‌ی عقلا روشن می‌شود در صورت عدم تطابق مراد جدی و مراد استعمالی، به مراد استعمالی استناد نمی‌شود و لذا کلام مرحوم آخوند صحیح نیست و موضوع حجیت مراد جدی است؛ در صورتی که:

گفته نشده است که اگر مراد جدی روشن شد، باید به مراد استعمالی عمل شود تا اشکال مرحوم نائینی وارد شود؛

بلکه کلام این است که با آمدن مراد استعمالی، حجت می‌آید و زمانی که قرینه‌ی منفصله بیاید، حجت اقوی بوده و از باب تقدیم اقوی بر قوی، مدلول خود را از تحت عام خارج می‌کند و این دلیل بر این نیست که موضوع حجیت از ابتدا مراد جدی بوده است.

اشکال سوم: این اشکال نیز ناظر به مقدمه‌ی دوم است: در مقدمه‌ی دوم گفته شد که تخصیص جمع عرفی است؛ جمع عرفی بین دو حجت است؛ و در نتیجه تخصیص باید در مراد جدی که حجت است بحث شود.

با نقدی که گفته شد، نقد مقدمه‌ی دوم نیز مشخص می‌شود؛ یعنی درست است که تخصیص جمع عرفی است و جمع عرفی باید بین دو حجت باشد؛ اما ظهور است که حجت است و اگر در جایی که دلیلی به خاطر اقوی بودن مقدم شود، به این معنا نیست که دلیل عام از اساس باطل می‌شود.

پس اصل نقد به این مطلب بازمی‌گردد که دلیل ما بر تخصیص، قرینیت مخصص منفصل در تعیین حجت نیست. کلام مرحوم نائینی این است که مخصص قرینه‌ی بر حجیت است؛ اما اگر ما قرینیت را بپذیریم، قرینیت بر حجیت را نخواهیم پذیرفت.

نتیجه اینکه موضوع حجیت، ظهور است و طبق اصالة التطابق، همان، مراد جدی نیز هست. اگر مخصص منفصلی یافت شد، به دلیل آمدن حجت اقوی، می‌گوییم به میزان افراد خاص، داخل در مراد جدی مولا نبوده است؛ و نسبت به مازاد بر افراد خاص، هنوز اصالة التطابق هست.

مثال: در خمس دلیلی داریم که می‌گوید: «و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ و للرسول» و حدیثی نیز از امام رضا علیه السلام وارد شده است که می‌گوید: «... الْخُمْسُ ... بَعْدَ مَوْتِهِ وَ مَوْنَهُ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَاكِ السُّلْطَانِ». الکافی (ط - الإسلامیة) / ج ۱ / ۵۴۷. در اینجا: درآمدی که صرف مؤونه خود شخص و عیالش و خراج سلطان است، از این عام خارج می‌شود؛ و درآمدی دیگری نیز هست که جزء ظهور «انما غنمتم» بوده و لذا این عام، در آن درآمد حجت است و حجت اقوی از عام نیز یافت نشده است و لذا باید خمس این درآمد نیز پرداخت شود.

فایل ۶۸ تاریخ ۹۷/۱۱/۲۴

گفته شد که پذیرش یا عدم پذیرش انقلاب نسبت، بستگی به مبنایی دارد که در عام و خاص پذیرفته شده است:

اگر وجه تخصیص را اظهریت بدانیم، باید ظهور را معیار قرار دهیم و ظهور نیز با مخصص‌های منفصل تغییر نمی‌کند و لذا باید منکر انقلاب نسبت شویم؛

و اگر وجه تخصیص را قرینیت بر مراد جدی بدانیم، باید مراد جدی و حجیت را معیار قرار دهیم و باید انقلاب نسبت را بپذیریم؛ زیرا با آمدن مخصص اول، نسبت به همه‌ی افراد عام حجت نداریم، بلکه «عالم عادل» حجت است؛ و در این جلسه این را اضافه می‌کنیم که:

اگر وجه تخصیص را لغویت بدانیم، باید قائل به تفصیل بشویم.

دلیل: دو مثال داریم که حکم آنها با هم متفاوت است:

۱. در بعضی موارد اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، لغویتی لازم نمی‌آید؛ یعنی در مواردی مانند «اکرم العلماء» با دو مخصص شبیه به هم مثل «لا تکرّم الفساق منهم» و «لا تکرّم النّحویین» که نسبت هر دو با عام، عموم و خصوص مطلق است. در این گونه موارد اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، لغویت پدید نمی‌آید؛ زیرا عام دو تخصیص می‌خورد: تخصیص با «فساق» و با «نحوی» و «عالم عادل غیر نحوی» باقی خواهد ماند. در این موارد انقلاب نسبت را نمی‌پذیریم.

۲. اما در بعضی موارد اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، لغویت لازم می‌آید؛ و آن در مواردی است که نسبت تغییر می‌کند؛ یعنی در ابتدا نسبت عام

با یک دلیل عموم و خصوص مطلق است؛

و با دلیل دیگر عموم و خصوص من وجه؛

اما اگر نتیجه‌ی عام و دلیل اول را با دلیل دوم بسنجیم، نسبت عموم و خصوص مطلق خواهد بود. در این موارد انقلاب نسبت را می‌پذیریم.

مثال: «اکرم العلماء» با دو مخصص که شبیه هم نیستند مثل «لا تکرّم الفساق من العلماء» و «یستحب اکرام العدول». در این مثال نسبت عام با

«لا تکرّم الفساق من العلماء»، عموم و خصوص مطلق است؛

اما با «یستحب اکرام العدول»، عموم و خصوص من وجه است؛

اما اگر نتیجه‌ی عام و «لا تکرّم الفساق منهم» با «یستحب اکرام العدول» سنجیده شود، نسبت آنها عموم و خصوص مطلق خواهد بود.

در این موارد

الف) اگر انقلاب نسبت را بپذیریم، ابتدا «اکرم العلماء» را با «لا تکرّم الفساق» تخصیص می‌زنیم و نتیجه‌ی آن «اکرم العالم العادل» خواهد شد؛ و نسبت بین «اکرم العالم العادل» و «یستحب اکرام العدول»، عموم و خصوص مطلق است و نتیجه این می‌شود که «وجوب اکرام متعلق به عادل عالم است» و «استحباب اکرام متعلق به عادل غیر عالم است»؛

ب) اما اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، ابتدا «اکرم العلماء» را «لا تکرّم الفساق» تخصیص می‌زنیم و نتیجه‌ی آن «اکرم العالم العادل» خواهد شد؛ و نسبت بین «اکرم العلماء» با «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است و در نتیجه این دو در موضع اجتماع تساقط می‌کنند و فردی برای «اکرم العلماء» باقی نمی‌ماند؛ زیرا «علمای فاسق» با دلیل اول از عام خارج شدند و «علمای عادل» با دلیل دوم؛ پس نتیجه این می‌شود که «عالم چه عادل و چه فاسق وجوب اکرام ندارد» و «اکرم العلماء» لغو می‌شود.

نتیجه اینکه در این موارد باید انقلاب نسبت را بپذیریم.

نقد کلام مرحوم شیخ توسط مرحوم امام^۱

۱. این گونه نیست که عوض نسبت همیشه باعث لغو شدن شود بلکه

در بعضی موارد باعث لغویت نمی‌شود؛

و در بعضی موارد که باعث لغویت می‌شود، ارتباطی با مطلق بودن یا من وجه بودن نسبت نداشته و از محل نزاع خارج است؛ یعنی کسانی که انقلاب نسبت را نمی‌پذیرند و عام را با همه‌ی مخصص‌ها تخصیص می‌زنند تا جایی قائل به تخصیص هستند که محذوری مانند تخصیص اکثر یا لغویت لازم نیاید و در صورت پدید آمدن چنین محذوراتی قرینه بر اجرای انقلاب نسبت داریم ولی این مطلب به معنای تفصیل در مسئله نیست.

۲. حتی در مواردی که نسبت عام با هر دو دلیل، عموم و خصوص مطلق است و طبق کلام شیخ، انقلاب نسبت پذیرفته نیست، امکان پدید آمدن لغویت هست؛ به طور مثال در «اکرم العلماء»، «لا تکرّم الفساق من العلماء» و «یستحب اکرام العدول من العلماء»، نسبت عام با هر دو دلیل، عموم و خصوص مطلق است و لذا طبق کلام شیخ انقلاب نسبت پذیرفته نیست و باید عام را با هر دو مخصص تخصیص زد. در این صورت «علمای فاسق» با دلیل اول از عام خارج می‌شوند و «علمای عدول» با دلیل دوم از عام خارج می‌شوند و «اکرم العلماء» بدون فرد خواهد شد؛

نتیجه اینکه

هم در جایی که نسبت عام با هر دو دلیل، عموم و خصوص مطلق است، امکان پدید آمدن لغویت هست؛

و هم در جایی که نسبت عام با دلیل دوم عموم و خصوص من وجه است، امکان پدید نیامدن لغویت هست؛ یعنی در جایی که روایات نقل به معنا باشند و منشأ تعارض همیشه کلام امام نیست؛ بلکه بعضی از آنها به خاطر خصوصیات راوی است.

کلام استاد: مبنای ما در تخصیص، تدریجیت بیان احکام، قرینیت و لغویت بود.

مواردی که در آنها لغویت لازم می‌آید، طبق کلام مرحوم امام از بحث خارج هستند؛

در قرینیت، خطاب انتزاعی معیار نیست؛ یعنی مجموع خاص‌ها را قرینه‌ی بر عام قرار نمی‌دهیم؛ بلکه قرینه بودن هر خطابی و ذوالقرینه‌ی آن به صورت مستقل از خطاب دیگری محسوب می‌شود. در این صورت چون دأب شارع بر تدریجیت بیان احکام است، با گفتن عام... **دقیقه‌ی**

۱۱:۲۵

مثال: مثال واقعی این مطلب، روایات ضمان عاریه است. در وسائل الشیعه ج ۱۹ کتاب العاریه، باب ۱ روایاتی در مورد عاریه داریم که

بعضی از آنها ضمان در عاریه را به طور کامل نفی می‌کنند و عام هستند؛

بعضی دیگر از آنها ضمان در عاریه را نفی می‌کنند به جز مواردی که ضمان در عاریه شرط شده است؛

بعضی دیگر از آنها ضمان در عاریه را نفی می‌کنند به جز مواردی که دینار باشد؛
بعضی دیگر از آنها ضمان در عاریه را نفی می‌کنند به جز مواردی که درهم باشد؛
و بعضی دیگر از آنها ضمان در عاریه را نفی می‌کنند به جز طلا و نقره (حتی اگر مسکوک نباشند).
در این مثال

اگر انقلاب نسبت را بپذیریم، این گونه حکم می‌کنیم که:
عامی داشتیم که ضمان را در عاریه نفی می‌کرد؛
و هر کدام از خاص‌ها، باعث تخصیص خاص می‌شوند و نتیجه این می‌شود که «در عاریه ضمان وجود ندارد مگر در پنج مورد: اشتراط ضمان، دینار، درهم، طلا و نقره» که فتوای صاحب وسائل در عنوان کتاب نیز همین است.
اما اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، این گونه حکم می‌شود که:
عامی داشتیم که ضمان را نفی می‌کرد؛ و این عام:
ابتدا با صورت شرط شدن ضمان تخصیص می‌خورد و نتیجه این می‌شود که «در عاریه‌ی غیر مشروط ضمان نیست»؛ یعنی
مراد جدی از عام این مورد است؛
پس از این تخصیص، نسبت نتیجه یعنی «عاریه‌ی غیر مشروط» با درهم، دینار، ذهب و فضه، عموم و خصوص من وجه
است و دیگر تخصیصی اتفاق نمی‌افتد.

فتوای مرحوم نائینی، مرحوم خویی و مرحوم تبریزی نیز همین است؛ یعنی فتوای این علما این نیست که در چهار حالت ضمان می‌آید، بلکه
این گونه فتوا می‌دهند که ... **دقیقه‌ی ۱۴: ۱۵ فایل ۶۸**

اقوال دیگر: شهید صدر و آیت الله شبیری مطالبی دارند که جایگزین انقلاب است؛ یعنی با وجود اینکه انقلاب نسبت را نمی‌پذیرند، جایگزین‌هایی
برای آن دارند که به خاطر آنها عملاً فتوایی مشابه قائلین به انقلاب نسبت می‌دهند.

کلام شهید صدر:^۱ بحث از انقلاب نسبت، جزء مطالبی بود که در جمع عرفی داشتن آنها اختلاف شده بود؛ بنابراین در انقلاب نسبت، باید نگاهی
عرفی داشته باشیم. طرفین نزاع فقط به تطبیق مطالبی پرداخته‌اند که در تقدیم خاص بر عام گفته بودند و کبرای جدیدی را بیان نکرده‌اند.
شهید صدر پس از این مقدمات می‌گوید: با نگاه عرفی، قرینیت را پذیرفتیم؛
اما نه قرینیت به مقدار حجت را که کلام مرحوم خویی بود؛
بلکه قرینیت از باب اظهاریت قرینه بر ذو القرینه؛

و با این مبنا نباید انقلاب نسبت را بپذیریم، اما نظر عرفی باعث ارائه‌ی مطلبی می‌شود که فتوای ما نیز همانند فتوای معتقدین به انقلاب نسبت
خواهد شد.

توضیح: ۴ حالت مختلف وجود دارد که هر کدام باید جدا بررسی شوند: یعنی:
عام به لحاظ صدور:

گاهی قطعی است؛

و گاهی غیر قطعی؛

و اراده‌ی جدی در خاص نیز:

گاهی قطعی است؛

و گاهی غیر قطعی؛

۱. در جایی که صدور عام قطعی است: مانند «یستحب اکرام العراقي» و دو دلیل خاص داشته باشیم: «لا یستحب اکرام العراقي البصری» و «لا
یستحب اکرام العراقي الکوفی»؛

به تعبدی در ناحیه‌ی صدور عام نیاز نداریم؛ پس قطعاً مولا «استحباب اکرام عراقی» را بیان کرده است؛

اما با آمدن این دو مخصص می‌دانیم که کلیتی که گفته شده است، مراد نیست و دلالت «عراقی» از این جهت دچار اهمال می‌شود؛

و در نتیجه

«عراقی بصری» و «عراقی کوفی» اهمال ندارند و با آن دو مخصص از تحت عام خارج شده‌اند؛

۱- مباحث الاصول ج ۵ صفحه ۶۶۰ به نظر می‌آید مطالب کتاب «مباحث الاصول» در این مورد بهتر از مطالب کتاب «بحوث فی علم الاصول» باشد.

اما «عراقی غیر بصری» و «عراقی غیر کوفی» مهمل هستند؛ زیرا نمی‌دانیم مراد مولا از عام چه بوده است؛ لذا در مازاد دلیل اجتهادی نداریم و باید به اصله الاحتیاط رجوع کنیم؛ در نتیجه فتوای ما نزدیک فتوای انقلاب نسبت است و تنها تفاوت این است که ما قائل به احتیاط شده‌ایم و معتقدین انقلاب نسبت، فتوا داده‌اند.

مثال عاریه:

مفاد عام، نفی ضمان از عاریه بود؛
و مفاد دلائل خاص، خروج اشتراط، درهم، دینار، طلا و نقره از تحت عام بود؛
درست است که صدور عام قطعی است، اما بعد از آمدن مخصص‌ها، دلالت عام مهمل شده و مراد جدی مولا معلوم نیست؛ در نتیجه نسبت به مازاد بر مخصص‌ها، دلیل اجتهادی نداریم و این‌گونه حکم می‌کنیم که باید احتیاط شود و در موارد نزاع مصالحه انجام شود.
در این مثال:

کسی که انقلاب نسبت را نمی‌پذیرد، تمام موارد را مخصص عام قرار می‌دهد و در باقی موارد با عام، ضمان را نفی می‌کند؛
اما شهید صدر، با اینکه انقلاب نسبت را نمی‌پذیرد، با عموم عام، ضمان را از باقی موارد نفی نمی‌کند.

نقد استاد: دو نقد بر شهید صدر وارد است، نقد مبنایی و نقد بنایی.

نقد مبنایی: در ظهورات قائل به مقتضی و مانع هستیم، یعنی معتقدیم زمانی که عام یا مطلق وارد می‌شوند، ظهور داشته و مقتضی حجیت را دارند و اگر مانعی نداشته باشند، به آنها عمل می‌کنیم؛ بنابراین با آمدن مخصص، بعضی از موارد دارای مانع می‌شوند؛ اما باقی بدون مانع هستند و مقتضی عمل کرده و اهمال پدید نمی‌آید.

نقد بنایی: در کلام شهید صدر تهافت وجود دارد؛ زیرا ایشان:

در بحث عام و خاص (که همین بحث مطرح است و مسئله این است که عامی داشته باشیم و چند مخصص نیز داشت، در مازاد بر مخصص‌ها تکلیف چیست؟) می‌گوید: اصله العموم نسبت به مازاد بر مقدار معلوم بالاجمال جاری می‌شود؛
اما در بحث تعادل و ترجیح قائل به مهمل شدن عام می‌شوند.

در صورتی که

اگر آن‌گونه که در تعادل و ترجیح گفته شده، عام مهمل شود، در بحث عام و خاص نیز باید قائل به اهمال و سرایت اجمال از مخصص به عام شویم؛ درحالی که شهید در موردی که مخصص منفصل است و دوران بین اقل و اکثر است، شهید صدر این‌گونه حکم می‌کنند که اقل با تخصص خارج می‌شود و در مازاد بر اقل، اصله العموم جاری می‌شود و لذا اجمال مخصص به عام سرایت نمی‌کند؛
و اگر آن‌گونه که در عام و خاص گفته شده، عام مهمل نمی‌شود، در بحث تعادل و ترجیح نیز باید گفته شود که دو مخصص که بر عام وارد شده است، باعث تخصیص عام شده و در مازاد بر این دو، اصله العموم بر نفی تخصیص زائد بر مقدار معلوم بالاجمال جاری شده و اهمالی پدید نمی‌آید.

این کلام شهید صدر که می‌فرمایند نگاه باید عرفی باشد، صحیح است، اما به نظر می‌آید جمع عرفی همان مطلبی است که ایشان در بحث عام و خاص گفتند؛ یعنی عرف پس از دیدن چند مخصص، در مازاد بر آنها بر عموم عام تمسک می‌کند؛ نه اینکه عام را مهمل ببیند و به اصول عملیه رجوع کند.

* دو نقدی که گفته شد، عمومی است و بر همه‌ی حالاتی که شهید صدر ذکر کردند وارد است و در مورد خصوص هر حالاتی نیز نقد وجود دارد.

به طور مثال شهید صدر می‌فرمایند:

اگر عام قطعی الجبهه و ظنی السند باشد، دلالت التزامی بر ثبوت فی الجمله دارد. در این حالت اگر عام دومی فرض شود، مهمل می‌شود؛ درحالی که این دلالت التزامی در عام دوم نیز فرض می‌شود و نمی‌توان این دلالت را فقط در یک مورد فرض کرد.
همچنین ایشان در این مثال، اصله الجد را برای یک عام جاری می‌کنند و برای عام دوم جاری نمی‌کنند درحالی که اصله الجد در هر دو جاری می‌شود.

پس

نقد مبنایی و بنایی در هر چهار حالت وارد می‌شود؛

و دو نقدی که در آن گفته شد که چرا یک مورد در یک عام اجرا می‌شود و در عام دوم اجرا نمی‌شود، مربوط به جایی است که دو عام داشته باشیم و یک خاص و دوران بین این باشد که خاص، مخصص عام اول باشد یا مخصص عام دوم. ما در این مواردی که یک عام و دو خاص داریم، ظهور را معیار قرار می‌دهیم و چون خاص اظهر از هر دو عام است، آن را مخصص هر دو قرار می‌دهیم؛ و در مازاد بر خاص، در هر دو اصالة العموم جاری می‌کنیم و حکم به احتیاط نمی‌دهیم.

کلام آیت الله شبیری^۱: ایشان انقلاب نسبت را نمی‌پذیرند؛ زیرا معتقدند حجیت به ظهور تعلق می‌گیرد و تخصیص را نیز بر پایه‌ی اظهر و ظاهر می‌دانند^۲؛ اما نکته‌ای را اضافه می‌کنند که به خاطر در نتیجه مانند قائلین به انقلاب نسبت می‌شوند. ایشان قائل به تفصیل هستند.

توضیح: روایات دو گونه هستند:

۱. روایاتی که در مقام تعلیم هستند؛ یعنی در جایی که شخص لزوماً به دنبال تکلیف خود نیست؛ یا اگر به دنبال تکلیف است، به این میزان از بیان نیاز ندارد و امام علیه السلام به دوا یا در جایی که شخص به دنبال تکلیف خود است، ضابطه‌ای را به او می‌آموزند؛ مانند روایات زراره در استصحاب؛

۲. روایاتی که در مقام افتاء هستند؛ یعنی در جایی که شخصی عامی به دنبال وظیفه‌ی فعلی خود است و امام وظیفه‌ی او را بیان می‌کنند.

آیت الله شبیری معتقدند که باید بین این دو دسته از روایات تفاوت قائل شویم:

۱. در روایات مقام افتاء، اگر خطاب اول برای شخصی عام بوده و خطاب دوم برای شخص دیگر، خاص باشد، نسبت را عوض نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم وظیفه‌ی شخص اول، عام بوده است و وظیفه‌ی شخص دوم، خاص بوده است. به طور مثال سه نفر در سه زمان مختلف از وجوب اکرام عالم سؤال می‌کنند. امام علیه السلام به شخص اول می‌فرماید: «یجب اکرام العالم»، به شخص دوم می‌فرماید: «لا یجب اکرام العالم» و به شخص سوم می‌فرماید: «یجب اکرام العالم العادل».

در چنین مواردی نسبت سنجی را نمی‌پذیریم؛ یعنی نمی‌توان گفت که روایت «یجب اکرام العالم العادل» قید داشته و اخص است و روایت «یجب اکرام العالم» را تخصیص می‌زند و نتیجه با روایت سوم سنجیده می‌شود؛ زیرا باید دید مبتلا به مکلف و مستفتی چه بوده است که با بررسی مشخص می‌شود که مکلفی که به او گفته شده «یجب اکرام العالم»، با علمای شیعه‌ی عادل برخورد داشته است؛ مکلفی که به او گفته شده «لا یجب اکرام العالم» با علمای عامی برخورد داشته و شخص سوم که به او گفته شده «یجب اکرام العالم العادل»، هم با علمای شیعه‌ی عادل برخورد داشته و هم علمای شیعه‌ی فاسق و لذا در چنین مواردی انقلاب نسبت پذیرفته نیست.

۲. در روایات مقام تعلیم، انقلاب نسبت پذیرفته است. به طور مثال امام علیه السلام در روایت لا تعاد، در مقام بیان اعطاء ضابطه به زراره هستند؛ اما فقط ۵ مستثنا را ذکر می‌کنند و در روایت دیگر، مستثنای ششم (تکبیره‌الاحرام) را نیز بیان می‌کنند. در این مثال، چون امام علیه السلام در مقام تعلیم هستند، امکان دارد که امام درصدد این بوده‌اند که برای موارد شک، ضابطه‌ای را به زراره بیاموزند و به همین جهت:

الف) مخصص را به صورت منفصل بیان کرده‌اند؛

ب) اگر امام تمام موارد را بیان می‌کردند، مطلب برای مخاطب سنگین می‌شد و لذا قیود به تدریج گفته شده‌اند؛

ج) اگر امام تمام موارد را بیان می‌کردند، مکلف نمی‌توانست به همه عمل کند؛

د) روای این مورد را فراموش کرده است؛ همان‌گونه که در ابن ابی عمیر این مسئله اتفاق می‌افتد.

در چنین مواردی می‌گوییم که مراد جدی از همان ابتدا تمام قیود بوده است و این قیود به صورت مرحله‌به‌مرحله بیان شده‌اند.

بررسی کلام آیت الله شبیری:

از طرفی

این کلام را می‌پذیریم که

در روایاتی که در مقام افتاء هستند، باید مبتلا به مستفتی مشخص شود نه اینکه مدلول‌ها با هم مقایسه شده و تخصیص یا تقیید را جاری کنیم؛

۱- از فایل شماره‌ی ۷۰.

۲- ایشان هم اظهر و ظاهر را می‌پذیرند و قربنیت را؛ اما معتقدند که قربنیت نیز به اظهر و ظاهر برمی‌گردد و با شواهدی از کفایه، نشان می‌دهند که نظر مرحوم آخوند نیز همین بوده است.

اما در روایاتی که در مقام تعلیم هستند، می‌توان تخصیص و تقیید و نسبت سنجی را انجام داد؛ اما این کلام، ارتباطی با انقلاب نسبت ندارد؛ زیرا در انقلاب نسبت فرض این است که تعارض بدوی موجود است و به دنبال این هستیم که این تعارض را با انقلاب نسبت یا عدم انقلاب نسبت به جمع عرفی برسانیم. در اینجا در حقیقت با قدر متیقن در مقام مخاطب، از تمسک به اطلاق در روایاتی که در مقام افتاء هستند منع شده است؛ یعنی مبتلابه مستفتی قدر متیقن در مقام مخاطب دانسته شده و در حقیقت «یجب اکرام العالم» اطلاقی نداشته است که بخواهد با «لا یجب اکرام العالم» تعارض کند؛ اما در فرض انقلاب نسبت، اطلاق وجود دارد و با انقلاب نسبت یا عدم انقلاب نسبت به دنبال جمع عرفی هستیم. نتیجه اینکه چون در روایات مقام افتاء قدر متیقن در مقام مخاطب وجود داشته و مانع از تمسک به اطلاق می‌شود، موضوعی برای انقلاب نسبت باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر

این کلام نیز مورد پذیرش است که قیدهایی که بعداً می‌آیند، از ابتدا قیود مراد جدی بوده‌اند؛ اما این در حقیقت، عدم انقلاب نسبت است نه انقلاب نسبت.

نتیجه اینکه کلام شما جایگزین انقلاب نسبت نیست و:

در مقام افتاء با قدر متیقن در مقام مخاطب، از شکل‌گیری اطلاق شدید؛

و در مقام تعلیم همان کاری را انجام دادید که منکر انقلاب نسبت انجام می‌دهد؛ یعنی همه‌ی قیود را قید مراد جدی گرفتید.

فایل ۶۹ و ۷۰ تاریخ ۲۷ و ۲۸/۱۱/۹۷

قاعده‌ی ثانویه‌ی تعارض

سیر بحث: بحث در مورد تعارض بود و گفته شد که پس از پدید آمدن تعارض:

یا جمع عرفی وجود دارد؛ در این صورت تعارض حل شده و مستقر نمی‌شود؛

یا جمع عرفی وجود ندارد؛ در این صورت تعارض مستقر شده و باید از قاعده‌ی اولیه و قاعده‌ی ثانویه بحث کرد.

علت نیاز به قاعده‌ی اولیه و ثانویه:

بیان مشهور: ادله‌ی خاصی باب تعارض فقط در مورد خبرهای متعارض هستند؛ به همین دلیل در تعارض غیر خبرین مانند تعارض دو آیه، دو اجماع و دو اصل باید به قاعده‌ی اولیه عمل کنیم.

بیان مرحوم خویی: مرحوم خویی می‌فرمایند: اخبار قاعده‌ی ثانویه نه تنها در مورد خبرهای متعارض هستند، بلکه در مورد خبرهای مظنون الصدور هستند؛ یعنی حتی اگر دو خبر که هر دو یا یکی از آنها مقطوع الصدور هستند با هم تعارض کنند، قاعده‌ی ثانویه شامل آنها نمی‌شود، بلکه این دو خبر تحت قاعده‌ی اولیه خواهند بود که طبق قاعده‌ی اولیه این دو خبر متعارض، تساقط می‌کنند و پس از تساقط اگر عام فوقانی بود، به آن رجوع می‌کنیم و اگر عام فوقانی نبود، به اصل عملی رجوع می‌کنیم.

اشکال مرحوم تبریزی و آقای شهیدی به مرحوم خویی: این کلام قابل پذیرش نیست؛ زیرا همه‌ی مرجحاتی که در باب تعارض مطرح می‌شوند، مرجحات صدوری نیستند. مرجحات صدوری فقط مربوط به اخبار ظنی الصدور هستند؛ زیرا اگر یک خبر یا هر دوی آنها مقطوع الصدور باشند، مرجحات صدوری جاری نمی‌شوند؛ اما در اخبار قاعده‌ی ثانویه مرجحات مضمونی و جهتی نیز بیان شده‌اند.

اگر خبری متواتر باشد، مرجح مضمونی و جهتی در مورد آن جاری است، زیرا مضمون و جهت آن قطعی نیستند و فقط صدورش قطعی می‌باشد. مرحوم خویی در توضیح مقبوله عمر بن حنظله می‌گویند: «مشهور» در این روایت به معنای لغوی خود یعنی «واضح» و «آشکار» به کار رفته است. با توجه به اینکه در این روایت «مشهور» به معنای لغوی خود به کار رفته است، مشهور بودن هر دو روایت به این معناست که اگر صدور هر دو روایت معلوم بود، تکلیف چیست؟ امام علیه السلام نیز در جواب که خبر موافق کتاب را اخذ کن؛ یا خبر مخالف عامه را اخذ کن که:

موافق کتاب بودن مرجح مضمونی است؛

و مخالف عامه بودن مرجح جهتی است؛

این جمله‌ی مرحوم خویی را می‌توان در نقد به کلام ایشان مطرح کرد.

* مرحوم خویی در سند این روایت خدشه می‌کنند؛ اما روایت را این‌گونه معنا می‌کنند که همین مطلب نقدی بر ایشان است.

بررسی روایات قاعده‌ی ثانویه

۱. **موثقہ سماعه:** عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ يَرْجِعُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةِ حَتَّى يَلْقَاهُ. الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ ص: ۶۲

بررسی سند:

محمد بن یعقوب: کلینی، فقیه، امامی، ثقه متوفای ۳۲۹؛

علی بن ابراهیم: صاحب تفسیر علی بن ابراهیم، فقیه، امامی، ثقه، متوفای ۳۰۷؛

ابیہ: ابراهیم بن هاشم، فقیه، امامی، ثقه؛

حسن بن محبوب: فقیه، امامی، ثقه؛

سماعه بن مهران: واقفی، ثقه.

بنابراین، این روایت موثق است و راوی اختلافی در آن نیست. تنها اختلاف در مورد «سماعه بن مهران» است که آیا واقفی بوده است یا خیر که این اختلاف تأثیری در روایت ندارد؛ زیرا وثاقت او اختلافی نیست.

دلالت حدیث: ۵ قول در دلالت این روایت وجود دارد که در ضمن بیان مدلول روایت بیان می‌شود:

الف) «رجلان من اهل دینه» (دلیل قول اول): آیت الله شبیری معتقدند عبارت «رجل من اهل الدین» در مورد فقه‌ها به کار می‌رفته است؛ و کاربرد آن در مورد راوی غیر فقیه رایج نبوده است؛ لذا به نظر ایشان، این دو شخص از فقه‌ها بوده‌اند.

نقد: این مطلب که این عبارت در معنای «فقه‌ها» به حد ظهور باشد، برای ما ثابت نشده است. برای بررسی این مطلب باید تعبیراتی مشابه «رجل من اهل دینه» یا «من اهل دینه» در روایات جست‌وجو شود و بررسی شود که به چه مقدار در مورد «فقیه» به کار رفته است و به چه میزان در مورد غیر فقیه؛ اگر این عبارت

کثرت در راوی فقیه داشت؛

و ندرت در راوی غیر فقیه،

این عبارت ظهور در «فقیه» خواهد داشت و در غیر این صورت، ظهوری ثابت نمی‌شود.

با بررسی‌هایی که انجام دادیم، این مطلب در حد اشعار است؛ یعنی درست است که تعبیر «رجل من اهل الدین» به هر کسی گفته نمی‌شده است و این مطلب به حد ظهور رسیده است؛ اما اینکه به «فقیه» گفته شود و در این معنا ظهور داشته باشد، ثابت نشده و صرفاً اشعار آن ثابت شده است و استفاده‌ی این تعبیر برای هر کسی که از اشخاص برجسته‌ی شیعه باشد، معقول است.

ب) أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ (شاهد دیگری بر قول اول): منظور از «احدهما» اگر «رجلان من اهل دینه» باشد، شاهد دوم برای کلام آیت الله شبیری خواهد شد؛ زیرا معنا این‌گونه خواهد بود که یکی از آن دو «رجل»، شخص را امر می‌کند که روایت من را اخذ کن و «رجل» دیگر، او را از این کار نهی می‌کند. از آنجایی که فقط فقیه است که می‌تواند امر و نهی کند و راوی غیر فقیه فقط روایت را نقل می‌کند و نمی‌تواند امر و نهی کند، آیت الله شبیری این فراز روایت را شاهد دیگری بر این مطلب قرار داده‌اند که این دو شخص، فقیه بوده‌اند. لذا به نظر ایشان، این روایت در مورد تقلید است؛ یعنی در مورد کسی است که با دو فقیه روبرو شده و دو فتوای متعارض دریافت کرده است... **دقیقه**

ی ۴۷:۱۷ فایل شماره ۶۹

نقد: عبارت وارده در این روایت

اگر «احدهما» به «رجلین» بازگردد و معنا این‌گونه باشد: «أحد الرجلین یأمر به اخذ ما یرویه و الرجل الآخر ینهی عن اخذ ما یرویه الرجل الاول» کلام آیت الله شبیری درست بوده و این روایت در مورد تعارض دو فتوا خواهد بود؛

اما اگر «احدهما» به «روایت» بازگردد و معنا این‌گونه باشد: «أحد الروایتین یأمر به اخذ ذلک الامر و الروایه الاخری ینهی عن الاخذ بذلک الامر»، کلام آیت الله شبیری صحیح نخواهد بود؛ زیرا مدلول موثق این است که دو روایت نقل شده که راویان آن از شیعیان برجسته هستند که یکی از دو روایت دستور به اخذ می‌دهد و دیگری نهی از اخذ می‌کند و دیگر نمی‌توان گفت که این موثق در مورد دو فتوای متعارض است.

برای روشن شدن مطلب باید به سیاق موثق توجه کرد. در این موثق آمده است که «اختلف... فی امر» یعنی در امری اختلاف بوده است؛ و «کلاهما یرویه» یعنی هر دو آن «امر» را روایت کرده‌اند؛ و در نتیجه ادامه‌ی موثق نیز می‌تواند این‌گونه معنا شود: «احدهما یأمر به اخذ ذلک الامر و الآخر ینهی الرجل عن الاخذ بذلک الامر». اگر این موثق در مورد فتوا باشد،

یک شخص می‌گوید: «این کار را انجام بده» و دیگری می‌گوید: «این کار را انجام نده»؛
نه اینکه یک شخص بگوید: «این روایت را بگیر» و دیگری بگوید: «این روایت را نگیر»؛ درحالی‌که امکان دارد این معنا از روایت برداشت شود.

توضیح بیشتر: در فتوا هر مجتهدی فتوای خودش را بیان می‌کند و لذا یک فقیه می‌گوید «کار را انجام بده» و دیگری می‌گوید «کار را ترک کن»؛ اما امکان دارد که مراد از موثق این باشد که دو روایت داریم که یکی «امر به امر» کرده است و دیگری «نهی از امر» کرده است و چون قبل «احدهما»، عبارت «کلاهما» پیرویه آمده است، «احدهما» می‌تواند به «روایتین» بازگردد. منظور این نیست که ظهور «احدهما» در «روایتین» است، اما این احتمال، باعث از بین ظهور «احدهما» در «رجلین» می‌شود و لذا کلام آیت الله شبیری برای ما ثابت نشده است.

(ج) اخذ (دلیل قول دوم): شهید صدر می‌فرماید مطلوب در فروع دین، فعل و ترک است و مطلوب در اصول دین، اخذ است و در موثق:

«احدهما یامر بالفعل و الآخر ینهاه عن الفعل» نیامده است،

بلکه «احدهما یامر باخذ و الآخر ینهاه عنه» وارد شده است،

لذا این روایت مربوط به تعارض دو روایت اعتقادی است، نه مربوط به تعارض دو روایت که مربوط به فروع دین هستند.

نقد: اگر قرینه‌ی دیگری در موثق نبود، کلام ایشان صحیح بود؛ اما در ادامه‌ی موثق این گونه آمده است: «کیف یصنع فقال یرجئه حتی یلقى من ینخبره فهو فی سعه حتی یلقاه» یعنی امر را به تأخیر بیندازد تا کسی را که به او خبر می‌دهد ملاقات کند. منظور از «من ینخبره»، امام علیه السلام است و طبق این فراز، شخص در سعه است تا زمانی که امام علیه السلام را ملاقات کند. توقف در اعتقادات سکوت است؛ نه «سعه» و در فروع دین است که شخص در سعه و تخییر قرار دارد. در نتیجه این موثق در مورد مسائل اعتقادی نیست.

(د) من ینخبره (دلیل قول سوم): منظور از «من ینخبره»، امام علیه السلام است و لذا مرحوم اصفهانی^۱ این حدیث را مربوط به زمان حضور امام می‌داند؛ یعنی مربوط به زمانی که عرفا تمکن از ملاقات امام وجود دارد و معنا این گونه می‌شود: «در چنین شرایطی توقف کن تا از امام علیه السلام سؤال خود را بپرسی». توقف در دوره‌ی حضور، توقف محدود است و با توقف در زمان غیبت کبری تفاوت دارد؛ زیرا در غیبت کبری شخص شاید تا آخر عمر خویش نیز امام علیه السلام را ملاقات نکند.

(ه) یامر و ینهاه (دلیل قول چهارم): مرحوم خوبی و مرحوم تبریزی معتقدند که این روایت مربوط به دوران بین محذورین است؛ زیرا در راوی از امام علیه السلام سؤال کرده است که دو روایت داریم که یکی از آنها امر می‌کند و دیگر نهی. در دوران بین محذورین، عقل به تنهایی حکم به تخییر می‌کند؛ زیرا احتیاط ممکن نیست. نتیجه اینکه توقفی که در این روایت مطرح می‌شود، توقف در دوران بین محذورین است و «فی سعه حتی یلقاه» نیز ارشاد به حکم عقل است.

(و) فهو فی سعه حتی یلقاه (دلیل قول پنجم): «سعه» می‌تواند دو معنا داشته باشد: ۱. مکلف در مقام عمل آزاد است که هر کدام را خواست انجام دهد؛ ۲. مکلف امر را به تأخیر بیندازد تا امام علیه السلام را ملاقات کند و تا زمانی که امام علیه السلام را ملاقات نکرده است، به هیچ کدام عمل نکند.

