دوشنبه 1/2/99 جلسه 122

در جمع بین اخبار تخییر و اخبار توقف وجوه مختلفی بیان شد که بعضی از این وجوه تمام بودند . جمع سوم یکی از وجوه جمعی بود که با فرض وجود دو طایفه مستقل یکی دال بر توقف مطلق و یکی دال بر تخییر مطلق ، فی حد نفسه قابل التزام بود . در این جمع اخبار توقف بر مالیات و حقوق الناس حمل شد و اخبار تخییر بر عبادات که البته این وجه بدین شکل اصلاح شد که اخبار توقف را حمل بر جایی کنیم که مخاصمه در مورد حقی است که بین طرفین مردد می باشد نه اینکه عنوان مالیات خصوصیت داشته باشد و اخبار تخییر بر غیر ان .

یکی دیگر از این وجوه ، وجه پنجم بود یعنی حمل اخبار توقف بر استحباب و اخبار تخییر بر جواز . ولی با توجه به اینکه جمع سوم جمع موضوعی بین الطائفتین است و جمع پنجم جمع حکمی و به حسب قاعده عام ، در صورت امکان جمع موضوعی نوبت به جمع حکمی نمی رسد جمع سوم مقدم خواهد بود .

**نسبت بين اخبارتخيير واخبار احتياط :**

از موضع سوم بحث بررسی تنافی بين اخبار علاجيه ، بررسی تنافی میان اخبار توقف و اخبار احتیاط و نیز بررسی تنافی بین اخبار تخییر و اخبار توقف مطرح شد . فقط بررسی تنافی بین اخبار تخییر و اخبار احتیاط باقی مانده است . تنافی مذکور در فرضی است که اخباری دال بر لزوم احتیاط در موارد تعارض الخبرین داشته باشیم که همانطور که قبلا هم بیان شد این فرض واقعیت ندارد . زیرا فقط ذیل مرفوعه زراره است که در ان حکم به اخذ به خبر موافق با احتیاط شده است که این ذیل چون موافقت با احتیاط را به عنوان مرجح ذکر کرده است جزء اخبار ترجیح به حساب می اید .

اگر موافقت با احتیاط را در ذیل مرفوعه مرجح به شمار اوریم حل تنافی بین مفاد ان و اخبار تخییر واضح است زیرا در خود مرفوعه بعد از بیان لزوم اخذ به خبر موافق با احتیاط ، امده است که اگر هر دو خبر موافق با احتیاط باشند حکم تخییر است . بنابراین با در نظر گرفتن موضعی که در ذیل مرفوعه برای موافقت با احتیاط بیان شده ، تنافی بین ذیل مرفوعه با اخبار تخییر به وجود نخواهد امد . زیرا اخبار تخییر به نحو مطلق حکم به تخییر می کنند ولی ذیل مرفوعه موافقت با احتیاط را مقدم بر تخییر کرده است . در نتیجه مطلقات تخییر مقید به صورتی می شود که هیچ یک از خبرین موافق با احتیاط نباشند .

اما اگر کسی گفت که در ذیل مرفوعه حکم به لزوم احتیاط شده نه اخذ به خبر موافق با احتیاط ، باز هم تنافی بین اخبار تخییر با ذیل مرفوعه قابل حل است . چون در خود مرفوعه بیان شده است که اگر احتیاط ممکن نباشد نوبت به تخییر می رسد و لذا مطلقات تخییر را مقید به جایی می کنیم که احتیاط ممکن نباشد .

البته این بحث جا دارد که مطلقات تخییر که در ان استفصال از امکان احتیاط یا عدم ان نشده است ، ایا قابل تقیید است یا خیر . این بحث شبیه همان بحثی است که در تقیید مطلقات تخییر توسط اخبار ترجیح مطرح شد و تمام اشکال و جواب ها در انجا در اینجا هم می اید .

این بحثها با توجه به مطلبی است که در ذیل مرفوعه مطرح شده است . اما اگر فرض کنیم روایتی داریم که در مورد تعارض الخبرین حکم به لزوم احتیاط در واقعه به نحو مطلق کرده باشد ، باید اخبار تخییر حمل بر جایی شود که احتیاط در واقعه ممکن نباشد و ناچار از عمل باشیم . چون طایفه ای که دلالت بر لزوم احتیاط در واقعه می کنند اختصاص به فرض تمکن از احتیاط دارد اما اخبار تخییر که دلالت بر تخییر در اخذ به احد الخبرین می کنند از این حیث مطلق هستند و باید اطلاق را حمل بر تقیید کنیم .

به این ترتیب بحث در مقام ثانی از فصل ثانی تعادل و تراجیح که بیان حکم تعارض مستقر به مقتضای ادله خاصه و اخبار علاجیه بود ، تمام شد . مختار و نتیجه بحث این بود که هرچند چهار طایفه به عنوان اخبار علاجیه مطرح شده است که با هم تنافی دارند اما انچه من حیث السند و الدلاله در اثبات مدعا تمام بودند فقط طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح بود که مقبوله عمر بن حنظله و صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبدالله منقول از رساله قطب راوندی و روایت ميثمی ، روایات معتبر این طایفه بودند و مستفاد از مجموع این سه روایت هم این بود که در تعارض الخبرین به یکی از این سه مزیت می شود یکی از دو خبر را بر دیگری مقدم کرد ؛ شهرت روایی و نیز موافقت با کتاب و موافقت با سنت و یکی هم مخالفت با عامه . این سه امر به عنوان مرجحات منصوصه قابل التزام بودند . طوایف دیگر من التخییر و التوقف و الاحتیاط یا من حیث السند و یا من حیث الدلاله اعتبار نداشتند . البته در میان روایات توقف ، روایت مستطرفات بر اساس نقل بصائر که در بحار هم از ان نقل شده ، من حیث السند معتبر بود و دلالت ان هم مشکل نداشت . اما بقیه روایات این طایفه و نیز دیگر طوایف مشکل داشتند. بر فرض تمامیت روایات ان سه طایفه هم بیان شد که در تنافی بین اخبار ترجیح و اخبار سه طایفه دیگر ما باید به اخبار ترجیح اخذ کنیم . زیرا نسبت اخبار ترجیح به هر کدام از طوایف تخییر و توقف و احتیاط ، عموم و خصوص مطلق است و مقتضای قاعده این است که مطلق را مقید کنیم و اخبار ترجیح را بر انها مقدم کنیم .

علاوه بر اینکه در بعضی از صور تنافی جمع موضوعی وجود داشت که این جمع موضوعی با ترجیح در موارد وجود مرجح منافی نبود .