به نظر مرحوم امام، مراد از «سعه» معنای دوم آن است^۲. بدو از «فهو فی سعه» معنای دوم به ذهن نمی‌آید و مرحوم امام نیز نمی‌فرماید که در «سعه» در این روایت، ظهور در «سعه‌ی در عمل» ندارد؛ بلکه از طریقی دیگر معنای دوم را برای «سعه» اثبات می‌کنند.

بیان استدلال: راوی این موثق «سماعه بن مهران» است که عین همین روایت را در جایی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «وَرَوَى سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلُ بَوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ عَنْهُ» الإحتجاج (للطبرسی)؛ ج ۲؛ ص ۳۵۷.

دأب سماعه بن مهران، نقل بر معناست و لذا

یا روایت اول اصل است و روایت دوم نقل به معنا شده است؛

یا روایت دوم اصل است و روایت اول نقل به معنا شده است.

زمانی که دأب راوی نقل به معناست، اصل این است که هر دو روایت باید به معنایی واحد تفسیر شوند؛ زیرا یک روایت، نقل به معنای روایت دیگر است؛ در نتیجه:

۱- نهاییه الدرایه؛ چاپ قدیم؛ ج ۳ صفحه ۳۶۳.

۲- تنقیح الاصول؛ ج ۴ صفحه ۵۲۹ و ۵۳۰.

در روایت دوم این گونه وارد شده است: «يُرَدُّ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ» و لذا صدر حدیث در مورد دو روایت است و ارتباطی با فتوا ندارد و کلام آیت الله شبیری رد می‌شود؛

در روایت دوم «یامرنا و ینهانا» آمده است و «اخذ» ندارد و لذا کلام شهید صدر رد می‌شود؛

در روایت دوم امام علیه السلام این گونه جواب داده‌اند: «لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ عَنْهُ» و در نتیجه توقف، به معنای توقف از عمل است و لذا کلام مرحوم خویی و مرحوم تبریزی که روایت را ناظر به تخییر در دوران بین محذورین می‌دانستند، رد می‌شود.

کلام استاد: بهترین وجه، وجهی است که مرحوم اصفهانی بیان کرده‌اند. چه روایتی را که نقل به معنا شده است را اخذ کنیم و چه روایت اصل را، در هر دو ملاقات امام علیه السلام مطرح شده است؛ پس این روایت مربوط به زمان حضور است نه زمان غیبت.

بین توقف در زمان حضور و توقف در زمان غیبت نیز ملازمه‌ای نیست؛ زیرا

در زمان حضور، مکلف پس از مدتی می‌توانسته که امام علیه السلام را ملاقات کند و اینکه گفته شود که تا مدت محدودی توقف کن و در این مدت محدود هیچ‌یک از این دو روایت بر تو حجت تمام نیست و پس از پرسیدن از امام است که حجت بر تو تمام می‌شود؛ اما در زمان غیبت، اگر مکلف بخواهد توقف کند، امکان دارد که این توقف تا آخر عمر او ادامه پیدا کند.

به تعبیر دیگر اینکه توقف در مدت محدودی محقق شود، با اینکه توقف مادام العمر محقق شود، ملازمه‌ای ندارد؛ بنابراین ملازمه‌ای بین توقف در زمان حضور و توقف در زمان غیبت کبری نیست.

از طرف دیگر این روایت مربوط به اعتقادات نیست؛ زیرا با اینکه واژه‌ی «اخذ» در آن به کار رفته است ولی با توجه به جوابی که امام علیه السلام می‌دهند، روشن می‌شود که این روایت مربوط به عمل است نه اعتقادات؛

و از طرف دیگر درست است که «فَهُوَ فِي سَعَةٍ» ظهور در «سعه‌ی در عمل» دارد؛ اما باید به روایت دیگر سماعه و دأب وی که نقل به معناست نیز توجه کرد. این کلام مرحوم امام مورد پذیرش است که دأب سماعه بن مهران نقل به معناست و باید این دو روایت را با هم تطبیق دهیم؛ اما نکته‌ای دیگر نیز در بین است که باید به آن نیز توجه شود.

روایت دوم که مرحوم امام آن را شاهد بر نقل به معنای روایت دیگر قرار می‌دهند، از «احتجاج» طبرسی نقل شده است. مرحوم امام معتقدند که تا وقتی حجتی بر خلاف نباشد، روایات احتجاج مورد پذیرش است؛ زیرا در مقدمه‌ی کتاب گفته شده است که «در این کتاب روایاتی را می‌آورم که یا مورد قبول همه‌ی اصحاب است؛ یا مطابق عقل است یا مطابق احتیاط». مرحوم امام معتقد است بر اساس این شهادت، دیگر سند روایت مورد بررسی قرار نمی‌گیرد.

کلام مرحوم امام در مورد اسناد روایات «من لا یحضره الفقیه» را نپذیرفتیم اما کلام ایشان را در مورد سند روایات «احتجاج» می‌پذیریم؛ زیرا طبق مقدمه‌ی «احتجاج»، این کتاب در مورد کلام و برای احتجاج با خصم نوشته شده است و روایتی که هر دو طرف خصم سند آن را قبول ندارند؛ یا خصم می‌تواند بگوید طبق مبانی شما سند این روایت درست نیست، برای احتجاج مفید نخواهد بود؛ لذا در روایت باید متنی آورده شود که یا همه آن را قبول داشته باشند؛ یا مطابق با عقل باشد و یا مطابق با احتیاط. نتیجه اینکه بررسی سند در کتاب «احتجاج» لازم نیست؛ اما این روایت از جهت اینکه

تخییر عقلی در دوران بین محذورین است؛ همان گونه که نظر مرحوم خویی است؛

یا احتیاط عقلی است که به مکلف می‌گوید فعلاً به هیچ‌یک از دو روایت عمل نکن تا امام علیه السلام را ملاقات کرده و از او سؤال کنی؛ همان گونه که نظر مرحوم امام است؛

از هر دو جهت محتمل است؛ زیرا در مقدمه‌ی کتاب آمده است که روایات مسلم بین اصحاب؛ یا مطابق عقل یا مطابق احتیاط را می‌آورم و در این مورد اگر

احتیاط ممکن نبود؛

و مطابق با عقل نیز نبود،

گفته می‌شد که این روایات مسلم بین اصحاب است؛ درحالی که این مورد؛

هم ممکن است مطابق با عقل باشد؛ از این جهت که مرحوم طبرسی مانند مرحوم خویی این مورد را دوران بین محذورین دیده باشد؛ و هم احتیاط و توقف در آن معقول است؛ از این جهت که مرحوم طبرسی مانند مرحوم امام، «توقف» را به معنای «عدم العمل» فهمیده باشد.

مطلبی که در این روایت قطعی است، این است که این روایت مربوط به زمان حضور است و تخییر و توقف در زمان حضور، با تخییر و توقف در زمان غیبت ملازمه ندارد؛ زیرا مدت توقف و تخییر در زمان حضور کوتاه مدت است؛ و هر دوی توقف و تخییر محتمل هستند؛ اما کلام شهید صدر و آیت الله شبیری مورد پذیرش نیست.

نتیجه اینکه

در این مسئله نمی‌توان به این روایت استدلال کرد؛ زیرا مربوط به زمان حضور است؛ و احتمال دوران امر بین محذورین یا توقف از اخذ به هر کدام و «سعه» به معنای منجز و معذر نبودن هیچ‌یک از دو روایت، با توجه به دأب سماعه که نقل به معناست وجود دارد.

بررسی کلام مرحوم امام: مرحوم امام در کلام خود از این مطلب استفاده می‌کنند که این روایت نقل به معنا شده است و دلیل ایشان این است که راوی در هر دو روایت، «سماعه بن مهران» است و دأب وی نقل بر معناست و در هر دو روایت از امام صادق علیه السلام سؤال شده است و مضمون هر دو روایت نیز در مورد یک موضوع است.

این مطالب صحیح است و اگر بخواهیم کلام مرحوم امام را نقد کنیم، باید بگوییم ورود روایت دوم از سماعه ثابت نیست و برای این کار باید بحثی مبنایی انجام شود.

این روایت از کتاب احتجاج نقل شده است و مرحوم امام معتقدند که در کتبی مانند «من لا یحضره الفقیه» و «احتجاج» که در مقدمه‌ی آنها گفته شده که فقط روایات معتبر در این کتاب آورده می‌شود،

اگر روایت توسط نویسنده به امام نسبت داده شود، سند آن روایت نیاز به بررسی ندارد؛

اما اگر روایت به امام نسبت داده نشود، ممکن است این روایت نقش مؤید را داشته باشد.

پس طبق مبنای مرحوم امام، این روایت احتجاج نیاز به بررسی سند ندارد.

اما مرحوم خویی و مرحوم تبریزی معتقدند که در تمام این کتب باید بررسی سندی انجام شود و چون سند این روایت مرسله است و قبل از سماعه افتادگی وجود دارد، ایشان این روایت را از نظر سندی نمی‌پذیرند و در نتیجه قول مرحوم امام برای ایشان قابل پذیرش نیست؛ زیرا پایه‌ی قول مرحوم امام نقل به معنا بود که با قبول نکردن روایت دوم، نقل به معنا بودن روایت اول نیز قابل پذیرش نیست.

کلام استاد: در مورد کتبی مانند «احتجاج» و «من لا یحضره الفقیه» نه اطلاق کلام مرحوم خویی را می‌پذیریم و نه کلیت حرف مرحوم امام را و نه کلیت کلام محدث نوری که تمام روایات این کتب را حجت می‌دانند، بلکه بین این روایات تفصیل می‌دهیم؛ اما نه تفصیل بین «قال» و «روی» بلکه تفصیل به نحوی دیگر.

توضیح مبنا: جمله‌ای که در مقدمه‌ی این کتب آورده می‌شود باید بررسی شود. هدفی که در مقدمه برای کتاب بیان شده است؛

اگر با ضعف یا اختلافی بودن سند روایت حاصل نشود، نیاز به بررسی سند نیست؛

اما اگر با ضعف یا اختلافی بودن سند روایت حاصل شود، بررسی سندی نیاز است.

در احتجاج گفته شده که روایاتی را می‌آورم که مورد قبول همه باشد یا مطابق عقل باشد و یا موافق احتیاط باشد. حال سند روایت؛

اگر به گونه‌ای باشد که صحیح بودن آن اختلافی باشد، دلیلی ندارد که در کتاب آورده شود؛ زیرا روایات این کتاب به هدف احتجاج با

خصم آورده می‌شود و مانند «من لا یحضره الفقیه» نیست که درصدد اعطای ضوابط کلی است؛

اما اگر به گونه‌ای باشد که عقلی بودن آن اختلافی باشد، نمی‌توان به روایت اعتماد کرد؛ زیرا زمانی که عقلی بودن آن اختلافی باشد، می‌توان وارد بحث شد و آوردن این روایت با هدف کتاب منافات ندارد.

در روایت مورد بحث نیز این احتمال وجود دارد که روایت مربوط به دوران بین محذورین بوده و لذا مطابق عقل باشد؛ به عبارت دیگر این احتمال وجود دارد که مرحوم طبرسی از روایت این گونه برداشت کرده است که این روایت مربوط به دوران بین محذورین است و لذا مطابق حکم عقل است. در نتیجه نمی‌توان احراز کرد که این روایت، از آن روایاتی باشد که صحیح بودن آن نزد همه مسلم باشد و طبق این مبنا، نمی‌توان روایت را به عنوان شاهی بر نقل به معنا پذیرفت.

بررسی کلام مرحوم اصفهانی: برای رد کلام ایشان تنها یک راه وجود دارد و آن اینکه «حَتَّى یَلْقَى مَنْ یُخْبِرُهُ» یا «حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَک» موضوعیت ندارند و صرفاً طریق به علم هستند که در این صورت کلام ایشان رد می‌شود.

نحوه‌ی احراز موضوعیت و طریقت: معتقدیم که موضوعیت و طریقت باید با غلبه‌ی واژه احراز می‌شود؛

به طور مثال کلمه‌ی «علم» و مشتقات آن در روایات غالباً به صورت طریقی استفاده شده‌اند؛ بنابراین در صورت شک و نبود قرینه‌ی بر خلاف، آنها را طریقی می‌دانیم. کلمه‌ی «تبیین» نیز همین‌گونه است و لذا «تبیین» در «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» را طریقی محض می‌دانیم؛ اما واژه‌هایی که غلبه‌ی آنها در موضوعیت است، در صورت شک و نبود قرینه‌ی بر خلاف، آنها را موضوعی معنا می‌کنیم؛ به طور مثال «عبد صالح».

ادعا این است که عباراتی مانند «من یخبره»، «من یعلمه»، «من یعرفه» و... آن هم در نه در موارد معمولی بلکه در مواردی که «رجلین من اصحاب» با هم اختلاف دارند، اگر همیشه در معنای «امام» به کار نرفته باشند، حداقل به صورت به صورت غالبی در این معنا به کار رفته‌اند؛ در نتیجه عبارت «حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ» و «حَتَّى تَلْقَى صَاحِبِكَ» ظهور در موضوعیت دارند و طریق به هر کسی که خبر بدهد نیست و لذا روایت توقف مربوط به زمان حضور بوده و کلام مرحوم اصفهانی مورد پذیرش است.

بررسی کلام مرحوم خویی: این کلام نیز مورد پذیرش است؛ یعنی وقتی یک روایت امر می‌کند و دیگر نهی، دوران بین محذورین پیش می‌آید.

نتیجه‌گیری نهایی: روایت سماعه در مورد توقف در دوران بین محذورین در زمان حضور تا ملاقات امام علیه السلام بوده و مواردی غیر از دوران بین محذورین یا غیر زمان حضور را بیان نمی‌کند؛ به همین دلیل نمی‌توان از این روایت برای قاعده‌ی ثانویه باب تعارض استفاده نمود. به عبارت دیگر ظهور این روایت عام نیست تا بتوان از آن در موارد دیگر نیز استفاده کرد، بلکه از دو جهت ضیق است: از جهت زمانی ضیق است؛ که این مورد را مرحوم اصفهانی مطرح کرده و آن را منحصر به زمان حضور دانستند؛ و از جهت افرادی ضیق است؛ که این مورد را مرحوم خویی مطرح کرده و آن را منحصر به دوران بین محذورین دانستند.

فایل ۷۱ و ۷۲ تاریخ ۲۹ و ۳۰/۱۱/۹۷

۲. روایت علی بن مهزیار: عَنْهُ [احمد بن محمد] عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عِ اُخْتَلَفَ اصْحَابُنَا فِي رَوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ اَنْ صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ اَنْ لَا تُصَلَّيْهُمَا اِلَّا عَلَى الْاَرْضِ فَأَعْلَمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ اَنْتَ لِاِقْتِدَائِي بِكَ فِي ذَلِكَ فَوَقَّعَ مُوسَى عَلِيكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتُ. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان) / ج ۳ ص: ۲۰۷

بررسی سند:

محمد بن الحسن: شیخ طوسی.

احمد بن محمد: بن عیسی اشعری؛ فقیه، امامی، ثقه. آیت الله بروجردی معتقدند که کتب احمد بن محمد، از کتب مشهوره بوده و نیاز به بررسی سندی ندارند. اگر این کلام را نپذیریم نیز ایرادی بر اسناد وارد نیست؛ زیرا راویان سند همه ثقه و امامی هستند.

عباس بن معروف: فقیه، امامی، ثقه.

علی بن مهزیار: اهوازی.

عبدالله بن محمد: الحاضینی اهوازی. وی هم‌دوره و هم‌شهری «علی بن مهزیار» است. بحثی که در سند این روایت است این است که «عبدالله بن محمد» ثقه هست یا خیر. ما معتقدیم که: ۱. وی ثقه است؛ زیرا نجاشی به وثاقت او شهادت داده است. ۲. اگر کسی وثاقت «عبدالله بن محمد» را نپذیرفت، در جایی که «علی بن مهزیار» شهادت می‌دهد که خطی که در جواب بوده، خط امام بوده است، برای اعتماد به روایت کافی است که در این روایت نیز «علی بن مهزیار» با عبارت «فَوَقَّعَ» به این امر شهادت داده است؛ زیرا توقیع برای ائمه علیهم السلام به کار می‌رفته است.

بررسی دلالت: در این روایت از نافله‌ی نماز صبح سؤال شده و گفته شده است که

بعضی از روات این‌گونه روایت کرده‌اند که «صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمِلِ»؛ یعنی استقرار در نافله‌ی نماز صبح شرط نیست؛

و بعضی دیگر این‌گونه روایت کرده‌اند که «لَا تُصَلَّيْهُمَا اِلَّا عَلَى الْاَرْضِ»؛ یعنی استقرار در نافله‌ی نماز صبح شرط است؛

بین این دو روایت تعارض حقیقی وجود دارد و امام هادی علیه السلام به این سؤال این‌گونه جواب می‌دهند: «مُوسَى عَلِيكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتُ» که در این جواب:

واژه‌ی «اخذ» به کار نرفته است و لذا مربوط به امور اعتقادی بودن در مورد این روایت مطرح نیست؛ چنانکه شهید صدر موثق سماعه را به خاطر وجود این واژه، مربوط به امور اعتقادی دانستند؛

و واژه‌ی «عمل» در آن به کار رفته است و لذا «سعه» در این روایت نمی‌تواند به معنای عدم عمل به هیچ‌یک از دو روایت باشد؛ چنانکه مرحوم امام در مورد موثقه سماعه چنین نظری داشتند. به همین دلیل این روایت، از روایات تخییر شمرده شده و آن را از اطلاعات تخییر دانسته‌اند؛ زیرا در آن مرجحی بیان نشده است؛ اما با این که سند این روایت مورد پذیرش قرار گرفته، به دلالت آن اشکال شده است.

اشکال اول: تخییری که در باب تعادل و ترجیح مطرح می‌شود، تخییر ظاهری است؛ زیرا تخییر واقعی در این باب به علت منجر شدن به تصویب، معقول نیست؛ درحالی که تخییری که در این روایت مطرح شده، تخییر واقعی است؛ به دو قرینه:

۱. قرینه‌ی تعبیر به کار رفته در سؤال: در این روایت از نافله‌ی فجر سؤال شده است و تعبیر سائل این است: «فَأَعْلَمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِيَ بِكَ». سائل نمی‌گوید من چگونه عمل کنم که معذور باشم؛ بلکه از امام می‌پرسد که شما چگونه عمل می‌کنید تا من هم همان‌گونه عمل کنم و امام علیه السلام به حکم ظاهری عمل نمی‌کنند.

به عبارت دیگر سؤال سائل از حکم واقعی بوده است، نه از حکم ظاهری و اصل بر تطابق سؤال و جواب است؛ بنابراین در جواب نیز باید حکم واقعی بیان شود. در حقیقت امام علیه السلام در جواب فرموده‌اند که من بعضی از اوقات نافله‌ی فجر را در محمل می‌خوانم و گاهی روی زمین.

۲. قرینه‌ی مورد سؤال: نافله‌ی فجر مستحب است و در مستحب، جواز ترک وجود دارد؛ لذا تخییر بین فعل و ترک، تخییر واقعی است. تخییر ظاهر در موردی است که دو حکم الزامی داشته باشیم و اگر فعلی جواز ترک داشته باشد، تخییر بین فعل و ترک در آن، تخییر واقعی خواهد بود.

در نتیجه چون تخییر در باب تعادل و ترجیح، تخییر ظاهری است و این روایت، تخییر واقعی را بیان می‌کند، این روایت مربوط به باب تعادل و ترجیح نیست.

اشکال دوم (عموم فقها): تعارضی که در این روایت مطرح می‌شود، تعارض بدوی است، نه تعارض مستقر؛ زیرا:

۱. تعارض در صورتی مستقر می‌شود که امر و نهی، باقی بر ظهور خود باشند؛ یعنی یک روایت بگوید: «استقرار شرط است»؛ و دیگری بگوید: «عدم استقرار شرط است»؛

اما در این روایت این‌گونه نیست؛ زیرا در مورد نماز آنچه به صورت طبیعی به ذهن می‌رسد این است که نماز باید با استقرار خوانده شود؛ در نتیجه امر «صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمِلِ»، در مقام توهّم حظر از نماز در محمل است و امر در مقام توهّم حظر ظاهر در الزام نیست و صرفاً حظر را نفی می‌کند؛ بنابراین

مفاد «صَلَّيْهُمَا فِي الْمَحْمِلِ» این است که نماز خواندن در محمل منعی ندارد؛ و «لَا تُصَلَّيْهُمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» نماز خواندن روی زمین را بیان می‌کند؛

پس چون امر در این روایت ظهور در شرط نداشته و لذا با نهی در تعارض نیست، بین این دو جمع عرفی وجود دارد و تعارض مستقر نمی‌شود. جمع بین امر و نهی در این روایت این است که نماز خواندن روی زمین افضل است و نماز خواندن در محمل نیز جایز است و این‌گونه نیست که مفاد امر این باشد که در محمل خواندن شرط است و مفاد نهی این است که روی زمین خواندن شرط است.

۲. نماز نافله‌ی صبح مستحب است و در مستحبات، غلبه بر حمل به افضل افراد است و غلبه‌ی حمل مطلق بر مقید در الزامیات است. غلبه نیز منشأ جمع عرفی است؛ پس این جمع عرفی بین این دو روایت وجود داشته است که روایت امر، جواز نماز خواندن در محمل را بیان می‌کند؛

و روایت نهی، افضل بودن نماز روی زمین را بیان می‌کند.

به طور مثال اگر روایتی بگوید: «زیارت امام حسین علیه السلام مستحب است» و روایت دیگری بگوید: «زیارت امام حسین علیه السلام در عرفه مستحب است»، بین آنها حمل مطلق بر مقید انجام نمی‌شود؛ زیرا کثرت در مستحبات بر حمل به افضل افراد است و حمل بر تقیید نیاز به قرینه داریم. بالعکس در احکام الزامی کثرت بر تقیید است و لذا حمل بر افضل افراد نیاز به قرینه دارد.

۳. سید محسن حکیم دلیل دیگری را نیز بیان می‌کند: هیچ‌گاه در مستحبات و مکروهات تعارض ایجاد نمی‌شود. مکلف در الزامیات موظف است که فعلی را انجام بدهد؛ یعنی اگر روایتی بیان کرد که نماز را به این نحو بخوان، به این معناست که اگر نماز را به این

نحو نخوانی، ذمه بری نمی‌شود. حال اگر روایت دیگری بیان کرد که نماز را به شیوه‌ی دیگری بخوان، این دو با هم تعارض می‌کنند؛ زیرا:

مفاد روایت اول این است که «اگر عمل این گونه اتیان نشود، ذمه بری نمی‌شود»؛

و مفاد روایت دوم این است که «اگر عمل این گونه اتیان نشود، ذمه بری می‌شود».

اما اگر روایتی در مورد حکمی استجابی، شیوه‌ای خاص را بیان کند، به این معنا نخواهد بود که اگر عمل این گونه اتیان نشود، ذمه بری نمی‌شود، بلکه به این معنا خواهد بود که اگر این گونه عمل شود، مکلف ثواب می‌برد و در صورتی که به این نحو عمل نشود، روایت مطلبی را بیان نمی‌کند.

نقد استاد به دلیل سوم: این کلام در این مورد صحیح است؛ اما به صورت کلی اگر جواب اول نباشد، این کلام نیز صحیح نیست. درست است که در مستحبات به لحاظ حکم تکلیفی گفته نمی‌شود که «ذمه‌ی مکلف بری نشده است»؛ زیرا مستحبات جواز ترک دارند؛ اما به لحاظ حکم وضعی اگر حکمی مستحبی، انحصار را برساند، با دیگری تعارض می‌کند. به طور مثال

اگر روایت اول بگوید «زیارت عاشورا فقط با ۱۰۰ لعن و ۱۰۰ سلام پذیرفته است»،

و روایت دیگری بگوید: «زیارت عاشورا بدون ۱۰۰ لعن و ۱۰۰ سلام نیز پذیرفته است و همان آثار را دارد»،

تعارض شکل می‌گیرد؛ هر چند

به لحاظ حکم تکلیفی تعارضی نیست؛ زیرا:

روایت اول می‌گوید: اگر ۱۰۰ لعن و ۱۰۰ سلام گفته شود، مکلف ثواب می‌برد و اگر گفته نشود، مشکلی پدید نمی‌آید؛

و روایت دوم می‌گوید: اگر این تعداد گفته نشود هم مکلف ثواب می‌برد؛

اما به لحاظ حکم وضعی تعارض است در صورتی که:

روایت اول انحصار را برساند و آثار وضعی را فقط در صورت گفتن ۱۰۰ لعن و ۱۰۰ سلام مترتب بداند،

و روایت دوم همان آثار را بدون این تعداد از لعن و سلام برساند،

در روایت علی بن مهزیار نیز به لحاظ حکم وضعی

اگر «صل فی المحل» دال بر اشتراط خواندن نماز در محمل بود؛

و «لَا تُصَلِّهِمَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ» به نحو انحصار دال بر اشتراط خواندن نماز روی زمین بود، کلام سید محسن حکیم درست نبود و تعارض ایجاد می‌شد.

به تعبیر دیگر اگر جواب اول و دوم نبود، این کلام نیز صحیح نبود و مطلبی که باعث می‌شود، تنافی پدید نیاید، جواب اول و دوم است.

تا اینجا دو اشکال به استدلال بر این روایت ذکر شد: ۱. روایت تخییر واقعی را بیان می‌کند درحالی که تخییر در باب تعادل و ترجیح، تخییر ظاهری است. ۲. تعارضی که در این روایت مطرح شده، تعارض بدوی است؛ درحالی که بحث در مورد تعارض مستقر است.

تفاوت بین دو اشکال: بین این دو اشکال تفاوتی بیان شده است:

در اشکال اول که گفته می‌شود تخییری که در روایت بیان شده تخییر واقعی است، این اشکال وارد نمی‌شود که «چرا عبدالله بن محمد» از این مطلب سؤال کرده است؛ زیرا مسئله را نمی‌دانسته و در این مورد سؤال کرده است؛ و دلیل ندارد که سائل تخییر ظاهری را فهمیده باشد و امام تخییر واقعی را بیان کرده باشند؛ لذا این اشکال به لحاظ تطبیق جواب بر سؤال مشکلی ندارد؛

اما در اشکال دوم که گفته می‌شود که تعارضی که در روایت مطرح شده، تعارض بدوی است، با اینکه «عبدالله بن محمد» یا «علی بن مهزیار» از امام هادی علیه السلام سؤال کند، سازگار نیست؛ زیرا اگر کسی این سؤال را بپرسد، یعنی تعارض بدوی برای آن حل نشده است و جمع عرفی را ندیده است و چنین مطلبی با شأن فقیهی مانند «علی بن مهزیار» سازگاری ندارد.

نقد: دو جواب به این داده شده است:

۱. اگر سائل، «علی بن مهزیار» بود، این مطلب صحیح بود؛ اما سائل «عبدالله بن محمد» است و با اینکه او را ثقة دانستیم اما شاهی بر اینکه وی فقیه و مرجع شیعه بوده نداریم و اینکه راوی ثقة‌ای متوجه جمع عرفی نشود و بین آنها تعارض ببیند و در مورد آن از امام علیه السلام سؤال کند، ایرادی ندارد.

۲. اگر جواب اول (در روایت از حکم واقعی سؤال شده است) پذیرفته شود، حتی اگر سائل جمع عرفی را می‌دانسته، سؤال وی معقول بوده است؛ زیرا جمع عرفی حداکثر حجت بوده و معذر و منجز است اما اینکه واقعاً مصلحت به دست آمده یا خیر را مشخص نمی‌کند.

هم اکنون نیز اگر دسترسی به امام زمان علیه السلام داشتیم، بسیاری از مطالبی را که از نظر فقهی حل شده و حجت شرعی بر آن داریم، از ایشان سؤال می‌کردیم تا به همان نحوی عمل کنیم که ایشان عمل می‌کنند تا به مصلحت واقعی نیز برسیم.

اشکال سوم (مرحوم اصفهانی): اگر از همه‌ی مطالب گذشته صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که این روایت مربوط به تخییر ظاهری و تعارض مستقر است، اینکه امام علیه السلام در تعارض دو مستحب، حکم به تخییر بدهند، دلیل بر این نمی‌شود که در تعارض دو واجب نیز تخییر جاری شود. به عبارت دیگر تعدی از حکم غیر الزامی به حکم الزامی به چه علتی انجام گرفته است؟ اگر بخواهیم از این روایت اطلاق را برداشت کنیم، یا باید مقدمات حکمت را ثابت کنیم یا الغاء خصوصیت انجام بدهیم و یا مفهوم موافق را ثابت کنیم و هیچ‌یک از این امور امکان ندارد؛ زیرا:

۱. برای اطلاق گیری باید در مقام بیان بودن را احراز کنیم و در این روایت، دوران بین بیان و اجمال نیست تا اصاله البیان جاری شود؛ زیرا بیان به جهت حکم استحبایی معلوم است؛ اما اینکه از جهت حکم الزامی نیز در مقام باشد، مشکوک است و لذا اصاله البیان جاری نمی‌شود.

۲. نمی‌توان گفت که وقتی در مستحبات حکم به تخییر شده است، در واجبات به طریق اولی حکم به تخییر می‌شود؛ زیرا اولویت بالعکس است؛ یعنی اگر در واجبات که بنا بر سخت‌گیری است و حکم، الزامی است، تخییر جاری شود، می‌توانستیم بگوییم در مستحبات که بنا بر تخفیف و سهولت است به طریق اولی تخییر جاری می‌شود؛ اما از مستحبات نمی‌توان به واجبات رسید.

۳. الغاء خصوصیت نیز ممکن نیست؛ زیرا الغاء خصوصیت باید قطعی باشد و چون در مستحبات بنا بر تخفیف و سهولت است، نمی‌توان از آن الغاء خصوصیت کرد و در واجبات نیز تخییر جاری کرد.

هر سه اشکالی که بر دلالت این روایت وارد شده وارد است و در نتیجه این روایت از نظر دلالت بر تخییر ساقط است.

فایل شماره ۷۳، ۷۴ و ۷۵ تاریخ ۵، ۶ و ۸/۱۲/۹۷

۳. مکاتبه حمیری

این مکاتبه هم در کتاب «احتجاج» آمده است و هم در «کتاب الغیبه» شیخ طوسی.

متن مکاتبه در «احتجاج»: «کتاب آخر لمحمد بن عبد الله الحميري أيضا إليه ع في مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزك في تأمل رقتي و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى سائر آياديك عندي و منتك على و احتجت أدام الله عزك أن يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصحابنا قال لا يجب التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد؟ الجواب إن فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك في التشهد الأول يجري هذا المجرى و بأيها أخذت من جهة التسليم كان صوابا».

الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي)؛ ج ۲؛ ص ۴۸۳

متن مکاتبه در «کتاب الغیبه»: «من کتاب آخر فرأيتك أدام الله عزك في تأمل رقتي و التفضل بما يسهل لأضيفه إلى سائر آياديك على و احتجت أدام الله عزك أن تسأل لي بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول للركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد الجواب: قال إن فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى حالة أخرى فعليه تكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه للقيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا. الغيبة (للطوسي)؛ كتاب الغيبة للحجة؛ النص؛ ص ۳۷۸

متن مکاتبه در «کتاب الغیبه»: «أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود القمي قال وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه على ظهر كتاب فيه جوابات و مسائل أنفذت من قم يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه ع أو جوابات محمد بن علي السلماني لأنه حكى عنه أنه قال هذه المسائل أنا أجبت عنها فكتب إليهم على ظهر كتابهم بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا على هذه الرقعة و ما تضمنته فجميعه جوابنا [عن المسائل] و لا مدخل للمخذول الضال المضل المعروف بالعراقي لعنه الله في حرف منه و قد كانت أشياء خرجت إليكم على يد أحمد بن بلال و غيره من نظرائه و كان من ارتداهم عن الإسلام مثل ما كان من هذا عليهم لعنه الله و غصبه، فاستثبت قديما في ذلك فخرج الجواب ألا من استثبت فإنه لا ضرر في خروج ما خرج على أيديهم و إن ذلك صحيح». الغيبة (للطوسي)؛ كتاب الغيبة للحجة، النص، ص: ۳۷۳.

بررسی سندی

سندی که در احتجاج ذکر شده است، مرسله است و همان کلامی که در موثقه سماعه در مورد مراسلات «احتجاج» گفتیم، در اینجا نیز تکرار می‌شود؛ یعنی

اگر مانند محدث نوری تمام مراسلات را بپذیریم، این روایت نیز مورد پذیرش است؛

اگر مانند مرحوم امام بین استناد به معصوم و عدم استناد به معصوم تفصیل بدهیم، این روایت مورد پذیرش است؛ زیرا به امام نسبت داده شده است؛

و اگر هیچ‌کدام از این مراسلات پذیرفته نشوند، این مکاتبه نیز قابل پذیرش نخواهد بود.

اما سندی که در «کتاب الغیبه» آمده مرسله نیست.

کلام مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: مرحوم خویی و مرحوم تبریزی، سند این مکاتبه را نیز نمی‌پذیرند؛ زیرا:

مکاتبه‌ای که در «احتجاج» آمده، مرسله است؛

و در سند مکاتبه‌ای که در «کتاب الغیبه» ذکر شده، عبارت «عن جماعه» آمده است که معلوم نیست منظور از «جماعت» کدام افراد هستند.

در نتیجه این مکاتبه به لحاظ سند مخدوش است و طبق تعبیر مرحوم تبریزی، هم مکاتبه‌ای که در کتاب «احتجاج» آمده است و هم مکاتبه‌ای که در «کتاب الغیبه» ذکر شده، مرسله است.

کلام استاد: سندی که در کتاب «احتجاج» آمده مرسل بوده و نمی‌توان به مشهور بودن آن بین اصحاب اطمینان پیدا کرد؛ اما سند مکاتبه در «کتاب الغیبه» صحیح و قابل دفاع است.

دلیل: درست است که در سند مکاتبه «عن جماعه» آمده است اما مرحوم تبریزی راهی را برای تصحیح سند چنین مراسلاتی بیان می‌کنند که مورد پذیرش ما نیز هست و آن راه «تعویض سند» است. در «کتاب الغیبه» بیان نشده است که منظور از «جماعه» چه افرادی هستند؛ اما در «فهرست» شیخ طوسی ذیل «ابی الحسن محمد بن احمد بن داوود قمی» این‌گونه بیان شده است: «أخبرنا بکتابه و رواياته جماعه، منهم: الشيخ محمد (بن محمد) ابن النعمان و الحسين بن عبید الله و أحمد بن عبدون، کلهم عنه». فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (للطوسی) (ط - الحديثه)؛ النص؛ ص ۳۹۶.

در اینجا تعویض سند انجام می‌دهیم و به قرینه‌ی مطلبی که در «فهرست» آمده است، کشف می‌کنیم که منظور از «جماعت»، این سه نفر بوده‌اند که هر سه ثقه هستند.

سؤال: چرا مرحوم تبریزی با اینکه تعویض سند را می‌پذیرند، سند مکاتبه را صحیح نمی‌دانند؟

پاسخ: تعویض سند در جایی صحیح است که در کتاب دوم گفته شود: «أخبرنا بجمع کتبه و رواياته».

اگر عبارت این‌گونه بیان شود، می‌توانیم بگوییم که موردی که سند آن مشکوک است، داخل در این سند است؛

اما اگر لفظ «جمع» آورده نشود و به طور مثال این‌گونه تعبیر شود: «أخبرنا بکتابه جماعه منهم...»، نمی‌توانیم بگوییم که موردی که سند آن مشکوک است، داخل در این سند است و لذا تعویض سند انجام نمی‌گیرد.

رد پاسخ: اصل این کلام صحیح است که عبارت مشیخه باید به نحوی باشد که سند مشکوک را نیز شامل شود؛ اما باید به دو مطلب توجه کرد:

۱. غرض کتاب «فهرست». با توجه به مقدمه‌ی این کتاب، شیخ طوسی در صدد معرفی مولفین شیعه و بیان طرق به کتب آنها است و لذا اگر غیر از طریقی که در کتاب ذکر شده، طریقی دیگری نیز به کتب آنها داشته باشد، باید آن را ذکر کند.

به تعبیر دیگر مشیخه‌ی «فهرست» با مشیخه‌ی «تهذیب» تفاوت دارد:

اگر شیخ در مشیخه‌ی «تهذیب» بگوید: «أخبرنا بکتابه جماعه منهم...» و عبارت «جمع کتبه و رواياته» را ذکر نکند، نمی‌توانیم تعویض سند انجام دهیم؛

اما اگر در مشیخه‌ی «فهرست» که در صدد معرفی آثار شیعه است، عبارت «جمع کتبه و رواياته» نیاید، باز هم ظهور اولیه این است که در صدد بیان طرق است.

در نتیجه نسبت به «کتاب الغیبه»

اگر سند در کتاب «فهرست» بود، حتی بدون قید «بجمع کتبه و رواياته» می‌توانیم تعویض سند انجام دهیم؛

اما اگر سند در کتاب «تهذیب» بود، قید «بجميع کتبه و رواياته» برای تعویض سند لازم بود.

۲. درست است که طریقی که در «فهرست» آمده است، لفظ «جميع» را ندارد؛ اما «اخبارنا بکتبه و رواياته» ظهور در عموم دارد؛ زیرا جمع مضاف است و جمع مضاف نیز مفید عموم است؛ بنابراین با اینکه لفظ «جميع» نیامده است، از این عبارت عموم فهمیده می‌شود. علاوه اشکالی که در مورد سند ذکر شد، متن این دو کتاب نیز با هم تفاوت دارد؛

زیرا در متن «احتجاج» این تعبیر آمده است: «یسألنی بعض الفقهاء» و ظهور این تعبیر در این است که حمیری با امام زمان علیه السلام مکاتبه می‌کند؛

اما در متن «کتاب الغیبه» این تعبیر آمده است: «اَحْتَجْتُ اَدَامَ اللّٰهُ عِزَّكَ اَنْ تَسْأَلَ لِيْ بَعْضَ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلَّى إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ» و این عبارت که در این متن آمده و در متن «احتجاج» ذکر نشده است، اثری دارد و آن اینکه گویا حمیری مستقیم با امام زمان علیه السلام مکاتبه نکرده است، بلکه مکاتبه‌ای او با «حسین بن روح» بوده است؛ زیرا به امام زمان علیه السلام گفته نمی‌شود: «اَنْ تَسْأَلَ لِيْ». ظاهر این مطلب این است که «حمیری» از «حسین بن روح» خواسته است که این مطلب را از امام زمان علیه السلام بپرسد.

کلام مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: علاوه بر اشکالی که به سند وارد بود، در این مکاتبه عباراتی آمده است که کلام امام علیه السلام سازگار نیست؛ به طور مثال در مکاتبه‌ای که در «کتاب الغیبه» آمده این تعبیر وجود دارد: «قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرَّقْعَةِ وَمَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِعْنَاهُ جَوَابًا». این که امام زمان علیه السلام به دنبال رقعه باشند **دقیقه‌ی ۱۹:۳۷ فایل شماره ۷۳**؛ همچنین شیخ طوسی در ادامه می‌گوید: «وَقَالَ ابْنُ نُوحٍ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْفِيعِ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ تَمَّامٍ [وَأَ] ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرَجِ». الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحجه؛ النص؛ ص ۳۷۴

معنای ظهر الدرج: درج به معنای محلی است که مطلبی نوشته شده و در مقابل آن نیز مطلب دیگری نوشته می‌شده است؛ یعنی سؤال و جوابی روی «درج» بوده است و در «ظهر» و پشت آن نیز مطلبی نوشته می‌شده که «ظهر الدرج» نام داشته است.

بنابراین حتی اگر اشکال سندی رفع شود، به دلیل این تعابیر، نمی‌توانیم احراز کنیم که این عبارات، کلام امام زمان علیه السلام باشند.

کلام استاد: در اینجا در حقیقت دو مکاتبه موجود است: ۱. مکاتبه‌ای که «حمیری» با امام زمان علیه السلام داشته است. ۲. مکاتبه‌ای که «محمد بن احمد بن داود قمی» با نائب امام زمان علیه السلام «حسین بن روح» داشته‌اند.

توضیح مدعی: به علت اینکه «شلمغانی» مدعی شده بود که بسیاری از مکاتباتی که به امام زمان علیه السلام نوشته شده است را من جواب داده‌ام، این سؤال در میان اصحاب ایجاد شده بود که کدام یک از مکاتبات مربوط به «شلمغانی» است و کدام یک مربوط به او نیست. به همین دلیل در بسیاری از موارد و از جمله در مورد مکاتبه‌ی حمیری، اصحاب بعدی با نائب امام زمان علیه السلام مکاتبه کرده و از ایشان سؤال کردند که این توقیع از شماست یا خیر.

معتقدیم تعابیری که گفته شده با کلام امام زمان علیه السلام تناسب ندارد، مربوط به نامه‌ای است که اصحاب به «حسین بن روح» نوشته‌اند و در آن از ایشان سؤال کرده‌اند که نامه مربوط به «شلمغانی» است یا از طرف شماست؟ «حسین بن روح» نیز در جواب گفته است که این نامه را دیده‌ام و این نامه از طرف ما بوده و از «شلمغانی» صادر نشده است.

نتیجه اینکه این تعابیر خطاب به «حسین بن روح» بوده است و به همین دلیل با نحوه‌ی خطاب با امام زمان علیه السلام تناسب ندارند.

شاهد بر اینکه مکاتبه با «حسین بن روح» بوده است نه امام زمان علیه السلام:

۱. شهادت «محمد بن احمد بن داوود قمی» که نسخه‌شناس بوده و این گونه گفته است: «وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رُوحٍ». این عبارت نشان می‌دهد که اصحاب خط «حسین بن روح» را می‌شناختند و خط شناسی امری بوده که در آن دوره مطرح بوده است.

۲. علاوه بر این بعید نیست که بگوئیم «حمیری» نیز مستقیم با امام زمان علیه السلام مکاتبه نداشته است، بلکه با «حسین بن روح» مکاتبه کرده است؛ زیرا در ابتدای آن آمده است: «ان تسال لی».

۳. در ادامه‌ی عبارتی که در «کتاب الغیبه» آمده، این گونه بیان شده است: «هَلْ هِيَ جَوَابَاتُ الْفَقِيهِ عَ أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ السَّلْمَانِيِّ لِأَنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا»؛ یعنی اصحاب مکاتبه‌هایی با امام زمان علیه السلام داشته‌اند که در پایین آن توقیع شده بود و اصحاب این مکاتبه‌ها را به «حسین بن روح» فرستادند و در پشت آن این گونه نوشتند که: «این جواب‌ها از امام زمان علیه السلام است یا از شلمغانی؟».

در جواب این مکاتبه‌ی اصحاب نیز این گونه بیان شده است: «فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ عَلَى ظَهْرِ كِتَابِهِمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرَّقْعَةِ وَمَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِعَهُ جَوَابًا» که عبارت «فَجَمِعَهُ جَوَابًا»:

یا از امام زمان علیه السلام است که در این صورت برای بررسی سندی فقط باید شیخ طوسی، جماعتی که وی از آنها نقل می‌کند و احمد بن داوود قمی را بررسی کرد و بعد از این را امام زمان علیه السلام تأیید کرده‌اند؛ یا از «حسین بن روح» است.

اشکال مرحوم امام: چون «حسین بن روح» مورد خطاب بوده است، جواب‌ها برای ما حجت نیست.

پاسخ: درست است که «حسین بن روح» مورد خطاب بوده و وی به مکاتبه‌ها پاسخ داده است؛ اما این پاسخ از باب فقاهاست وی نبوده بلکه از باب نیابت وی بوده است. به عبارتی اصحاب به عنوان یک فقیه از وی سؤال نپرسیده‌اند، بلکه به عنوان نائب امام زمان علیه السلام از وی سؤال کرده‌اند و وی از جانب خود این گونه جواب نمی‌دهد که «فَجَمِعَهُ جَوَابًا».

شاهد: «حسین بن روح» قبل از اینکه به نیابت برسد، کتابی در فقه نوشت و آن را برای «ابن بابویه قمی» فرستاد و از او درخواست کرد که در مورد آن نظر بدهد. «ابن بابویه» نیز پاسخ او را این گونه داد که به جز در چند مسئله با هم موافق هستیم و قرار بر این شد که اگر «حسین بن روح» به قم رفت یا «ابن بابویه» به بغداد مسافرت کرد، در مورد این چند مسئله با هم بحث کنند. این مطلب نشان می‌دهد که قبل از نیابت وی، این گونه نبوده که اصحاب کلام وی را تعبدا بپذیرند و بعد از نیابت نیز چون از امام زمان علیه السلام خبر می‌داده است، کلامش برای اصحاب پذیرفته شده بود نه از این باب که نظر فقهی خود را بیان می‌کند و در این نامه نیز قمیمین به «حسین بن روح» نوشتند که این نامه مربوط به امام زمان علیه السلام است یا خیر.

در نتیجه معلوم می‌شود که رجوع به «حسین بن روح» از باب فقاهاست او نبوده بلکه از باب نیابت او بوده است. اگر این نامه از باب فقاهاست «حسین بن روح» به او نوشته می‌شد، کلام او برای اصحاب پذیرفته نبود و مانند «ابن بابویه» با او بحث می‌کردند و تعبدا کلام او را نمی‌پذیرفتند؛ و وقتی نامه از باب نیابت به «حسین بن روح» نوشته شده است، وی از جانب خود جواب نمی‌دهد و ظاهر حال این است که وی یا عین عبارت امام زمان علیه السلام را نقل کرده است یا معنای آن را.

اشکال مرحوم تبریزی: خطاشناسی امری حدسی است نه حسی؛ و امور حدسی حجت نیستند.

جواب: ادله‌ی حجیت خبر واحد هم شامل حس می‌شوند و هم شامل قریب به حس. به طور مثال اگر کسی امروزه از وثاقت آیت الله بروجرودی خبر بدهد، با اینکه ایشان را ندیده است خبر او حجت است؛ زیرا این خبر قریب به حس است. خط شناسی نیز قریب به حس بوده و ادله‌ی حجیت خبر واحد شامل آن نیز می‌شود.

بررسی دلالتی

ایراداتی که بر دلالت این مکاتبه وارد شده است، شبیه ایراداتی است که بر دلالت مکاتبه‌ی «علی بن مهزیار» وارد شده بود: ایراد دیگر این بود که دلیل اخص از مدعا است؛ زیرا مکاتبه در مورد مستحبات است و امکان اطلاق گیری، لغو خصوصیت و تنقیح مناط نیست و مرحوم اصفهانی آن ایراد را بر این مکاتبه نیز وارد می‌کنند.

اشکال مرحوم خویی: تعارضی که در این روایت مطرح شده است، تعارض بدوی بوده و بین این دو روایت جمع عرفی وجود دارد. نسبت بین دو روایتی که «حمیری» در مورد آنها سؤال کرده است، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا: در روایت اول آمده است: «إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى حَالِهِ أُخْرَى فَعَلَيْهِ تَكْبِيرٌ». این جمله عام بوده و مفاد آن این است که «در هر انتقالی باید تکبیر گفته شود»؛

و در روایت دوم آمده است: «إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَكَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى». این جمله خاص است و در خصوص قیام پس از سجده‌ی دوم و پس از تشهد است که ذکر «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» را می‌گوییم.

از آنجایی که نسبت بین این دو روایت عموم و خصوص مطلق است، عام با خاص تخصیص می‌خورد و تخصیص نیز از موارد روشن جمع عرفی است. پس تعارض بین این دو روایت مستقر نبوده و این روایت مربوط به تعارض بدوی و جمع عرفی است و به بحث ما که تعارض مستقر است، مربوط نمی‌شود.

نقد به مرحوم خویی: فتوای ایشان این است که در تمامی انتقالات نماز، تکبیر مستحب است؛ و این فتوا با این کلام ایشان سازگار نیست.

پاسخ: استحباب دو دلیل دارد:

۱. استحباب از باب «ذکر الله حسن علی کل حال»؛

۲. استحباب به علت ورود در مورد خاص؛

و ایشان استحباب تکبیر را در هنگام قیام پس از سجده‌ی دوم از باب ذکر مطلق می‌دانند نه از باب ورود در مورد خاص.

کلام استاد: این اشکال وارد نیست و بدوی بودن تعارض در این روایت مورد پذیرش نیست.

توضیح:

در روایت «علی بن مهزیار» گفته شد که:

۱. سائل فقیه نبوده و از عبارتی که به کار برده بود (کَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لَاقْتَدِي بِكَ) به دست می‌آمد که از حکم واقعی سؤال شده است؛ و این امکان وجود دارد که شخصی که فقیه نیست به جمع عرفی بین دو روایت منتقل نشود؛

۲. جمع عرفی در این روایت به علت «در مقام توهّم حظر بودن امر» و «نهی در مستحبات» است که چنین جمعی، جمع واضحی نیست؛

اما در این روایت،

۱. سائل «حمیری» است و این سؤال در دوره‌ی «حسین بن روح» انجام گرفته است که «حمیری» در آن دوره جزء فقهای بزرگ بوده است؛

۲. جمع عرفی‌ای که مرحوم خویی مطرح می‌کنند، تخصیص است که جمع عرفی بسیار واضحی است.

نمی‌توان این گونه گفت که یک فقیه به جمع عرفی بین عام و خاص منتقل نشده و لذا به «حسین بن روح» نامه نوشته است؛ و فقهای بعدی نیز در این تردید بودند که شاید این جواب مربوط به شلمغانی باشد و لذا متن نامه و جواب را دوباره برای «حسین بن روح» فرستاده‌اند. چنین مطلبی با ارتکاز عرفی سازگار نیست.

بحث عام و خاص، بحثی است که فقهای شیعه، قبل از قرن سوم در مورد آن رساله داشته‌اند.

به طور مثال «حسن بن موسی ابومحمد نوبختی» که اوائل سال ۳۰۰ تا ۳۰۵ و قبل از «حمیری» از دنیا رفته است، کتابی به نام «کتاب الخصوص و العموم» که در این کتاب در مورد عام و خاص، فرق عام و خاص با نسخ، علت تخصیص خوردن عام و چرایی فحص از مخصص بحث شده است. البته اکنون این کتاب در دست ما نیست؛ ولی این موارد از کتاب وی نقل شده است.

نمونه‌ی دیگر «اسماعیل بن علی بن اسحاق بن سهل بن نوبخت» که از فقهای قرن سوم بوده و قبل از «حسین بن روح» از دنیا رفته است. وی نیز کتابی به نام «کتاب الخصوص و العموم» داشته و در آن به تفاوت نسخ و تخصیص و لزوم فحص از مخصص و... پرداخته است.

نتیجه اینکه بحث عام و خاص، بحثی نبوده که فقهای آن دوره آن را تشخیص ندهند و در مورد آن سؤال کنند.

مرحوم تبریزی نیز با اینکه اشکالات مرحوم خویی بر یک مطلب را ذکر می‌کنند، در اینجا متعرض اشکال مرحوم خویی نشده و با اشکال مرحوم اصفهانی به دلالت روایت اشکال می‌کنند و شاید این اشکال به مرحوم خویی در ذهن ایشان نیز بوده است.

اشکال: چرا همین کلام را در مورد روایت علی بن مهزیار نمی‌گویید؟ با توجه به این مطلب، در آن روایت نیز باید گفت که تفاوت بین واجب و مستحب در حمل مطلق بر مقید و بحث کثرت حمل بر افضل افراد در مستحبات، امری نبوده که فقیه در مورد آن سؤال کند.

جواب: شاهی بر این مطلب نداریم که بحث تفاوت بین واجب و مستحب در حمل مطلق بر مقید و بحث کثرت حمل بر افضل افراد در مستحبات، بین فقهای آن دوره رایج بوده است، حتی اینکه چنین بحث‌هایی برای فقهای زمان شیخ طوسی نیز مطرح باشد، شاهی وجود ندارد. این بحث از «مصباح المتهجد» شروع می‌شود که «اگر ظهور اولیه در مستحبات، مانعیت و اشتراط بود، می‌توان گفت از باب افضل افراد است یا نه؟».

این بحث مربوط به قرن پنجم است و لذا می‌توانیم روایت «علی بن مهزیار» را این گونه معنا کنیم؛ اما در مورد مکاتبه‌ی حمیری این گونه نیست.

اشکال مرحوم امام: تخییری که در این روایت مطرح شده است، تخییر واقعی است؛ زیرا:

تکبیر گفتن در هر حالتی مستحب است؛

و در خصوص قیام پس از سجده‌ی دوم، ذکر که برای آن وارد شده است، «بحول الله و قوته اقوم و اقعده» است؛

لذا مکلف هر کدام را انجام بدهد، صحیح است.

پس تخییری که در این روایت ذکر شده است، تخییر واقعی است و تخییر واقعی در تعارض مستقر معقول نیست.

شاهد کلام مرحوم امام: در روایت «علی بن مهزیار» برای تخییر واقعی بودن، دو شاهد ذکر شد: مستحب بودن عمل و تعبیری که در سؤال آمده بود: «كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدَى بِكَ».

در این روایت نیز مرحوم امام شاهی برای کلام خود ذکر می‌کنند و آن شاهد استفاده از کلمه‌ی «صَوَاباً» است. در این روایت آمده است: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً» که نشان می‌دهد هر دو عمل درست بوده و تخییر بین دو فعلی که هر دو درست است وجود دارد، تخییر واقعی است. پس این روایت ارتباطی به باب تعارض ندارد زیرا تخییر در باب تعارض، تخییر ظاهری است.

کلام استاد: دو روایت به ظاهر متعارض توسط خود امام علیه السلام مطرح شده‌اند و امام در مقام اعطاء ضابطه بوده و لذا روایت جزء روایات افتائی نیست؛ یعنی خود امام روایت‌ها را مطرح کرده و راه حل آن را نیز ارائه می‌کنند. این نوع جواب دادن برای مقام اعطاء ضابطه مناسب است. اگر در این روایت صرفاً سؤالی ساده مطرح شده بود و امام نیز صرفاً درصدد بیان تخییر واقعی بودند، دلیلی نداشت که در جواب گفته شود که هر دو روایت از ما صادر شده است و شما باید بین این دو حکم به تخییر بدهید. اینکه امام علیه السلام در جواب، هر دو روایت را مطرح کرده و عمل به هر دو را «از باب تسلیم» صحیح می‌دانند، نشان می‌دهد که ایشان درصدد بودند که علاوه بر اینکه تخییر واقعی را به عنوان ضابطه بیان کنند، این را نیز بیان کنند که این ضابطه مختص به مستحبات است.

این ضابطه این بوده است که اگر در موارد استحباب، دو روایت آمدند که به ظاهر با هم تعارض دارند، به هر کدام «از باب تسلیم» عمل کنید، درست است.

نتیجه اینکه این دو روایت توسط امام علیه السلام در جواب مطرح شده است؛ یعنی روایت در مقام اعطاء این ضابطه بوده است که اگر در موردی استحبابی دو روایت وارد شد، نیاز به مرجحات نیست و اگر «از باب تسلیم» به هر کدام عمل کنید، درست است.

اگر در این روایت فقط از حکم تکبیر در موضع خاص سؤال شده بود، نباید عبارت «من باب التسلیم» در جواب آورده می‌شد؛ زیرا تکبیر ذکر است و ذکر همیشه مستحب است و نیازی به گفتن «من باب التسلیم» نیست. در اینجا هم تکبیر ذکر است و لذا روایت اول صواب و درست است؛ و هم «بحول الله و قوته اقوم و اقع» ذکر خاص است و لذا روایت دوم هم صواب و درست است.

پس عبارت «كَانَ صَوَاباً» مشکلی را حل نمی‌کند و مشکل اصلی این است که این دو روایت در مورد مستحبات هستند و ضابطه نیز در مورد مستحبات بوده است و ضابطه‌ی در باب مستحبات را نمی‌توان به الزامیات سرایت داد.

بیان معنای دیگری برای روایت: با توجه به عبارت «بَعْضُ الْفُقَهَاءِ» معلوم می‌شود که «حمیری» به دنبال این بوده که نظر فقها را بداند و نمی‌توان گفت که وی به دنبال این بوده که نظر امام علیه السلام را جویا شود.

اشکال به این معنا: در روایت این گونه آمده است: «اَحْتَجْتُ اَدَامَ اللّٰهُ عَزَّكَ اَنْ يَسْأَلَنِي بَعْضُ الْفُقَهَاءِ...». معنای این عبارت این است که «من به تو نیازمندم که برای من بپرسی؛ زیرا بعضی از فقها از من سؤال کرده‌اند...»؛ یعنی در معنایی که برای روایت بیان کردیم، «بعض الفقها» را: فاعل یا مفعول «أَنْ تَسْأَلَ» قرار ندادیم،

بلکه آن را علت سؤال کردن قرار دادیم؛ یعنی چون بعضی از فقها از من سؤال کرده‌اند، این سؤال را برای من بپرس. «بعض الفقها» را به این دلیل فاعل یا مفعول «أَنْ تَسْأَلَ» قرار ندادیم که:

۱. مفعول سؤال، مسئول عنه است؛ یعنی مطلبی که از آن سؤال می‌شود و چیزی که از آن سؤال می‌شود، «تکبیر» و «بحول الله و قوته اقوم و اقع» بوده است، نه «بعض الفقها».

۲. ذکر علت یک مطلب پس از خود مطلب و حذف به قرینه‌ی لفظی مخصوصاً در مکاتبات بین بزرگان رایج است.

بنابراین اینکه «بعض الفقها» مفعول سؤال باشد خلاف ظاهر بوده و این عبارت می‌تواند مبتدا باشد برای «یسألنی» که به قرینه‌ی «تسال» حذف شده است و معنا این گونه خواهد بود که «حمیری» به «حسین بن روح» نوشته است: «من به تو نیازمندم که برای من در مورد تکبیر یا بحول الله بپرسی؛ زیرا بعضی از فقها در مورد این مطلب از من سؤال کرده‌اند و من جوابش را نمی‌دانم».

اشکال به کلام استاد: اینکه امام علیه السلام در جواب دو روایت را بیان کنند، با دأب ایشان سازگار نیست.

پاسخ: روایتی که ذکر می‌شود:

اگر افتائی باشد دأب امام این نیست که ادله‌ی مسئله را بیان کنند؛

اما اگر تعلیمی باشد، دأب امام تعرض به بیان دلیل است تا ضابطه را بیان کنند و گفته شد که این روایت را تعلیمی می‌دانیم.

بیان دیگر اشکال به کلام مرحوم امام:

این مطلب مورد پذیرش است که تخییری که در این روایت ذکر شده، تخییر واقعی است؛ اما نمی‌توان گفت که تخییر واقعی در تعارض معقول نیست و لذا این روایت مربوط به این باب نیست.

سؤالی که در روایت ذکر شده این است که

مفاد بعضی از ادله این است که شخص تکبیر بگوید؛

و مفاد ادله‌ی دیگر این است که شخص تکبیر نگوید؛

یعنی فقها این ادله را متعارض می‌دیده‌اند و در سؤال آنها بحثی از تخییر واقعی نبوده است؛ بلکه این فقها احتمال وجوب را در مورد تکبیر می‌دادند و در سؤال خود گفته‌اند: «هل يجب عليه ان يكبر»؛ بنابراین این فقها فکر می‌کردند که بین دو دسته از روایات که بعضی از آنها تکبیر را لازم می‌دانند و بعضی دیگر «بحول الله» را واجب می‌دانند، تعارض واقع شده است.

حتی سید مرتضی که دو قرن پس از این فقها قرار دارد، در مورد وجوب «تکبیر» و «بحول الله» بحث می‌کند و می‌گوید بعضی از فقها قائل به وجوب ذکر پس از بلند شدن از تشهد هستند.

نتیجه اینکه سؤالی که در ذهن فقها بوده، تعارض مستقر بین دو دسته از روایات بوده است؛ اما از آنجایی که

تکبیر از باب «ذكر الله حسن على كل حال» در کل نماز استحباب داشته است؛

و در خصوص بلند شدن از تشهد نیز ذکر وارد «بحول الله» بوده است؛

و در مستحبات بین اذکار مستحبی تخییر وجود دارد (مانند اینکه یک دلیل بگوید شب جمعه دعای کمیل بخوان و دلیل دیگر بگوید

سوره‌ی واقعه بخوان که بین این دو تعارض نیست و بین این دو تخییر وجود دارد)،

امام علیه‌السلام حکم به تخییر داده‌اند.

در نتیجه

گرچه این کلام مرحوم امام خمینی مورد پذیرش است که جواب امام زمان علیه‌السلام، تخییر واقعی بوده و حکم واقعی بیان شده است؛

اما اینکه سؤال فقها نیز از حکم واقعی بوده است، مورد پذیرش نیست.

این روایت، روایت افتایی نیست و امام به دنبال ارائه‌ی فتوا نبوده است، بلکه این ضابطه را به فقها تعلیم داده است که در مستحبات (که مورد سؤال نیز از مستحبات است) ضابطه بر تخییر است. اینکه امام علیه‌السلام این دو روایت را ذکر می‌کنند، به این هدف بوده است که در اینجا وجوب مطرح نیست.

بعدها سید مرتضی برای رد وجوب تکبیر چنین استدلال می‌کند که زمانی که

روایتی امر به «تکبیر» می‌کند؛

و روایت دیگر جواز ترک را مطرح می‌کند، معلوم می‌شود که «تکبیر» مستحب است.

در دو روایتی که امام علیه‌السلام ذکر کرده‌اند، روایت دوم از «تکبیر» نهی نمی‌کند تا با روایت اول در تعارض باشد، بلکه می‌گوید: «لَيْسَ عَلَيْهِ لِلْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ»؛ یعنی:

یک روایت داریم که لزوم را بیان می‌کند (فعلیه التکبیر)

و روایت دیگری که نفی لزوم می‌کند؛ پس بحث از وجوب «تکبیر» نیست و «تکبیر» مستحب است و ضابطه در استحباب تخییر است.

در نتیجه در سؤال تصور شده بود که «تکبیر» واجب است اما امام علیه‌السلام با بیان مستحب بودن «تکبیر» ضابطه‌ای را برای مستحبات بیان کرده‌اند.

البته این اشکال را می‌پذیریم که نمی‌توان ضابطه‌ای را که در مورد مستحبات بوده، تعمیم داد و آن را شامل واجبات نیز دانست و لذا از این جهت، این روایت دلالتی بر قاعده‌ی ثانویه ندارد.

اشکالات شهید صدر:

۱. عبارت «كَذَلِكَ الشَّهْدُ الْأَوَّلُ يُجْرَى هَذَا الْمَجْرَى» تتمه‌ی خبر دوم نیست؛ بلکه این عبارت توسط امام زمان علیه‌السلام اضافه شده است و لذا خبر دوم تعارضی با خبر اول ندارد و در نتیجه این روایت ارتباطی با باب تعارض ندارد.

نقد: این مطلب پذیرفته نیست؛ زیرا امام علیه السلام در ابتدای روایت می‌فرمایند: «ان فیه حدیثین» و بعد این جملات را می‌گویند؛ پس ظاهر این است که این عبارت نیز در ضمن حدیث بوده است نه اینکه توسط امام زمان علیه السلام اضافه شده باشد.

۲. این روایت مربوط به تعارض دو خبر قطعی الصدور است.

نقد: در سؤال شاهی وجود ندارد که نشان دهد فقها این دو روایت را قطعی می‌دانسته‌اند. امام علیه السلام برای رفع توهم وجوب تکبیر، دو روایت را بیان می‌کنند که یکی امر به تکبیر است و دیگری جواز ترک است که جمع بین امر به فعل و جواز به ترک، استحباب است. بعد از جواب امام، این مطلب فهمیده می‌شود که دو روایتی که در مورد تکبیر بودند، قطعی هستند؛ در حالی که در سؤال از «تکبیر» و «بحول الله» سؤال شده بود.

پس فقها تصور می‌کردند که ادله‌ی امر به «تکبیر» و ادله‌ی امر به «بحول الله» با هم تعارض دارند و امام در جواب، روایات مربوط به این دو را بیان نکرده است؛ بلکه دو حدیث در مورد «تکبیر» را بیان کرده‌اند تا «حمیری» بداند که «تکبیر» مستحب است و پس از آن ضابطه‌ی تخییر در مستحبات (بین تکبیر و «بحول الله») نیز در ادامه بیاید.

فایل ۷۶ تاریخ ۹۷/۱۲/۱۱

خبر حارث بن مغیره: «الْحَارِثُ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرُدَّهُ عَلَيْهِ». الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)؛ ج ۲؛ ص ۳۵۷

بررسی سند:

این روایت یک سند دارد که در احتجاج آمده و مرسله است و اشکالات قبلی مطرح می‌شود؛ یعنی:

اگر بررسی سندی را لازم بدانیم، نمی‌توان به این روایت اعتماد کرد؛

و اگر مانند مرحوم امام بررسی سند را لازم ندانیم، باز هم اعتماد به این روایت ممکن نیست؛ زیرا چنانچه در مقدمه‌ی کتاب آمده است، روایاتی در این کتاب ذکر شده که یا مسلم بین اصحاب است، یا دلیل عقلی بر آن وجود دارد و یا مطابق احتیاط است. در مورد این روایت نیز قرینه‌ای نداریم که از باب مطابق عقل بودن یا مطابق احتیاط بودن نیامده و لذا نمی‌توان گفت که این روایت مسلم بین اصحاب بوده است.

بررسی دلالت:

چهار تفسیر در مورد دلالت این روایت وجود دارد:

۱. **کلام مرحوم خویی:** مرحوم خویی معتقد است که این روایت ارتباطی به باب تعارض ندارد، بلکه در مورد حجیت خبر ثقه است. گویا راوی، روایتی را از شخص دیگری شنیده و از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند که با این روایت چگونه برخورد کنم. امام نیز در جواب می‌فرماید اگر واسطه‌ها ثقه هستند، می‌توانی به روایت عمل کنی و لازم نیست احتیاط انجام دهی و اگر تردیدی در روایت داری آن را از امام سؤال کن؛ و معلوم نیست که این تردید و سؤال در مورد تعارض باشد.

به بیان دیگر محال است که این روایت شامل باب تعارض شود؛ زیرا عمل به دو روایت متعارضی که راویان آن ثقه هستند، ممکن نبوده و معقول نیست.

این تقریر، تقریر ثبوتی است و در جزوه‌ی آقای شهیدی آمده است.

اشکال شهید صدر: ادله‌ی حجیت خبر ثقه

گاهی به لسان امر و نهی هستند که در این صورت کلام مرحوم خویی درست است؛ مانند خبر احمد اسحاق: «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ» الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱؛ ص ۳۳۰. در این صورت، روایت شامل باب تعارض نمی‌شود؛ زیرا عمل به دو روایت متعارض معقول نیست؛

اما گاهی به لسان ترخیصی هستند که در این صورت روایت منجزیت و معذرت را می‌رساند؛ و در نتیجه اشکالی در این مطلب نیست که گفته شود در باب تعارض نیز به هر کدام عمل کردی معذور هستی و نمی‌توان گفت در این صورت نیز تعارض معقول نیست.

این روایت نیز به لسان ترخیص است و لذا می‌توان گفت مکلف به هر کدام از دو خبر متعارض می‌تواند عمل کند و نسبت به هر دو معذر است.

کلام استاد: اگر کلام مرحوم خویی با این تقریر بیان شود، این اشکال بر آن وارد است؛ اما اگر تقریر دیگری برای این مطلب گفته شود، این ایراد وارد نیست.

بیان تقریر دوم: مرحوم تبریزی کلام مرحوم خویی را به نحو اثباتی توضیح می‌دهند. طبق این تقریر معنای روایت این‌گونه خواهد بود: «اگر از اصحاب خبری شنیدی و همه‌ی اصحاب ثقه بودند، می‌توانی به روایت عمل کنی و می‌توانی احتیاط کنی و اگر سؤالی داشتی، بعدها از امام علیه‌السلام سؤال کن». این ظهور اصلاً شامل باب تعارض نیست؛ مانند این که شخصی فتوای مجتهدی را از اشخاصی شنیده که همه ثقه هستند. در چنین موردی می‌گوییم لازم نیست که شخص احتیاط کند، بلکه می‌تواند به فتوای مرجع عمل کند و بعدها از خود مرجع سؤال بپرسد.

مؤید تقریر دوم: در این روایت واژه‌ی «حدیث» به صورت مفرد آمده است. بحث

در باب تعارض در مورد «حدیثان متعارضان» است؛

اما در باب خبر ثقه در مورد خبری است که به دست ما رسیده و به دنبال این هستیم که بدانیم این خبر حجت است یا خیر. این روایت در جواب می‌گوید «إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثَقَّةٌ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ»؛ یعنی اگر از اصحاب ثقه خبری را شنیدی بر تو حجت است.

اما اینکه این روایت شامل مورد تعارض نیز شود، محتاج به بیان است و آنچه از ظهور اولیه فهمیده می‌شود این است که خبر ثقه حجت است و اطلاق داشتن این روایت به نحوی که باب تعارض را نیز شامل بشود، نیاز به مقدمات حکمت دارد که اولین شرط آن در مقام بیان بودن است. در مورد این روایت نیز اثبات نشده که در مقام بیان احکام باب تعارض است و لذا نمی‌توان آن را به باب تعارض نیز سرایت داد. بنابراین محذوری که در این کلام ذکر شده است، محذور اثباتی است؛ نه محذور ثبوتی و در این تقریر تفاوتی ندارد که عمل به روایت به صورت امر آمده باشد یا به صورت تعذیری و تنجیزی.

کلام مرحوم امام: این روایت مربوط به تخییر ظاهری در مقام تعارض بوده و ارتباطی به جعل حجیت برای خبر ثقه ندارد. این مدعا سه قرینه دارد:

۱. عبارت «و کلهم ثقه»: اگر بحث صرفاً در مورد حجیت خبر واحد بود، نیازی به این عبارت نبود، بلکه همانطور که گفته شده است: «لَا عُدْرَ لَأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» وسائل الشیعه / ج ۱ / ص: ۳۰ یا آن‌طور که در این روایت آمده است: «الْعَمْرِيُّ ثَقَّتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَمَا قَالَ لَكَ عَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَاطَّعْ فَإِنَّهُ الثَّقَّةُ الْمَأْمُونُ» الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱؛ ص ۳۳۰. عبارت «کلهم ثقه» نشان می‌دهد که بحث در مورد یک حدیث نبوده است، بلکه چند حدیث بوده که روات همه‌ی آنها ثقه بوده‌اند.

اشکال مرحوم تبریزی: ایشان می‌فرماید اگر به جای «حارث بن مغیره»، «زراره» بود که روایات او عمدتاً مستقیم است یا حداکثر با یک واسطه نقل روایت می‌کند، این کلام صحیح بود؛ اما «حارث بن مغیره» که هم اصل (روایات بلا واسطه) و هم کتاب (روایات با واسطه) داشته است و روایات با واسطه مورد ابتلای وی بوده است، استبعادی ندارد که عبارت «کلهم ثقه» برای اشاره به رواتی باشند که در سلسله‌ی سند هستند. به همین دلیل برای اثبات اینکه این روایت مربوط به باب تعارض است، باید قرینه‌ای ارائه شود و در غیر این صورت، این کلام پذیرفته نیست و عبارت «کلهم ثقه» نیز قرینه‌ای بر این مطلب نیست؛ زیرا حتی اگر یک روایت با واسطه باشد، ذکر عبارت «کلهم ثقه» درست خواهد بود؛ چون اگر یکی از افراد سلسله سند ثقه نباشد، روایت از اعتبار خواهد افتاد و «حارث بن مغیره» نیز روایات باواسطه‌ی زیادی داشته است.

۲. عبارت «حتی تری القائم»: اگر این روایت مربوط به باب تعارض نبود و در مورد خبر ثقه صحبت می‌کرد، این عبارت معنا نداشت و گفته می‌شد به خبر ثقه عمل کن: «لَا عُدْرَ لَأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» وسائل الشیعه / ج ۱ / ص: ۳۰. این عبارت نشان می‌دهد که بین دو روایت تعارضی وجود داشته است و شخص بین این دو متحیر شده و به او گفته شده است به هر کدام که خواستی عمل کن و پس از این که امام علیه‌السلام را دیدی، از او سؤال کن.

اشکال مرحوم تبریزی: درست است که این عبارت نشان می‌دهد که مشکلی وجود داشته و «حارث بن مغیره» نسبت به حدیث شک و تردید داشته است؛ اما اینکه این مشکل تعارض بوده است، ثابت نمی‌شود. مشکل همیشه تعارض نیست؛ به طور مثال وقتی مسئله‌گو فتوایی را می‌گوید و در آن مسئله شک می‌کنیم، لزوماً به این معنا نیست که دو فتوای متعارض از مجتهد شنیده‌ایم.

در اینجا نیز ممکن است این احتمال داده شود که روایت از روی تقیه صادر شده است اما حجتی نیست که تقیه احرار شود و در این صورت جای سؤال و شک و تردید هست.

۳. عبارت «فموسع عليك»: در روایاتی که مربوط به حجیت خبر ثقه هستند، این تعبیر وجود دارد: «فَاسْمَعْ لَهُمَا وَاطَّعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ» الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱؛ ص ۳۳۰؛ «لَا عُدْرَ لَأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» وسائل الشیعه / ج ۱ / ص: ۳۰. این تعبیر، تعبیر الزام‌آور هستند؛ اما تعبیری که در این روایت آمده است، ترخیصی است و نشان می‌دهد که این روایت مربوط به حجیت خبر ثقه نیست.

گاهی در این باره است که خبر را طرح کنم یا خیر که در این صورت گفته می‌شود: حق طرح روایت را نداری و باید به آن عمل کنی؛ و گاهی در این باره است که احتیاط کنم یا عمل کنم که به او گفته می‌شود می‌توانی احتیاط کنی و می‌توانی عمل کنی. درست است که تعبیر «موسع عليك» با تعبیر الزامی تفاوت دارد؛ اما دلالت بر این مطلب ندارد که مراد روایت، تخییر بین دو روایت متعارض باشد؛ زیرا در تمام امارات، بین احتیاط و امارات دوران وجود دارد، گفته می‌شود «موسع عليك» یعنی می‌توانی به روایت عمل کنی و می‌توانی احتیاط کنی؛ زیرا الاحتیاط حسن علی کل حال. در فتوا نیز همین گونه است؛ یعنی اگر مسئله‌گویی فتوایی را نقل کند و در آن مسئله شک کنیم، در صورت ثقه بودن شخص و واسطه‌های او تا مجتهد، می‌توان به مسئله عمل کرد و می‌توان احتیاط کرد.

پس این احتمال نیز وجود دارد که این روایت در مورد احتیاط باشد و این احتمال قوی‌تر است؛ زیرا در امارات ظنی‌های که حجیت آنها محرز نشده؛ گفته شده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُحْرَمَانِ الْجَزَاءِ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَقَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۴ ص: ۳۹۱.

پس هر سه قرینه اعم هستند و مدعا را ثابت نمی‌کنند.

کلام مرحوم اصفهانی: عبارت منظور از «القائم» در «حتی تری القائم»، امام زمان علیه‌السلام نیست تا به این وسیله ثابت شود که این روایت مربوط به باب تعارض است. درست است که

کلمه‌ی «قائم» در امام زمان علیه‌السلام کثرت استعمال دارد و در روایت «سماعه» نیز به خاطر کثرت استعمال، گفته شد که «من یخبره» به معنای امام علیه‌السلام است؛

اما در اینجا نمی‌توان گفت که «قائم» به معنای امام زمان علیه‌السلام است و این قول، به خاطر ندیدن مورد روایت است.

گرچه مورد مخصص نیست اما زمانی که امام علیه‌السلام، سؤال شخصی را جواب می‌دهند، این جواب حداقل باید شامل سؤال سائل باشد. زمانی که «حارث بن مغیره» از امام صادق علیه‌السلام سؤال می‌کنند و اما در جواب ایشان می‌فرمایند: «حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرَدُّهُ عَلَيْهِ»، نمی‌توان گفت که به این معنا است «به روایت عمل کن تا امام زمان علیه‌السلام را ملاقات کنی» و چنین جوابی اصلاً معقول نیست. برای این که این روایت مورد خود را شامل شود، به قرینه‌ی سیاق گفته می‌شود که منظور از «قائم»، امام همان زمان است. قرینه‌ی سیاق، قوی‌تر از کثرت استعمال است؛ زیرا اگر روایت مورد خود را شامل نشود، لغو می‌شود.

نمی‌توان گفت «حارث بن مغیره» می‌توانسته به احادیث عمل کند و سؤالی نداشته است؛ زیرا در شبهات حکمیه فحص واجب است و قبل از فحص نمی‌توان به اصل عملی مراجعه کرد. پس «حارث بن مغیره» نمی‌توانسته است در زمان حضور، قبل از سؤال از معصوم، اصل عملی تخییر را جاری کند. به «عبدالرحمن بن حجاج» گفته شده است: «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا» و این مطلب در مورد «حارث بن مغیره» هم صدق می‌کند.