# تنبیهات

بعد از تمام شدن اصل بحث در فصل ثانی یعنی بررسی حکم تعارض مستقر ، بعضی از مطالب مرتبط به این بحث به عنوان تنبیهات بحث تعادل و تراجیح مطرح می شود .

## تنبیه اول : تبیین خصوصیات هر یک از مرجحات

با توجه به مباحث گذشته از میان مرجحات ذکر شده فقط شهرت روایی و موافقت با کتاب و سنت و مخالف با عامه اختیار شد . ترجیح به صفات هم اگرچه هم در مرفوعه و هم در مقبوله بیان شده بود اما مرفوعه که سندا مشکل داشت و مقبوله هم دلالت بر مرجحیت صفات فقط در حکمین متعارضین می کرد . ولی قبلا هم اشاره شد که مرحوم شیخ و محقق نایینی قائل هستند که از مقبوله عمر بن حنظله ترجیح به صفات در تعارض الخبرين هم استفاده می شود . لذا اولین مرجحی که باید خصوصیاتش بیان شود ترجیح به صفات است .

### ترجيح به صفات :

بر اساس عناوینی که در مقبوله امده است ، صفاتی از راوی که موجب ترجیح احد الخبرین بر دیگری است اعدلیت و افقهیت و اصدقیت فی الحدیث و اورعیت می باشد . معنای این عناوین هم به نظر ابتدایی معلوم است . اعدلیت یعنی شدت در عدالت داشته باشد و افقهیت و اصدقیت هم که معلوم است و اورعیت هم باید ورع بیشتری نسبت به دیگری داشته باشد .

چند بحث باید روشن شود . یکی اینکه ایا صفات مذکور موضوعیت دارند و یا اینکه مثالی می باشد برای صفتی که موجب اقربیت احد الخبرین الی الواقع می شود . لذا راوی هر کدام از دو خبر اگر غیر از این صفات چهار گانه صفت دیگری هم داشته باشد که موجب شود احد الخبرین من حیث الصدور من الامام علیه السلام اقرب الی الواقع شود ترجیح ثابت است . مثل اضبطیت یا اینکه روای اکثر احاطة به روایات معصومین علیهم السلام باشد .

در نسبت بین مقبوله و مرفوعه به این بحث فی الجمله اشاره شد و بیان گردید که ظاهر اولیه هر عنوانی که در خطاب حکم اخذ شود موضوعیت است و حمل بر مثالیت خلاف ظاهر است . اما ایا در مقبوله قرینه ای وجود دارد که باعث حمل بر مثالیت و رفع ید از ظهور اولیه شود ؟

در گذشته بیان شد که ممکن است از مقبوله مثالیت استفاده کنیم . با این قرینه که عمر بن حنظله بعد از اینکه امام علیه السلام فرمودند ببین کدام اعدل و افقه و اصدق و اورع است گفت : فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الاخر یعنی هر دو عدل و مورد رضایت بودند و هیچ کدام بر دیگری فضیلتی نداشت . عبارت لا یفضل واحد منهما علی الاخر نشان می دهد که فهم عمر بن حنظله این بوده است که امام علیه السلام این صفات را به عنوان مثال فرموده اند نه اینکه موضوعیت داشته باشند و لذا می گوید هیچ صفت موجب فضل وجود ندارد و امام علیه السلام هم او را ردع نکردند بلکه به سوال او جواب دادند . معلوم می شود فهم او را قبول داشته و امضاء کرده اند که این موارد از باب مثال است نه اینکه موضوعیت داشته باشند . این توجیه در کلام مرحوم شیخ برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر ان بیان شده است .

به نطر می رسد این توجیه تمام نباشد بلکه ما باید به ظهور اولی عناوین در موضوعیت اخذ کنیم و قرینه ای نیز بر خلاف این ظهور در مقبوله وجود ندارد . زیرا تعبیر عمر بن حنظله که لا یفضل واحد منهما ، نهایتا دلالت می کند که عمر بن حنظله فرض کرده هر دو عادل و مرضی هستند و هیچ کدام فضیلتی ندارند اما در چه چیزی فضیلت ندارند ، با توجه به این که صفات چهار گانه پیش از ان ذکر شده ، ظاهرش این است که در این چهار صفت لا یفضل نه اینکه لا یفضل لا فی هذه الصفات و لا فی صفات اخری .

سه شنبه 2/2/99 جلسه 123

هرچند طبق نظر مختار مرجحیت صفات راوی در مقبوله مربوط به تعارض الحکمین است نه تعارض الخبرین ولی بر اساس مبنای مرحوم شیخ و محقق نایینی که ان را مربوط به تعارض الخبرین دانسته اند باید خصوصیات این مرجح تبیین شود .

اولین بحث این است که ایا صفات مذکور در مقبوله یعنی افقهیت و اصدقیت و اعدلیت و اورعیت موضوعیت دارند یا به عنوان مثال ذکر شده اند و مقصود هر صفتی است که موجب اقربیت خبر الی الواقع شود ؟

همانطور که در جلسه قبل گفته شد ظاهر اولیه هر عنوانی که در خطاب به کار گرفته می شود موضوعیت ان است و حمل بر مثالیت خلاف ظاهر می باشد و نیاز به قرینیت دارد . هرچند گفته شد وقتی عمر بن حنظله می گوید لا یفضل واحد منهما علی الاخر نشان می دهد که او از کلام امام علیه السلام مثالیت برداشت کرده است و امام علیه السلام هم جوابش را می دهند و او را تخطئه نمی کنند و با این کار فهمش را تایید می کنند اما جواب داده شد که "لا یفضل واحد منهما علی الاخر" راوی تنها به همین مقدار دلالت می کند که هیچ یک از راویان این دو خبر بر دیگری در ان صفاتی که پیش تر گفته شد فضیلتی ندارند نه اینکه در هیچ جهت و صفتی لا یفضل علی الاخر .

در کلام مرحوم شیخ در بحث تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه امده است که ما از سوال عمر بن حنظله می توانیم بفهمیم که این صفات به عنوان مثال ذکر شده اند و موضوع حکم خصوص افقهیت و ... نیست . مرحوم شیخ فرموده است : و يؤيّد ما ذكرنا أنّ الراوي بعد سماع‏ الترجيح‏ بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها في الراويين و إنّما سأل عن‏ حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة و غيرها حتّى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزيّة من المزايا أصلا، فلولا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيّة مستقلّة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزيّة فيهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات‏[[1]](#footnote-1) یعنی راوی بعد از اینکه ترجیح به مجموع صفات را شنید نپرسید که اگر بعضی از این صفات در یک راوی بود و در دیگری نبود حکم چیست بلکه می گوید اگر هیچ یک از راویان مزیتی بر دیگری نداشت نه در مزایایی که شما ذکر کردید و نه غیر ان حکم چیست . اگر نبود که عمر بن حنظله برداشت کرده بود هریک از این صفات و مشابه انها مزیتی مستقل می باشند نباید همان ابتدا می پرسید که اگر دو راوی در هیچ صفتی برتری نداشتند چه بلکه مناسب این بود که سوال می کرد اگر این صفات با هم مجتمع نشدند حکم چیست .