به عبارت دیگر

طبق این فرض که این روایت در مورد خبر ثقه است، حجت بر شخص تمام است و با وجود حجت احتیاط حتی در شبهات حکمیه نیز لازم نیست و می‌توان طبق اماره عمل کرد و البته احتیاط هم می‌توان کرد و احتیاط در این حال نیز حسن بوده و تخییر در روایت، به معنای تخییر بین عمل به اماره و احتیاط است؛

اما طبق این فرض که این روایت مربوط به باب تعارض است، تخییری که در روایت بیان شده، تخییر ظاهری است و تخییر ظاهری در شبهات حکمیه قبل از فحص جاری نمی‌شود.

در نتیجه نمی‌توان گفت که امام علیه‌السلام در جواب «حارث بن مغیره» فرموده است: «تو تخییر ظاهری داری تا زمانی که از امام علیه‌السلام سؤال کنی»؛ زیرا چنین معنایی با روایاتی که فحص را در شبهات حکمیه لازم می‌دانند در تعارض است.

فحص در آن زمان شامل سؤال از امام علیه‌السلام نیز بوده است و لذا این روایت با روایات وجوب فحص در تعارض است و روایات وجوب فحص اجازه نمی‌دهند که حکم ظاهری در شبهات حکمیه، قبل از فحص جاری شود.

همان گونه که مرحوم اصفهانی می‌گوید، نظر ما نیز همین است که در زمان حضور، تخییر ظاهری وجود نداشته است و حکم، توقف بوده است تا زمانی که از امام علیه‌السلام سؤال شود. تخییر ظاهری مربوط به زمان غیبت است. البته عده‌ای در زمان حضور، به علت دور بودن مکانی از

امام علیه‌السلام و ممکن نبودن سؤال از ایشان، تخییر ظاهری داشتند؛ اما دیگر افراد در زمان حضور باید در فتوا دادن توقف می‌کردند و در عمل احتیاط می‌کردند تا به محضر امام برسند.

فایل ۷۷ تاریخ ۹۷/۱۲/۱۳

روایت حسن بن جهم: «مَا رَوَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرُّضَا ع قَالَ قُلْتُ لِلرُّضَا ع تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ»؛ الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي) / ج ۲؛ ص: ۳۳۱.

بررسی سندی: این روایت مرسله است. سند این روایت در کتاب «احتجاج» ذکر شده است و طبرسی مربوط به قرن ششم است در حالی که «حسن بن جهم» مربوط به قرن سوم است و به طور طبیعی در ۳۰۰ سال باید ۷ واسطه بین این دو وجود داشته باشد. اینکه این افراد چه کسانی بوده‌اند برای ما معلوم نیست و اگر حتی یکی از آنها ضعیف باشد، این روایت قابل استدلال نخواهد بود.

نمی‌توان گفت این سند با توجه به مقدمه‌ی «احتجاج» تصحیح می‌شود؛ زیرا ممکن است تخییر بین دو حجت عقلی نیز باشد و لذا نمی‌توان یقین پیدا کرد که اطمینان به روایت بین قدما بوده و از این طریق سند تصحیح شود.

بررسی دلالتی: دلالت این روایت بر تخییر، روشن‌تر از دلالت باقی روایات است و تخییر در آن مسلم و کالئص است.

از طرفی این روایت، روایتی تعلیمی بوده و در مقام اعطاء ضابطه است و از دو روایت مشخص صحبت نمی‌کند که گفته شود امام فقط فتوای در آن مسئله را بیان کرده‌اند، بلکه به‌طور کلی گفته شده که افرادی که ثقة هستند، دو روایت مختلف را ذکر می‌کنند و امام علیه‌السلام نیز تخییر را بیان می‌کنند؛

و از طرفی اینکه

این تخییر، تخییر ظاهری است نه تخییر واقعی،

این تخییر مختص به مستحبات نیست،

جمع عرفی نیز بین دو روایت وجود ندارد که در نتیجه روایت در مورد تعارض بدوی باشد،

و از این روایت فی‌الجمله تخییر فهمیده می‌شود،

اموری هستند که مسلم هستند و تنها بحثی که در دلالت این روایت وجود دارد این است که منظور از تخییر در این روایت، تخییر مطلقاً است یا تخییر در فرض نبود مرجحات.

دلایل قائلین به تخییر در صورت فقد مرجحات:

۱. عبارت «لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ»: این عبارت نشان می‌دهد که با مرجحات، باز هم مشکل پابرجا بوده است؛ زیرا در صورتی که با مرجحات، حق تشخیص داده می‌شد، این عبارت ذکر نمی‌شد و «لَا نَعْلَمُ» صدق نمی‌کرد. پس تخییر در این روایت، به معنای تخییر در فقد مرجحات است.

۲. صدر روایت: در ابتدای روایت آمده است: «تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً قَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا» و در ادامه «حسن بن جهم» این سؤال را می‌پرسد که «يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ». این سؤال نشان می‌دهد که با بخش اول، مشکل حل نشده است؛ یعنی صدر روایت نشان می‌دهد که سؤال دوم «حسن بن جهم» مربوط به جایی است که وی پس از مراجعه به قرآن و سایر روایاتی که در آن موضوع وارد شده بودند، نتوانسته حق را تشخیص بدهد؛ بنابراین تخییری که در این روایت آمده است، تخییر فی‌الجمله است نه تخییر مطلقاً.

این کلام از مرحوم امام است و مورد پذیرش ما نیز هست.

اشکال مرحوم تبریزی (دلیل قول تخییر مطلقاً): ایشان سند روایت را نمی‌پذیرند اما دلالت آن را تخییر مطلقاً می‌دانند. اشکال ایشان به کلام مرحوم امام این است که آنچه در صدر روایت آمده است، اصلاً مرجح نبوده است، بلکه ممیز حجت از لا حجت بوده است؛ زیرا مخالفت با کتاب دو نوع است:

گاهی مخالفت تبانی است که این مورد اصلاً مرجح نیست، بلکه ممیز حجت از لا حجت است؛

و گاهی مخالفت بالعموم و الخصوص است که این مورد جمع عرفی دارد.

۱- به تعبیر آیت الله بروجردی متوسط عمر مفید یک راوی ۴۰ سال است؛ زیرا روای در سنین حدود ۱۰-۱۵ سال اولیه‌ی زندگی به علت کمی سن قابل‌اعتماد عقلایی نیست و در سنین بالا نیز به علت پیری نمی‌توان به ضبط روای اعتماد کرد. البته راویانی وجود داشته‌اند که در حدود یک قرن روایت داشته‌اند و ضبط آنها تا آخر عمرشان نیز خوب بوده است که وقتی چنین راویانی در سند وجود داشته باشند، روایت به اعلائی شدن نزدیک می‌شود؛ زیرا تعداد راویان کم می‌شود.

لذا آنچه در صدر روایت آمده است، مرجح نیست، بلکه ممیز حجت از لا حجت است. اینکه «حسن بن جهم» در ادامه گفته است: «فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ» نیز به این معنا است که ممیز حجت از لا حجت نداشتیم؛ نه اینکه مرجح بین دو روایت موجود نبوده است. در نتیجه تخییری که در این روایت آمده است؛ تخییر مطلقاً است و اصلاً از مرجحات صحبتی نمی‌شود.

کلام استاد: کلام مرحوم امام صحیح است؛ زیرا در سؤال اول:

اگر فقط بحث از موافقت و مخالفت با کتاب بود، کلام مرحوم تبریزی درست بود و صدر روایت مربوط به ممیز حجت از لا حجت بود؛ در صورتی که امام رضا علیه‌السلام در صدر روایت، فقط بحث قرآن را مطرح نکرده‌اند، بلکه مخالفت با روایات دیگر را نیز مطرح کرده‌اند. درست است که مخالفت تبیینی با قرآن ممیز حجت از لا حجت است؛ اما مخالفت تبیینی یک خبر با خبر دیگر، ممیز حجت از لا حجت نیست، بلکه یکی از مرجحاتی است که برای خبر ذکر می‌شود. گرچه این مرجح مورد قبول مرحوم امام است و مرحوم تبریزی آن را انکار می‌کند؛ یعنی اگر اکثر روایات مطلبی را رساندند و یک روایت، مطلب متفاوتی را بیان کرد، آیت الله بروجردی، مرحوم امام و قمیین، آن را مرجح می‌دانند و مانند مرحوم تبریزی آن را مرجح نمی‌دانند.

نتیجه اینکه سؤال اول فقط مربوط به ممیز حجت از لا حجت نبوده و بحث مرجحات نیز در آن بیان شده است و لذا سؤال دوم نیز به این معنا نیست که ممیز حجت از لا حجت یافت نشده است، بلکه به این معنا است که بعضی از مرجحات را نیافته‌ام و لذا تخییری که در این روایت مطرح شده است، تخییر مطلقاً نخواهد بود.

مرفوعه زراره: «رَوَى الْعَلَامَةُ قُدْسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبَايَهُمَا أَخَذُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكَ فَقَالَ عَ خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوثَقَانِ فَقَالَ أَنْظِرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رَبِّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقِينَ لَهُمْ أَوْ مُخَالَفِينَ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لَدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقِينَ [مُوَافِقَانِ] لِلْإِحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالَفِينَ [مُخَالَفَانِ] لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ عَ إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَاخُذْ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ». عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ، ج ۴، ص: ۱۳۳

بررسی سند: این روایت به دو دلیل ضعف سندی دارد:

۱. فاصله «ابن ابی جمهور» تا «علامه»: «ابن ابی جمهور» این روایت را از «علامه» نقل می‌کند؛ در حالی که «ابن ابی جمهور» متوفای سال ۹۱۱ است و «علامه» متوفای ۷۲۶. بین این دو ۱۸۵ سال فاصله وجود دارد و به صورت طبیعی ۴ واسطه بین این دو وجود دارد. اینکه این افراد چه کسانی هستند برای ما معلوم نیست.

اگر این روایت در کتبی از علامه که اکنون در دسترس ما هست، وجود داشت، به همان کتب رجوع می‌کردیم؛ اما معلوم نیست «ابن ابی جمهور» با چه طریقی به کتاب علامه دسترسی پیدا کرده است.

اطمینان «ابن ابی جمهور» به یک طریق، دلیلی بر اعتماد ما نمی‌شود؛ زیرا وی در «عوالی اللثالی» به نسخه‌هایی اعتماد می‌کند که آن نسخه‌ها مورد پذیرش ما نیست. درست است که «ابن ابی جمهور» را ثقة می‌دانیم اما اینکه یک ثقة به طریقی اعتماد کند و از نسخه‌ای نقل روایت کند که آن نسخه در دسترس ما نیست، دلیل بر این نمی‌شود که آن نسخه را نسخه‌ای صحیح بدانیم.

۲. فاصله «علامه» تا «زراره»: طریق «علامه» به «زراره» نیز برای ما معلوم نیست. «علامه» متوفای ۷۲۶ است و «زراره» متوفای ۱۴۸. بین این دو ۵۷۸ سال فاصله وجود دارد و به طور طبیعی ۱۴ نفر باید بین این دو واسطه باشند و این که این افراد چه کسانی هستند، برای ما معلوم نیست. اگر این روایت در کتبی از «علامه» که در دسترس ما هست، وجود داشت به آن کتب رجوع می‌کردیم و سند آن را بررسی می‌کردیم اما چنین روایتی در این کتب علامه نیامده است. «ابن ابی جمهور» نیز طریق «علامه» به «زراره» را نقل نکرده است.

اشکال دوم قوی‌تر از اشکال اول است؛ زیرا در اشکال اول شاید گفته شود که تمام کتب «علامه» از کتب مشهوره بوده‌اند. گرچه مشهوره بودن تمام کتب «علامه» مورد پذیرش نیست؛ اما بر فرض پذیرش چنین مطلبی، اشکال دوم پابرجاست و طریق «علامه» به «زراره» برای ما معلوم نیست.

این روایت شهرت جابر ضعف سند نیز ندارد؛ زیرا به نظر ما آنچه موجب جبران ضعف سند است، شهرت قدمائیه است. برای اینکه ضعف سند یک روایت جبران شود نیاز به شهرت عملیه داریم یعنی استناد به این روایت نیاز است و چنین چیزی احراز نشده است. فتوای بعضی از علما مطابق این روایت هست، اما اینکه برای فتوا به این روایت استناد شده است، معلوم نیست و شاید به روایت دیگری استناد شده است. این روایت نه تنها شهرت عملیه ندارد، بلکه اصلاً در هیچ‌یک از کتب قدما موجود نیست.

اشکال مرحوم آخوند: مرجحاتی که در این روایت آمده‌اند، برای ترجیح بین دو روایتی هستند که مستند قضا و حاکم قرار گرفته‌اند و باید ثابت شود که در مقام افتاء نیز می‌توان به این مرجحات عمل کرد. فقیه سه‌شان دارد:

۱. افتاء که از سنخ اخبار است؛

۲. قضاوت که برای رفع خصومت است؛

۳. حاکمیت که از باب انشاء است؛

و اینکه مرجحی در باب قضاوت یا حکومت حجت دانسته شود، با حجت بودن آن در مقام افتاء ملازمه‌ای ندارد. این اشکال به مقوله «عمر بن حنظله» نیز وارد می‌شود.

پاسخ مرحوم تبریزی به اشکال: این کلام در مورد مرفوعه‌ی «زراره» اشتباه است و این روایت در مورد فصل خصومت نیست. در مقوله «عمر بن حنظله» از حکمین صحبت می‌شود اما در این روایت اصلاً بحثی از حکمین، خصومت و... نیست و معلوم نیست مرحوم آخوند به چه دلیل این روایت در مورد فصل خصومت دانسته‌اند؛ بنابراین اشکال دلالی بر این روایت وارد نیست؛ گرچه اشکال سندی پذیرفته است. **کلام استاد:** در مرفوعه، مرجحات صفاتی بیان شده است و به نظر مرحوم آخوند، مرجح صفاتی مختص به حکمین است و در مورد مفتی نیست؛ به همین دلیل ایشان این روایت را مربوط به فصل خصومت می‌دانند. ما هم معتقدیم که مرجحات صفاتی در مورد حکمین هستند و در مورد خبرین نیستند و به همین دلیل اشکال آخوند را وارد می‌دانیم. در نتیجه این روایت مانند روایت «حسن بن جهم»

به لحاظ سندی مرسل بوده و قابل اعتماد نیست اما به جهت دلالی ایرادی ندارد؛

و تخییری که در این روایت بیان شده است، تخییر مطلقاً نیست و در فرض نبود مرجحات است؛

اما در روایت «حسن بن جهم» مرجحات به صورت تفصیلی بیان نشده بود ولی در این روایت به صورت تفصیلی بیان شده است.

نکته: اشکالی که به کلام مرحوم تبریزی گفته شد، اشکالی مبنایی است و کلام ایشان طبق کلام خودشان صحیح است؛ زیرا ایشان اصلاً مرجحات صفاتی را نه در حکمین و نه در مفتی قبول ندارند و لذا آن را قرینه بر یکی از آنها قرار نمی‌دهند.

کلام مرحوم اصفهانی: حتی اگر ظهور روایت «حسن بن جهم» و مرفوعه‌ی «زراره» در تخییر مطلقاً بود، به دلیل عقل قطعی باید از این ظهور دست کشید؛ زیرا اگر تخییر مطلقاً ثابت شود، باید روایات مرجحات محدود به افراد نادر شوند؛ یعنی باید محدود به جایی شوند که تخییر ممکن نیست (موارد خصومتی که هر دو طرف خصومت، روایت دارند) و حتی طبق مرفوعه‌ی «زراره» باید محدود به جایی شوند که احتیاط نیز ممکن نباشد. از آنجایی که حمل مطلق بر فرد نادر عقلاً قبیح است، بر فرض پذیرش ظهور روایت در تخییر مطلقاً، باید از آن دست کشید. اگر به دنبال جمع بین روایات تخییر و روایات ترجیح باشیم، باید بگوییم روایات تخییر مربوط به مواردی هستند که مرجح معتبری وجود نداشته باشند و نمی‌توان گفت که روایات تخییر مطلق هستند.

فایل ۷۸ تاریخ ۹۷/۱۲/۱۵

تخییر اصولی و تخییر فقهی

سؤال در این بخش این است که وقتی گفته می‌شود که از روایتی تخییر فهمیده می‌شود، منظور چه تخییری است؟ تخییر اصولی یا تخییر فقهی؟ **بیان معنا:** معنای این اصطلاح در کلام فقها مانند هم است و تنها مرحوم اصفهانی کلام جدیدی در این زمینه دارند.

تخییر اصولی: تخییر در حجیت، تخییر اصولی است و گویا روایت معارضی ندارد و حجت است. علم اصول، علم تحصیل حجیت است و تخییر در آن به معنای تخییر حجیت خواهد بود.

تخییر فقهی: تخییر در عمل و تطبیق، تخییر فقهی نام دارد و گویا در مقام عمل معارضی وجود ندارد

به طور مثال اگر یکی از دو روایت تکلیفی را ثابت می‌کرد و دیگری مثبت تکلیف نبود،

اگر تخییر، تخییر اصولی باشد، تکلیف با روایتی که تکلیف را ثابت می‌کرد، منجز می‌شود و اگر کسی با آن مخالفت کرد، عقاب می‌شود؛

اما اگر تخییر، تخییر فقهی باشد، مکلف قبل از التزام و بعد از التزام تفاوتی ندارد و فقط در صورتی که با هر دو خطاب مخالفت کرد، مستحق عقاب خواهد بود.

این مقدار از معنا در کلام همه‌ی علما به صورت یکسان آمده است؛ اما در ادامه مرحوم اصفهانی این کلام را ذکر می‌کنند:

اگر تخییر، تخییر فقهی باشد، به این معنا است که در حد عمل می‌توانیم به هر کدام از دو روایت عمل کنیم؛ یعنی در حد مدالیل مطابقی و تضمینی خبر می‌توان عمل کرد و دیگر نمی‌توان لوازم عقلیه، عادیه و مدالیل التزامی را نتیجه گرفت. تخییر فقهی مربوط به مقام افتاء است؛ یعنی مجتهد در مقام جواب می‌گوید مخیری به مودای هر کدام از دو خبر که خواستی عمل کنی؛ اما وجوب تصدیق و مترتب کردن لوازم مختلف خبر یعنی مدالیل التزامیه و لوازم عقلی و عادیه، از تخییر فقهی استفاده نمی‌شود؛

اما اگر تخییر، تخییر اصولی بوده و در باب حجیت باشد، تمام مدالیل و لوازم بر خبر مترتب می‌شوند؛ یعنی یکی از دو روایت حجت می‌شود به نحوی که گویا از ابتدا مبتلا به معارضی نبود و در این صورت به جمیع مدالیل و لوازم آن خبر عمل می‌شود.

بیان تفاوت معنای مطرح شده توسط مرحوم اصفهانی و معنای مطرح شده توسط باقی علما: این دو کلام

در این قسمت مشترک هستند که تخییر فقهی، تخییر در مقام عمل است و تخییر اصولی، تخییر در مقام حجیت است؛ اما ادامه‌ی کلام مرحوم اصفهانی که می‌گوید: اگر تخییر فقهی باشد، فقط در حد عمل می‌توان به آن عمل کرد و مدالیل التزامی و لوازم عقلی و عادیه حجت نمی‌شوند؛ اما اگر تخییر اصولی باشد، بیان ضابطه بوده و لوازم عقلی و عادیه حجت می‌شوند، در کلام دیگر علما نیامده است.

کلام استاد در توضیح کلام مرحوم اصفهانی: کلام مرحوم اصفهانی صحیح است. این کلام مورد پذیرش است که

تخییر فقهی، تخییر در مقام عمل است؛

و تخییر اصولی، تخییر در مقام حجیت است؛

اما تخییر در مقام حجیت و تخییر در مقام عمل به چه معناست؟

به نظر ما

تخییر در مقام عمل ظهور در این دارد که در این مورد به هر کدام خواستی عمل کن و ضابطه‌ای برای موارد دیگر بیان نمی‌شود؛ اما تخییر در حجیت به این معناست که یکی از دو روایت حجت است؛ یعنی همان‌طور که در صورت معارض نداشتن، تمام لوازم و مدالیل روایت بر آن مترتب می‌شد، اکنون که این روایت مبتلا به معارض است نیز همین‌گونه برخورد می‌شود به گونه‌ای که گویا اصلاً معارضی نداشته است.

به همین دلیل بسیار مهم است که روایت در مقام افتاء باشد یا در مقام تعلیم و روایت

اگر در مقام تعلیم و اعطاء ضابطه باشد، تخییر اصولی است؛

اما اگر در مقام افتاء باشد، تخییر فقهی خواهد بود.

به طور مثال

روایت «بَايِهَمَا أَخَذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» وسائل الشیعه / ج ۲۷ ص: ۱۲۱ تخییر اصولی بین مستحبات را بیان می‌کند (طبق کلام مرحوم اصفهانی با صرف‌نظر از این اشکال که این مورد در مستحبات است و در مستحبات تخییر اصولی و فقهی مصطلح معنا ندارد)؛ در اینجا یعنی هر کدام از دو روایت درست است؛ یعنی در صورتی که معارض نبود به همه‌ی لوازم و ملزومات روایت عمل می‌شد و اکنون که مبتلا به معارض است نیز همین‌گونه است؛

اما روایت «كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْدَى بَكَ فِي ذَلِكَ فَوْقَ عَ مُوسَعُ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ» تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)؛ ج ۳ ص ۲۲۸ تخییر فقهی را در مورد مستحبات عمل می‌کند؛ یعنی به هر کدام عمل کنی معذور هستی؛ اما معذور بودن به این معنا نیست که لوازم و ملزومات را نیز می‌توانی بر روایت مترتب کنی؛ و این مطلب را نیز نمی‌رساند که این روایت، گویا بدون معارض است.

با این توضیحات روشن می‌شود که تخییر اصولی و تخییر فقهی هر دو ثبوتا معقول هستند؛ یعنی شارح

هم می‌تواند بگوید این روایت را حجت بدون معارض فرض کن؛ یعنی همه‌ی مدالیل را مترتب کن؛

و هم می‌تواند بگوید در مقام عمل می‌توانی به هر یک از دو روایت عمل کنی؛

* فایل ۷۹ دقیقه ۹: استاد می‌فرمایند که طبق نظر مرحوم اصفهانی ثبوتا نمی‌تواند تخییر معقول باشد و با صرف‌نظر از این اشکال، در مقام اثبات حداکثر چیزی که از روایات استفاده می‌شود تخییر فقهی است؛ زیرا مکاتبه‌ی «حمیری» را مربوط به تعارض مستقر نمی‌دانیم.

و آنچه که در تعیین تخییر اصولی و تخییر فقهی مطرح می‌شود، مقام اثبات است؛ یعنی باید از دید از لسان دلیل کدام یک فهمیده می‌شود.

توضیحی که باقی علما از تخییر اصولی و فقهی ارائه می‌کنند، منجر به لغویت می‌شود و هیچ اثر عملی بر آن مترتب نمی‌شود. اگر توضیح در این حد باشد که

تخیر فقهی یعنی حکمی ظاهری به این نحو در حق مکلفین جعل شده است که به هر کدام از دو روایت که خواستند عمل کنند؛ و تخیر اصولی یعنی حکمی ظاهری به این نحو در حق مکلفین جعل شده است که هر کدام از دو روایت را اخذ کنند، همان حجت است،

این سؤال پیش می‌آید که چه تفاوتی بین این دو تخیر است؟ مکلفی که به یکی از دو روایت عمل می‌کند، حجت را اخذ کرده است و مکلفی که یکی از دو روایت را اخذ کرده است، به یکی از دو روایت عمل می‌کند و در این صورت تفاوتی بین تخیر فقهی و اصولی نخواهد بود. صرف اینکه در تفاوت بین این دو گفته شود که تخیر فقهی مربوط به مقام عمل است و تخیر اصولی مربوط به مقام حجیت است، تفاوت این دو را روشن نمی‌کند؛ زیرا

در تخیر فقهی به هر کدام عمل کنیم، حجت را اخذ کرده‌ایم و عمل ما عمل به حجت خواهد بود؛

و در تخیر اصولی نیز حجت بودن هر روایتی که اخذ شود، به منظور عمل به آن است؛

و اگر بخواهیم این دو را توضیح دهیم، باید توضیح مرحوم اصفهانی را ارائه کنیم.

بیان‌های اثباتی نیز با این توضیح سازگارتر هستند؛ یعنی

در جایی که از امام سؤال می‌شود: «کیف تصنعان»، تخیر فقهی بیان شده است؛

و در جایی که گفته می‌شود در تکبیر دو روایت وجود دارد و تخیر به عنوان ضابطه بیان می‌شود، تخیر اصولی گفته شده است.

نکته: تخیر اصولی تخیر ظاهری است و لذا تخیر بین دو متعارض معقول است؛ اما در تخیر ظاهری نیز باید تابع لسان دلیل باشیم؛ یعنی: هر موردی را که لسان دلیل اجازه‌ی مترتب کردن آن را داد، آن را بر روایت مترتب می‌کنیم؛ به طور مثال در جایی که مقام، مقام اعطاء ضابطه است و عرفاً این گونه فهمیده می‌شود که یک روایت را کالعدم فرض کن و روایتی را که اخذ کرده‌ای مانند روایتی است که معارضی ندارد و هرگونه با روایت بدون معارض عمل می‌کردی با این روایت نیز رفتار کن، تمام موارد بر آن روایت مترتب می‌شود؛ و هر موردی را که لسان دلیل از مترتب کردن آن منع می‌کند، بر روایت مترتب نمی‌کنیم؛ به طور مثال در جایی که سؤال از مقام افتاء و عمل و تطبیق است و در جواب، تخیر ذکر می‌شود، تنها این مطلب استفاده می‌شود که بر هر کدام از دو روایت که خواستی می‌توانی عمل کنی.

در مقام تعارض علم به صدق هر دو روایت نداریم، بلکه علم به کذب یک روایت داریم و لذا تخیر واقعی معقول نخواهد بود. به همین دلیل است که مرحوم اصفهانی در ادامه‌ی کلام خود می‌گوید که تخیر فقهی و اصولی مصطلح در مستحبات معنا ندارد؛ زیرا در مستحبات علم به صدق داریم و لذا تخیر در مستحبات، تخیر واقعی است.

بررسی مقام اثبات

کلام مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: روایات تخیر در صدد بیان این هستند که در صورت مواجه شدن با دو خبر متعارض، امر به خود مکلف واگذار می‌شود و به هر کدام که خواست می‌تواند عمل کند. تخیری که از این روایات فهمیده می‌شود نظیر روایاتی است که شخصی دو خواهر را در یک عقد تزویج کرده است و امام علیه‌السلام در مورد او می‌فرماید: هر کدام را خواست بگیرد و هر کدام را خواست رها کند: «عَلَى بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَةٍ وَاحِدَةٍ قَالَ هُوَ بِالْخِيَارِ يُمْسِكُ أَيْتَهُمَا شَاءَ وَ يَخْلِي سَبِيلَ الْأُخْرَى» الکافی (ط - الإسلامیة) / ج ۵ ص: ۴۳۰.

از آنجایی که مرحوم خویی این برداشت را از روایات دارند، معتقدند که از ادله‌ی تخیر، اثباتا تخیر فقهی استفاده می‌شود؛ یعنی بحث در مورد عمل است و کسی که با دو روایت متعارض روبرو می‌شود، مانند کسی است که دو خواهر را در عقد واحد تزویج کرده است؛ یعنی: هر روایتی را که خواست به آن عمل کند و دیگری را رها کند؛

نه اینکه یک روایت را کالعدم فرض کن و با روایت دیگری همان گونه عمل کن که با روایت بدون معارض انجام می‌دادی.

نکته: در این کلام تخیر، تخیر فقهی دانسته شده و «بشرط الاخذ» نیز در آن آمده است؛ یعنی مجتهد هر کدام از دو روایت را اخذ کرد، معذور است و دیگر روایت طریق الی الواقع نیست. این قید در کلام مرحوم امام و شهید صدر که تخیر را اصولی می‌دانند ذکر نمی‌شود. منشا این قید این بحث است که تخیر فقهی برای خصوص مجتهد است یا مکلف را نیز در بر می‌گیرد؟ اگر تخیر اصولی باشد، مختص به مجتهد است؛ زیرا مجتهد است که ضابطه را می‌شناسد؛ اما اگر تخیر، تخیر فقهی باشد، این بحث هست که مختص به مجتهد است یا اعم از مجتهد و مکلف است. مرحوم خویی و مرحوم تبریزی معتقدند که تخیری که در اینجا آمده فقهی است و مختص به مجتهد است؛ زیرا تخیری که در این مقام مطرح می‌شود، تخیر مطلقاً نیست، بلکه تخیر در صورت فقد مرجحات است و مقلد نمی‌تواند فقد مرجحات و مستقر بودن تعارض را احراز کند.

به تعبیر مرحوم تبریزی اگر کسی جمع‌های عرفی، تعارض‌های بدوی و مستقر و مرجحات را بشناسد، بتواند سند و دلالت را بررسی کند و خبر ثقه را تشخیص دهد و در صورت عدم معارض به آن عمل کند و در مورد روایت دیگر نیز سند و دلالت را احراز کند و مبتلا به تعارض شود و جمع عرفی نداشته باشد و تعارض برای او مستقر شود، چنین شخصی مجتهد است. پس «بشرط الاخذ» به لحاظ اجتهاد است که آمده است؛ اما اینکه مجتهدی که یکی از دو روایت را اخذ می‌کند، صرفاً خود روایت را می‌تواند اخذ کند یا لوازم و ملزومات و مثبتات آنها را نیز می‌تواند اخذ کند؟ نظر مرحوم خویی و مرحوم تبریزی این است که اخذ لوازم و ملزومات و مثبتات از ادله استفاده نمی‌شوند.

کلام مرحوم امام: تخییری که از روایات تخییر استفاده می‌شود، تخییر اصولی است؛ زیرا مرحوم امام تخییری را که در تعدادی از این روایات آمده بود، تخییر واقعی دانسته و دو طرف را درست می‌دانستند؛ مخصوصاً در مورد مکاتبه‌ی «حمیری» که گفته شده بود: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً».

گفته شد که «صواب» به معنای مستحبات بودن است اما برداشت مرحوم امام از عبارت «صواب» این بود که هر کدام از این دو روایت واقعاً درست هستند و زمانی که به فقیه گفته شود که هر دوی این روایات درست هستند، به این معناست که در صورت نبود معارض، به روایت عمل می‌کردی و اکنون نیز همین کار را انجام بده و تنها تفاوت این است که نباید به هر دو روایت عمل کنی؛ زیرا در این صورت مخالفت قطعی‌ی عملیه لازم می‌آید. معنای این که روایت را مانند روایت بدون معارض بدان این است که کل لوازم را نیز بر روایت مترتب کن و لذا این روایات تخییر اصولی را بیان می‌کنند.

کلام استاد: در مقام اثبات موافق کلام مرحوم خویی هستیم. این مطلب مورد پذیرش است که «کان صواباً» درصدد اعطاء ضابطه است و لذا روایت، تخییر اصولی را بیان می‌کند؛ اما گفتیم که «کان صواباً» از این جهت گفته شده است که هر دو عمل مستحب بوده‌اند و همانطور که مرحوم اصفهانی گفتند، تعارض بین مستحبات مستقر نمی‌شود و وارد بحث ما نمی‌شود. در نتیجه تخییری که در مورد تعارض مستقر باشد و در آن تعبیر «کان صواباً» آمده باشد، در روایات ندیده‌ایم و لذا کلام مرحوم امام را نمی‌پذیریم.

کلام شهید صدر: تخییری که از روایات استفاده می‌شود، تخییر اصولی است؛ زیرا عمده ادله‌ی حجیت خبر واحد سیره است و سیره‌ی عقلا با خبر به عنوان واقع‌نما برخورد می‌کند و در نتیجه تمام لوازم و ملزومات را نیز بر آن مترتب می‌کند.

نکته: طبق کلام مرحوم امام که به علت مکاتبه‌ی حمیری تخییر را تخییر اصولی می‌دانند و طبق کلام شهید صدر که طبق ادله‌ی حجیت خبر ثقه تخییر را تخییر اصولی می‌دانند، مجتهد هر کدام از دو روایت را اخذ کند، همان طریق الی الواقع می‌شود و لوازم واقع نیز بر آن بار می‌شود. در این دو کلام، شرط اخذ یکی از دو روایت نیامده است.

اشکال: ادله‌ی حجیت خبر ثقه یا در مقام بیان موارد تعارض نیستند و یا از این مقام منصرف هستند. درست است که عقلا به لوازم و ملزومات خبر عمل می‌کنند اما اینکه در تعارض نیز همین‌گونه رفتار می‌کنند باید اثبات شود. روایاتی که دال بر حجیت خبر واحد هستند؛ یا امضای همان سیره‌ی عقلا هستند که در نتیجه اصلاً در مقام بیان فرض تعارض نیستند؛

یا دلیل جدایی هستند که در این صورت منصرف از فرض تعارض هستند؛ به طور مثال «الْعَمْرِي وَ ابْنُهُ ثَقَتَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُوْدِيَانِ وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمُأْمُونَانِ» الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱؛ ص ۳۳۰ در مقام بیان این مطلب نیست که اگر کلام «عمری» با کلام دیگری تعارض کرد، چه باید کرد.

فایل ۷۹ تاریخ ۹۷/۱۲/۱۸

تخییر بدوی و استمراری

کلام مرحوم شیخ:۱

شیخ انصاری در دوره‌ی دوم درس، در بحث شبهه حکمیه

در اجمال نص و فقدان نص تخییر استمراری را می‌پذیرد؛

ولی در بحث تعارض نصین که بحث کنونی ما نیز هست، قائل به تخییر بدوی می‌شود؛

اما در دور آخر درس در اجمال و فقدان نص نیز قائل به تخییر بدوی می‌شوند.

پس شیخ در تعارض نصین در هر دو دور درس خود، قائل به تخییر بدوی بوده است.

۱- «أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحير، فتأمل، و سيتضح هذا في بحث الاستصحاب، و عليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار»؛ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۱۹۲. «بأنها [الأخبار] مسوقة لبیان حکم المتحير في أول الأمر، فلا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما». فرائد الأصول / ج ۲ ص: ۱۹۲

دلیل: به نظر ایشان تخییر، تخییر بدوی است؛ زیرا موضوع اخبار تخییر، «متحیر من اول الامر» است؛ یعنی «کسی که با دو حدیث متعارض روبرو شده است و نمی‌داند که تکلیف او چیست» و امام علیه السلام نیز تخییر را بیان کرده‌اند. تحیر داشتن در مرحله‌ی اول صادق است؛ اما پس از اینکه مکلف یکی از دو روایت را اخذ کرد و به یکی از دو روایت ملتزم شد، دیگر متحیر ابتدایی نیست، بلکه متحیر در این است که می‌تواند طرف دیگر را انتخاب کند یا نه. مکلف طرف اول را قطعاً می‌تواند انتخاب کند و شک او نسبت به طرف دیگر است که تکلیف چنین حالتی در روایات بیان نشده است و لذا اصل عدم حجیت همچنان جاری بوده و مکلف نمی‌تواند طرف دیگر را انتخاب کند و تخییر او تخییر بدوی است.

استصحاب تخییر نیز جاری نمی‌شود زیرا برای استصحاب ابتدا باید بقاء موضوع را احراز کنیم و موضوع تخییر قبلی «متحیر من اول الامر» بود و چون شخص یکی از دو متعارض را انتخاب کرده و دیگر متحیر نیست؛ یعنی وحدت موضوع از بین می‌رود و لذا استصحاب جاری نمی‌شود. بنابراین مکلف

در ابتدا (با روبرو شدن با دو حدیث متعارض بدون مرجح) به مقتضای اخبار تخییر دارد؛

اما پس از اینکه یکی از دو روایت را انتخاب کرد، نه روایات تکلیف مکلف را مشخص می‌کنند و استصحاب تخییر نیز امکان ندارد؛

پس تخییر بدوی درست است و همانی که در ابتدا انتخاب شده است، در ادامه نیز باید عمل شود؛ زیرا حجتی بر غیر آن ندارد.

کلام مرحوم آخوند: تخییر، تخییر استمراری است.

دلیل: موضوع تخییر «متحیر» است نه «متحیر من اول الامر». موضوع تخییر «متحیر بین دو متعارض» است و شخص هم در ابتدا متحیر بود و هم پس از این که یکی از دو روایت را اخذ کرد؛ به عبارت دیگر موضوع تخییر، مکلفی است که در تعیین حکم واقعی متحیر است و چنین شخصی پس از اخذ یک روایت، باز هم نمی‌داند که حکم واقعی کدام است.

بنابراین

اگر مدعی این نباشیم که ظهور ادله‌ی تخییر فرد پس از اخذ یک روایت را نیز در برمی‌گیرد؛

لا اقل استصحاب تخییر در حق چنین شخصی جاری است و تخییر استمراری ثابت می‌شود.

کلام مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: مفاد ادله این است که شخص از امام علیه السلام می‌پرسد که اگر دو روایت با هم تعارض کردند، تکلیف من چیست و امام نیز در جواب او می‌فرمایند: هر کدام از دو روایت را که اخذ کنی، حجت را اخذ کرده‌ای؛ اما اینکه پس از اخذ یک روایت و حجت شدن آن تکلیف چیست، در روایات بیان نشده است.

به طور مثال در روایت «حسن بن جهم» آمده است: «... مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقَسِّهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَحَادِيثَنَا فَإِنْ كَانَ يَشْبَهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَشْبَهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيَهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعُ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتُ»؛ الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسی) / ج ۲؛ ص: ۳۳۱. این روایت عهده‌دار بیان این مطلب نیست که پس از اخذ یک روایت چه باید کرد و از آنجایی که اولین شرط اطلاق در مقام بیان بودن است، اطلاق ثابت نمی‌شود و در نتیجه باید گفت که استظهار شیخ انصاری درست بوده است. استصحاب در این مطلب نیز استصحاب در شبهات حکمیه است. چه حجیت استصحاب شود که حکم وضعی است و چه تخییر را استصحاب کنید که حکمی تکلیفی است، این استصحاب صحیح نخواهد بود؛ زیرا استصحاب در حکم تکلیفی مورد پذیرش نیست؛ زیرا استصحاب تعارض بقاء مجعول با عدم جعل رخ می‌دهد؛ یعنی

از یک طرف تخییر مجعول بوده است و استصحاب تخییر جاری می‌شود؛

و از طرف دیگر جعل شارع به صورت انحلالی است و شک می‌کنیم که شارع بعد از اینکه مکلف یکی از دو روایت را اخذ کرد، تخییر را جعل کرده است یا نه و از آنجایی که جعل تخییر امری حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است و در نتیجه استصحاب عدم جعل جاری می‌شود؛

استصحاب عدم جعل که استصحاب عدم ازلی است با استصحاب مجعول تعارض می‌کند و در نتیجه استصحاب نیز جاری نمی‌شود.

اشکال کلام مرحوم آخوند این است که موضوع تخییر،

«محیر به حسب واقع» نیست تا گفته شود که شخص پس از اخذ یک روایت، هنوز هم متحیر است؛

بلکه «محیر به حسب وظیفه» است و شخص

در ابتدای امر در تردید بود؛ زیرا هیچ کدام از دو روایت بر دیگری برتری نداشت؛

اما پس از اخذ یک روایت، تحیر در وظیفه معنا ندارد؛ زیرا یک روایت به حسب وظیفه بر دیگری رجحان پیدا می‌کند؛ زیرا قبلاً مکلف آن را انجام داده بود؛ به عبارت دیگر موردی که قبلاً مورد عمل قرار گرفته است، ممکن است مورد استصحاب قرار بگیرد و گفته شود اکنون نیز وظیفه‌ی من نیز همان است؛ اما طرف دیگر این مزیت محتمله را ندارد و همین احتمال مزیت باعث می‌شود که تساوی‌ای که قبلاً وجود داشت از بین برود.

کلام مرحوم امام: تخیر، تخیر استمراری است و کلام مرحوم آخوند صحیح است.

دلیل: در تمام روایاتی که بیان شده‌اند، مکلف دو شک دارد:

۱. شک در وظیفه؛

۲. شک در خصوصیات وظیفه که استمراری یا بدوی بودن از آن جمله است. امام معصوم در جوابی که بیان کرده‌اند:

مورد اول را صریحاً گفته‌اند؛ یعنی به لفظ گفته‌اند تخیر داری؛

اما در مورد دوم سکوت کرده‌اند و سکوت امام علیه السلام در جایی که در مقام بیان وظیفه‌ی مکلف بوده است، نشان می‌دهد که اطلاق همچنان پابرجاست و در غیر این صورت باید بیان می‌شد.

در نتیجه تخیر استمراری صحیح است.

به بیان دیگر

اگر تخیر بدوی بوده و منحصر در آن اول باشد، بیان زائد نیاز است و امام علیه السلام باید می‌فرمودند که در آنات بعدی تخیر جاری نیست؛

اما اگر تخیر استمراری باشد، بیان زائد نیاز نیست؛ زیرا همان تخیری که در ابتدا بود، در ادامه نیز وجود دارد.

دلیل: در سؤال دوم خبر «حسن بن جهم» که مرحوم خوبی از این خبر این مطلب را استفاده کردند که موضوع تخیر «متحیر من اول الامر» بوده و فهم شیخ درست است، این مطلب آمده است: «يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كَلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيَهُمَا الْحَقُّ فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِهِمَا أَخَذْتَ»؛ الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي) / ج ۲؛ ص: ۳۳۱. «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ» که در جواب امام علیه السلام آمده است به این معناست که «اذا لم تعلم أيهما الحق، فموسع عليك بأيهما اخذت».

مکلف پس از اخذ یک روایت، باز هم نمی‌داند که کدام روایت حق است و لذا موضوع تخیر هنوز باقی است و تخیر استمراری صحیح است.

کلام مرحوم اصفهانی و مختار: تخیر استمراری درست است البته تا جایی که منجر به مخالفت عملیه‌ی تدریجیه نشود. مدعای مرحوم اصفهانی با مدعای مرحوم آخوند یکی است اما دلیل ایشان با دلیل آخوند تفاوت دارد.

هم در کلام شیخ و هم در کلام آخوند اشتباهی رخ داده است و آن استفاده از لفظ «متحیر» است. اصلاً موضوع تخیر:

«متحیر» نیست؛ نه «متحیر من اول الامر» و نه «متحیر بحسب الواقع»؛

بلکه «من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مرجح معتبر في أحدهما» است و این مطلب پس از اخذ یک روایت نیز صادق است و لذا اطلاق ادله‌ی تخیر، تخیر استمراری را ثابت می‌کند. «اذا لم تعلم أيهما الحق» به معنای «متحیر بین الخبرین المتعارضین» نیست؛ زیرا اگر این‌گونه باشد، حتی در صورت مرجح داشتن یکی از متعارضین، «تخیر بین المتعارضین» صادق بود و باید حکم به تخیر می‌دادیم. البته کلام مرحوم طبق مبنای خودشان صحیح است؛ زیرا ایشان از روایت «حسن بن جهم»، تخیر مطلقاً را استفاده کرده‌اند و روایات تخیر را نیز حمل بر استحباب کرده‌اند؛ درحالی که معنایی که ما برای این روایت بیان کردیم این بود که اگر میزات بین حجت و لا حجت و مرجحات نبودند، تخیر ثابت است؛ یعنی مراد از «لم تعلم أيهما الحق» تخیر پس از فقد مرجحات است نه تخیر بین متعارضین. تخیر بین متعارضین در صورت وجود مرجح نیز هست درحالی که سؤال «حسن بن جهم» این است با وجود مرجحات هنوز به جایی نرسیده‌ام.

دلیل: در خبر «حسن بن جهم» ابتدا مرجحات بیان شده است و سپس روای از امام سؤال می‌پرسد: «يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كَلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيَهُمَا الْحَقُّ»؛ الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسي) / ج ۲؛ ص: ۳۳۱. این سؤال این را می‌رساند که دو حدیث متعارض وارد شده است و نمی‌دانم کدام یک از آنها حق است و موضوع تخیر همین است و این موضوع پس که در ابتدا وجود داشت، پس از اخذ یک روایت هم وجود دارد.

نباید از «متحیر» به عنوان موضوع تخیر استفاده کرد؛ زیرا این سؤال پیش می‌آید که منظور از تخیر

«تخیر به حسب الوظیفه» است که مختار شیخ و پیروان اوست؛

یا «تخیر به حسب الواقع» است که مختار آخوند و پیروان اوست.

هر کدام از این دو را موضوع تخیر بدانیم، مشکلی پدید می‌آید؛ زیرا:

اگر موضوع تخیر، «متخیر من اول الامر و تخیر به حسب وظیفه» باشد، سؤال لغو می‌شود؛ چون با حکم به تخیر قبل از اخذ یک روایت، دیگر در وظیفه شک نداریم، بلکه سؤال این است که پس از اخذ یک روایت طرف دیگر را نیز می‌توان انجام داد یا خیر؛ به عبارت دیگر با حکم به تخیر، دیگر موضوع یعنی «متخیر به حسب وظیفه» باقی نمانده و دیگر جایی برای این مطلب نمی‌ماند که تخیر بدوی است یا استمراری؛

«تخیر به حسب واقع» نیز از روایات استفاده نمی‌شود؛ زیرا در روایت «حسن بن جهم» ابتدا مرجحات بیان شده‌اند و سپس گفته شده در صورت فقد مرجحات مکلف مخیر است؛ درحالی که اگر موضوع تخیر «تخیر به حسب واقع» بود، از همان ابتدا باید حکم به تخیر می‌شد؛ زیرا حتی اگر مرجحی باشد، «تخیر به حسب واقع» برطرف نمی‌شود و لذا از ابتدا باید حکم به تخیر شود در حالی که امام علیه‌السلام ابتدا مرجحات را بیان می‌فرماید و پس از این که شخص سؤال می‌کند: «يَجِئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ»، یعنی پس از اینکه گفته می‌شود با رجوع به مرجحات نیز مشکل نشد، امام علیه‌السلام در جواب می‌فرماید: «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ». در نتیجه موضوع تخیر مطلبی است که قبل از اعمال مرجحات وجود ندارد، بلکه پس از اینکه دو روایت در مرجحات مساوی بودند، تخیر پیدا می‌کند.

موضوع تخیر اگر

الف) «من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مزيه معتبره في احدهما» باشد، با روایت سازگار است؛ زیرا

قبل از بررسی مرجحات، این موضوع احراز نشده است و در نتیجه امام علیه‌السلام حکم به تخیر نمی‌دهند؛

اما پس از اینکه احراز شده که هیچ‌یک مزیت معتبره‌ای ندارند، امام علیه‌السلام حکم به تخیر داده‌اند؛

ب) اما اگر «متخیر به حسب واقع» باشد، از ابتدا و قبل از فحص و اعمال مرجحات، این موضوع احراز شده و لذا از ابتدا باید حکم به تخیر شود؛ و از آنجایی که امام علیه‌السلام حکم به تخیر مطلقاً نمی‌کنند، بلکه در فرض نبود مرجحات حکم به تخیر می‌کنند، موضوع تخیر را نباید «متخیر به حسب واقع» قرار دهیم.

بنابراین نباید از واژه‌ی «تخیر» استفاده شود و چنین لفظی در روایت هم نیامده است و آنچه در روایت وارد شده این است که بعد از فحص و نیافتن مرجحات، «لا نعلم ايهمما الحق» و در نتیجه موضوع تخیر «من جاءه الحديثان المتعارضان من دون مرجح معتبر في احدهما» بوده و خود روایت ظاهر در این است که پس از اخذ روایت نیز باید به روایت تخیر عمل شود؛ یعنی ظهور «إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ» همان‌گونه که قبل از اخذ یکی از دو روایت، تخیر را ثابت می‌کند، پس از اخذ یک روایت نیز می‌گوید «تو حق را نمی‌دانی» و در نتیجه «در سعه هستی که هر کدام را خواستی اخذ کنی» و دیگر نیازی به استصحاب نیست.

نکته: ظهور تا جایی کارکرد دارد که عقل قطعی مقابل آن نباشد؛ در نتیجه اگر جایی تخیر استمراری منجر به مخالفت عملیه‌ی تدریجیه شد، چون عقل قطعی مقابل ظهور قرار می‌گیرد، تخیر استمراری اجازه داده نمی‌شود.

مثال:

اگر در دوران بین قصر و تمام، یک مرتبه قصر خوانده شود و مرتبه‌ی بعد تمام خوانده شود، گرچه «لا نعلم ايهمما الحق» صادق است، اما چون قطعاً می‌دانیم که با مراد مولا مخالفت شده است، تخیر استمراری مجاز نخواهد بود؛ به طور مثال کسی که مسیری را طی می‌کند و مسیر رفت او کمتر از ۴ فرسخ است اما مجموع مسافت رفت و برگشت او بیش از ۸ فرسخ باشد، طبق یک روایت مسافر محسوب می‌شود؛ زیرا مقدار مسافت رفت را ملاک مسافر بودن می‌داند؛

و طبق روایتی دیگر مسافر محسوب نمی‌شود؛ زیرا مجموع مسافت رفت و برگشت را ملاک مسافر بودن می‌داند؛ (دقیقه ۴:۳۰)

فایل شماره‌ی ۸۰؛ اگر ملاک مسافر بودن فقط مقدار مسافت رفت باشد، شخص مسافر محسوب می‌شود؟

در اینجا اگر مزیت معتبری یافت نشود و حکم به تخیر بین دو روایت شود، اگر نماز ظهر طبق روایت اول شکسته خوانده شود و نماز عصر طبق روایت دوم کامل خوانده شود، قطعاً یکی از این دو نماز باطل خواهد بود؛ زیرا در یکی از نمازها در موارد مستثنیات لا تعد کم و زیادی صورت گرفته و التفات هم بوده است و مخالفت عملیه‌ی قطعی لازم می‌آید و تخیر بدوی است.

اما اگر دوران بین وجوب یک تسبیح و سه تسبیح بود و مرجحی نیز یافت نشد، «لا نعلم ایهما الحق» صادق است و چون مخالفت عملیهی قطعی لازم نمی‌آید، می‌توان در یک مرتبه یک بار تسبیحات را خواند و در مرتبه‌ی دیگر سه بار. در این مثال اگر یک بار تسبیح واجب باشد، سه بار گفتن مستحب خواهد بود؛ و اگر سه بار تسبیح واجب باشد، گفتن فقط یک تسبیح صحیح نیست؛

اما چون در یک مرتبه یک بار گفته شده و در مرتبه‌ی بعد سه بار تسبیحات خوانده شده است، مخالفت عملیهی احتمالی لازم می‌آید نه مخالفت عملیهی قطعی و در نتیجه تخییر استمرار پیدا می‌کند.

در مواردی که مخالفت عملیهی قطعی لازم می‌آید، لازم نیست مرجع به مقلد بگوید که یکی از دو روایت را بگیر و در مرتبه‌ی بعد نیز به آن عمل کن، بلکه می‌تواند یکی از دو روایت را به مقلد بگوید و دیگری را نیز نقل نکند؛ زیرا رجوع مقلد به مجتهد از باب معذرت و منجزیت است و هر کدام از دو روایت را اخذ کند، معذر است.

با این توضیحات روشن می‌شود که کلام شیخ در جلد اول رسایل صحیح نیست. شیخ انصاری در جلد اول رسائل از تخییر استمراری بازمی‌گردد و علت آن را لزوم مخالفت قطعی می‌داند و با بیان مرحوم اصفهانی روشن می‌شود که در همه‌ی موارد مخالفت عملیهی قطعی لازم نمی‌آید.

اشکال: این کلام ممکن است با دو مطلب نقض شود:

۱. عبارت «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» وسائل الشیعه / ج ۲۷ ص: ۱۲۱. در کلام مرحوم اصفهانی آمده است که نمی‌دانیم حق کدام است در حالی که در این روایت آمده است که هر کدام از دو روایت که اخذ شوند، «صواب» هستند.

پاسخ: گفته شد که این روایت مربوط به مستحبات است و در واجبات اصلاً معقول نیست که هر دو درست باشند؛ زیرا فرض ما در تعارض این است که علم اجمالی به کذب یکی از دو روایت است.

۲. این کلام با اجتهاد و تقلید نقض می‌شود. مقلدی از مجتهدی تقلید می‌کرده و سپس مرجع خود را عوض کرده (یا به خاطر وفات مجتهد، از مرجع دیگری تقلید کرد) و فتوای مجتهد دوم برخلاف مجتهد اول است. طبق کلام مرحوم اصفهانی باید گفته شود که در اینجا مخالفت عملیهی قطعی تدریجی لازم می‌آید و در نتیجه باید گفته شود که مقلد نمی‌تواند فتوای مجتهدی را اخذ کند که برخلاف مرجع اول باشد؛ درحالی که کسی به چنین مطلبی ملتزم نیست.

پاسخ: در این مورد نیز می‌گوییم یکی از این دو فتوا اشتباه است اما بر اجزاء و معذور بودن مقلد، اجماع وجود دارد؛ یعنی شارع هر واقعه‌ای را به صورت مستقل لحاظ کرده است و در نتیجه مخالفت عملیهی تدریجی در یک واقعه پدید نیامده است. این مطلب از اجماع استفاده می‌شود و اگر اجماع نبود، اجازه‌ی تقلید از مجتهد دوم را نمی‌دادیم.

به همین جهت در جایی که نظر مجتهد عوض شود مثلاً نظر مجتهدی این باشد که وضوی ارتماسی کامل مجاز است و سپس به این نتیجه رسید که این گونه وضو گرفتن باطل است، مقلد باید احتیاط کرده و اعمال قبلی را اعاده کند؛ زیرا آن اجماع در این مورد وجود ندارد.

کلام شهید صدر: به نظر ایشان مقتضای اخبار با هم تفاوت دارد:

اگر طبق «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» وسائل الشیعه / ج ۲۷ ص: ۱۲۱ عمل کنیم باید بگوییم تخییر، تخییر بدوی است؛ اما اگر طبق باقی روایات عمل کنیم، باید بگوییم تخییر، تخییر استمراری است.

اشکال:

۱. «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا» مربوط به مستحبات و تعارض بدوی است و اصلاً در تعارض الزامیات، صواب بودن هر دو معقول نیست؛ زیرا فرض ما این است که علم اجمالی به کذب یکی از دو روایت داریم و لذا این روایت از محل بحث خارج می‌شود. برای استدلال بر تخییر باید از روایاتی مانند «حسن بن جهم» و «حارث بن مغیره» استفاده کرد که گفته شد این روایات ایراد سندی دارند و نیز بیان شد که دلالت روایت «حسن بن جهم» بر تخییر استمراری است.

۲. نمی‌توان در همه‌ی موارد حکم به تخییر استمراری کرد؛ زیرا در بعضی موارد تخییر منجر به مخالفت عملیهی قطعی تدریجی شده و طبق عقل قطعی نمی‌توان در چنین مواردی ملتزم به تخییر استمراری شد؛ لذا

بین قصر و تمام که تخییر استمراری باعث مخالفت عملیهی قطعی می‌شود، حکم به تخییر استمراری نمی‌کنیم و عقل قطعی مانع از اخذ به ظهور می‌شود؛

اما در جایی که عقل قطعی بر خلاف ظهور حکم نمی‌کند، تخییر به دلیل ظهور همان دلیل تخییر، تخییر استمراری است و نیازی به استصحاب نیست

مانند جایی که واقعه واحد است؛ مثل دفن میت منافق،

یا جایی که واقعه متعدد است؛ اما مخالفت عملیه‌ی قطعیه نمی‌شود؛ مثل دوران بین وجوب یک تسبیح یا سه تسبیح.

فایل ۸۰ تاریخ ۹۷/۱۲/۲۰

روایت فقه الرضا: در اینکه این کتاب از امام رضا علیه‌السلام هست یا خیر اختلاف است و بحث گسترده‌ای دارد. هشت قول در این زمینه وجود دارد.

۱. قول مجلسی پدر این است که این کتاب متعلق به امام رضا علیه‌السلام بوده و در نتیجه تمام احادیثی که در آن وارد شده است، مورد پذیرش است.

۲. قول دیگر که مختار ما نیز هست این است که این کتاب حاوی فتاوای «ابن بابویه قمی» است؛ حال یا کتاب «شرایع» او بوده است یا به احتمال زیاد بخشی از این کتاب بوده است.

۳. قول دیگر محتوای این کتاب را جعلی می‌داند.

۴. طبق قول چهارم این کتاب را «کتاب المنقبه» امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌داند که به اشتباه به امام رضا علیه‌السلام نسبت داده شده است.

۵. این کتاب توسط خود امام رضا علیه‌السلام نوشته نشده است، بلکه ایشان به بعضی از اصحاب دستور دادند که کتابی در مورد فقه بنویسند و آن عده نیز بر اساس روایات امام رضا علیه‌السلام این کتاب را نوشتند و از آنجایی که تمام احادیثی که در این کتاب نوشته شده است، روایات امام رضا علیه‌السلام است، این کتاب «فقه الرضا» نام گرفت. در اینکه کدام اصحاب این کتاب را نوشته است نیز اختلاف است.

۶. امام رضا علیه‌السلام دستور نوشتن کتابی فقهی را دادند و عده‌ای از فرزندان امام موسی کاظم علیه‌السلام این کتاب را نوشتند و تمام روایات از امام موسی کاظم و امام رضا علیهما‌السلام است ولی چون به امر امام رضا علیه‌السلام این کتاب نوشته شده، «فقه الرضا» نام گرفته است.

۷. این کتاب همان «کتاب التکلیف» شلمغانی است که رساله‌ی عملیه او بوده و پس از حسد ورزیدن وی به «حسین بن روح» و جدا شدن او، وی مدعی شد که کتابی فقهی می‌نویسم که از کتابی که «حسین بن روح» از امام زمان علیه‌السلام نقل می‌کند بهتر باشد و این کتاب را نوشت.

۸. توقف.

به لحاظ عملی

کسانی که کتاب را متعلق به امام رضا یا امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌دانند، تمام روایات این کتاب را می‌پذیرند؛ کسانی که معتقدند این کتاب به امر امام رضا علیه‌السلام و توسط اصحاب یا امامزادگان نوشته شده یا این کتاب را متعلق به «ابن بابویه» می‌دانند، محتوای این کتاب را روایت می‌دانند؛ اما آنها را در حکم روایات مرسله می‌دانند؛

کسانی که این کتاب را متعلق به «شلمغانی» می‌دانند یا معتقدند این کتاب مجعول است، محتوای کتاب را به عنوان روایت نیز نمی‌پذیرند و حتی به عنوان مؤید نیز از این روایات استفاده نمی‌کنند؛ و کسی که قائل به توقف است نیز نمی‌تواند از محتوای این کتاب استفاده کند.

بحث در این مورد گسترده است و جای طرح آن در اینجا نیست و آنچه به آن می‌پردازیم، روایتی است که از این کتاب نقل شده است. روایتی که در این کتاب آمده در مورد تکلیف نفساء است و این گونه گفته شده است: «وَالنُّفَسَاءُ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَهُ مِثْلَ أَيَّامٍ حِيضَها وَ هِيَ عَشْرَةُ أَيَّامٍ وَ تَسْتَظْهَرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ تَغْتَسِلُ فَإِذَا رَأَتْ الدَّمَ عَمِلَتْ كَمَا تَعْمَلُ الْمُسْتَحَاضَةُ وَ قَدْ رَوَى ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَ رَوَى ثَلَاثَةً وَ عَشْرِينَ يَوْمًا وَ بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَخَذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ» الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام؛ ص ۱۹۱.

این روایت دال بر تخییر است و در مورد مستحبات هم نیست؛ اما باید به منشأ این کتاب توجه کرد.

امام رضا علیه‌السلام دستور به نوشتن کتاب فقهی داده‌اند و «شلمغانی» و «ابن بابویه» نیز کتاب فقهی داشته‌اند و همچنین کتب جعلی موجود بوده است؛ اما اینکه این کتاب جزء آن کتب باشد محل بحث است.

این کتاب تا زمان مرحوم مجلسی پدر موجود نبوده است و ایشان می‌گویند در ایام حج «سید امیرحسین»^۱ را دیدم که می‌گفت رساله‌ای فقهی را یافته‌ام که گویا کتاب فقهی امام رضا علیه‌السلام بوده است. «سید امیرحسین» این کتاب را همان کتابی می‌دانسته که امام رضا علیه‌السلام دستور نوشتن آن را داده بودند.

در ابتدای این کتاب آمده است: «يَقُولُ عَبْدُ اللَّهِ عَلَى بْنُ مُوسَى الرَّضَا» الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام؛ ص ۶۵ همچنین در بخش دیگری از کتاب آمده است: «وَلَيْلَةُ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي ضُرِبَ فِيهَا جَدُّنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ» الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام؛ ص ۸۳. در جای دیگری از این کتاب نیز این عبارت آمده است: «وَهَذَا مِمَّا نَدَاوُمُ بِهِ نَحْنُ مَعَاشِرَ أَهْلِ الْبَيْتِ» الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام؛ ص ۴۰۲.

با این قرائن مرحوم مجلسی پدر به این اطمینان می‌رسد که این کتاب متعلق به امام رضا علیه‌السلام است و از اینجاست که این کتاب معروف می‌شود.^۲

اشکال: این قرائن برای اینکه ثابت کند این کتاب از امام رضا علیه‌السلام است، کافی نیست:

«ضرب فیها جدنا» صرفاً نشان می‌دهد که گوینده از نسل حضرت علی علیه‌السلام بوده است اما نمی‌توان احراز کرد که این قول از یکی از ائمه علیهم‌السلام صادر شده باشد؛

«نحن معاشر اهل البيت» دال بر این است که گوینده امام علیه‌السلام بوده است؛ اما باید توجه کرد که دأب «ابن بابویه قمی» این بوده که متن روایت را در فتاوا و عبارات خود می‌آورده است و این امر تا زمان «شیخ طوسی» نیز رایج بوده است؛ بقیه‌ی آثار «ابن بابویه قمی» نیز اینگونه است و ایشان عین عبارت روایت را ذکر می‌کنند. در نتیجه این موارد، متن روایاتی هستند که «ابن بابویه» آنها را قبول داشته و به آنها فتوا می‌داده است؛ اما بین اطمینان «ابن بابویه» و اطمینان ما وجود ندارد.

سؤال: ممکن است این سؤال پیش بیاید که این روایات ممکن است متن فتوای فقهایی دیگری غیر از «ابن بابویه» نیز باشد و چرا این کتاب را متعلق به «ابن بابویه» می‌دانید؟

جواب: «ابن بابویه» فتاوای شاذی داشته که به «شذوذات ابن بابویه» معروف است و تمام این روایات در آن کتاب هستند. معروف‌ترین این عبارات در مورد قضای غسل جمعه است که معمولاً همه قضای آن را تا شنبه می‌دانستند؛ اما «ابن بابویه» معتقد بوده که قضای غسل جمعه تا غروب پنج‌شنبه‌ی بعدی می‌دانستند و این مطلب در این کتاب نیز ذکر شده است.

فتاوای شاذ «ابن بابویه» بیش از ۳۰ مورد است که تمام آنها در این کتاب نیز موجود است. به همین دلیل این کتاب را متعلق به «ابن بابویه» می‌دانیم. صاحب ریاض نیز همین نظر را دارد و این قرینه را برای اثبات مطلب کافی می‌داند. حتی مرحوم مجلسی که این کتاب را متعلق به امام رضا علیه‌السلام می‌داند، در این مورد می‌گوید: «و اکثر عباراته موافق لما ذكره الصدوق أبو جعفر بن بابويه، في كتاب من لا يحضره الفقيه، من غير سند، و ما يذكره والده في رسالته إليه، و كثير من الأحكام آلتی ذكرها أصحابنا و لا يعلم مستندها مذكورة فيه»؛ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام؛ ص ۴۰.

اینکه این کتاب متعلق به «علی بن موسی الرضا» دانسته شده نیز اشکال ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اسم «ابن بابویه» این بوده است: «علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی» و «ابن بابویه» هم به «علی بن حسین» معروف بوده است و هم به «علی بن موسی» و اینکه «علی بن موسی» با «علی بن موسی الرضا» اشتباه شود، استبعادی ندارد. البته این مطلب دلیل بر تعلق کتاب به «ابن بابویه» نیست، بلکه دلیل همان مشابهت فتاوای شذوذ «ابن بابویه» با این کتاب است.

نتیجه این که دلالت این روایت بر تخیر کامل است؛ اما سند آن مرسله است و از آن به عنوان مؤید استفاده می‌شود؛ زیرا مرسله‌ای است که مورد اعتماد «ابن بابویه» بوده و وی طبق آن فتوا می‌داده است.

فایل ۸۲ تاریخ ۹۸/۱/۱۷

مرحلات

۱- «سید امیرحسین بن حیدر عاملی کرکی» که همراه «محقق کرکی» به اصفهان آمد و قاضی اصفهان شد. در ماجرای کشته شدن «محقق کرکی» وی به دنبال قاتل بود که به خاطر پیدا نشدن قاتل منصب قضاوت را رها کرده و به مکه و مدینه مسافرت کرد و تا آخر عمر نیز در همان‌جا بود.

۲- اصل این مسئله در «بحارالانوار» ج ۱ صفحه ۱۲ به صورت خلاصه آمده است. «سید صدر الدین صدر» نیز در کتاب «فصل القضا» صفحه ۴۳۹ این ماجرا را نقل کرده است.

روایاتی که مرجحات را بیان می‌کنند هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی با هم تفاوت دارند؛ یعنی هم تعداد مرجحات در روایات تفاوت دارد و هم ترتیب آنها. به‌طور مثال روایت «ایوب بن حر» فقط موافقت با کتاب را ذکر می‌کند و روایت «حسن بن جهم» دو مرجح را ذکر می‌کند و...

همچنین در مقبوله‌ی «عمر بن حنظله» ابتدا مرجحات صفاتی بیان می‌شود و سپس مرجحاتی مانند شهرت، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مطرح می‌شود اما در مرفوعه‌ی «زراره» ابتدا مرجح شهرت بیان می‌شود و سپس مرجحات صفاتی بیان می‌شوند.

پس باید تمام روایات بررسی شوند و روایاتی که مورد پذیرش قرار گرفتند، با هم جمع شوند. بحث مرجحات بسیار مهم است؛ زیرا مختار در این بحث در بسیاری از بحث‌های دیگر تأثیرگذار است؛ به‌طور مثال باید دید که اخذ مرجحات واجب است یا مستحب؛ اگر اخذ مرجحات واجب باشد، چه ترتیبی بین آنها وجود دارد و تعداد آنها چه مقدار است که این بحث‌ها در کل فقه تأثیرگذار خواهد بود.

روایات ترجیح

همان‌طور که آخوند در کفایه گفته است، جامع‌ترین روایات از نظر تعداد مرجحات، دو روایت است: مقبوله‌ی عمر بن حنظله و مرفوعه‌ی زراره. به همین جهت است که آخوند بحث خود را در این دو روایت متمرکز می‌کند. خود این دو روایت نیز از این جهات با هم تفاوت دارند:

۱. به لحاظ ترتیب: مرفوعه ابتدا شهرت و سپس مرجحات صفاتی را بیان می‌کند؛ اما مقبوله ابتدا مرجح صفاتی را بیان می‌کند و سپس شهرت را.

۲. به لحاظ تعداد: هرکدام از این دو ۴ مرجح را ذکر می‌کنند اما در مرفوعه مرجح موافقت با احتیاط مطرح می‌شود که در باقی اخبار ترجیح چنین مرجحی بیان نشده است و موافقت کتاب نیز در این روایت به عنوان مرجح بیان نشده است؛ اما در مقبوله موافقت کتاب آمده است و موافق احتیاط نیامده است.

۳. در مرفوعه در فرض فقد مرجح حکم به تخییر شده است؛ اما در مقبوله حکم به توقف و رجوع به امام علیه السلام شده است.

۴. مورد مقبوله فصل خصومت است؛ اما در مرفوعه بحثی از فصل خصومت نیست.

مرفوعه زراره: «رَوَى الْعَلَامَةُ قُدْسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمْ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبَيَّاهُمَا أَخَذَ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكَ فَقَالَ ع خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ مُوثَقَانِ فَقَالَ أَنْظِرْ إِلَيَّ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَلَامَةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيْمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رَبِّمَا كَانَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالَفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذْنُ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَاطَّةُ لِدِينِكَ وَ اَتْرُكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعًا مُوَافِقَيْنِ [مُؤَافِقَانِ] لِلْإِحْتِيَاظِ أَوْ مُخَالَفَيْنِ [مُخَالَفَانِ] لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذْنُ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَ تَدَعِ الْآخَرَ». عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص: ۱۳۳

بررسی سند: این روایت به دو دلیل ضعف سندی دارد:

۱. فاصله‌ی «ابن ابی جمهور» تا «علامه»: «ابن ابی جمهور» این روایت را از «علامه» نقل می‌کند؛ درحالی‌که «ابن ابی جمهور» متوفای سال ۹۱۱ است و «علامه» متوفای ۷۲۶. بین این دو ۱۸۵ سال فاصله وجود دارد و به صورت طبیعی ۴ واسطه بین این دو وجود دارد. اینکه این افراد چه کسانی هستند برای ما معلوم نیست.

از طرفی اگر این روایت در کتبی از علامه که اکنون در دسترس ما هست، وجود داشت، به همان کتب رجوع می‌کردیم. اینکه «ابن ابی جمهور» این روایت را از کتب علامه نقل کرده و این کتاب اکنون در دست ما نیست، امر عجیبی نیست؛ زیرا علامه حلی در کتاب «خلاصه الرجال» که اکنون در دسترس ماست، کتاب‌های خود را ذکر می‌کند. یکی از کتاب‌هایی که ایشان ذکر می‌کند کتاب «استقصاء الاعتبار فی تحریر معانی الاخبار» است. علامه در مورد این کتاب می‌گوید: «ذکرنا فیہ کل حدیث وصل الینا»^۱. این کتاب اکنون در دست ما نیست. همچنین ایشان کتابی به نام «مصباح الانوار» داشتند که در مورد آن می‌گوید: «ذکرنا فیہ حال احادیث علمائنا و جعلنا کل حدیث يتعلق

بفن فی بابہ»^۱ و این کتاب نیز اکنون در دست ما نیست. همچنین کتاب دیگری در روایت به نام «الدر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان»^۲ علامه در این کتاب روایاتی را ذکر می‌کند که به نظر خودش صحیح السند یا حسنه بوده‌اند و این کتاب نیز در دسترس ما نیست. علی القاعده «ابن ابی جمهور» از یکی از این کتاب‌های روایی علامه که اکنون در دسترس ما نیستند، این کتاب را نقل کرده‌اند.

کلام آقای شهیدی: چون «ابن ابی جمهور» روایت را از این کتب، نقل کرده است و این کتب، کتب مشهوره بوده‌اند، پس بررسی سند بین «ابن ابی جمهور» و علامه نیاز نیست.

در بحث کتب مشهوره چند قول وجود دارد:

الف) مرحوم خویی و مرحوم تبریزی سند حدیث را بررسی می‌کنند؛ چه کتاب مشهوره باشد و چه نباشد. ایشان در جایی که نسخه مشهور است نیز بررسی سندی انجام می‌دهند و فقط در جایی که کتاب مانند «کافی» متواتر باشد، بررسی سندی انجام نمی‌دهند؛ اما اگر کتاب متواتر نباشد، باید نسخه‌ی شخص به کتاب بررسی شود و اگر کتاب مشهوره است، خود کتاب نیز باید بررسی شود.

ب) مرحوم بروجرودی و آیت الله شبیری معتقدند در کتب مشهوره کسی انگیزه‌ی جعل سند ندارد؛ زیرا جعل سند آشکار شده و آبروی شخص می‌رود. به همین دلیل اگر کتابی مشهور باشد، بررسی سندی به آن کتاب نیاز نیست.

از کلام آقای شهیدی مشخص می‌شود که نظر ایشان مانند مرحوم بروجرودی است و در نتیجه بررسی سندی بین «ابن ابی جمهور» و علامه نیاز نیست؛ اما از علامه تا «زراره» نیاز به بررسی سندی دارد؛ زیرا معلوم نیست که علامه این روایت را از کتب مشهوره نقل کرده باشد. در نتیجه سند از علامه تا «زراره» ضعیف بوده و به لحاظ این ضعف سند، این روایت کنار گذاشته می‌شود.

کلام استاد: در نتیجه با آقای شهیدی موافق هستیم اما اشکالی که وجود دارد این است که به چه دلیل گفته شده که کتب علامه از کتب مشهوره بوده‌اند؟

علامه در خلاصه الرجال گفته است که این کتب را نوشته‌ام؛ اما اینکه این کتب مانند کتاب «تذکره» یا «جوهر النضید» مشهور شده باشد، چگونه احراز شده است؟

درست است که علامه شخص مشهوری بوده است؛ اما هر کسی که مشهور باشد، تمام کتب او مشهور نمی‌شوند؛ به‌طور مثال شیخ انصاری کتاب رجالی داشته که اکنون در دسترس ما نیست؛ درحالی که مکاسب و رسایل او مشهور هستند.

پس این کبری را می‌پذیریم که در کتب مشهوره به لحاظ نسخه جعل سند راه ندارد؛ اما باید ثابت شود که این کتاب، مشهوره بوده است.

شاهد مشهوره نبوده کتب علامه: اینکه اکنون می‌دانیم علامه چنین کتبی داشته است، به خاطر کتاب خلاصه خود علامه است و هر کسی که این کتب را برای علامه شمرده است، آنها را از خلاصه‌ی خود علامه نقل کرده است و همین مطلب شاهد بر این است که این کتب، از کتب مشهوره نبوده‌اند. در صورت مشهوره بودن این کتب، از سال ۷۲۶ که علامه وفات نموده است تا سال ۹۱۱ هیچ‌کس جز «ابن ابی جمهور» از این کتاب نقل نکرده است و پس از «ابن ابی جمهور» نیز کسی این روایت را از کتب علامه نقل نکرده است.

کتب دیگر علامه مانند «تذکره» در کلام بسیاری از فقها آمده است. فخر المحققین «ایضاح» را در شرح این کتاب می‌نویسند، شهید اول از این کتاب نام می‌برد؛ «ابن ابی جمهور» در شرح الفیه‌ی شهید اول از «تذکره» اسم می‌برد؛ درحالی که اسمی از این کتب علامه برده نشده است و به نظر می‌رسد که این کتب، در آن زمان، از کتب مشهوره نبوده‌اند.

از طرف دیگر کتابی که مشهور باشد، از بین نمی‌رود، بلکه کتابی از بین می‌رود که تک‌نسخه باشد و با اتفاقی از بین برود؛ مخصوصاً با توجه به این مطلب که بعد از علامه کتاب سوزی بزرگی اتفاق نیفتاده است و کتاب سوزی‌ها مربوط به زمان قبل از علامه بوده است.

نتیجه اینکه مشهوره بودن این کتب معلوم نیست و سند به لحاظ «ابن ابی جمهور» تا علامه ضعف سند دارد.

۲. فاصله‌ی «علامه» تا «زراره»: طریق «علامه» به «زراره» نیز برای ما معلوم نیست. «علامه» متوفای ۷۲۶ است و «زراره» متوفای ۱۴۸. بین این دو ۵۷۸ سال فاصله وجود دارد و به‌طور طبیعی ۱۴ نفر باید بین این دو واسطه باشند و این که این افراد چه کسانی هستند، برای ما معلوم نیست. اگر این روایت در کتبی از «علامه» که در دسترس ما هست، وجود داشت به آن کتب رجوع می‌کردیم و سند آن را بررسی می‌کردیم اما چنین روایتی در این کتب علامه نیامده است. «ابن ابی جمهور» نیز طریق «علامه» به «زراره» را نقل نکرده است.

بررسی دلایلی

۱- رجال العلامة الحلی، ص: ۴۶

۲- رجال العلامة الحلی، ص: ۴۶

کلام مرحوم خویی: این روایت مربوط به دو روایت قطعی الصدور است؛ نه مربوط به دو روایت ظنی الصدور و در نتیجه شامل بحث ما که تعارض دو خبر ظنی الصدور است، نمی‌شود.

دلیل: در این روایت پس از اینکه از امام علیه السلام در مورد دو خبر متعارض سؤال می‌شود، ایشان این گونه جواب می‌دهند: «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ». سپس «زراره» این گونه سؤال می‌کند: «فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعَ مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكَ» و امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلِهِمَا».

«مشهور» در آن زمان به معنای «واضح» بوده است و «شهر فلان سیفه» یعنی «اتضح فلان سیفه». پس «إِنَّهُمَا مَعَ مَشْهُورَانِ» به این معناست که «واضح است که هر دو روایت از شما صادر شده‌اند»؛ بنابراین این روایت در مورد دو روایت قطعی الصدور است نه دو روایت ظنی الصدور.

اشکال شهید صدر:

درست است که

«شهر» در لغت به معنای «اتضح» است؛

و اصطلاحات شهرت روایی، فتوایی و عملی، اصطلاحات در زمان ائمه‌ی متأخر بوده و معلوم نیست در دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام چنین نقلی اتفاق افتاده باشد؛ یعنی «شهرت» به صورت مجازی در شهرت عملی، فتوایی و روایی به کار می‌رفته است؛ اما معلوم نیست به حد حقیقت رسیده باشند؛

اما در این روایت قرینه‌ای وجود دارد که منظور از «شهرت»، معنای لغوی نیست. در این روایت پس از اینکه «زراره» می‌گوید: «إِنَّهُمَا مَعَ مَشْهُورَانِ مَرْوِيَانِ مَأْثُورَانِ عَنْكَ»، امام علیه السلام می‌فرماید: «خُذْ بِقَوْلِ أَعْدِلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ»؛ یعنی امام علیه السلام مرجح صفاتی را بیان می‌کنند.