مرحوم اخوند در حاشیه رسائل به این فرمایش مرحوم شیخ مناقشه کرده است که انچه از سوال عمر بن حنظله استفاده می شود این است که نسبت به همین مزایایی که شما فرمودید ، هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد . اما از صورتی سوال نکرده است که احدهما اعدل است و دیگر افقه ، چون راوی از کلام قبلی امام این را فهمیده بود که مجموع این صفات بما هو المجموع مزیت حساب می شوند نه تک تک انها . لذا سوال کرده اگر این مجموع در یکی از دو طرف نباشد حکم چیست . مرحوم اخوند اشکال می کند اما حاصل اشکال ایشان این است که چون مجموع مزایای قبلی را مرجح فهمیده بود سوال از انتفاء کل می پرسد .

اما به نظر می رسد که در اشکال به مرحوم شیخ ، همین مقدر کافی است که بگوییم تعبیر سائل که فانهما عدلان مرضیان لا یفضل واحد منهما علی الاخر ناظر به صفات مذکوره است نه غیر ان و بر بیش از این دلالت نمی کند . اما اینکه چرا از صورت افتراق صفات سوال نمی کند بگوییم چون از عبارت قبلی اجتماع الصفات را به عنوان مرجح فهمیده است دخالتی در این مطلب ندارد به طوری که اگر از عبارت قبلی استقلال کل من الصفات در ترجیح را نیز بپذیریم باز هم سوال عمر بن حنظله نشان دهنده این نیست که از عبارت قبلی مثالیت را فهمیده باشد .

بحث دوم این است که ایا ما هو المرجح در تعارض احد الخبرین اجتماع این صفات است یعنی در صورتی که راوی یکی از دو خبر هر چهار صفت را داشته باشد تقدیم محقق می شود یا هر کدام مرجح مستقل برای تقدیم می باشند؟

در این قسمت مرحوم شیخ در رسائل فرموده است نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة و الفقاهة و الصداقة و الورع لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها و لذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معا عدلان مرضيّان لا يفضل أحدهما على صاحبه .[[2]](#footnote-2) فهم عمر بن حنظله این بوده است که هر کدام از این صفات کافی است برای تقدیم احد الخبرین .

مرحوم اخوند در ذیل این فرمایش مرحوم شیخ فرموده است که این نحوه سوال نشان دهنده این نیست که عمر بن حنظله از کلام امام علیه السلام مرجحیت کل من الصفات را فهمیده باشد . این سوال با مرجحیت اجتماع الصفات هم سازگاری دارد . لعله لما فهم ان العبرة فی مقام الترجیح انما یکون باجتماع الصفات بحیث لا اعتبار بها اصلا عند افتراقها لم یسال عن صورتی انفراد من الاخر و تعارض بعضها مع بعض . شاید چون عمر بن حنظله فهمیده بوده است که ملاک ترجیح اجتماع صفات است سوال از صورت انفراد و وجود یک صفت در یک راوی و صفت دیگر در راوی دیگر نکرده است . بنابراین این سوال عمر بن حنظله نشان نمی دهد که او مرجحیت استقلالی هر صفتی را فهمیده است .

مناقشه مرحوم اخوند تمام است و از نحوه سوال عمر بن حنظله نمی توانیم به دست اوریم که هریک از صفات مرجحیت مستقل دارد چراکه سوال او با هر دو فرض سازگاری دارد ؛ هم با فهم مرجحیت اجتماع الصفات و هم با فهم مرجحیت کل واحد من الصفات .

حال که از نحوه سوال عمر بن حنظله نتواستیم تعیین کنیم که اجتماع این صفات مرجح است یا هر کدام به صورت مستقل ، باید ببینیم که مقتضای ظهور اولی کلام چیست و بعد بررسی کنیم که ایا قرینه ای بر خلاف این ظهور وجود دارد یا خیر .

به نظر می رسد که اصل مدعا در کلام مرحوم شیخ یعنی مرجحیت استقلالی هر یک از صفات ، تمام است ولی با این توضیح که اگر در موضوع حکمی امور متعددی ذکر شود هرچند ظاهر اولی کلام این است که این امور به نحو انضمام موضوع می باشند مخصوصا در جایی که با واو عطف شده باشند ، اما در مواردی که بعضی از این امور متعدد صلاحیت دارند که علت مستقل ثبوت حکم باشند ، متفاهم عرفی این است که ما هو المذکور در ناحیه موضوع از باب بیان موضوعات مختلف است و هر کدام موضوع مستقل برای حکم می باشند نه اینکه وجود انضمامی انها موضوع باشد ؛ به عنوان مثال در همین مقبوله ، بعد از ترجیح به شهرت بیان شده که اگر یک خبر موافق با کتاب و سنت و مخالف با عامه باشد به ان خبر اخذ کن . موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه در کنار هم ذکر شده است . با توجه به اینکه موافقت با کتاب به تنهایی صلاحیت دارد که علت ترجیح یکی از دو خبر باشد ، با وجودی که در کنار موافقت با کتاب ، موافقت با سنت و مخالفت با عامه هم ذکر شده است اما متفاهم عرفی این است که هر کدام مستقلا موجب ترجیح می شود به طوری که بعد از تساوی در شهرت ، اگر یکی از دو خبر فقط جهت موافقت با کتاب در ان بود نه موافقت باسنت و نه مخالفت با عامه یا فقط جهت موافقت با سنت در ان بود نه موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و یا مخالفت با عامه در ان بود نه موافقت با کتاب و موافقت با سنت ، همین برای تقدیم کافی است . در محل بحث هم ولو صفات متعددی برای تقدیم احد الخبرین ذکر شده است ولی متفاهم عرفی این است که هر کدام مرجحیت مستقل برای تقدیم دارند . همین که اصدقیت در حدیث کافی می باشد برای تقدیم ، باعث می شود که حمل کنیم این امور متعدده را بر مرجحیت مستقل .

بحث سوم در ترجیح به صفات این است که ایا در مقبوله سه صفت به عنوان مرجح ذکر شده است یا چهار صفت ؟

همانطور که در بحث های قبلی در نسبت بین مرفوعه و مقبوله مطرح شد دو احتمال در اینجا وجود دارد ؛ اگر مقصود از اورعیت همان اعدلیت باشد سه صفت می شود و اگر اعدلیت و اورعیت دو صفت مستقل و متمایز نسبت به هم باشند چهار صفت .

نکته بازگشت اورعیت به اعدلیت این است که عدالت یعنی استقامت در جاده شریعت یا ملکه ای که شخص با ان واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند و اعدلیت شدت در این عدالت خواهد بود . اگر مقصود از ورع هم اجتناب از معاصی باشد اورع نیز کسی می شود که در اجتناب از معصیت شدت داشته باشد . لذا اعدلیت و اورعیت یکی خواهند شد . اما به نظر این حمل خلاف ظاهر است . ظاهر عناوین متعدد که در موضوع حکم در خطاب ذکر می شوند مخصوصا اگر با فاصله هم ذکر شده باشند این است که هر کدام مستقل و مغایر با دیگری است . لذا اورعیت باید به معنایی غیر از اعدلیت باشد ، یعنی زیادی در ورع که ناظر به اجتناب از شبهات است . ولو به حسب وظیفه فعلیه ارتکاب شبهه برای شخص جایز باشد ولی او این حالت را دارد که از شبهات پرهیز کند . لذا ممکن است کسی عدالت یعنی استقامت در جاده شریعت داشته باشد اما شبهات را مرتکب شود ولی اورع از شبهات هم اجتناب می کند . بنابراین باید به ظاهر تعدد عناوین مذکوره اخد کنیم و هر کدام را مستقلا مرجح بدانیم نه اینکه اورعیت را به اعدلیت بر گردانیم.

چهارشنبه 3/2/99 جلسه 124

بحث چهارم در ترجیح به صفات راوی ، تطبیق این مرجح در اخبار متعارضه است . با توجه به فاصله زمانی بین ما و روات واقع در سلسله احادیث ، ایا اصلا این ترجیح قابل تطبیق است و می توان برای ان مصداقی پیدا کرد یا عملا مصداقی برای ان وجود ندارد ؟

این اشکال از بعضی محققین نقل شده است که فاصله زمانی بین ما و روات در سلسله ، زیاد است و راهی برای اثبات صفات این روات نداریم . نفس عدالت و وثاقت در اشخاص با سختی احراز می شود تا چه رسد به احراز اعدلیت و اوثقیت انها . بنابراین تطبیق این مرجح برای ما امکان پذیر نیست .

ممکن است در جواب این اشکال گفته شود که هرچند در نوع موارد مساله به همین نحو است که بیان شد اما پاره ای از موارد وجود دارد که می توان این مرجح را اعمال کرد . با توجه به خصوصیاتی که از روات واقع در سلسله اسناد به دست اورده ایم وقتی روات دو طرف را ملاحظه کنیم ، می توانیم به لحاظ مجموع بما هو مجموع به دست اوریم که روات یک طرف از حیث صفات بر طرف دیگر ترجیح دارند . مخصوصا در جایی که مواجه با دو طایفه از روایات متعارض هستیم که روات یک طرف اگرچه ثقه هستند اما از عامه می باشند و روات طرف دیگر شیعه اثناعشری و از عدول و اجلاء محدثین شیعه هستند مثل زراره و امثال او یا روات یک طرف از فرق منحرفه شیعه غیر از اثناعشری می باشند مثل اینکه همه واقفی یا فطحی یا زیدی باشند اما در طرف دیگر همه روات شیعه اثنا عشری هستند . در اینگونه موارد وقتی دو طرف را بررسی می کنیم می توان احراز کرد که من حیث الصفات کدام روایت بر دیگری ترجیح دارد . مثال واقعی در تطبیق ترجیح به صفات همانی است که شیخ مفید در رساله عددیه مطرح کرده است . ایشان در این بحث که ایا ماه رمضان مثل سایر ماه ها گاهی 29 روزه و گاهی30 روزه می شود یا همیشه30 روزه است ولا ینقص ابدا ، فرموده است که دو طایفه وجود دارد یک طایفه می گوید همیشه 30 روزه است و لا ینقص ابدا و یک طایفه می گوید مثل سایر ماه هاست . مرحوم شیخ مفید می فرماید ما به روات این دو طایفه که نگاه کنیم ، روات طایفه نخست قابل طعن هستند اما روات طایفه دوم فهم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي و أبي عبد الله جعفر بن محمد و أبي الحسن موسى بن جعفر و أبي الحسن علي بن موسى و أبي جعفر محمد بن علي و أبي الحسن علي بن محمد و أبي محمد الحسن بن علي بن محمد ص و الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة [[3]](#footnote-3). همانطور که مشخص است مرحوم شیخ مفید در این مورد ترجیح به صفات را اعمال کرده است . پس اینطور نیست که ما اصلا موردی برای تطبیق ان نداشته باشیم . بله در غالب موارد نمی توانیم این مرجح را تطبیق کنیم .

### شهرت

مرجح دوم از مرجحاتی که در مقبوله بعد از ترجیح به صفات ذکر شده شهرت است. اگر یکی از دو روایت نسبت به دیگری مشهور باشد به ان اخذ می شود و خبر دیگر که شاذ است ترک می شود . در این قسمت انچه جای بحث دارد این است که مقصود از شهرت که در مقبوله موجب ترجیح قرار داده شده چه معنایی از شهرت و کدام قسم شهرت است . همانطور که در مباحث قبلی بیان شد شهرت سه قسم دارد ؛ شهرت روایی و شهرت عملی و شهرت فتوایی . شهرت روایی در جایی است که روایت از جهت نقل در کتب و اصول حدیثی در کتب متعدد و کثیری نقل شده باشد و از جهت نقل اشتهار داشته باشد در مقابل روایتی که من حیث النقل شاذ است و کثرت نقل ندارد. شهرت عملی هم به این معناست که مشهور اصحاب به یک روایت عمل کرده و با استناد به ان در مساله فرعیه فتوا داده باشند . مراد از شهرت فتوایی هم این است که یک فتوا در میان فقهاء اشتهار داشته باشد اما استناد به روایت خاص در شهرت فتوایی مورد نظر نیست و ممکن است فتوایی در میان فقهاء اشتهار داشته باشد اما روایت خاصی در بین نباشد و با استناد به روایت خاصی نباشد و یا اینکه روایات در بین متعارض باشند و فتوای مشهور فقهاء موافق با یکی از دو طایفه از روایات باشد . در میان جمع بین روایات اگر از روی حدس و اجتهاد هم فتوا داده باشند شهرت فتواییه محقق می شود .