اگر «شهر» به معنای «واضح» بود، یعنی صدور هر دو خبر قطعی بود، چه تفاوتی داشت که راوی ثقه باشد یا اوثق؟ ثقه یا اوثق بودن راوی در کشف صدور تأثیر دارد؛ یعنی گفته می‌شود چون این راوی اوثق بوده و ضبط او قوی‌تر است، پس احتمال اینکه این روایت از معصوم صادر شده باشد بیشتر است؛ اما اگر «مشهور» به معنای «واضح» بوده و صدور هر دو روایت از معصوم قطعی باشد، معنا ندارد که امام علیه السلام شخص را به مرجحات صفاتی اعدلیت و اوثقیّت مراجعه دهد.

این کلام در جایی درست است که

شهرت به عنوان اولین مرجح ذکر شود؛

و پس از آن نیز مرجحات صفاتی ذکر نشود؛

و اگر هر دو روایت معلوم الصدور باشند، رجوع دادن به مرجحات صفاتی وجهی نخواهد داشت.

نتیجه اینکه «شهرت» در این روایت

یا شهرت روایی است؛ همان گونه که شیخ انصاری و آخوند معتقدند؛

یا شهرت فتوایی است؛ همان گونه که مرحوم بروجردی و مرحوم امام معتقدند.

بنابراین اشکال دلالی مرحوم خویی قابل پذیرش نیست؛ اما اشکال سندی مورد قبول است و به همین علت از این روایت دست می‌کشیم و در نتیجه مرجح موافقت با احتیاط را نیز نخواهیم پذیرفت؛ زیرا این مرجح تنها در مرفوعه آمده است.

مقبوله‌ی «عمر بن حنظله»: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَوْ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمُ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَرْيَدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كَلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدِلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَرُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يَفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدَةٍ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيَةٍ فَيَجْتَنِبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٍ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٍ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يَنْظُرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يَنْظُرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمَهُمْ وَ قَضَائِهِمْ فَيَتْرَكَ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمَهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ». الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۱؛ ص ۶۷.

بررسی سند:

محمد بن یحیی: استاد مرحوم کلینی؛ اجماعاً ثقة.

محمد بن الحسین: ثقة.

محمد بن عیسی بن عبید یقطینی: ثقة.

صفوان بن یحیی: از مشایخ ثقات و اصحاب اجماع.

داود بن الحصین: صفوان بن یحیی از وی نقل روایت می‌کند و لذا وی نیز ثقة است.

عمر بن حنظله: بحث در سند این روایت به خاطر عمر بن حنظله است.

عمر بن حنظله توثیق خاص ندارد ولی از سه راه بر اعتبار وی استدلال شده است:

راه اول از راه مشایخ ثقات: صفوان بن یحیی ۵ حدیث از عمر بن حنظله نقل کرده است و صفوان از مشایخ ثقات است و نشان می‌دهد که عمر بن حنظله ثقة است.

اشکال مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: موارد متعددی مشاهده می‌شود که صفوان از افرادی نقل روایت کرده است که اجماع بر ضعف آنها داریم و نقل از این افراد باعث می‌شود که قاعده‌ی مشایخ ثقات مورد قبول قرار نگیرد و معلوم می‌شود که کلام شیخ طوسی که مدعی است این افراد فقط از ثقة نقل می‌کنند، اجتهاد خود شیخ بوده است.^۱

پاسخ به اشکال: اگر قاعده، قاعده‌ی عقلی باشد، با یک مثال نقض ابطال می‌شود؛ اما قواعدی که عقلی نیستند و اعتباری و انتزاعی هستند، با مثال نقض ابطال نمی‌شوند، بلکه تخصیص می‌خورند.

ظاهر حال و اصل اولیه این است که مشایخ ثقات جز از ثقة نقل روایت نمی‌کنند. حال اگر این افراد از شخصی نقل روایت کنند که ضعیف است، کشف می‌کنیم که در مورد آن شخص، قرائنی در اختیار داشته‌اند که با وجود اینکه در جاهای دیگر به او اعتماد نمی‌کرده‌اند، این روایت را پذیرفته‌اند.

در مورد روایت «مسمعی» نیز گفته شد که شیخ صدوق زمانی که روایت مسمعی از امام رضا علیه السلام را نقل می‌کند، می‌گوید: «کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنه سبى الراى فی محمد بن عبد الله المسمعی راوی هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر فی هذا الكتاب لأنه کان فی کتاب الرحمة و قد قرأته علیه فلم ینکره و رواه لی» عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج ۲؛ ص ۲۱. پس با اینکه «مسمعی» توثیق ندارد؛ اما روایت او معتبر است.

در نتیجه راه اول برای توثیق «عمر بن حنظله» کافی است. صفوان بن یحیی ۵ بار از «عمر بن حنظله» نقل روایت دارد و صرفاً یکبار نقل روایت نشده است که گفته شود به خاطر قرائنی این روایت را ذکر کرده است. در مورد «عمر بن حنظله» تضعیفی نیز نداریم که عموم را تخصیص بزنیم و لذا بر اساس «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقة»، «عمر بن حنظله» را ثقة می‌دانیم.

راه دوم کثرت روایت اجلاء و نبود قدح: مرحوم تبریزی می‌گوید ۱۴۵ روایت از «عمر بن حنظله» روایت شده است؛ پس وی شخصی کثیر الروایه بوده است. از جمله ناقلین از «عمر بن حنظله» این افراد هستند: «صفوان بن یحیی»^۲؛ «منصور بن حازم»؛ «داود بن الحصین» که همه از اجلاء هستند. پس «عمر بن حنظله» کثرت روایت دارد و سه نفر از اجلاء از او روایت نقل کرده‌اند و قدحی نیز در مورد وی وارد نشده است و لذا «عمر بن حنظله» توثیق می‌شود.

۱- موارد نقض در معجم رجال الحدیث مرحوم خویی در مقدمه‌ی جلد اول آمده است.

۲- گرچه مرحوم تبریزی قاعده‌ی مشایخ ثقات را قبول ندارد؛ اما صفوان بن یحیی از اجلاء است و به این دلیل نقل او از عمر بن حنظله اهمیت دارد.

* در این راه گفته نشد که «کثرت روایت» یا «کثرت روایت جلی» از یک شخص نشان دهنده‌ی ثقه بودن اوست، بلکه مجموع این سه امر است که وثاقت شخص را می‌رساند: کثرت روایت، روایت اجلاء از شخص و قدح نداشتن شخص که هر سه در مورد «عمر بن حنظله» وجود دارد.

راه سوم: شهید می‌گوید: روایتی از «یزید بن خلیفه» هست که وی از امام علیه السلام در مورد «عمر بن حنظله» سؤال می‌کند: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا» الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۳؛ ص ۲۷۵.

شهید معتقد است که همین روایت دلیل بر ثقه بودن «عمر بن حنظله» است و توثیق وی از امام علیه السلام صادر شده که از توثیق شیخ و نجاشی بالاتر است و اینکه شیخ و نجاشی در مورد او صحبتی نکرده‌اند گویا به خاطر معروفیت او بوده است.

اشکال مرحوم خویی و مرحوم تبریزی: «یزید بن خلیفه» با قاعده‌ی مشایخ ثقات توثیق می‌شود. «صفوان بن یحیی» از «یزید بن خلیفه» روایت دارد^۱ و به این علت است که وی توثیق می‌شود و سپس این روایت او پذیرفته می‌شود؛ اما از آنجایی که این قاعده مورد پذیرش نیست، وثاقت «یزید بن خلیفه» ثابت نمی‌شود و در نتیجه وثاقت «عمر بن حنظله» نیز ثابت نخواهد شد.

برای کسانی که این قاعده را می‌پذیرند، وثاقت «یزید بن خلیفه» و در نتیجه وثاقت «عمر بن حنظله» ثابت خواهد شد. در حقیقت این راه، راه مستقلی نیست و پس از پذیرش قاعده‌ی مشایخ ثقات مورد استفاده است.

راه چهارم: جبران ضعف سند با شهرت: سه راهی که گفته شد، وثاقت خود «عمر بن حنظله» را ثابت می‌کرد؛ اما مرحوم امام راهی دارند که با آن سند را درست می‌کنند. ایشان پس از ثقه دانستن «عمر بن حنظله» می‌گویند: اگر کسی به وثاقت «عمر بن حنظله» اشکال کرد، با شهرت عملیه ضعف سند را جبران می‌کنیم.

اشکال مرحوم تبریزی: شهرتی که جابر ضعف سند است، شهرت عملیه‌ی قدمائیه است و شهرت عملیه‌ی قدمائیه داشتن این روایت ثابت نشده است.

دلیل ثابت نشدن شهرت عملیه‌ی قدمائیه: با فقراتی از روایت که در باقی روایات نیز وارد شده است، شهرت عملیه‌ی قدمائیه اثبات نمی‌شود؛ زیرا ممکن است علما به باقی روایات استدلال کرده باشند. فقره‌ای از حدیث می‌تواند جابر ضعف سند باشد و شهرت عملیه را اثبات کند که در سایر روایات وارد نشده باشد.

به‌طور مثال در مرفوعه‌ی «زراره» فقره‌ای بود که موافق با احتیاط بودن را به عنوان مرجع ذکر می‌کرد. از آنجایی که در قدمای اصحاب مشاهده نشده است که موافقت با احتیاط را در تعارض به عنوان مرجع قرار بدهند، نپذیرفتیم که مرفوعه شهرتی داشته باشد که جابر ضعف سند باشد و خود مرحوم امام این کلام را دارند.

این اشکال مرحوم امام که گفتند شهرت نمی‌تواند جابر ضعف سند مرفوعه باشد، به مقبوله نیز وارد است. فقره‌ای که در مقبوله وارد شده که در سایر احادیث وارد نشده، این فقره است: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمُ إِلَى الطَّاعُوتِ وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ»؛ یعنی اگر طاغوت حق را به حق‌دار بدهد، بر حق‌دار حرام است که بدون اذن حاکم شرع در آن تصرف کند. این مطلب در روایات دیگر وارد شده است که اگر کسی بدون اذن حاکم شرع حق خود را از طاغوت بگیرد مرتکب گناه شده است و این مطلب از خود آیه نیز فهمیده می‌شود؛ اما این که اگر طاغوت حق را به حق‌دار داد، گرفتن آن حرام بوده و نیاز به اذن حاکم شرع است، در روایات دیگر وارد نشده است.

اگر شخصی طلبی داشته باشد و بدهکار طلب او را نمی‌دهد و طلبکار بدون اذن حاکم طلب خود را از خانه‌ی بدهکار بردارد، یا قاضی طاغوت طلب را به طلبکار بدهد، طبق مقبوله‌ی «عمر بن حنظله» این مال حرام است و طلبکار باید از حاکم شرع اذن بگیرد تا بتواند در آن تصرف کند. درست است که فتوای مرحوم امام این است که تصرف در چنین مالی حرمت وضعی دارد ولی این مسئله بین علمای متقدم و متأخر اختلافی بوده است که طلبکار می‌تواند مالی را تقاصاً بردارد یا خیر؟ و اگر برداشت حرمت وضعی دارد یا خیر؟^۲ این اختلاف نشان می‌دهد که این روایت شهرت قدمائیه نداشته است تا جابر ضعف سند باشد. اگر این روایت شهرت قدمائیه داشت، باید فقره «یاخذ سحتاً» نیز مشهور می‌شد؛ نه اینکه اختلافی باشد.

۱- من لا یحضره الفقیه؛ جلد ۲ صفحه ۴۱۰.

۲- حرمت تکلیفی مورد قبول است و بحث در مورد حرمت وضعی است.

این روایت بین متأخرین شهرت دارد؛ زیرا اخباریین در روایات تعادل و ترجیح به مقبوله عمل می‌کنند؛ اما شهرت عملیه‌ی قدمائیه که طبق نظر امام جابر ضعف سند است، برای این روایت ثابت نشده است.

به عبارت دیگر

اگر فقها به مدلول مختص یک روایت فتوا ندهند، شهرت نداشتن ثابت می‌شود؛ و به همین دلیل اشکال امام در مورد مرفوعه‌ی «زراره» را پذیرفتیم (به مرجع بودن موافقت با احتیاط که مدلول مختص این روایت است، فتوا داده نشده است و لذا این روایت مشهوره نبوده است)؛

اما اگر فقها به مدلول مختص فتوا دهند، شهرت ثابت نمی‌شود؛ زیرا ممکن است روایت یا دلیل دیگری نیز در دست علما بوده که بر اساس آن این فتوا را داده‌اند؛ و به همین دلیل مشهوره بودن مقبوله را نمی‌پذیریم (به سحت بودن مالی که تقاصا برداشته می‌شود فتوا داده شده اما شاید به خاطر دلیل دیگری بوده نه به خاطر عبارتی که مختص به این روایت است).

فایل ۸۳ تاریخ ۹۸/۱/۱۸

یکی از راه‌هایی که برای توثیق «عمر بن حنظله» استفاده شد این بود که «صفوان بن یحیی» از وی نقل روایت داشته و طبق قاعده‌ی مشایخ ثقات، «عمر بن حنظله» توثیق می‌شد. راه دیگر این بود که با استفاده از همین قاعده «یزید بن خلیفه» توثیق شود و سپس با روایت وی، «عمر بن حنظله» توثیق شود.

به منظور روشن شدن این قاعده، در این مورد توضیح می‌دهیم.

مشایخ ثقات: اصل این قاعده کلام شیخ طوسی در «عده الاصول» و کلام نجاشی است.

عبارت:

۱. «و إذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن موثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم». العدة في أصول الفقه / ج ۱ / ۱۵۴ / فصل ۵ - «في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها» ... ص: ۱۴۳

این عبارت به این مناسبت مطرح شده است که اگر دو روایت با هم تعارض پیدا کردند و یکی مسند بود و دیگری مرسل چه باید کرد؟ شیخ طوسی می‌گوید چنین نقل شده که روایت مسند را اخذ می‌کنیم و روایت مرسل را رها می‌کنیم اما اطلاق این سخن درست نیست و همه‌جا مسند بر مرسل مقدم نمی‌شود. شیخ طوسی عبارت مشایخ ثقات را برای تأیید حرف خود ذکر می‌کند.

۲. عبارت نجاشی در مورد ابن ابی عمیر این است: «إن أخته دفنت كتبه في حال استتارها و كونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، و قيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه؛ و مما كان سلف له في أیدی الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله و قد صنف كتباً كثيرة». رجال النجاشی / ۳۲۶ / ۸۸۷ محمد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی أبو أحمد الأزدی ... ص: ۳۲۶

«ابن ابی عمیر» پس از آزادی از زندان و مشاهده‌ی از بین رفتن کتبش، ماجرا را به اطلاع امام علیه السلام رساند و طبق نقل نجاشی از ایشان سؤال کرد که من غیر از ثقة نقل نمی‌کردم. امام علیه السلام در جواب او فرمود: مقداری را که به خاطر داری نقل کن، روایاتی را که سند آنها را به خاطر داشت به صورت مسند و روایاتی را که سند آنها را به خاطر نداشت به صورت مرسل نقل کرد.

در دو عبارت دو مسئله مطرح شده است:

مشایخ این راویان که گفته شده این افراد جز از ثقة روایت نقل نمی‌کردند؛

و مراسلاتشان که این مراسلات در حکم مسندات دیگران بوده است؛ یعنی مجهول بودن راوی بعدی مهم نبوده است.

ابن ابی عمیر ۴۱۰ مروی عنه؛ صفوان بن یحیی ۱۰۴ نفر و بزنی ۵۲ نفر مروی عنه دارد که توثیق خاص ندارند و اگر قاعده‌ی مشایخ ثقات پذیرفته شود، در ۵۶۶ راوی تأثیر خواهد داشت. البته بعضی از این افراد توثیق عام دارند؛ مانند «عمر بن حنظله» که بحث آن گذشت.

در مورد این قاعده سه قول وجود دارد:

قول اول: سید بن طاووس در فلاح السائل، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در نهاییه، شهید اول در ذکری، ابن فهد حلی در مهذب، محقق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در کتاب الدرایه، شیخ بهایی در شرح الفقیه، وحید بهبهانی در تعلیقه‌ی منهج المقال، صاحب جواهر در جواهر

ج ۱۲ صفحه ۴۳۵، شیخ انصاری، محدث نوری، شهید صدر در شرح عروه الوثقی جلد ۳ صفحه ۳۴ و آیت الله سبحانی در کلیات علم رجال صفحه ۲۰۲ قاعده‌ی مشایخ ثقات را هم در راویان و هم در مراسیل می‌پذیرند.^۱

دلیل: در این عبارت شیخ آمده است: «عَرَفُوا بَأَنَّهُمْ لَا يَرْوُونَ وَلَا يَرْسُلُونَ إِلَّا عَمَّنْ يَوْثِقُ بِهِ» و این عبارت شیخ نشان می‌دهد که این افراد معروف به وثاقت شده‌اند و به همین دلیل شیخ طوسی آن را به عنوان دلیل بر مدعا قبول کرده است؛ زیرا دلیل بر مدعا باید مورد قبول دیگران نیز باشد.

اشکالات مرحوم خویی:

۱. عبارت «لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به» مختص به شیخ طوسی و اجتهاد او است؛ و اجتهاد او برای ما حجیت ندارد. چنین عبارتی در کلام قدما یافت نمی‌شود و اجتهاد شیخ نیز برای ما مفید نیست و مانند اجماع منقول به خبر واحد می‌شود.

جواب: این مدعی که چنین چیزی در کتب قدما یافت نمی‌شود در صورتی قابل پذیرش است که کتب قدما یا اکثر آنها را داشته باشیم و با بررسی آنها بگوییم چنین چیزی در آنها نیامده است؛ اما منابعی از قدما که متعرض مباحث رجالی شده‌اند معدود هستند؛ به طور مثال کتاب نوادر اشعری قمی در دسترس ما هست؛ اما این کتاب حاوی فتاوی احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی است؛ همچنین ایضاح فضل بن شاذان در اختیار ماست؛ اما این کتاب در مورد فتاوی اوست که آن فتاوا را برای شاگردانش توضیح می‌داده است. رجال فضل بن شاذان اکنون در اختیار ما نیست که گفته شود چنین چیزی در آنها نیامده است.

آنچه از کتب رجالی قدما در دسترس ماست کتاب کشی است که آن هم به صورت تصحیح شده است نه اصل کتاب، کتاب نجاشی است و کتاب شیخ طوسی. در فقه و فتوا به خاطر نسخه برداری کتب قدما در دسترس ما هست اما فقط سه کتاب از کتب رجالی قدما در دسترس ما هست که در دو کتاب این بحث آمده است.

کتاب برقی نیز در مورد طبقات است نه در مورد رجال و لذا نیامدن این بحث در آن دلیل مدعای مرحوم خویی نخواهد بود. همچنین کتاب نجاشی در اصل فهرس است؛ یعنی نجاشی مؤلفین را ذکر می‌کرده است.

همچنین نمی‌توان گفت این بحث باید به مناسبت مقبوله در کتب اصولی مطرح می‌شده است؛ زیرا تعداد کتب اصولی علما که اکنون در دسترس ما قرار دارد نیز معدود است. کتب اصولی قدما که اکنون در دسترس ما هستند به این شرح‌اند:

تلخیص شیخ مفید که بسیار کوتاه است و صرفاً آراء شیخ مفید در آن آمده است و در بیان آراء به چنین بحث‌هایی مطرح نمی‌شود؛ ذریعه‌ی سید مرتضی که از آنجایی که سید مرتضی خبر واحد را حجت نمی‌دانسته است، بحث مشایخ ثقات برای وی فایده‌ای نداشته است؛

عده‌ی شیخ طوسی که این بحث در آن آمده است.

نتیجه اینکه

تعبیری که در مورد مشایخ ثقات آمده است (سوت الطائفة، عرفوا بانهم...، اصحابنا) ظهور در این مطلب دارند که قاعده‌ی مشایخ ثقات بین اصحاب معروف بوده است و مرحوم خویی باید قرینه‌ای ارائه کنند تا از این ظهور دست بردارند.

علاوه بر این باید به جایگاهی که شیخ طوسی این عبارت را آورده است توجه شود. مدعای شیخ طوسی قاعده‌ی مشایخ ثقات نیست، بلکه این است که لزوماً مسند بر مرسل مقدم نمی‌شود و قاعده‌ی مشایخ ثقات به عنوان دلیل این مدعا آورده می‌شود و دلیل نیز باید مطلبی باشد که مورد قبول دیگران نیز هست.

۲. شیخ طوسی در عبارت خود «و غیرهم» را می‌آورد که نشان می‌دهد غیر این سه شخص، افراد دیگری نیز بوده‌اند که این افراد همان اصحاب اجماع است که کشی آنها را ذکر می‌کند. هر سه شخصی که شیخ طوسی آنها را به عنوان مشایخ ثقات ذکر می‌کند، جزء اصحاب اجماع هستند که ۱۵ نفر دیگر نیز جزء اصحاب اجماعند که شیخ طوسی نام آنها را ذکر نکرده است.

بنابراین این عبارت شیخ، همان عبارت کشی در مورد اصحاب اجماع است و از آنجایی که در اصحاب اجماع چیزی بیش از وثاقت خود این راویان ثابت نمی‌شود، در مورد مشایخ ثقات نیز همین‌گونه است و صرفاً وثاقت خود این سه راوی به دست می‌آید. اینکه شیخ طوسی مروی عنه این افراد را ثقه می‌دانسته است، همان مطلبی است که علمایی مانند محدث نوری مروی عنه اصحاب اجماع را ثقه می‌دانند که این مبنا مورد قبول نیست.

۱- مقدس اردبیلی در حاشیه مجمع الفائده و البرهان صفحه ۳۰۲ بسیاری این افراد را ذکر می‌کند.

جواب: شیخ طوسی عبارت «و غیرهم» را در کلام خود آورده است اما چگونه این مطلب دلالت می‌کند که عبارت مشایخ ثقات همان عبارت اصحاب اجماع است. روات دیگری نیز هستند که در مورد آنها ادعا شده که جز از ثقات نقل روایت ندارند و این مطلب در مورد بعضی از آنها مورد پذیرش است؛ اما این راویان جزء اصحاب اجماع نیستند؛ مانند جعفر بن بشیر و محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی. این عبارت امکان دارد بر افراد مختلفی منطبق شود و لذا مدعای مرحوم خوبی ثابت نمی‌شود.

۳. خود شیخ به این مدعا عمل نکرده است.

در تهذیب این گونه آمده است: «وَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: السَّائِبَةُ وَغَيْرُ السَّائِبَةِ سَوَاءٌ فِي الْعِتْقِ». فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ وَمَا هَذَا سَبِيلُهُ لَا يَعَارِضُ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُسْنَدَةَ. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۸، ص: ۲۵۷

اگر شیخ طوسی قاعده‌ی مشایخ ثقات را قبول داشت، باید می‌گفت «بعض اصحابنا» هر کسی باشد ثقة است و لذا سند درست است در حالی که وی گفته است این روایت مرسل است.

همچنین در استبصار که مربوط به اواخر عمر شیخ است همین روایت آمده است و اشکال مرسل بودن آن نیز تکرار شده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: السَّائِبَةُ وَغَيْرُ السَّائِبَةِ سَوَاءٌ فِي الْعِتْقِ»، فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ وَمَا هَذَا سَبِيلُهُ لَا يَعْتَرِضُ بِهِ عَلَى الْأَخْبَارِ الْمُسْنَدَةِ.

جواب: شیخ طوسی در تهذیب

۹۵ روایت مرسل از ابن ابی عمیر دارد؛

۹ روایت مرسل از صفوان بن یحیی دارد؛

و ۹ روایت مرسل از بزنتی؛

یعنی مجموع روایات مرسل از این سه شخص، ۱۱۳ روایت است که از این بین شیخ به ۱۱۱ مورد عمل کرده است و فقط به ۲ روایت عمل نکرده است.

در مورد یکی از این دو روایت باید به نکته‌ای توجه شود. شیخ در تهذیب دو روایت پشت سر هم به صورت مرسل از ابن ابی عمیر نقل می‌کند:

(الف) عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا وَمَا أَحْسَبُهُ إِلَّا حَفْصَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْعَجِينَ يَعْجَنُ مِنَ الْمَاءِ النَّجَسِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ يَبَاعُ مِمَّنْ يَسْتَجِلُّ أَكْلَ الْمَيْتَةِ. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص ۴۱۴

(ب) عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَدْفَنُ وَلَا يَبَاعُ. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص ۴۱۴

و می‌گوید به روایت دوم عمل می‌شود: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ: وَبِهَذَا الْخَبَرِ نَأْخُذُ دُونَ الْأَوَّلِ. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۱، ص ۴۱۴؛ یعنی یکی از این دو روایت مرسل به خاطر معارض داشتن توسط شیخ کنار گذاشته شده است که آن معارض نیز روایت مرسل دیگری از ابن ابی عمیر است؛ پس فقط یک روایت مرسل از ابن ابی عمیر باقی ماند که شیخ به آن عمل نکرده است.

نتیجه اینکه شیخ در تهذیب در میان ۱۱۳ حدیث مرسل در ۱۱۱ حدیث به قاعده‌ی مشایخ ثقات عمل کرده است؛ ۱ روایت را به خاطر معارضه عمل نکرده است و دلیل عمل نکردن به ۱ دلیل دیگر را نمی‌دانیم. در این صورت نمی‌توان از عمل کردن به ۱۱۱ حدیث چشم‌پوشی کرد و عمل نکردن به ۱ روایت را دلیل قرار داد و بر اساس آن قاعده را رد کرد.

احتمالاً علت عمل نکردن شیخ به روایت «ابن ابی عمیر» از «زراره» این است که «ابن ابی عمیر» نقل مستقیم از «زراره» ندارد و لذا بین این حداقل ۲ واسطه وجود دارد. بعید نیست که شیخ طوسی به این دلیل که می‌دانسته بین این «ابن ابی عمیر» و «زراره» دو نفر بوده‌اند و قاعده مشایخ ثقات صرفاً نسبت به راوی مستقیم جاری است، این روایت را مرسله دانسته و کنار گذاشته است.

نکته‌ی مهم دیگری که باید به آن توجه شود و در نقدهای بعدی به مرحوم نیز از آن استفاده می‌کنیم این است که قواعد رجالی، قواعد ریاضی و فلسفی نیستند که با یک مثال نقض ابطال شوند. قواعد رجالی بر اساس استقصاء و ظاهر حال به دست می‌آیند؛ یعنی موارد متعددی استقصاء می‌شود و ظاهر حالی به دست می‌آید که تا زمانی که اظهر یافت نشود، به این ظاهر عمل می‌شود.

۴. این قاعده نقض‌های فراوانی دارد. افرادی یافت می‌شوند که ضعیف هستند و جزء مروی عنه مشایخ ثقات و جزء مشایخ اجازه آنها بوده‌اند و ممکن است این افراد مراسیل خود را از این افراد گرفته باشند؛ مانند علی بن ابی حمزه بطائنی (از رؤس واقفیه) که صفوان بن یحیی از وی روایت نقل کرده است؛ یونس بن ظبیان (غالی) که صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده‌اند؛ علی بن حدید؛ ابی مفضل بن صالح که صفوان بن یحیی و بزنتی از او نقل روایت کرده‌اند؛ عبدالله بن خدش که صفوان بن یحیی از او نقل روایت کرده است؛ عبدالله بن

محمد شامی که بزنتی از او نقل روایت دارد؛ حسین بن احمد منقری که ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده است؛ حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که بالاجماع ضعیف است و بزنتی از او نقل روایت کرده است.

مرحوم خویی و مرحوم تبریزی می‌گویند که این اشکال را به طرفداران قاعده‌ی مشایخ ثقات گفته‌ایم و جواب آنها این بوده است که شیخ طوسی گفته است که این سه از کسانی نقل می‌کنند که به نظر خودشان ثقه است و اگر کلام شیخ طوسی این باشد، اجتهاد وی بوده و برای ما مفید نیست.

جواب:

الف) در جواب قبل گفتیم که این قاعده مانند قاعده‌ی عقلی نیست که با استثناء از بین برود بلکه ظاهر حال هستند که اگر اظهاری یافت شود، این قاعده کنار گذاشته می‌شود.

این سه راوی از ۵۶۶ نفر نقل روایت می‌کنند که تمام کسانی که ضعیف هستند و این افراد از آنها نقل روایت کرده‌اند، ۱۳ نفر هستند که ۱۳ نفر در بین ۵۶۶ نفر به اندازه‌ای نیست که ظهور را از بین ببرد.

اگر با این تعداد، ظهور از بین برود، باید اکثر عمومات فقهی کنار گذاشته شوند؛ زیرا اکثر عمومات فقهی مخصص دارند و نسبت مخصص‌ها نیز بیش از مخصص‌هایی است که در این قاعده وجود دارد؛ به طور مثال حدیث «لا تعاد» که مرحوم تبریزی بارها به آن استناد می‌کند، تکبیره الاحرام از آن استثناء می‌شود که نسبت ۱ مورد به ۵، بیش از نسبت مخصصی است که در این قاعده وجود دارد.

ب) اگر راوی ضعیف باشد، روایت او لزوماً کذب نیست. قرائنی که در اختیار قدما بوده است، می‌توانسته باعث شود که به راوی‌ای که ضعیف باشد اعتماد کنند؛ همان‌گونه که شیخ صدوق در مورد «مسمعی» می‌گوید که من و استادم به وی اعتماد نداریم، اما روایت او را می‌پذیریم چون در کتاب الرحمة آمده و این کتاب مورد اعتماد ماست.

هیچ استبعادی ندارد، بلکه تقریباً اطمینان داریم که در مواردی که مشایخ ثقات از این افراد نقل روایت کرده‌اند، از مواردی بوده که نسبت به روایت قرینه داشته‌اند و به همین دلیل در موارد دیگر به این افراد اطمینان نمی‌کرده‌اند.

بزنتی صرفاً یک روایت از «حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی» نقل می‌کند؛ درحالی‌که اگر وی را قبول داشت، بیش از این مقدار از او نقل روایت می‌کرد. این مطلب که تعداد روایات مشایخ ثقات از این ۱۳ نفر صرفاً یک یا دو مورد است، درحالی‌که این افراد ضعیف روایات زیادی داشته‌اند، احتمال قرینه داشتن در نقل‌های محدود از این راویان را تقویت می‌کند.

۵. امکان احراز چنین چیزی وجود ندارد. شیخ طوسی چگونه می‌توانسته احراز کند که این سه فقط از ثقه نقل می‌کنند؟ این مطلب فقط در صورتی قابل احراز است که خود این سه نفر تصریح کنند که فقط از ثقه نقل می‌کنیم و چنین تصریحی از ایشان نقل نشده است.

جواب:

الف) کلام شیخ طوسی این است که این افراد «معروف» به نقل از ثقه بوده‌اند و معروف بودن و شیاع در موضوعات، کالحس می‌شود. طبق کلام خود مرحوم خویی ادله‌ی حجیت خبر واحد، همانطور که شامل خبر محسوس است، کالحس را نیز شامل می‌شود.

ب) احراز نقل از ثقه نیز امر غیر ممکن نیست؛ زیرا افرادی که این سه از آنها نقل می‌کنند، ۵۶۵ نفر بوده‌اند و برای شیخ طوسی و نجاشی که رجالی بوده و چندین هزار راوی را بررسی کرده‌اند، بررسی این تعداد افراد ممکن بوده و ایشان می‌توانسته‌اند که در بین این افراد ظاهر حال پیدا کنند.

نتیجه اینکه قاعده‌ی مشایخ ثقات مورد پذیرش است و صرفاً در مورد مروی عندهای مستقیم کاربرد دارد و نمی‌توان مروی عندهای باواسطه را نیز ثقه دانست و از عبارت شیخ نیز جز ثقه بودن مروی عنه مستقیم به دست نمی‌آید. در عین حال، ثقه بودن مروی عندهای باواسطه ظاهر حال است و اگر در موردی قرینه‌ای اظهار وجود داشت، از این ظهور دست می‌کشیم.

فایل ۸۴ تا ۸۸ تاریخ ۱۹ تا ۲۶/۱/۹۸

دلالت مقبوله «عمر بن حنظله»

این مقبوله چهار مرجع را بیان می‌کند:

مرجع صفاتی؛

شهرت؛

موافقت کتاب؛

مخالفت عامه

و در صورت نبود مرجحات، امر به توقف می‌شود.

۶ اشکال به دلالت این روایت وجود دارد:

اشکال اول: مرحوم آخوند در مورد مرجح صفاتی این‌گونه اشکال کرده است: مرجح صفاتی مربوط به بحث قضاوت است. نه تنها این مرجح، بلکه باقی مرجحات نیز مربوط به باب قضاوت و حکومت است و ارتباطی به باب افتاء ندارد.

دلیل: در ابتدای بحث نزاع در دین و میراث است و طرفین نزاع قصد رجوع به قاضی جائز و عمل طبق حکم او را دارند که امام علیه السلام می‌فرماید حق چنین کاری را ندارند و قاضی جائز طاغوت است و حتی اگر حق شخص را به او بدهد، آن مال سحت و حرام است: «عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقَضَاءِ أَيْحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا».

شخص از امام علیه السلام سؤال می‌کند که طرفین نزاع باید چه کنند و امام علیه السلام در جواب، دستور رجوع به اشخاصی را می‌دهند که صفاتی مانند عارف به احکام بودن و... را مطرح می‌کنند که تا اینجا روشن است که بحث در مورد حکومت است: «قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُم مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا».

شخص در ادامه چنین سؤال می‌کند که اگر هر طرف نزاع به شخصی رجوع کرد که چنین صفاتی را داشت و بین این دو اختلاف افتاد و منشأ اختلاف این دو حاکم نیز روایاتی است که از شما نقل شده است تکلیف چیست: «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمًا وَ كَلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ».

امام علیه السلام در پاسخ به این سؤال مرجحات را بیان می‌فرماید: «قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَرُهُمَا».

پس این مرجحات، مرجحات دو حدیثی هستند که منشأ حکم دو شخصی بودند که به عنوان حاکم شرع به آنها رجوع شده بود؛ یعنی این مرجحات، مرجحات باب حکم و قضاوت هستند و نمی‌توان از باب قضا به باب افتاء تعدی نمود و الغاء خصوصیت کرد؛ زیرا بین این دو باب تفاوت‌های زیادی وجود دارد:

الف) افتاء اخبار است؛ اما حکم انشاء است.

ب) در افتاء به نحو قضیه‌ی حقیقیه می‌توان مطلبی را بیان کرد؛ به طور مثال می‌توان گفت اگر شطرنج آلت قمار باشد، بازی با آن حرام است و اگر آلت قمار نبود و با آن قمار صورت نگیرد، بازی با آن حلال است. در افتاء بیان نمی‌شود که شطرنج آلت قمار هست یا خیر و حتی اگر مفتی در این مورد نظری بدهد، به عنوان یکی از افراد عرف محسوب می‌شود؛ اما در باب قضاوت باید نزاع از بین برود و نمی‌توان گفت اگر چنین بود، حکم این است. حاکم شرع باید احرار کند که شطرنج آلت قمار هست یا خیر که اگر شطرنج آلت قمار بود، باید جلوی ترویج آن را بگیرد و اگر نیست و وسیله‌ای ورزشی است، آن را ترویج کند. به همین دلیل است که در بحث حاکم شرع و قاضی تخییر راه ندارد و قاضی باید حتماً یکی از دو روایت را اخذ کند زیرا اگر تخییر را جاری کند، یکی از طرفین نزاع یک روایت را و طرف دیگر نزاع روایت دیگر را اخذ می‌کند و نزاع حل نمی‌شود؛ اما در باب افتاء تخییر راه دارد و مفتی می‌تواند مکلف را مخیر به اخذ به یکی از دو روایت کند.

ج) حکمی که حاکم شرع می‌دهد بر همه حتی بر فقها لازم الاجرا است. فقهایی که حاکم شرع نیستند اگر طبق تشخیص خودشان معتقد باشند که حاکم شرع اشتباه می‌کند، می‌توانند او را نهی از منکر کنند و در مورد مبانی و تطبیق آنها با حاکم شرع بحث کنند. اگر حاکم شرع قانع شد، طبق حرف دیگر فقها عمل می‌کند و اگر قانع نشد، فقه‌های دیگر حق تضعیف حاکم شرع را ندارند؛ اما فتوای حاکم شرع برای خود و مقلدینش لازم الاجراست.

د) حکم فقط مربوط به مسائل حکومتی است و حاکم شرع بما هو حاکم شرع، در مسائل شخصییه وارد نمی‌شود؛ اما افتاء محدود به مسئله‌ی شخصی نیست.

جواب:

اینکه صدر روایت و همچنین فقره «وَ كَلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ» در مورد حکمین و قضاوت است مورد پذیرش است؛ اما اینکه کل روایت در مورد حکمین است، مورد پذیرش نیست.

دلیل: تعبیری که در این فقرات به کار می‌رود با هم متفاوت هستند:

فقره‌ی «قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَرُهُمَا» در مورد حکومت و قضاوت است؛

در ادامه‌ی این روایت، امام علیه السلام مرجح دیگری را بیان می‌فرماید: «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ». امام علیه السلام می‌فرماید روایت مجمع علیه جای شک و شبهه ندارد و این شاهد را ذکر می‌فرماید: «إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ وَفِجْتَنَةٍ وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ». تقسیم امور به سه دسته‌ی حلال بین، حرام بین و شبهات، اختصاصی به حکمین ندارد و هم در حکومت و هم در افتاء این چنین است. این فقره نشان می‌دهد که سیاق به کار رفته در بیان مرجحات صفاتی با سیاق به کار رفته در شهرت تفاوت کرده است؛ زیرا در مرجحات صفاتی بیان شده بود: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ...» و قبل از آن نیز در مورد حکم صحبت شده بود و دلیلی بر تعمیم نیز موجود نبود؛ اما در مرجح شهرت، تقسیم امور به سه دسته بیان شده است که اختصاصی به حکمین نداشته و عام است. در ابتدای بیان شهرت نیز در مورد حکم صحبت شده است: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ» اما در ادامه با بیان تقسیم امور، سیاق تقسیم پیدا می‌کند؛

در فقره‌ی دیگر این گونه آمده است: «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يَنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ». حکمی که در این فقره آمده است، حکم کتاب و سنت است که هم در بحث حکومت به حکم کتاب و سنت عمل می‌شود و هم در بحث افتاء و تعبیری که در این فقره آمده است نیز عام است؛

فقره‌ی بعدی این مطلب را بیان می‌کند: «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَةَ فِيهِ الرَّشَادُ». این فقره در نسخه‌های متفاوت این روایت به صورت‌های مختلفی نقل شده است. در نسخه‌ی مرحوم کلینی این فقره به این صورت آمده است: «اگر حکم هر دو فقیه موافق کتاب بود: قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ»؛ در نسخه‌ی شیخ طوسی این گونه آمده است: «اگر فقیهان مایوس شده و نتوانستند احرار کنند کدام روایت موافق کتاب است و کدام روایت مخالف کتاب: قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ أَنْ الْمُفْتَيْنِ غَبَى عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةَ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ»^۲. در هر دو نسخه جواب امام علیه السلام این گونه نقل شده است: «قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَةَ فِيهِ الرَّشَادُ» (نسخه کافی) و «قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادُ» (نسخه تهذیب) و رشاد بودن مخالف عامه نیز عام است و مختص به حکومت نبوده و در مورد فتوا نیز صادق است.