بحث دیگر این است که اگر قبول کردیم مقصود از شهرت در مقبوله شهرت روایی است ایا شهرت روایی به به مجرد اشتهار در نقل و کثرت ان حاصل می شود یا کثرت باید به اندازه ای باشد که موجب قطع به صدور روایت گردد ؟

در مباحث قبلی در بررسی مفاد مقبوله اشاره شد که انچه از روایت استفاده می شود مرجحیت شهرت من حیث الروایه است . زیرا عنوان شهرت به خبر اسناد داده شده است و فرموده اند به خبری که مشهور است اخذ کنید . البته در این بحث بعضی از محققین مثل مرحوم اقای بروجردی و مرحوم امام قائل شده اند که مراد از شهرت مجرد اشتهار من حیث النقل نیست بلکه مقصود این است که مشهور اصحاب به روایت عمل کرده باشند والا روایتی که شهرت من حیث النقل داشته باشد و مشهور به ان عمل نکرده باشند اعتباری ندارد و حال انکه امام علیه السلام فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه .

قبلا بیان شد که این نظریه تمام نیست . این تعلیل دلالت ندارد که مراد شهرت عملیه است و باید اصحاب فتوا داده باشند چراکه با شهرت من حیث النقل هم سازگاری دارد و لذا نمی توانیم به خاطر ان از ظهور شهرت در شهرت روایی رفع ید کنیم . شاهدی هم وجود دارد و ان اینکه در ذیل مقبوله فرض شده است که هر دو روایت مشهور باشند و این فرض قابل تحقق در شهرت عملیه نیست بلکه با شهرت من حیث الروایه قابل تطبیق است . پس این ذیل هم قرینه می شود که ما مراد از مشهور در صدر روایت مشهور من حیث الروایه است .

اما در اینکه ملاک در شهرت روایی مجرد کثرت نقل روایت است یا باید کثرت به حدی باشد که موجب قطع به صدور ان شود ، مرحوم اقای خویی فرموده اند که باید قطع به صدور پیدا شود . در همان بحث بررسی مفاد مقبوله بیان شد که این نظر صحیح نیست و عنوان مشهور در مرفوعه و مقبوله به این معنا است که روایت از جهت نقل تعدد داشته باشد . هرچند واژه شهرت در لغت به معنای ظهور و وضوح و بیرون امدن از خفاء می باشد اما برای ظهور و وضوح روایت همین مقدار کافی است که تعدد و شیوع نقل پیدا کند ولو به حد قطع به صدور نرسد . ان وجوهی که در کلام مرحوم اقای خویی استناد شده بود مورد مناقشه قرار گرفت .

### موافقت با کتاب

مرجح سوم که در مقبوله بیان شده موافقت با کتاب است . در روایت قطب راوندی یعنی صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله و روایت میثمی نیز موافقت با کتاب به عنوان مرجح ذکر شده است. در این مرجح جهاتی از بحث وجود دارد که باید بررسی شود .

جهت اول این است که مراد از موافقت با کتاب در مقابل مخالفت با کتاب ایا موافقت و مخالفت با نص کتاب است یا با ظاهر کتاب ؟ به عبارت دیگر ایا مقصود از مخالفت با کتاب که موجب مرجوح شدن روایت است مخالفتی است که مورد جمع عرفی نمی باشد بلکه از موارد تعارض مستقر بین طرفین است یا مخالفتی است که موجب جمع عرفی است به طوری که لولا المعارضه اگر این خبر مخالف با کتاب را در مقابل کتاب قرار می دادیم جای جمع عرفی بود و به وسیله ان ، کتاب حمل بر معنایی می شد که موافق با خبر باشد .

جهت دوم بحث این است که ایا این مخالفت با کتاب که موجب مرجوحیت می شود یا مخالفت با کتاب که موجب سقوط روایت از حجیت می شود ، مختص است به مخالفت با الفاظی که در کتاب ذکر شده است یا ان مخالفت و موافقتی که موضوع ترجیح و سقوط از حجیت است مخالفت و موافقت با خصوص الفاظ نیست بلکه مخالفت با روح کتاب هم در ترجیح و یا در تمییز حجت از لا حجت موضوعیت دارد ؟

جهت سوم این است که ایا ترجیح به موافقت با کتاب اختصاص به جایی دارد که روایت موافق با مطلبی باشد که در کتاب به الفاظش بیان شده باشد یا حتی مواردی را هم در بر می گیرد که کتاب شریف با اطلاق و با استناد به مقدمات حکمت دلالت بر امری داشته باشد و روایت موافق با مفاد اطلاقی کتاب می باشد ؟

چهارشنبه 7/3/99 جلسه 125

در بررسی مرجح سوم که موافقت با کتاب باشد باید سه جهت مورد بحث قرار گیرد :

جهت اول : مقصود از موافقت و مخالفت با کتاب ، موافقت و مخالفت با نص است یا ظهور را هم در بر می گیرد؟

همانطور که در مباحث قبل هم اشاره شد مساله عرضه روایات بر قران و ملاحظه اینکه روایت موافق با کتاب است یا مخالف ، در دو مقام مطرح می شود ؛ یکی در تشخیص ما هو الحجه و تمییز حجت از لا حجت و دیگری در ترجیح یکی از دو دلیلی که فی حد نفسه هر دو صلاحیت حجیت را دارند اما به خاطر تعارض نمی توانیم به انها اخذ کنیم یعنی تعیین حجت فعلی از میان دو حجت شأنی .

روایات وارده در این مساله هم دو طایفه می باشند . طایفه اول روایاتی هستند که میزان و ملاک در حجیت حدیث را موافقت با کتاب و عدم مخالفت با کتاب می دانند به طوری که مخالفت با کتاب و عدم موافقت با ان موجب سقوط روایت از حجیت می شود .

خود روایات این طایفه اول هم بر دو صنف می باشند ؛ صنف اول روایاتی است که مفاد انها نفی حجیت خبر مخالف با کتاب است یعنی از این صنف استفاده می شود که شرط حجیت روایت ، عدم مخالفت ان با کتاب مجید است ؛ مثل صحیحه جمیل که صاحب وسائل از رساله قطب راوندی از طريق مرحوم صدوق نقل می کند : عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.[[4]](#footnote-4) و نیز معتبره هشام بن حکم که صاحب وسائل از مرحوم کلینی نقل می کند : عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صلی الله علیه واله بِمِنًى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. صاحب وسائل در ادامه نقل این روایت دارد که رواه البرقی فی المحاسن عن ابی ایوب المدائنی عن ابن ابی عمیر عن الهشامین جمیعا و غیرهما [[5]](#footnote-5). این روایت هم من حیث السند مشکلی ندارد و صحیحه است .

در امثال این روایت هر چند در فقره اول عنوان موافقت با کتاب شرط حجیت قرار داده شده اما به قرینه فقره دوم که مخالفت را مانع حجیت می داند معلوم می شود که مقصود از موافقتی که در صدر امده ، صرف عدم مخالفت است نه اینکه شرط حجیت این باشد که حتما روایت موافق با کتاب و شاهدی از کتاب داشته باشد.

صنف دوم در طایفه اول روایاتی است که موافقت با کتاب را شرط حجیت حدیث دانسته است ؛ به این معنا که اگر روایتی موافقت با کتاب نداشت ولو مخالفتی هم نداشته باشد این روایت حجت نیست . صاحب وسائل از مرحوم کلینی نقل می کند عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ (یعنی عبد الله بن محمد بن عیسی برادر احمد بن محمد بن عیسی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ وَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ.[[6]](#footnote-6) اگر چه در سند مرحوم کلینی ، عبد الله بن محمد که همان بُنان بن محمد بن عیسی باشد وارده شده است که در موردش توثیق وجود ندارد اما صاحب وسائل ان را از محاسن هم نقل کرده است که سند محاسن تام می باشد . از این روایت استفاده می شود که شرط حجیت حدیث موافقت با کتاب وسنت و داشتن شاهد از کتاب و سنت است .

ایا این صحیحه ابن ابی یعفور مربوط به طایفه اول است که در مقام بیان ملاک حجیت می باشند یا در این طایفه قرار ندارد و مربوط به بحث تعارض و ترجیح احد المتعارضین می باشد یعنی طایفه دوم ؟

عنوان وارد در سوال اختلاف الحدیث است که ظاهر در این است که در یک مورد ، دو حدیث وارد شده که با هم مختلف هستند و متعارض حساب می شوند . بر این اساس طبعا این روایت مندرج در طایفه اول نمی شود و مربوط به طایفه دوم می شود .

بله در معنای اختلاف الحدیث احتمالات دیگری هم وجود دارد ؛ یکی این است که مراد از اختلاف الحدیث تنوع حدیث باشد یعنی احادیث مختلف که مربوط به مسائل مختلف باشد و احتمال دیگر مخالفت حدیث با مسلمات و مرکوزات دینی که ثابت بالکتاب و السنه است . احتمال سوم هم همان تعارض احادیث می باشد .

بنابر احتمال دوم و سوم مفاد صحیحه ابن ابی یعفور ارتباطی به تمییز حجت از لا حجت از راه عرض حديث بر کتاب ندارد . لذا مندرج در طایفه اول نمی شود اما بنابر احتمال اول که مقصود احادیث مختلفه باشد مربوط به محل بحث می شود .

ولو عنوان اختلاف الحدیث احتمالات سه گانه دارد و یا هرچند بگوییم که ظاهر عنوان اختلاف الحدیث همان تعارض الحدیث است ولی امام علیه السلام جوابی را که به عنوان قانون و کبرای کلی بیان فرموده اند مربوط به تمییر حجت از لا حجت می شود نه تعارض الحدیث . چون در ذیل ، به صورت کلی فرموده اند که هرگاه شاهدی از کتاب یا سنت برای حدیث روایت شده پیدا کردید به ان حدیث اخذ کنید والا نه و با توجه به این مفاد طبعا این روایت ناظر به بیان شرایط حجیت خبر خواهد شد .

بنابراین صنف دوم از طایفه اول روایتی است که مفادش اشتراط حجیت حدیث به وجود شاهد از کتاب یا سنت است .

ایا این مفاد قابل اخذ است ؟ یعنی ایا می توانیم در حجیت خبر ثقه فی حد نفسه و با قطع نظر از فرض تعارض ، ملتزم شویم که فقط حدیثی حجیت دارد که شاهدی از کتاب و سنت داشته باشد ؟

اگر این مفاد ثابت باشد که شرط حجیت خبر ، وجود شاهد از کتاب و سنت بر طبق خبر است ، عملا حجیت خبر ثقه الغاء می شود . زیرا در جایی که شاهد وجود دارد که همان شاهد حجت در مساله می شود و در جایی هم که شاهدی در کار نیست که خبر ثقه هم حجیت ندارد . لذا عملا حجیت خبر ثقه با این صحیحه ابن ابی یعفور ملغی می شود .

در کلمات اعلام و محققین راه حل هایی برای حل این مشکل مطرح شده که به بعضی اشاره می شود .

یکی اینکه گفته شده صحیحه عبد الله بن ابی یعفور و نظایر ان از این حیث مطلق می باشند که راوی خبر ثقه باشد یا خیر اما ادله اعتبار خبر ثقه را که نگاه کنیم دلالت بر حجیت خبر ثقه می کنند و شامل خبری که راوی اش ثقه نیست نمی شوند . وقتی نسبت بین این روایات با ادله حجیت خبر ثقه نسبت عموم و خصوص مطلق شد مقتضای صناعت این می شود که خبر مطلق را مقید به خبر مقید کنیم . لذا این روایت را با ادله حجیت خبر ثقه قید می زنیم . یعنی در جایی که راوی خبر ثقه باشد برای حجیت احتیاجی به وجود شاهد نداریم اما اگر ثقه نباشد در صورتی می توان به ان اخذ کرد که شاهد داشته باشد . این راه حل در کلمات بعضی متقدمین مطرح شده و بعض الاعلام هم در کتاب آراءونا ذکر کرده اند .

نسبت به این راه حل مناقشه شده است . مرحوم ایروانی در کتاب "الاصول فی علم الاصول" فرموده است : لا یقال که جمع بین این روایات و انچه دلالت بر حجیت خبر عدل می کند تخصیص این روایات به ادله حجیت خبر عدل است . زیرا به روایت ابن ابی یعفور و نیز روایت محمد بن مسلم که در مستدرک نقل شده "ما جاءک فی روایة من بر او فاجر یوافق القران فخذ به و ما جاءک فی روایة من بر او فاجر یخالف القران فلا تاخذ به" [[7]](#footnote-7) که نگاه کنیم تصریح به عدم حجیت خبر عدل اذا لم یوافق القران شده است و با این تصریح آبی از این جمع است . چون در روایت ابن ابی یعفور ، راوی فرض کرده که ممکن است روایت را ثقه نقل کند و نیز ممکن است غیر ثقه نقل کند و در همین فرض سوال سائل ، کأنّ امام علیه السلام فرموده است چه راوی ثقه باشد و چه غیر ثقه ، شرط عمل به روایت وجود شاهد است . وقتی در جایی که راوی ثقه است چنین شرطی را بیان بفرمایند معنا ندارد ان را مقید به جایی کنیم که راوی ثقه نباشد .