پس معتقدیم که:

مورد حدیث فصل الخصومه بوده است؛

سؤال راوی نیز از دو روایتی است که مستند حکم حاکم قرار گرفته است؛

بحث در فقره‌ی اولی که امام علیه السلام بیان می‌کنند در مورد فصل الخصومه است؛

در اوائل فقره‌ی دوم نیز بحث در مورد حکومت است؛

اما از اواسط فقره‌ی دوم، تعبیری که استفاده می‌شود عام است.

آنچه مهم است این است که روایت مورد خود را شامل شود و این امر تا آخر روایت همین گونه است؛ اما دلیل نداریم که جواب باید مختص به مورد باشد، بلکه ظهور جواب است که عام یا خاص بودن آن را مشخص می‌کند و ظهور جواب در فقره‌ی اول خاص است؛

اما در فقرات بعدی عام بوده و محدود به فصل حکومت نیست.

در نتیجه به دنبال تنقیح مناط و الغاء خصوصیت نیستیم تا مرحوم آخوند چنین اشکال کند که بین مقام حکومت و فتوا تفاوت‌های زیادی وجود دارد، بلکه مدعا این است که ظهور جواب امام علیه السلام عام است. بنابراین اشکال دلالی اول را که روایت را مختص به باب حکومت می‌داند فی الجمله قبول داریم، اما تعمیم آن را به همه‌ی ابواب نمی‌پذیریم؛ یعنی

اینکه مرجحات صفاتی مختص به باب حکومت هستند مورد پذیرش است؛

اما مرجحات بعدی را مختص به باب حکومت نمی‌دانیم؛ زیرا جواب امام علیه السلام را ظاهر در عموم می‌دانیم.

۱- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۱؛ ص ۶۷.

۲- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)؛ ج ۶؛ ص ۳۰۱.

اشکال دوم: این روایت مربوط به زمان حضور است و ارتباطی به زمان غیبت ندارد.

دلیل: در فقره‌ی آخر مقبوله این گونه آمده است: «قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ». مرحوم آخوند می‌گوید این عبارت نشان می‌دهد که روایت مربوط به زمانی است که تمکن از لقاء امام علیه السلام باشد و در نتیجه این روایت برای ما که چنین امکانی نداریم، نیست.

جواب: این روایت یک حکم ندارد؛

در ابتدا در مورد حاکم شرع صحبت شده است که قید زمان حضور ندارد و دستور داده شده که به جای مراجعه به طاغوت، به حاکم شرع رجوع شود و این مطلب هم در مورد زمان حضور است و هم در مورد زمان غیبت؛ حکم دوم نیز در مورد مرجحات صفاتی است که این مورد نیز مختص به زمان حضور نیست؛ حکم سوم یعنی شهرت نیز عام است؛

حکم چهارم که موافقت کتاب است نیز هم در مورد زمان حضور است و هم در مورد زمان غیبت؛ حکم پنجم نیز که درباره‌ی مخالفت عامه است، اعم از زمان غیبت و حضور است؛ پس از اتمام این مرجحات است که امام علیه السلام حکم ششم یعنی «توقف» را بیان می‌کند و دستور به عقب انداختن عمل می‌دهند که این حکم مقید به ملاقات امام است. این حکم مختص به زمان حضور است اما دلیل بر این نیست که باقی احکام نیز این چنین باشند.

مرحوم آخوند هم در اشکال قبل و هم در این اشکال، سیاق کل حدیث را یک سیاق دیده است و لذا در اشکال اول قید حکومت را که در ابتدای حدیث آمده بود تا آخر جاری می‌کرد؛ و در اشکال دوم قید ملاقات با امام را که در انتهای حدیث آمده است، به همه‌ی احکام سرایت می‌دهد؛ اما از آنجایی که ما کل حدیث را دارای سیاق واحد نمی‌دانیم و قید ملاقات با امام را صرفاً مربوط به حکم توقف می‌دانیم، دلیلی نمی‌بینیم که این قید را به دیگر احکام نیز سرایت دهیم.

شاهد: تعبیری که در فرازهای قبلی استفاده شده است شاهد کلام ماست:

در ابتدای حدیث از رجوع به طاغوت نهی شده و مالی که از این راه به دست می‌آید، حرام دانسته شده است که این بحث مختص به زمان حضور نیست؛

در مورد شهرت، امور به سه قسم تقسیم شدند که این مطلب نیز مختص به زمان حضور نیست؛ همچنین رشاد بودن حکم مخالف عامه مختص به زمان حضور نبوده و اعم از زمان حضور و غیبت است؛ تنها حکم آخر یعنی توقف مختص به زمان حضور است و علاوه بر این، صرف‌نظر از مقبوله توقف مختص به زمان حضور بوده و در زمان غیبت معقول نیست به دلیل اینکه باید از مکلف رفع تحیر شود یا خصومت بین دو شخص از بین برود و در زمان حضور می‌توان گفت مقداری صبر کن تا امام را ملاقات کنی؛ اما در زمان غیبت نمی‌توان این گونه گفت.

اشکال سوم: مرحوم آخوند می‌گوید مواردی مانند موافقت کتاب و مخالفت عامه، ممیز حجت از لا حجت هستند، نه مرجح بین دو خبر. مرجح در جایی است که هر دو روایت حجت هستند و به واسطه‌ی مرجح یکی از این دو ترجیح داده شود؛ اما روایتی که مخالف کتاب است اصلاً حجت نیست؛ زیرا در صحیح‌ه‌ی «ایوب بن حر» این گونه آمده است: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ ص: ۶۹؛ همچنین در روایت دیگری این گونه وارد شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ ص بِمَنْى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقْلَهُ» الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ ص: ۶۹. روایت موافق عامه نیز یا تقیه‌ای یا جعلی است و در هر صورت باطل بوده و حجت نیست.

جواب:

(الف) جواب مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی: این مطلب را می‌پذیریم که بعضی از روایات مخالف قرآن و بعضی از روایات موافق عامه باطل بوده و حجت نیستند؛ اما در مقبوله این معنا اراده نشده است.

دلیل: در ترتیب مرجحات در مقبوله، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در ردیف سوم قرار دارد؛ یعنی ابتدا مرجح صفاتی مطرح شده و لذا طبق مقبوله:

اگر یک روایت داشتیم که راوی آن اوثق بوده و روایت مخالف کتاب باشد،
و روایت دیگری نیز داشته باشیم که راوی آن ثقه بوده و روایت موافق کتاب باشد،
باید روایتی که راوی آن اوثق بوده و مخالف کتاب است اخذ شود؛
و اگر هر دو روایت در وثاقت راویان مساوی بودند، شهرت به عنوان مرجح بیان می‌شود و لذا طبق مقبوله:
اگر یک روایت داشتیم که مشهور و مخالف کتاب باشد،
و روایت دیگری نیز داشتیم که شاذ و موافق کتاب بود،
باید روایتی که مشهور و مخالف کتاب است اخذ شود؛

سپس در مرحله‌ی بعد در صورتی که هر دو روایت در وثاقت راویان و شهرت مساوی بودند، موافقت کتاب و مخالفت عامه مطرح می‌شود. اگر منظور از مخالفت در این روایت، به معنای مخالفتی باشد که سبب می‌شود روایت باطل و زخرف باشد، نتیجه‌ی کلام قبل این خواهد شد که طبق مقبوله:

روایتی که راوی آن اوثق بوده و باطل است،
یا روایتی که مشهور بوده و باطل است،
اخذ شود؛ در حالی که چنین کلامی اصلاً معقول نیست.

به عبارت دیگر اگر منظور از مخالفت با کتاب، حجت نبودن روایت باشد، اصلاً روایت داخل در باب تعارض نمی‌شد و لذا نباید در مرتبه‌ی سوم قرار می‌گرفت؛ زیرا لا حجت پس از مرجح بیان نمی‌شود، بلکه قبل از مرجحات می‌آید. فرض باب تعارض این است که دو خبری که حجت هستند، با هم تعارض می‌کنند و در صورتی که یکی از دو خبر حجت نباشد، باید قبل از بیان مرجحات بیان شود. در مورد مخالفت عامه نیز همین کلام مطرح می‌شود؛ یعنی اگر این مطلب برای بیان حجت از لا حجت باشد، باید قبل از مرجحات بیان شود نه در مرتبه‌ی سوم پس از مرجحات.

در نتیجه باید دید منظور از مخالفت در این روایت چیست. روایات دیگری نیز در مورد مخالفت با قرآن داریم که ذیل آیه‌ی «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نحل ۴۴ آمده است. در این روایات این‌گونه بیان شده است که روایاتی از ما که به ظاهر مخالف قرآن هستند، مبین و مفسر قرآن بوده و حقیقت قرآن را بیان می‌کنند.

به طور مثال در آیه‌ی خمس این‌گونه آمده است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَ...» انفال ۴۱. امام رضا علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرمایند: «[الخُمُسُ] بَعْدَ مَثْوُونَتِهِ وَ مَثْوُونَةُ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَاஜِ السُّلْطَانِ» الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۱؛ ص ۵۴۷. در آیه مواردی مانند «مَثْوُونَةُ» بیان نشده است اما روایت این مورد را بیان می‌کند که چنین روایاتی آیه را تبیین می‌کنند. در نتیجه صرف نظر از مقبوله، دو نوع مخالفت با قرآن داریم:

روایات مخالفی که ائمه علیهم السلام آنها را باطل و زخرف می‌دانند؛

و روایات مخالفی که ائمه علیهم السلام آنها را مفسر و مبین قرآن می‌دانند.

ترتیبی که در مقبوله آمده است و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را پس از مرجحات ذکر کرده است، نشان می‌دهد که منظور از مخالفت:

مخالفتی نیست که به سبب آن روایت باطل باشد و الا نباید در مرتبه‌ی سوم می‌آمد؛

بلکه مخالفتی است که مفسر و مبین قرآن باشد که این مخالفت، مخالفت عموم و خصوص است.

مخالفت از سه حال خارج نیست:

یا روایت با قرآن تباین دارد که در این صورت روایت نمی‌تواند مفسر باشد،

یا نسبت روایت با قرآن عموم و خصوص من وجه است که در ماده‌ی اجتماع آیه و روایت با هم تعارض پیدا می‌کنند، و در صورت نبود جمع عرفی، روایت کنار گذاشته می‌شود؛

و یا عموم و خصوص مطلق است که در این صورت روایت مفسر می‌شود؛ مانند روایت خمس که مخصصی توسط امام علیه السلام بیان می‌شود و ایشان می‌فرمایند مراد جدی از آیه این است و ما این مراد را برای شما بیان می‌کنیم هرچند نتوانید از ظاهر آیه این مطلب را برداشت کنید.

در نتیجه با توجه به ترتیبی که مقبوله آمده است، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در این روایت و در هر روایت دیگری:

اگر در ابتدا ذکر نشود و پس از یک یا چند مرجع بیاید، منظور از مخالفت، مخالفت تفسیری و مخالفت به نحو عموم و خصوص من وجه خواهد بود و این ویژگی، مرجح یک روایت می‌شود؛ یعنی اگر دو روایت با هم تعارض داشتند و مفاد یک روایت این چنین باشد: «بیع العذرہ سحت» و مفاد دیگر این گونه باشد: «لا بأس ببيع العذرہ»، سند هر دو روایت نیز صحیح باشد، و جمع عرفی نیز در میان نباشد، تعارض بین این دو روایت مستقر می‌شود. حال در صورت پذیرش مرجحات صفاتی اگر این دو روایت در این مورد مساوی بودند و یا اصلاً مرجحات صفاتی را نپذیرفتیم، روایات را از نظر شهرت بررسی می‌کنیم^۱ و اگر در این مورد نیز هر دو روایت مساوی بودند، باید موافقت با کتاب را در مورد این دو روایت بررسی کرد. در اینجا

روایت «لا بأس ببيع العذرہ» موافق اطلاق «احل الله البيع» است (در فرض اطلاق داشتن این آیه)؛

و روایت «ثمن العذرہ سحت» مخالف اطلاق «احل الله البيع» است؛

و در نتیجه روایتی که موافق اطلاق آیه است، مقدم می‌شود.

اشکال: حمل مخالفت در این روایت بر مخالفت به نحو عموم و خصوص و مخالفت در دیگر روایات بر مخالفت تبیینی قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

از طرفی روایاتی که دستور به کنار گذاشتن روایات مخالف قرآن می‌دهند، زیاد هستند و حتی در این مورد ادعای تواتر اجمالی شده است،

و از طرف دیگر تعداد روایاتی که مخالفت تبیینی با قرآن دارند، کم است،

و این تعداد از روایات برای کنار گذاشتن چند روایت معدود که مخالفت تبیینی با قرآن دارند، معقول نیست. اگر ائمه علیهم السلام در صدد اعطاء ضابطه بودند، برای موارد زیاد، به طور مثال دو بار ضابطه را بیان می‌فرمودند نه اینکه برای موارد بسیار معدود، تعداد زیادی روایت بیان کنند آن هم اگر چنین روایاتی یافت شود.

در نتیجه این تفصیل که در آن به لحاظ ترتیب در مرجحات، مخالفت به معنای مخالفت به نحو عموم و خصوص معنا شد، باعث حمل مطلق بر فرد نادر می‌شود.

جواب: اکنون که پس از زمان پالایش احادیث هستیم، تعداد روایات تبیینی بسیار کم است و قبل از پالایش احادیث این گونه نبوده است. کشی نقل می‌کند که غلات احادیث بسیاری را جعل کردند که مفاد آنها این بود که به جای نمازهای یومیہ اسامی ائمه علیهم السلام را بگویند، درحالی که چنین روایتی اکنون در منابع ما وجود ندارد. این مطالب نشان می‌دهد که احادیث پالایش شده‌اند و مخصوصاً با توجه به این نکته در نهضت پالایش، تمرکز بر اخبار مخالف قرآن بوده است.

اشکال: این تفصیل صحیح نیست و نمی‌توان مخالفت به کار رفته در روایات را به دو معنا به کار برد؛ زیرا انگیزه‌ای بر جعل روایت مخالفت قرآن وجود نداشته است و کسی که روایت جعل می‌کرده است، می‌دانسته که اگر خبر مخالف قرآن را جعل کند، دیگران از او تبعیت نمی‌کنند و جعلی بودن خبر را تشخیص می‌دهند.

جواب: اشتباه مستشکل این است که تصور کرده است جاعل حدیث فقط به انگیزه‌ی فریب فقہایی مانند «زراره» حدیث جعل می‌کنند؛ درحالی که این گونه نیست و برای هر کس به نحوی جعل حدیث صورت می‌گرفته است؛ به طور مثال روایتی که در آن آمده است که به جای نمازهای یومیہ اسامی ائمه علیهم السلام را ببرید، قطعاً مورد قبول نزدیکان اهل بیت علیهم السلام نبوده است؛ زیرا این افراد اصرار ائمه علیهم السلام بر نماز اول را می‌دیدند؛ اما امکان فریب کسانی که از ائمه علیهم السلام دور بوده‌اند، وجود دارد.

در نتیجه جعل حدیث صرفاً به یک انگیزه انجام نمی‌شود و انگیزه‌های مختلفی و با توجه به جامعه‌های مختلفی انجام می‌شده است.

بعید نیست مواردی مانند «خان الامین» که اکنون توسط دشمنان به شیعه نسبت داده می‌شود، از روایاتی باشد که جعل شده است.

نمونه‌ای از جعل‌های متفاوت با انگیزه‌های مختلف این است که برای مدرسه‌ی بغداد این حدیث جعل شده بود که «زمین روی شاخ گاو است». از آنجایی که مدرسه‌ی بغداد اهل علوم عقلی بودند، این روایت برای آنها جعل شده بود تا گفته شود که روایات اهل بیت علیهم السلام معقول نیست و برای کسانی که با آیات قرآن در ارتباط بودند روایاتی جعل می‌شد تا گفته شود ائمه علیهم السلام مخالف قرآن هستند.

اشکال آقای شهیدی به جواب:

در جایی که موافقت با کتاب و مخالفت عامه مرجح اول نباشند، این جواب صحیح خواهد بود؛

اما در جایی که موافقت با کتاب و مخالفت عامه در ابتدا مطرح شوند، نمی‌توان این جواب را به آخوند داد.

آقای شهیدی در ادامه، کلام مرحوم خویی را با روایت قطب راوندی نقض می‌کنند؛ زیرا مرحوم خویی با این که این روایت را می‌پذیرند و موافقت و مخالفت با کتاب در ابتدای این روایت آمده است، مخالفت را به معنای مخالفت تباینی نمی‌دانند.

جواب: نقض آقای شهیدی به مرحوم خویی وارد نیست؛ زیرا اگر احراز شود که موافقت و مخالفت کتاب در بیان مرجحات به معنای مخالفت به نحو عموم و خصوص باشد و در اکثر روایان این گونه باشد، باقی روایات نیز بر همین معنا حمل می‌شوند؛ یعنی از آنجایی که در روایاتی مانند مقبوله و مانند آنکه تعداد آنها زیاد است، مخالفت به معنای مخالفت به نحو عموم و خصوص است، در روایاتی مانند روایات قطب راوندی نیز مخالفت به همین معنا گرفته می‌شود هر چند این مطلب در ابتدای روایت آمده باشد. در چنین روایاتی هر دو معنا در مورد مخالفت معنا دارد اما با بررسی ادامه‌ی روایت که در آن از مرجحات بحث شده است، به قرینه‌ی غالب روایات مرجحات، معنای مخالفت به نحو عموم و خصوص بر مخالفت به معنای تباین رجحان پیدا می‌کند؛ زیرا ضابطه‌ی حمل مطلق بر مقید، تقدیم اظهر بر ظاهر است و مخالفت در روایاتی مانند قطب راوندی فی حد ذاته نسبت به هر دو معنا مساوی بوده و مجمل بالذات است اما مبین بالعرض می‌شود.

در نتیجه دو اشکال اول وارد نیست و اشکال آقای شهیدی فی الجمله درست است؛ اما اشکالی بر مرحوم خویی نیست زیرا در دیگر روایات حمل مطلق بر مقید وجود دارد؛ آن هم اگر ظهور این روایات در اطلاق را بپذیریم. بحث بیشتر در مورد روایت قطب راوندی بعداً خواهد آمد.

ب) جواب مرحوم اصفهانی:^۱ جواب قبل با توجه به ترتیبی که در مقبوله آمده بود ارائه شد و در نتیجه طبق کلام آقای شهیدی:

در جایی که موافقت با کتاب و مخالفت عامه مرجح اول نباشند، این جواب صحیح خواهد بود؛

اما در جایی که موافقت با کتاب و مخالفت عامه در ابتدا مطرح شوند، نمی‌توان این جواب را به آخوند داد؛ به طور مثال اگر کسی روایت قطب راوندی را که موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را در ابتدا مطرح می‌کند بپذیرد، نمی‌تواند این جواب را به آخوند بدهد.

مرحوم اصفهانی بر اساس متن مقبوله و فهم راوی جواب خود را ارائه می‌کنند. ایشان می‌فرمایند پس از بیان شهرت و موافقت با کتاب راوی این سؤال را می‌پرسد: «أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ». راوی می‌گوید اگر دو فقیه حکم خود را از کتاب و سنت استفاده کرده‌اند تکلیف چیست؟ در صورتی که مخالفتی که در این روایت آمده است به معنای مخالفت تباینی باشد، نمی‌توان گفت که هر دو حکم از کتاب و سنت فهمیده شده است. اگر نسبت یکی از دو روایت با قرآن عام و خاص باشد،

می‌توان گفت که یک حاکم روایت خاص (مانند «ثمن العذرة سحت») را گرفته و بر اساس سنت حکم کرده است؛

و حاکم دیگر عموم قرآن (مانند «احل الله البيع») را گرفت و طبق آن حکم کرده است؛

و در این مورد جای این سؤال هست که «اگر هر دو حاکم، حکم خود را از کتاب و سنت استفاده کرده باشند تکلیف چیست؟».

اما اگر مخالفت، مخالفت تباینی باشد جای این سؤال که «اگر هر دو حکم از کتاب و سنت استفاده شده‌اند» نیست؛ زیرا مخالفت تباینی نقیض هستند و هر دو طرف نقیض نمی‌توانند حکم کتاب و سنت باشند.

در آیات قرآن نیز مخالفت تباینی وجود ندارد تا بتوانیم بگوییم یک فقیه به یک آیه و دیگری به آیه‌ی دیگر تمسک کرده است و وقتی گفته می‌شود: «الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ» منظور این است که دو حکم وجود دارد که هر دو در کتاب موجود هستند و این که دو حکم در قرآن بیان شده باشد:

در جایی که نسبت بین دو آیه عموم و خصوص مطلق باشد، ممکن است؛

اما در جایی که نسبت بین دو آیه تباین باشد، امکان ندارد.

نتیجه اینکه به قرینه‌ی این سؤال، منظور از مخالفت، مخالفت تباینی نبوده است و مخالفتی که ممیز حجت از لا حجت است، در مقبوله نیامده است.

کلام آقای شهیدی: راه حل مرحوم اصفهانی خوب است اما باید به دو نکته توجه شود:

۱. این راه حل برای رد تباین کلی مناسب است نه برای رد عموم و خصوص من وجه. در قرآن دو آیه‌ای که تباین کلی با هم باشند نداریم، اما آیاتی داریم که نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه است که روایات به تبیین آیاتی که نسبت عموم و خصوص

۱- نسبت کاربرد این راه حل‌ها عموم و خصوص من وجه دارند؛ به طور مثال مرحوم خویی با ترتیب مقبوله راه حلی ارائه می‌دهند که در هر جایی که موافقت با کتاب در ابتدا نباشد، این راه حل کاربرد دارد؛ راه حل دیگر طبق فهم راوی است و در جایی که مشابه این فهم راوی باشد، این راه حل کاربرد دارد؛ لذا راه حل‌های دیگر نیز بیان می‌شود تا در روایات بعدی اگر نتوانستیم یک راه حل را استفاده کنیم، با راه حل دیگری مشکل را حل کنیم.

من وجه هستند، می‌پردازند. کلام مرحوم خویی هم شامل عموم و خصوص مطلق [یا تباین؟ فایل ۸۶ دقیقه‌ی ۲۵:۲۶] بود و هم شامل عموم و خصوص من وجه در ماده‌ی اجتماع؛ اما کلام مرحوم خویی فقط شامل تباین کلی است.

۲. این راه‌حل در مورد مقبوله است و این چنین نیست که در همه‌ی روایات فهم راوی به عنوان قرینه قابل استفاده باشد.

کلام استاد:

هر دو اشکال آقای شهیدی وارد است؛ اما در مورد اشکال دوم باید به این مطلب توجه شود که این گونه عمل می‌کنیم که سه راه‌حل را ارائه می‌دهیم و عملاً روایتی نمی‌ماند که هیچ کدام از راه‌حل‌ها در مورد آن کارایی نداشته باشد. همین که راه‌حل مرحوم اصفهانی تباین کلی را رد کند و تفاوت بین مقبوله با روایاتی که احادیث مخالف قرآن را باطل می‌دانند روشن کند، تا حد زیادی راهگشا بوده و این راه‌حل در موارد زیادی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳. آقای شهیدی اشکال دیگری به مرحوم اصفهانی دارند: مقبوله نسخه‌های متفاوتی دارد و عبارتی که فهم راوی در آن آمده و به عنوان قرینه مورد استفاده قرار گرفته است، در نسخه‌ی مرحوم کلینی آمده است؛ اما در نسخه‌ی شیخ طوسی چنین عبارتی نیست و گفته نشده «هر دو حکم در کتاب هستند» تا گفته شود مخالفت به نحو تباین در قرآن نداریم. در نسخه‌ی شیخ طوسی این عبارت آمده است: «أَرَأَيْتَ أَنَّ الْمُفْتِيَيْنِ غَبِي عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةُ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ». اینکه «دو مفتی نتوانسته‌اند احرار کنند کدام حکم موافق کتاب و کدام یک مخالف کتاب است» با عبارتی که در نسخه‌ی مرحوم کلینی آمده است و گفته شده که «إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ: مفتی‌ها احرار کرده‌اند که هر دو حکم موافق کتاب است».

طبق نسخه‌ی کلینی کلام مرحوم اصفهانی درست است؛ یعنی: اگر هر دو حکم موافق کتاب باشند،

یا به نحو عموم و اطلاق موافق قرآن هستند که در نتیجه مخالفت در مقبوله معنایی غیر از مخالفت به تباین خواهد بود و مدعی ثابت می‌شود؛

یا خود دو حکم در قرآن آمده باشند که چون در قرآن آیاتی که با هم تباین کلی داشته باشند نداریم، این احتمال منتفی می‌شود. اما اگر نسخه‌ی شیخ طوسی درست باشد و سؤال عمر بن حنظله این باشد که «اگر دو مفتی نتوانستند احرار کنند که حکم این نزاع در قرآن و سنت چیست»، نمی‌توان گفت موافقت یا به نحو عموم و اطلاق است و یا عین این دو حکم در قرآن آمده است. در نسخه‌ی شیخ صدوق هیچ کدام از این دو عبارت نیامده است و این تعبیر به کار رفته است: «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفاً لَهَا بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُوْخَذُ» من لا يحضره الفقيه؛ ج ۳؛ ص ۱۱. در این عبارت بیان نشده که دو مفتی نتوانسته‌اند موافقت حکم با کتاب را احرار کنند یا نتوانسته‌اند؛ البته یکی از این دو بوده است و الا ترتیب معنا نخواهد داشت. [؟؟؟ فایل ۸۶ دقیقه ۲۶:۳۲].

کلام استاد: این مطلب مورد پذیرش است که بین نسخ تعارض وجود دارد و این تعارض بین چند نسخه از یک حدیث است نه بین چند حدیث؛ زیرا سند هر دو یکی است و بقیه‌ی مضمون روایت نیز تقریباً یکسان است؛ اما معتقدیم که در ضبط روایت، کلینی اضبط است. این گونه نیست که در بحث سندی مبنای رجوع به اهل خبره را بپذیریم و به طور مثال نجاشی را اضبط دانسته و به کلام او عمل کنیم، بلکه در بحث سندی به دنبال ادله، قرائن و حصول اطمینان هستیم؛ اما معتقدیم در مورد نسخه، اطمینان به اضبط بودن کلینی داریم و در صورت تعارض، نسخه‌ی کلینی را مقدم می‌کنیم. بین شیخ صدوق و شیخ طوسی نیز شیخ صدوق را اضبط می‌دانیم.

ج) جواب مرحوم بروجردی و مرحوم امام.

مقدمه: ابتدا باید مشخص شود منظور از «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»^۱ چیست؟

شیخ انصاری، مرحوم آخوند و مرحوم تبریزی، مراد از شهرت را شهرت روایی می‌دانند؛ زیرا بعد از آن راوی سؤال می‌کند: «إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ». نمی‌شود که هر دو روایت شهرت عملی داشته باشند به دلیل اینکه اگر یک روایت شهرت عملی داشته باشد، روایت دیگر شاذ و نادر خواهد بود.

مرحوم بروجردی و مرحوم امام معتقدند که این شهرت، شهرت عملیه است؛ زیرا اگر مشهور، مشهور اصطلاحی باشد، مقابل آن شاذ و نادر خواهد بود؛ اما «شهر» در لغت به معنای واضح و معروف است و «شهر فلان سیفه» یعنی «اتَّضَحَ فلان سیفه» و این که دو فتوای معروف با هم تعارض داشته باشند، ممکن است. پس مرحوم بروجردی و مرحوم امام «شهر» را به معنای لغوی یعنی واضح و رون معنا

۱- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة؛ ج ۴؛ ص ۱۳۳

۲- این عبارت در مرفوعه‌ی زراره آمده است؛ در حالی که بحث در مورد مقبوله عمر بن حنظله است. استاد می‌فرمایند در این راه‌حل با توجه به معنای لغوی مشهور در این فقره، گفته می‌شود که منظور از مخالفت، مخالفت به نحو تباین نیست زیرا چنین روایتی مشهور و معروف نمی‌شود؛ اما در مرفوعه اصلاً بحث مخالفت با کتاب نیامده است.

می‌کنند و مدعا این است که «شهر» در دوران ائمه متأخر مانند امام حسن عسکری علیه السلام، «مشهور» در معنای مصطلح یعنی به معنای مقابل شاذ و نادر حقیقت شده بود؛ در ائمه‌ی اول به معنای لغوی به کار می‌رفته است و در دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام چون نقل «مشهور» به معنای مصطلح ثابت نشده است، این واژه حمل بر معنای لغوی می‌شود. بنابراین «شهرت» در «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ» به معنای لغوی ترجمه می‌شود و در نتیجه مراد از «إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ» این می‌شود که هر دو روایت بین اصحاب واضح و معروف بوده‌اند.

بیان راه‌حل: با توجه به اینکه «مشهور» طبق نظر مرحوم بروجردی و مرحوم امام به معنای معروف و واضح است، سؤال این است که چند روایت که با قرآن مخالفت تبیین دارند، بین شیعه معروف می‌شود؟ امام علیه السلام در جواب راوی که سؤال می‌کند «اگر هر دو روایت مشهور بود تکلیف چیست؟» فرموده‌اند: «در بین روایاتی که بین اصحاب مشهور معروف هستند، روایت موافق قرآن را اخذ کن و روایتی را که با قرآن مخالفت دارد، طرح کن». اگر منظور از مخالفت، مخالفت به نحو تبیین باشد، لازمه‌ی کلام امام علیه السلام این خواهد بود که روایتی که به نحو تبیین با قرآن مخالفت داشته و زخرف بوده است، بین اصحاب مشهور و معروف شده باشد و این مطلب قابل پذیرش نیست. اگر واقعاً روایت معروفی بین شیعه بود که مخالف صریح قرآن بود، قطعاً دشمنان شیعه این مطلب را بیان می‌کردند؛ در صورتی که چنین چیزی را نیافته‌اند و مطالبی را که نسبت داده‌اند نیز یا به گروهی از اصحاب نسبت داده‌اند یا مطالبی را نسبت داده‌اند که مخالفت آنها با قرآن به نحو تبیین نیست.

در نتیجه

به قرینه فهم راوی که گفته است: «إِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ»؛

و ترجمه‌ی «مشهور» به معنای لغوی یعنی معروف و واضح؛

و مطرح شدن مخالفت در مورد دو روایتی که بین اصحاب معروف است،

قطعاً مراد از مخالفت، مخالفت به نحو تبیین نیست؛ زیرا روایتی که به نحو تبیین با قرآن مخالفت دارد بین شیعه معروف نبوده است و الا دشمنان شیعه آن را نقل می‌کردند؛ همان‌گونه که مطالبی را علیه شیعه جعل کردند یا مطالبی را که احتمال می‌دادند به نحو تبیین با قرآن مخالفت دارد، ذکر کرده‌اند.

کلام استاد: این راه‌حل نیز در جایی کاربرد دارد که مخالفت و موافقت، پس از شهرت بیان شود و اگر قبل از مخالفت صحبتی از مشهور بودن هر دو روایت نباشد، این روایت کاربرد ندارد.

کلام مرحوم تبریزی: اگر «مشهور» را به معنای شهرت روایی معنا کنیم، باز هم این جواب درست است؛ زیرا دو روایتی که شهرت روایی داشته باشند و مخالف نص صریح قرآنی باشند، نداریم.

اشکال به مرحوم تبریزی: روایاتی که تحریف را ثابت می‌کنند، مخالف نص صریح قرآن هستند.

جواب مرحوم تبریزی: منظور از تحریف در این روایات، تحریف معنوی است و تحریف معنوی مخالف نص قرآن نیست. در مورد موافقت با عامه نیز دو جواب و بلکه به بیانی هر سه جواب قابل ارائه است.

الف) جواب طبق ترتیب مرجحات: مخالفت با عامه به عنوان مرجح چهارم ذکر شده است و لذا طبق مقبوله اگر

روایتی داشتیم که مشهور و موافق عامه بود؛

و روایتی دیگر که غیر مشهور و مخالف عامه بود،

روایت مشهور موافق با عامه مقدم می‌شود؛

درحالی‌که اگر منظور از موافقت با عامه روایتی باشد که علم به تقیه بودن آن داریم و می‌دانیم که لا حجت است، معنا ندارد که گفته شود که روایت مشهور تقیه‌ای را اخذ کن و روایت غیر مشهور غیر تقیه‌ای را رها کن.

در نتیجه علم به تقیه‌ای بودن روایت موافق با عامه نداریم بلکه احتمال تقیه‌ای بودن آن را می‌دهیم؛ یعنی موافقت عامه؛

در بعضی از روایات که ملاک حجت از لا حجت را بیان می‌کنند به یک معناست؛

و در مقبوله به معنای دیگری است.

ب) جواب مرحوم اصفهانی: پس از اینکه امام علیه السلام می‌فرمایند روایت مخالف با عامه را اخذ کن و روایت موافق با عامه را رها کن، شخص سؤال می‌کند اگر هر دو روایت موافق با عامه یا هر دو مخالف با عامه بودند، تکلیف چیست؟

اگر منظور از روایت موافق عامه، روایتی باشد که باطل و زخرف است، چون هر دو موافق عامه هستند، هر دو باید رها شوند، و جای این کلام نیست که امام علیه السلام بفرمایند: بررسی کن که حکام عامه به کدام میل بیشتری دارند و دیگری را رها کن.

ج) جواب مرحوم بروجردی و مرحوم امام: مخالفت با عامه پس از بیان شهرت آمده است؛ یعنی اگر هر دو روایت مشهور بودند، باید بررسی کرد که کدام موافق عامه است و کدام مخالف عامه و معنا ندارد که روایت موافق عامه که معلوم است از روی تقیه صادر شده است، بین علمای شیعه مشهور شود.

اشکال چهارم: در بیان معنای مقبوله، موافقت با کتاب یک مرجح محسوب شده است و مخالفت با عامه مرجحی دیگر؛ درحالی که در روایت این دو با هم گفته شده است: «قَالَ يَنْظُرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ».

جواب: ادامه‌ی روایت نشان می‌دهد که موافقت با کتاب و مخالفت با عامه دو مرجح جدای از هم هستند. در فقره‌ی بعد، عمر بن حنظله این سؤال را می‌پرسد: «أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ؟» یعنی عمر بن حنظله موردی را فرض می‌کند که هر دو حکم موافق کتاب هستند؛ اما یکی از دو حکم موافق عامه و دیگری مخالف عامه است. امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ؟» یعنی مخالف عامه به‌تنهایی مرجح است.

پس از آنجایی که مخالفت با عامه مرجحی مستقل است، در صورتی که اراده‌ی امام علیه السلام در فقره‌ی قبل این باشد که موافقت با کتاب به‌تنهایی مرجح نیست، بلکه مجموع موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مرجح است، ذکر موافقت با کتاب لغو بوده است؛ زیرا مخالفت با عامه به‌تنهایی مرجح معتبری بوده است.

در نتیجه به قرینه‌ی بعد مشخص می‌شود که مخالفت با عامه به‌تنهایی مرجح معتبری است؛ همان‌گونه که موافقت با کتاب و سنت مرجحی مستقل است.

مؤید: در روایات دیگر مانند «میثمی» از امام رضا علیه السلام نیز موافقت با کتاب و سنت به عنوان مرجحی مستقل و مخالفت با عامه نیز به عنوان مرجحی مستقل ذکر شده‌اند: «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ» وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۱۴. در این روایت صحبتی از مخالفت با عامه مطرح نشده است و موافقت با کتاب به عنوان مرجحی مستقل بیان شده است و این مطلب مؤید این برداشت می‌شود که این دو مستقل از هم هستند.

اشکال پنجم: باید دید مشهوری که در این روایت آمده است به چه معناست. امام علیه السلام شهرت را به عنوان مرجح بیان می‌کنند و عمر بن حنظله سؤال می‌کند که «اگر هر دو مشهور بودند، تکلیف چیست؟» در صورتی که نمی‌شود که هر دو طرف تعارض مشهور باشند. اگر یک طرف مشهور باشد، طرف دیگر شاذ و نادر است. به همین دلیل این فقره‌ی حدیث مجمل است و علم آن باید به اهل آن ارجاع داده شود. به این اشکال چند جواب داده شده است. جواب‌هایی که در پاسخ به این اشکال بیان شده است، مانند جواب‌های اشکال سوم نیست؛ زیرا:

نتیجه‌ی جواب‌های اشکال سوم در نتیجه یک چیز بود؛

اما جواب‌های این اشکال، در نتیجه نیز با هم تفاوت دارند.

الف) جواب شیخ انصاری، مرحوم آخوند و مرحوم تبریزی: منشأ این تصور که شهرت دو طرف تعارض امکان ندارد، این است که شهرت در فتوا و عمل فقها محسوب شده است و چنین چیزی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر به طور مثلاً ۷۰٪ فقها به یک طرف فتوا بدهند، امکان ندارد که ۷۰٪ آنها به طرف دیگر نیز فتوا بدهند به دلیل اینکه یک فقیه در زمان واحد دو فتوای متعارض نمی‌دهد.

اما اگر شهرت به معنای شهرت روایی باشد، امکان‌پذیر است. به طور مثال استبصار احادیث متعارض زیادی نقل کرده است و نقل روایات متعارض اشکالی ندارد. هیچ ایرادی ندارد که مثلاً ۷۰٪ محدثین دو روایت متعارض را نقل کنند.

پس به قرینه‌ی این مطلب که عمر بن حنظله هر دو را مشهور می‌داند، مشخص می‌شود که منظور از شهرت، شهرت روایی است.

مؤید: مرحوم تبریزی علاوه بر قرینه‌ی قبل، کلام امام علیه السلام در بیان شهرت را به عنوان مؤید این مطلب ذکر می‌کند: «يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ». امام علیه السلام در تبیین «ما»، «من روایتهم» را ذکر می‌کند؛ پس آنچه «مجمع علیه» بین اصحاب است، «روایت» است.

ب) قائل این جواب معلوم نیست اما شیخ این جواب را «قول من لا تحصیل له» می‌داند: این شهرت به معنای شهرت عملیه و فتواییه است؛ اما به این نحو که در یک زمان فتوای الف مشهور بوده است و در زمان دیگر فتوای ب مشهور بوده است.

اشکال شیخ: سؤال عمر بن حنظله این است: «فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكَمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ». عنوان ظهور در فعلیت دارد و لذا «مشهورین» یعنی هر دو مشهور هستند. اگر یک روایت در یک زمان مشهور باشد و روایت دیگر در زمانی دیگر، باید گفته می‌شد که یک روایت «کان مشهوراً» و روایت دیگر «مشهور».

ج) این شهرت به معنای شهرت عملیه و فتواییه است؛^۱ اما اشتباه مستشکل در این است که شهرت را به معنای اصطلاحی معنا کرده است. شهرت عملی در این روایت به معنای معروفیت است. مقابل شهرت به معنای اصطلاحی (شهرت عملی که بعدها اصطلاح شده است؛ نه شهرت عملی به معنای معروفیت فتوا)، شاذ و نادر است و طبیعتاً دو طرف تعارض نمی‌توانند شهرت اصطلاحی (شهرت عملی) داشته باشند؛ اما شهرت لغوی به معنای معروف و واضح بودن است و «شهر فلان سیفه» یعنی «اتضح فلان سیفه». هیچ ایرادی ندارد که دو فتوای متعارض معروف باشند.

طبق این معنای از شهرت، مراد امام علیه السلام در بیان شهرت این بوده است که روایتی را که معروف است اخذ کن و عمر بن حنظله نیز سؤال می‌کند اگر هر دو روایت معروف بود، تکلیف چیست؟

هرچند هر دو جواب (جواب اول و سوم) اشکال دلالی را پاسخ دادند، اما نتیجه‌ی آنها در فقه الحدیث تفاوت می‌کند و باید دید شهرت روایی درست است یا شهرت عملی؟

کلام آقای شهیدی: این بحث ثمره‌ای ندارند؛ زیرا در آن زمان مجتهدین متن روایت را در مقام افتاء ذکر می‌کردند و در نتیجه بین شهرت روایی و شهرت عملی فرقی نبوده است. در نتیجه قضاوت بین این دو جواب وجهی ندارد.

به عبارت در آن زمان این‌گونه نبوده است که روایتی نقل شود اما به آن فتوا داده نشود یا کسی که فتوا بدهد اهل روایت نباشد. هر روایتی که شهرت روایی داشته، شهرت عملی نیز داشته است و بالعکس؛ یعنی شهرت روایی و عملی با هم بوده است.

مرحوم خوئی نیز در بحث آیه‌ی نفر، می‌گوید که فقها و روایت در آن زمان یکی بوده‌اند و لذا این اشکال که این آیه مربوط به فقه‌است و ارتباطی به روات ندارد، وارد نیست.

کلام استاد: مرحوم بروجردی ذیل آیه‌ی نفر به این اشکال جواب داده است و مرحوم امام نیز ذیل آیه‌ی نفر، همین مطلب را از مرحوم نائینی نقل کرده و جواب داده است که این جواب، جواب به آقای شهیدی نیز خواهد بود.

بیان جواب:

درست است که تا زمان شیخ مفید و سید مرتضی و به ویژه کتاب «نهایه الفقه و الفتاوی» شیخ طوسی، متن روایت در فتوا ذکر می‌شده است. در نتیجه هر کسی که فقیه بوده، راوی نیز بوده است؛

اما این‌گونه نیست که هر کسی که راوی بوده، فقیه نیز بوده است، بلکه راوی اعم از راوی فقیه و غیر فقیه بوده است.^۲

در نتیجه این‌گونه نیست که در آن زمان شهرت رواییه، شهرت عملیه نیز بوده است و بالعکس؛ زیرا:

شهرت عملیه بین رواتی بوده که فقیه بوده‌اند؛

و شهرت رواییه در میان مطلق روات بوده است.

دلیل اینکه هر مفتی راوی نیز بوده است: متن کتاب «نهایه الفقه و الفتاوی» شیخ طوسی از خود شیخ بوده و متن روایت نیست. ذیل این کتاب این مطلب نقل شده و افراد مختلفی آن را نقل کرده‌اند که به شیخ طوسی اعتراض شد که این رویه در میان علما مرسوم نبوده است و باید متن روایت مختار در کتاب آورده شود. شیخ این‌گونه جواب می‌دهد که بسیاری از مکلفین عرب‌زبان نیستند و اگر عرب‌زبان باشند هم زبان عربی زمان صدور روایت را نمی‌شناسند. در نتیجه اگر متن روایت نوشته شود، ممکن است برداشت دیگری از روایت شود و ما باید مطلب روایت را به زبان عربی روز بنویسیم.

در کتاب‌هایی که از قبل موجود است نیز (نواد اشعری قمی، قسمت‌های از قرب الاسناد حمیری، فقه الرضا ابن بابویه قمی) متن روایت آورده شده است.

در نتیجه با این قرائن اطمینان حاصل می‌شود که در گذشته متن روایت در فتوا آورده می‌شد و «هر مفتی‌ای راوی نیز بود».

۱- شهرت عملی به دو معناست: الف) به معنای معروفیت که در این روایت به معنا به کار رفته است؛ ب) به معنایی که بعدها اصطلاح شده که در مقابل شاذ و نادر قرار دارد.

۲- درست است که نسبت بین راوی و فقیه در آن دوره عموم و خصوص مطلق بوده است؛ اما نسبت بین شهرت روایی و شهرت عملی در آن دوره نیز عموم و خصوص من وجه بوده است؛ یعنی ممکن بوده که روایتی متن فتوا قرار گرفته و بین فقهای آن زمان مشهور شود ولی بین سایر محدثین که فقیه نیستند، مشهور نشود. همچنین ممکن است روایتی بین راویانی که صرفاً محدث بوده‌اند مشهور شود؛ ولی راویانی که فقیه بوده‌اند آن را در متن فتوا ذکر نکنند و این روایت بین آنها مشهور نشود.

دلیل اینکه هر راوی فقیه نبوده است: در عبارت اصحاب الاجماع این گونه آمده است: «أَجْمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ، وَ أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ» رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال؛ النص؛ ص ۳۷۵. در این عبارت آمده است که «أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ»؛ یعنی اصحاب بر اقرار به فقیه بودن این افراد اجماع دارند. این مطلب سه بار [ظاهراً دو بار در رجال کشی فایل ۸۷ دقیقه ۴۴:۵۴] تکرار می‌شود و در هر سه بار بحث اقرار به فقاہت به تعابیر مختلف مطرح می‌شود.

سؤال این است که آیا اجماع بر روایت این افراد وجود دارد؟ آیا روایتی نداریم که بیش از این افراد روایت دارند؟ بعضی از افرادی که در اصحاب اجماع ذکر شده‌اند، کمتر از ۳۰۰ یا ۴۰۰ روایت دارند؛ درحالی که روایتی داریم که بیش از چند هزار روایت دارند و وثاقت آنها نیز مورد قبول اصحاب است؛ اما در عین حال اسم آنها در اصحاب اجماع ذکر نشده است. این مطلب نشان می‌دهد که «أَقَرُّوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ» بالاتر از «اقرار به روایت» بوده است؛ یعنی در میان روایت مختلف، فقط بعضی از روایت را به عنوان فقیه نام برده‌اند.

در همان زمان روایتی بوده‌اند که کسی در راوی بودن و وثاقت آنها تشکیک نمی‌کند؛ اما فقاہت آنها محل بحث است و لذا اسم آنها در اصحاب اجماع ذکر نشده است. این مطلب نشان می‌دهد که در آن زمان به هر راوی، فقیه گفته نمی‌شده است.

در نتیجه نسبت بین فقاہت و روایت در آن زمان، عموم و خصوص مطلق بوده است؛ هرچند امروزه نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است. از آنجایی که در آن زمان شهرت روایه اعم و شهرت عملیه اخص بوده است، نمی‌توان گفت بین شهرت روایی و عملی تفاوتی نیست. نام برخی از افرادی که ثقة بوده‌اند اما فقاہت آنها اجماعی نبوده است:

فضل بن شاذان نیشابوری: وثاقت وی اجماعی است و روایات فراوانی نیز دارد؛ اما فقاہت او محل اختلاف است. گروهی که عمدتاً کوفی و معمولاً طرفداران «محمد بن سنان» بودند و گروهی از اهل ری، در فقاہت وی تردید تشکیک کرده بودند.

ابان بن تغلب: در دسته‌ی اول اصحاب اجماع، نام «معروف بن خربوذ» آمده است. «معروف بن خربوذ» ۱۴ روایت دارد و «ابان بن تغلب» ۱۹۸ روایت^۱ اما چون فقاہت «معروف بن خربوذ» مورد اتفاق بوده، اسم وی در اصحاب اجماع ذکر می‌شود؛ ولی از آنجایی که بعضی در فقاہت «ابان بن تغلب» تشکیک کرده‌اند، با وجود عدم تشکیک در وثاقت وی، اسمش در اصحاب اجماع نمی‌آید و یکی از دلایلی که در فقاہت «ابان بن تغلب» تشکیک شده است، روایت قیاس بوده است.

ابو ایوب خزاز.

علی بن مهزیار اهوازی: در طبقه‌ی سوم اصحاب اجماع که هم‌دوره‌های این افراد است، اسم «عبدالله بن مغیره» آمده است؛ درحالی که «عبدالله بن مغیره» روایات کمتری از «علی بن مهزیار» دارد و معروفیت «علی بن مهزیار» بیشتر از وی است. فقاہت «علی بن مهزیار» در آن دوره اجماعی نبوده است.

محمد بن یحیی العطار: در ثقة بودن وی اختلافی نیست؛ اما به علت تشکیک در فقاہت وی، اسمش در اصحاب اجماع نیامده است. البته کسانی هم هستند که فقاہت آنها اجماعی بوده اما وثاقت آنها اجماعی نیست:

حسن بن علی بن ابی عقیل: وی اولین کسی است که در شیعه کتاب مستقل اصولی نوشته و از فقه‌های ری است.

داوود بن اسد.

علی بن ابی القاسم عبدالله بن عمران البرقی.

علی بن حسین بن موسی.

در نتیجه برخلاف گفته‌ی آقای شهیدی، بحث از اینکه منظور از شهرت، شهرت عملی است یا شهرت روایی ثمره دارد و لذا باید دید کدام مدعا درست است.

مدعا: کلام مرحوم بروجردی و مرحوم امام صحیح است.

دلایل:

۱. بررسی معنای شهرت: معنای لغوی شهرت که در کتب لغت مانند «العين» و «مقاییس» آمده است، به معنای معروف است و شهرت به معنای مقابل شاذ و نادر نه در «العين» آمده است و نه در «مقاییس». در کتب لغت قرن چهارم به بعد است که این معنا برای شهرت ذکر می‌شود؛ به طور مثال در کتب متأخر مانند «مجمع البحرين» این معنا برای شهرت بیان شده است. در نتیجه شهرت دو معنا دارد:

در دورانی این واژه به معنای لغوی به معنای معروف به کار می‌رفته است؛

و در دورانی این واژه به معنای اصطلاحی به کار می‌رفته است؛ یعنی می‌دانیم این واژه از زمانی در معنای اصطلاحی حقیقت شده و به معنای مقابل شاذ و نادر استعمال می‌شده است.

مقبوله مربوط به دوران امام صادق علیه السلام است؛ یعنی دورانی که بین این دو دوره قرار دارد و نمی‌دانیم که استعمال واژه‌ی شهرت در شاذ و نادر، استعمال مجازی بوده است یا همان زمان به حقیقت رسیده بوده است. در چنین جایی معتقدیم همان‌گونه که مشهور می‌گوید باید واژه را بر معنای لغوی حمل کنیم؛ یعنی معنای لغوی تا زمانی که اعراض از آن احراز شود، ادامه دارد؛ و از آنجایی که در دوران امام صادق علیه السلام، اعراض از معنای لغوی احراز نشده است، باید این واژه را به معنای لغوی معنا نمود.

۲. نقض به ادامه‌ی حدیث: در ادامه‌ی روایت امام علیه السلام پس از بیان شهرت می‌فرمایند: «إِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ».

کلامی که در مورد شهرت گفته شد، در مورد «مجمع علیه» نیز صادق است؛ یعنی «مجمع علیه»:

معنای لغوی دارد به معنای «خاطرجمع بودن»؛

و معنایی اصطلاحی دارد به معنای «اتفاق کاشف از رأی معصوم علیه السلام»؛

مسئلاً در قرن چهارم «مجمع علیه» به معنای اصطلاحی به کار می‌رفته است؛ اما در زمانی به معنای لغوی به کار می‌رفته است. در جایی که شک داریم این واژه در کدام معنا استفاده شده و آیا به حقیقت رسیده است یا خیر چه باید کرد؟

علمایی که «شهرت» را به معنای اصطلاحی معنا کرده‌اند، «مجمع علیه» را به معنای لغوی ترجمه کرده‌اند؛ زیرا معنای لغوی و اصطلاحی را می‌دانیم و شک می‌کنیم در این روایت که در زمان بین این دو معنا صادر شده است، «مجمع علیه» به معنای لغوی بوده یا به معنای اصطلاحی به کار رفته است و چون احراز استعمال این واژه در معنای اصطلاحی نسبت به زمان‌های بعد ممکن است، این واژه را بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

۳. امام علیه السلام در این روایت می‌فرمایند: شهرت باعث خاطرجمعی است: «إِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ». سؤال این است که اگر روایتی، شهرت روایی داشت ولی اصحاب عملاً از آن اعراض کرده بودند، باعث خاطرجمعی می‌شود؟ در این صورت نه‌تنها روایت باعث خاطرجمعی نمی‌شود، بلکه برعکس می‌شود؛ زیرا به علت شهرت روایی داشتن، می‌دانیم که اصحاب این روایت را می‌شناخته‌اند و با این وجود به آن عمل نکرده‌اند. در نتیجه احتمال می‌رود که قرینه‌ای وجود داشته است که به این روایت عمل نکرده‌اند.

امام علیه السلام روایت مشهور را باعث خاطرجمعی می‌دانند و این خاطرجمع بودن در شهرت عملیه معنا دارد. اگر عمل به روایتی بین اصحاب معروف بود و عمل به روایت دیگر معروف نبود و اصحاب به آن عمل نکرده بودند، نسبت به روایتی خاطرجمعی حاصل می‌شود که اصحاب به آن عمل کرده‌اند؛ زیرا می‌دانیم که اشکالی در این روایت نبوده است که اصحاب به آن عمل کرده‌اند.

اگر اصحاب مدارس مختلف که با هم اختلاف مبانی دارند، به روایتی عمل کنند، انسان نسبت به یک روایت خاطرجمع می‌شود و صرف نقل روایت باعث «لا ریب فیه» بودن آن نمی‌شود.

اشکال مرحوم تبریزی: امام علیه السلام زمانی که شهرت را بیان می‌کنند، مطلب را این‌گونه ذکر می‌کنند: «يَنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا». امام علیه السلام معنای «ما» را توضیح داده و مراد از آن را روایت دانسته‌اند. در نتیجه شهرت و خاطرجمعی به اعتبار روایت است نه عمل.

جواب: درست است که گفته شد که راوی و فقیه یکی نبودند، اما این مطلب نیز توضیح داده شود که دأب فقه‌های آن دوره این بوده که متن روایت را به عنوان فتوا ذکر می‌کردند و در نتیجه مراد از «من روایتهم»، این است که اگر روایتی که مستند حکم و متن فتوا و عمل صحابی بوده است معروف بود و روایت دیگر معروف نبود، روایت معروف را اخذ کن.

در نتیجه «من روایتهم» نه‌تنها با مدعای ما منافات ندارد، بلکه ادامه‌ی روایت که در آن آمده است: «الَّذِي حَكَمَ بِهِ» کلام ما را تأیید می‌کند.

در نتیجه هم «مشهور» و هم «مجمع علیه» به معنای لغوی به کار رفته است و ملاک نیز عمل اصحاب است نه صرف روایت.

اشکال ششم: مرحوم تبریزی معتقد است فقره‌ی شهرت عملاً کاربرد ندارد؛ زیرا شهرت روایی‌ای کاربرد داشته است که «عند اصحابک» باشد؛ یعنی روایتی که در زمان «عمر بن حنظله» مشهور باشد؛ اما معلوم نیست اگر روایتی امروزه بین اصحاب مشهور باشد، باز هم طبق کلام امام علیه السلام مرجح محسوب شود؛ زیرا روایتی که در آن زمان معروف بوده، با دسته‌بندی‌ها، منابع و قرائنی که در اختیار اصحاب بوده معروف شده است و امروزه این منابع و قرائن در اختیار ما نیست.

مرحوم امام نیز این مطلب را می‌پذیرند. ایشان که شهرت را به شهرت عملی معنا می‌کنند، معتقدند که شهرت عملیه‌ی قدماییه مرجح است؛ یعنی شهرت عملی که در زمان اصحاب ائمه علیهم السلام و دوران «عمر بن حنظله» وجود داشته است، مرجح است.

از آنجایی که در دوران ما کتب زیادی از آن دوره در دسترس نیست، نمی‌توان شهرت روایی قدمایه یا شهرت عملی قدمایی را احراز کنیم. در نتیجه مرحوم تبریزی با اینکه شهرت روایی را به عنوان مرجح می‌پذیرند، می‌گویند در فقه به ندرت می‌توان از این مرجح استفاده کرد و ایشان معمولاً به دنبال مرجحاتی مانند موافقت با کتاب و مخالفت با عامه می‌روند.

جواب: در عین اینکه می‌پذیریم که شهرت باید شهرت قدمایه باشد؛ اما معتقدیم این گونه نیست که نتوان آن را احراز کرد. در موارد متعددی در کتبی که اکنون در دست ماست مانند من لا یحضره الفقیه، فروع کلینی، ایضاح فضل بن شاذان گفته شده که این روایت بین اصحاب معروف بوده است. از این موارد می‌توان شهرت عملیه را کشف کرد. به طور مثال فضل بن شاذان در ایضاح در بحث اجتماع امر و نهی می‌گوید که جواز مذهب اکثر اصحاب است. درست است که منابع مستقل زیادی از آن زمان در اختیار ما نیست؛ اما از طریق این واسطه‌ها می‌توان معروفیت را کشف کرد. نمونه‌ی دیگر کتاب الرحمة صدوق، کتابی بوده که در مقام عمل بین اصحاب معروف بوده است و لذا شهرت عملیه داشتن آن کشف می‌شود.

در نتیجه:

اینکه شهرت باید قدمایه باشد مورد پذیرش است؛
اینکه اکنون منابع زیادی در دسترس ما نیست نیز مورد پذیرش است؛
اما اینکه نتوان شهرت را احراز کرد مورد پذیرش نیست. می‌توان از تعبیری که فقهای نزدیک به قدما دارند و اقوال قبل را نقل کرده و عنوان معروف، مشهور و اکثر را اطلاق می‌کنند، می‌توان معروف بین اصحاب بودن را در موارد قابل توجهی پیدا کنیم.

فایل ۸۹ تاریخ ۹۸/۱/۲۸

تعدی از مرجحات منصوصه

مرحوم شیخ انصاری از مقبوله «عمر بن حنظل» تعدی را استفاده کرده است. وی می‌گوید از سه فقره مقبوله استفاده می‌شود که مرجحاتی که در آن بیان شده‌اند، موضوعیت نداشته‌اند.

دلیل اول: خصوصیت مشترک بین مرجحات: در فقره‌ی اول چهار صفت ذکر شده است: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَهْلُهُمَا وَ أَفَقَّهُهُمَا وَ أَصَدَّقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَّعُهُمَا». باید دید چه خصوصیتی در این صفات مشترک است که از بین صفات مختلف این صفات ذکر شده‌اند. به نظر شیخ خصوصیت مشترک این صفات، اقربیت به واقع است؛ یعنی اگر کسی که روایت را نقل می‌کند، «اعدل» باشد، احتمال اینکه تحت تأثیر وسوسه‌ی شیطان قرار گرفته و روایت را جعل کند، کمتر است. این کلام در مورد «اصدق» و «اورع» و همچنین «اوثق» که در مرفوعه‌ی «زراره» آمده است نیز صادق است.

نتیجه اینکه معیار در حقیقت اقربیت به واقع است و ذکر این صفات در مقبوله به خاطر این است که این اوصاف راههایی برای اقربیت به واقع هستند.

دو نقد به کلام شیخ وارد شده است:

نقد صغروی: اقربیت به واقع در مورد «اصدق»، «اورع» و «اعدل» صادق است؛ اما «افقهیت» مربوط به فهم حدیث است نه مربوط به سند و صدور روایت. اینکه یک راوی فقیه است و دیگری افقه، در اینکه جعلی در کار باشد تأثیری ندارد. شخص «افقه» فهم بهتری دارد و اگر ملاک مرجحات صفاتی، اقربیت به واقع بود، نباید «افقه» گفته می‌شد.^۱

دفاع از شیخ: بعضی در دفاع از کلام شیخ گفته‌اند: افقهیت در جایی که روایت نقل به معنا می‌شود تأثیر دارد؛ زیرا کسی که افقه است واژه‌های دقیق‌تری استفاده می‌کند و کسی که فقاقت او پایین‌تر است، چنین دقتی ندارد.

رد: فرض مقبوله صرفاً در نقل به معنا نیست. اگر دو روایت داشتیم که هر دو نقل به معنا بودند، می‌توانستیم بگوییم روایتی که افقه آن را نقل کرده است، اقرب به واقع است.

فرض مقبوله دو خبر متعارض است و در مورد کیفیت نقل آنها صحبت نمی‌کند. مرجحات صفاتی‌ای که در مقبوله بیان می‌شوند، اعم از نقل به لفظ و نقل به معنا هستند.^۲

۱- [شاید بتوان گفت افقهیت هم با اقربیت به واقع ارتباط دارد. در ماجرای ابن ابی یعفور و زراره، زراره به علت افقه بودن، تقیه‌ای بودن روایت را تشخیص می‌دهد اما ابن ابی یعفور تقیه‌ای بودن را متوجه نمی‌شود. درست است که تشخیص تقیه مربوط به جهت است نه صدور، اما اگر زراره این روایت را شنیده بود، چون می‌دانست که از روی تقیه صادر شده است، آن را نقل نمی‌کرد و ابن ابی یعفور چون نمی‌دانست آن را نقل می‌کرد. در موارد دیگر نیز ممکن است راوی‌ای که افقه است مواردی این چنین را تشخیص داده و لذا روایتی را که شخص فقیه نقل کرده است، او نقل نکند.]

۲- درست است که راویانی که نقل به معنا می‌کرده‌اند بیش از راویانی بوده‌اند که نقل به لفظ داشته‌اند و تعداد راویانی که دأب آنها نقل به لفظ بوده، نسبت به کل روات زیاد نیست؛ اما باید به این نکته نیز توجه شود که تعداد روایت راویان با هم تفاوت دارد؛ به طور مثال «زراره» که دأب وی نقل به لفظ است، بیش از ۲۰۰۰ روایت دارد و نمی‌توان صرفاً تعداد راویان را نگاه کرد و شخصی را که تعداد

نقد کبروی: طبق مدعی شیخ، خصوصیت صفاتی که ذکر شده‌اند، طریقت آنها به کلام مولا بوده است؛ اما چگونه می‌توان احراز کرد که این خصوصیت، ملاک ذکر صفات بوده است؟

اینکه این موارد این خصوصیت را دارند یک مطلب است و اینکه ملاک حکم نیز همین خصوصیت باشد، ملاک دیگری است. آیا این صفات فقط در این خصوصیت مشترک هستند.

این کلام مانند این است که در مورد حرمت گوشت خوک گفته شود خصوصیت گوشت خوک این است که در معده ایجاد بیماری می‌کند و نتیجه گرفته شود که ملاک حرمت گوشت خوک نیز این بیماری بوده است و گوشت هر حیوان دیگری که این خصوصیت را داشته باشد نیز حرام است. از طرف دیگر اگر نژاد خوک اصلاح شود و باعث این بیماری نشود، باید گفت دیگر آن گوشت حرام نیست.

درست است که گوشت خوک این خصوصیت را دارد؛ اما چگونه می‌توان احراز کرد که ملاک حرمت گوشت خوک همین خصوصیت باشد؟ شاید علت حرمت گوشت خوک، ایجاد بی‌غیرتی یا خصوصیت دیگری باشد.

نتیجه اینکه مشترک بودن خصوصیتی بین چند موردی که در آیه یا روایتی بیان شده‌اند، دلیل این نمی‌شود که این خصوصیت ملاک حکم باشد تا حکم دایر مدار آن باشد.^۱

دلیل دوم: امام علیه السلام در مرجع شهرت فرموده‌اند: «فَإِنَّ الْمَجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ». درست است که ظهور «لا ریب فیه» نفی جنس ریب است؛ اما با شهرت حقیقتاً جنس ریب نفی نمی‌شود. اگر مشهور روایت یک روایت را نقل کنند و روایت دیگر را نقل نکنند، نمی‌توان اطمینان پیدا کرد که در روایت مشهور تردیدی نیست، بلکه شاید این روایت به عنوان مؤید نقل شده باشد؛ بنابراین «لا ریب فیه» باید «ریب نسبت به روایت دیگر» باشد. در این فقره «لا ریب فیه» علت برای شهرت است و علت باعث تعمیم می‌شود؛ در نتیجه هر دو خبری که یکی از آنها نسبت به دیگری «لا ریب فیه» باشد، بر دیگری ترجیح دارد.

اشکال: ریشه‌ی این استدلال این است که شهرت، به شهرت روایی معنا شده است و از آنجایی که شهرت روایی باعث اطمینان نمی‌شود، گفته شده که منظور از «لا ریب فیه»، ریب نداشتن نسبت به حدیث دیگر است؛ اما اگر شهرت، شهرت عملیه‌ی قدمایی باشد، «لا ریب فیه» حقیقی می‌شود و اگر بخواهیم تعدی کنیم، باید به نفی ریب حقیقی یا اطمینان تعدی کنیم که طبق ادله‌ی حجیت اطمینان این تعدی صحیح است؛ بنابراین نمی‌توان به مواردی مانند نقل به لفظ تعدی کرد.

همان گونه که گفته شد علت اینکه شهرت در مقبوله به شهرت روایی معنا شده است این است که «عمر بن حنظله» در ادامه‌ی روایت این گونه سؤال می‌کند: «فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ». اینکه هر دو روایت شهرت عملی داشته باشند، ممکن نیست و در نتیجه اگر هر دو روایت بخواهند مشهور شوند، باید منظور از شهرت، شهرت روایی باشد؛ زیرا اکثر اصحاب می‌توانستند روایات متعارض را نقل کنند. به نظر ما مشهور

اگر به معنای اکثر (معنای اصطلاحی) باشد، این کلام صحیح است؛

اما اگر به معنای لغوی یعنی به معنای معروف باشد، این کلام صحیح نیست. مشهور در این روایت به معنای لغوی به کار رفته است و در نتیجه مراد امام علیه السلام این است: «اگر عمل به روایتی معروف بوده و عمل به روایت دیگر معروف نبود، روایت معروف را اخذ کن» و مراد «عمر بن حنظله» این است: «اگر عمل به هر دو روایت معروف باشد، تکلیف چیست؟».

پس مشهور، در این روایت به معنای لغوی یعنی به معنای معروف بوده و شهرت روایی را نمی‌رساند؛ یعنی مراد از مشهور، مشهور عملی است و لا ریب فیه بودن مشهور عملی حقیقی است. وقتی مکاتب مختلف مانند مکتب قم، خراسان، بغداد و کوفه به یک روایت عمل کرده باشند و روایت مقابل فقط توسط یک مکتب عمل شده باشد، اطمینان پیدا می‌شود که در کنار روایت اول قرینه‌ای وجود داشته است که همه‌ی مکاتب با مبانی مختلف را قانع کرده است که مستند به این روایت فتوا بدهند؛ اما در مورد قرینه‌ی دوم یا چنین قرینه‌ای نبوده است و یا حتی قرینه برخلاف آن وجود داشته است.

معدودی روایت دارد، در مقابل «زراره» قرار داد. علاوه بر «زراره» روایت دیگری که دأب آنها نقل به لفظ بوده و صاحب اصل هستند، معمولاً روایات زیادی دارند؛ زیرا خودشان صاحب اصل بوده و روایات را می‌نوشته‌اند.

اگر یکی از این دو گروه کثیر و گروه دیگر نادر بودند، روایت در همان گروه کثیر ظهور پیدا می‌کرد اما گروهی که نقل به لفظ دارند، ندرت ندارند و بیش از ۱۰۰ راوی را می‌توان نام برد که دأب آنها نقل به لفظ بوده و تعداد روایاتشان نیز زیاد است. دأب افرادی مانند «عمر بن حنظله» نیز مشکوک است و نمی‌توان گفت دأب وی نقل به معناست یا نقل به لفظ.

۱- بیان دیگر مدعی شیخ این است که: مرجحاتی که در این روایت بیان شده‌اند، مثال‌هایی از مرجحات عقلاییه بوده، خصوصیت نداشتن و امضایی هستند؛ برای اثبات این مطلب باید حجت بر تعمیم ارائه شود و کلام در این است که آیا حجت بر تعمیم داریم یا خیر. به طور مثال آیا می‌توان گفت که نقل به لفظ بر نقل به معنا ترجیح دارد و حجتی بر مرجح بودن نقل به لفظ داریم یا خیر. اینکه این مرجحات (حتی نسبت به حکم) از مرجحات امضایی باشند، محل بحث است.

علاوه بر این چون دأب فقها در آن زمان این بوده که متن روایت را به عنوان فتوا ذکر می‌کردند، با دیدن فتاوی مجتهدین آن دوران یا به سبب اطلاق معروف بر این روایت در کتب نزدیک به آن زمان، احراز می‌شود که این روایت شهرت عملیه‌ی قدماییه داشته است و اشکال صغروی مرحوم تبریزی (شهرت قدماییه لازم است که قابل احراز نیست) نیز وارد نمی‌شود.

علاوه بر این، اگر فرض شود که منظور از شهرت، شهرت روایی باشد، کلام امام علیه السلام درست نخواهد بود.

توضیح: اگر دو روایت شهرت روایی داشته باشند ولی یکی از آنها مورد اعراض عملی اصحاب قرار گرفته باشد، نمی‌توان گفت که روایت مورد اعراض اصحاب «لا ریب فیه» است، بلکه بالعکس در چنین روایتی تردید می‌کنیم. تعلیل امام علیه السلام نشان می‌دهد که مراد از شهرت باید شهرت عملیه باشد؛ زیرا فقط در این صورت است که «لا ریب فیه» صدق می‌کند.

در نتیجه دلیل دوم نیز تمام نیست و «لا ریب فیه» حقیقی است نه نسبی؛ زیرا شهرت به شهرت روایی معنا نشد.

در صورتی که شهرت را به معنای شهرت روایی بدانیم، «لا ریب فیه» به معنای عدم تردید نسبت به روایت دیگر می‌شد و چون این فقره تعلیل است، به هر روایتی که نسبت به روایت دیگر تردید نداشت، تعمیم پیدا می‌کرد؛ اما چون شهرت را به معنای شهرت عملی دانستیم، «لا ریب فیه» به معنای عدم تردید حقیقی می‌شود و صرفاً می‌توان به روایتی که حقیقتاً در آن تردید نیست، تعدی کرد.

تعدی به روایتی که حقیقتاً در آن تردید نیست، از باب اطمینان است و طبق ادله، حجیت اطمینان ثابت شده است. شیخ انصاری به دنبال این بود که به هر مرجحی که اقرب به واقع باشد تعدی کند

و این تعدی در صورتی درست است که اقربیت، اقربیت نسبی باشد؛

و در جایی که به صدور یک روایت یا عدم صدور روایت دیگر اطمینان داریم، ادله‌ی اطمینان شامل آن خواهند شد و مربوط به تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

دلیل سوم: امام علیه السلام در بیان مرجح مخالفت با عامه چنین می‌فرمایند: «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ»؛ پس هر روایتی که در آن «رشاد الی الواقع» بود، بر روایت دیگر ترجیح دارد؛ به طور مثال اگر دأب راوی یک روایت نقل به لفظ باشد و دأب راوی روایت دیگر نقل به معنا باشد، روایت اول نسبت به روایت دوم رشاد به واقع داشته و بر آن ترجیح دارد.

اشکال: چرا «رشاد» به «رشاد الی الواقع» معنا شده است؟ در روایت نیامده است که مخالفت عامه رشاد به چیست و شاید نفس مخالفت با عامه رشاد داشته باشد.

دو احتمال در معنای رشاد وجود دارد:

یک احتمال این است که رشاد به معنای رشاد به واقع باشد؛ از این جهت که در روایت موافق با عامه احتمال تقیه وجود دارد ولی در روایت مخالف با عامه احتمال تقیه وجود ندارد؛

احتمال دیگر این است که خود مخالفت با عامه رشاد داشته باشد؛ زیرا هویت و نماد شیعی در خود مخالفت با عامه حفظ می‌شود.

مرحوم تبریزی چند مثال برای حفظ هویت شیعی ذکر می‌کنند:

مثال ۱: این مطلب مورد اتفاق است که پیامبر صلی الله علیه و آله غالباً نمازهای ظهر و عصر را جدا می‌خواندند و جدا خواندن افضل بوده است؛ اما در زمان‌های بعد، چون عامه نمازهای خود را منفصل می‌خواندند، متصل خواندن نماز نماد شیعه شد و ائمه‌ی متأخر علیهم السلام غالباً نمازهای خود را به صورت متصل می‌خواندند. علت این امر این بوده است که متصل خواندن نماز به نماد شیعه تبدیل شده بود در صورتی که فی حد ذاته منفصل خواندن نمازها اقربیت به واقع داشت.

مثال ۲: روزه‌ی روز عاشورا مانند بقیه‌ی روزها بوده و مستحب است اما به این دلیل که بنی‌امیه و آل‌زیاد عاشورا را عید اعلام کرده و از باب استحباب روزه در عید و شکرانه‌ی این روز، روزه گرفتند، ائمه علیهم السلام از روزه گرفتن در این روز نهی کردند. شیعه‌ای که در این روز روزه می‌گیرد، به قصدی که بنی‌امیه و آل‌زیاد روزه گرفتند، روزه نمی‌گیرد؛ اما به دلیل اینکه حفظ هویت شیعی مطلوب است، نباید این روز را روزه بگیرد. اگر شیعیان نیز مانند عامه در این روز روزه بگیرد، عملاً در آنها مضمحل شده و هویت خود را از دست می‌دهد.

مثال ۳: عبارت «أشهد أن علیاً ولی الله» جزء اذان نبوده و اقربیت به واقع ندارد؛ اما در فضای کنونی نماد شیعه شده است و گفتن این عبارت در این فضا استحباب دارد. این استحباب از باب جزء اذان و اقامه بودن نیست، بلکه از باب تعظیم نمادهای شیعی است.

این مطلب با عقل نیز تأیید می‌شود. به طور مثال با نگاه به علویان سوریه غیر از اسم شیعیان، نمادهای دیگری از شیعه دیده نمی‌شود. در مناطقی مانند لاذقیه که علویین با مسیحیان هم‌نشین بوده‌اند، در رفتار و کردار همانند مسیحیان شده‌اند و در مناطقی که با عام هم‌نشین بوده‌اند، رفتاری مشابه عامه دارند. علت این امر این بوده است که پس از فاجعه‌ی حلب در قرن ششم و کشتن تعداد زیادی از شیعیان، باقی شیعیان (که

عمدتاً علوی بوده و از کوفه به آن مناطق مهاجرت کرده بودند) به سمت کوه‌های خسروانیه مهاجرت کردند. این افراد چون در آن زمان در اقلیت بودند، به خاطر اکثریت به جهت تقیه سعی کردند رفتار خود را مانند اکثریت کنند و در این امر افراط کردند. به مرور زمان تفاوت‌های میان این اقلیت و اکثریت از بین رفت و علوی امروزی هویت شیعی ندارد و به طور مثال همانند عامه نماز می‌خواند. اما ائمه علیهم السلام در عین اینکه تقیه داشتند، هویت شیعی را نیز حفظ می‌کردند و در نتیجه در خود مخالفت با عامه رشاد است. نمی‌توان گفت حتماً مراد از رشاد داشتن، رشاد داشتن خود مخالفت با عامه است اما این احتمال در مراد از مخالفت وجود دارد و در نتیجه نمی‌توان گفت منظور از رشاد حتماً اقربیت به واقع است.

کلام مرحوم اصفهانی: اگر مدعی شیخ انصاری صحیح بود و می‌توانستیم به هر موردی که اقربیت به واقع داشت تعدی کنیم، تخییر لغو می‌شد؛ زیرا عملاً در هر دو روایت متعارض، یک روایت محتمل الاقربیه به احتمال عقلاویه است.

علاوه بر تخییر، توقف نیز لغو می‌شد و نباید امام علیه السلام در آخر روایت حکم به توقف می‌دادند، بلکه در فرض نبود مرجحات قبل باید گفته می‌شد به دنبال مصادیق دیگر اقربیت به واقع باش. حتی امام علیه السلام از ابتدا باید می‌فرمودند که به دنبال روایتی باش که اقرب به واقع باشد و «عمر بن حنظله» به دنبال مصادیق آن می‌رفتند.

درست است که اطلاعات تخییر را نپذیرفتیم؛ اما تخییر فی الجمله را که در روایاتی مانند روایت «مسمعی» بود، قبول کردیم؛ در آخر این مقبوله نیز توقف آمده است و اگر کلام شیخ را بپذیریم باید بگوییم تخییر و توقف یا فردی ندارند یا دارای افراد نادری هستند؛

و سیاقی که در روایت آمده است نیز پسندیده نبود، بلکه امام علیه السلام حداقل یک‌بار باید اقربیت به واقع را بیان می‌کردند و مرجحاتی که ذکر می‌شد نیز مصداقی از آن می‌شد؛ در حالی که این‌گونه نیست و تمام روایاتی که مرجحات را بیان می‌کنند، همین مرجحات را (با تفاوت در تعداد) ذکر می‌کنند.

در نتیجه:

از مقبوله سه مرجح را پذیرفتیم: شهرت عملیه‌ی قدامیه، مخالفت و موافقت با اطلاعات و عمومات قرآنی و مخالفت با عامه؛ البته در خصوص حکمین مرجح صفاتی نیز مطرح بوده و مقدم بر این مرجحات است؛ و تعدی از مرجحات منصوصه را نپذیرفتیم.