راه حل دوم که مختار خود مرحوم ایروانی باشد این است که بگوییم روایت ابن ابی یعفور ناظر به کتب حدیثی ای است که در ان دستکاری شده و احادیث جعلی قرار داده شده است اما احادیثی که به اسانیدی متصل نقل می شود با این کیفیت که یروی کل عدل لاحق عن سابقه متحملا عنه الحدیث باحد انحاء التحمل من غیر اقتصار فی النقل علی ما یجده فی کتابه ما لم یسمع منه روایته فلا . بنابراین روایت ابن ابی یعفور ناظر به روایاتی نیست که شرایط نقل روایت در انها رعایت شده است .[[8]](#footnote-8)

البته حمل روایت بر این معنا محتمل است اما شاهد ندارد . ظاهر روایت با توجه به سوال سائل این است که با احادیثی برخورد می شود که هم اشخاص ثقه نقل می کنند و هم غیر ثقه و امام علیه السلام این جواب را بیان فرموده اند . شاهد بر محمل فوق نداریم . اگر محمل دیگری پیدا نشد ممکن است به آن ملتزم شویم اما اگر محمل دیگری پیدا شود التزام به این حمل تعینی ندارد .

راه حل سوم که در کلام مرحوم اقای صدر ذکرشده (ولی اختيار نشده ) این است که چون مفاد روایت عرفا الغاء حجیت خبر واحد است و خود این روایت هم از مصادیق خبر واحد است ، برای الغاء حجیت خبر واحد و اثبات عدم حجیت ان نمی توانیم به خبر واحد اخذ کنیم. اما اینکه مفادش الغاء حجیت خبر واحد می باشد به این خاطر که ولو مدلول روایت این نیست که اخبار ثقات کلا حجت نمی باشند بلکه مفاد ان عدم حجیت خصوص ما لیس علیه شاهد من الکتاب و السنه است ولی الغاء حجیت در همین محدوده مساوی است عرفا با الغاء حجیت خبر به نحو مطلق . زیرا مقصود از حجیت خبر و غرض عرفی از ان این است که به وسیله خود این خبر مستقلا بتوان مطلبی را اثبات کرد و در جایی که دلیل دیگری از کتاب یا سنت قطعی وجود ندارد خود این خبر برای اثبات کافی باشد . بنابراین در جایی که شاهد وجود ندارد که روایت ابن ابی یعفور می گوید خبر حجت نیست و در جایی هم که شاهد از کتاب و سنت وجود دارد مطلب با ان اثبات می شود و نیازی به خبر نیست . لذا مفاد روایت ابن ابی یعفور الغاء حجیت خبر واحد است . اما اینکه با خبر واحد نمی شود الغاء حجیت کرد چون مستلزم خلف است و از حجیت خبر ابن ابی یعفور عدم حجیت ان لازم می اید . بنابراین ولو برای روایت ابن ابی یعفور محملی پیدا نکنیم اما بازهم این مضمون قابل التزام نیست . در نتیجه تاثیری در مقام عمل از نظر بیان شرایط حجیت خبر ندارد .

راه حل چهارم که در کلام مرحوم اقای صدر بیان شده ( و اختيار شده ) این است که هرچند ظاهر روایت ابن ابی یعفور عدم حجیت خبر ثقه به نحو مطلق باشد ولی نمی توانیم به مفادش اخذ کنیم. زیرا حجیت خبر ثقه به صورت فی الجمله در جایی که شاهدی از کتاب هم نداشته باشد امر مرتکز لدی المتشرعه و ناقلان حدیث است و به خاطر همین حجیت خبر ثقه بوده است که این اهتمام اکید در نقل و ضبط احادیث بین اصحاب پیدا شده است . این ارتکاز ، قرینه لبیه متصله به خطاب درست می کند و به خاطر اتصال به ان باعث می شود مفادش امر دیگری غیر از ظهور ابتدایی ان باشد . لذا باید کلام را حمل بر محامل دیگری کنیم که یکی از انها این است که بگوییم این روایت می خواهد حجیت خبر را در خصوص اصول دین و عقائد که مطلوب در انها یقین است الغاء کند و لذا در فروع مشکلی ایجاد نمی کند .

علی ای حال به واسطه این وجوه مطرح شده باید از ظاهر صحیحه ابن ابی یعفور رفع ید کنیم . در نتيجه مقدار قابل التزام در طایفه اول این است که خبر نباید مخالفت با کتاب داشته باشد اما موافقت با کتاب به این معنا که حتما شاهدی از کتاب یا سنت قطعیه نیز داشته باشد ثابت نیست.

در این طایفه اول که ناظر به فرض تمییز حجت بود نه تعارض و حجیت خبر در ان مشروط به عدم مخالفت با کتاب شده بود مراد از مخالفت ، مخالفت تباینی است که جمع عرفی با کتاب ندارد . تباین هم یا تباین کلی است و یا عموم و خصوص من وجه که نمی توانیم در ماده اجتماع به حدیث اخذ کنیم.

شنبه 10/3/99 جلسه 126

گفته شد که اخبار عرضه احادیث بر کتاب مجید دو طایفه هستند . طایفه اول برای تمییز حجت از لا حجت لزوم عرضه بر کتاب مطرح شد. صنف اول این طایفه شرط حجیت خبر را عدم مخالفت با کتاب بیان کرد و صنف دوم که صحیحه ابن ابی یفعور باشد مفادش لزوم وجود شاهد از کتاب و سنت برای حجیت خبر بود که به الغاء حجیت خبر ثقه به عنوان دلیل مستقل منتهی می شد . از انجایی که نمی توان به مفاد این صحیحه به خاطر لزوم الغاء حجیت خبر ثقه ملتزم شد باید راه حل هایی ارائه شود.

همانطور که در جلسه قبل بیان شد راه حل های متعددی ارائه شده که به چهار مورد اشاره شد . به عنوان تکمیل بحث گذشته می گوييم : راه حل اولی که از سوی بعضی از محققین ارائه شد این بود که روایت ابن ابی یعفور را با ادله حجیت خبر واحد تخصیص می زنیم. همانطور که در کلام محقق ایروانی نیز امده این راه حل تمام نیست. چون شمول صحیحه ابن ابی یفعور نسبت به جایی که راوی ثقه است بالاطلاق نیست که تقیید بخورد .

جواب دوم (جواب محقق ایروانی) مبنی بر حمل روایت بر کتب مدسوسه نیز ولو فی حد نفسه محتمل می باشد و تنافی بین روایت ابن ابی یعفور و ادله حجیت خبر ثقه را از میان بر می دارد اما التزام به این جمع نیاز به شاهد دارد که ارائه نشده است.

در کلام اقای صدر جواب سومی داده شد که خود ایشان هم این جواب را قبول نکردند . جواب این بود که با توجه به اینکه مفاد این روایت، الغاء حجیت خبر ثقه است نمی توانیم با ان مفادش را اثبات کنیم. زیرا مستلزم خلف است و از اثبات حجیت این روایت عدم حجیت ان لازم می اید و کل ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال .

باید این راه حل را اینگونه تکمیل کرد که وقتی این روایت در اثبات مفادش حجت نبود، ادله حجیت خبر ثقه در مساله مورد بحث یعنی حجیت خبر ثقه به صورت مستقل، بلامعارض خواهد شد و بر اساس آن شرطیت وجود شاهد از کتاب و سنت نفی می شود .

اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود که در کلام مرحوم اقای صدر عنوان شده است و ایشان به ان ملتزم گشته اند. اشکال این است که روایت ابن ابی یعفور مثل هر قضیه عامی، به عدد مصادیق اخبار احادی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه، مشتمل بر اطلاقات عدیده ای است که یکی از انها، اطلاق این مفاد نسبت به خود روایت ابن ابی یعفور به عنوان خبر واحدی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه است. اطلاق روایت ابن ابی یعفور نسبت به خودش مستلزم عدم حجیت ان است و چون یلزم من وجوده عدمه قابل التزام نیست . اما حجیت اطلاق روایت ابن ابی یعفور نسبت به بقیه اخبار احادی که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه که محذوری ندارد . لذا ملتزم می شویم که مفاد روایت ابن ابی یعفور خودش را به خاطر محذور فوق شامل نمی شود اما بقیه اخبار احادی را که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه شامل می شود.

جوابی که داده می شود این است که تفکیک در مفاد روایت ابن ابی یعفور بین این دو قسمت یعنی بین شمول این مفاد نسبت به خودش و شمولش نسبت به سایر افراد عرفی نیست و وقتی عرفی نبود طبعا اگر بخواهد بقیه اخبار احادی که لا شاهد علیها من الکتاب و السنه را در بر بگیرد باید خودش را هم شامل شود و چون این شمول مستلزم محذور است اشکال همچنان پا برجاست .

راه حل چهارم که در کلام اقای صدر عنوان شد و مورد قبول قرار گرفت این بود که هرچند مفاد روایت الغاء حجیت خبر ثقه است اما با توجه به اینکه حجیت فی الجمله حتی در جایی که لا شاهد علیه من الکتاب و السنه از مرتکزات متشرعه و ناقلان حدیث از اصحاب ائمه علیهم السلام است، قرینه لبیه متصله به خطاب به وجود می اید و موجب می شود این روایت حمل بر معنای دیگری گردد که با حجیت فی الجمله منافات نداشته باشد یعنی حمل روایت بر الغاء حجیت خبر ثقه در اصول دین و عقائد.

به نظر می رسد که در بررسی این جواب وارائه جواب نهايی اینطور گفته شود که ارتکازی بودن حجیت خبر ثقه فی الجمله، هرچند باعث می شود که روایت حمل بر معنایی غیر از مفاد ظاهریش شود که با ارتکاز منافات نداشته باشد اما همانطور که ممکن است معنای اخر الغاء حجیت خبر ثقه در اصول دین و عقائد باشد به نحوی که در کلام اقای صدر امده، ممکن است الغاء حجیت خبر ثقه فی الکتب المدسوسه المتصمنه للاحادیث الموضوعه باشد که مرحوم ایروانی فرمود.

مهم این است که در مساله مورد بحث که حجیت خبر ثقه به عنوان خبر مستقل فیما لا یوجد شاهد علیها من الکتاب و السنه باشد، نمی توانیم به صحیحه ابن ابی یعفور در مفاد ظاهرش که الغاء حجیت خبر ثقه حتی فی الجمله باشد اخذ کنیم و در نتيجه، ادله حجیت خبر ثقه در اثبات مطلوب بلامعارض می شوند.

برای عدم صحت اخذ به صحیحه ابن ابی یعفور وجوه متعددی می توان ذکر کرد. یکی همان وجه سوم است که حجیت روایت ابن ابی یعفور مستلزم خلف است و وجه دیگر این است که ارتکاز متشرعه و سیره اصحاب بر عمل به خبر ثقه بدون احساس نیاز به وجود شاهد از کتاب و سنت بوده است و روایت ابن ابی یفعور خلاف این ارتکاز و سیره است.

وجه سوم مخالفت مفاد ظاهری روایت با کتاب است . زیرا این روایت تنافی دارد با ایاتی که دلالت بر حجیت خبر ثقه می کند و قابل جمع عرفی با انها نیست ولو به این خاطر که تنافی میان انها بالعموم من وجه باشد. مثل اینکه بگوییم ایه نفر دلالت بر حجیت می کند ولی روایت دلالت بر عدم حجیت فیما لا یوجد شاهد می کند. در نتیجه نسبت عموم من وجه خواهد شد. زیرا روایت ابن ابی یعفور هم روایات اصول را در بر می گیرد و روایات فروع را و از ان طرف ایه نفر که دلالت بر حجیت خبر ثقه در فروعات می کند هم جایی را می گیرد که خبر سبب به وجود امدن علم شود و هم جایی را می گیرد که علم به وجود نیاید. ماده اجتماع جایی است که خبر در فروع قائم شده باشد و مفید علم نباشد که کتاب حکم به حجیت این خبر می کند ولی صحیحه ابن ابی یعفور بر خلاف کتاب حکم می کند که چون شاهدی ندارد حجت نیست .این مخالفت با کتاب سبب می شود روایت از حجیت ساقط شود.

وجه دیگری که اقای صدر مطرح کرده اند این است که این روایت با سنت قطعیه مخالفت دارد که مقصود صحیحه احمد بن اسحاق باشد که به نظر ایشان صدورش قطعی است .

علی ای حال برای عدم حجیت روایت در مورد بحث وجوه متعددی می توان اقامه کرد. این وجوه این مقدار اقتضا دارند که روایت ابن ابی یعفور در مفاد ظاهرش حجیت نداشته باشد و انچه در مساله مورد بحث یعنی حجیت خبر ثقه فیما لا یوجد علیه شاهد، حجيت وصلاحيت جريان دارد فقط ادله حجیت خبر ثقه است .

نتیجه بحث این است که از طایفه اول استفاده می شود که شرط حجیت خبر ثقه عدم مخالف با کتاب است. مقصود از مخالفت با کتاب هم که مانع حجیت خبر می شود مخالفت تباینی است یا تباین بالکل یا تباین بالعموم من وجه اما مخالفت با ظاهر یا عموم و یا اطلاق موجب سلب حجیت از خبر نمی شود.

طایفه دوم از روایات عرض بر کتاب در مقام ترجیح احد المتعارضین وارده شده اند یعنی در جایی که حجیت فی نفسه در هر دو روایت وجود دارد اما به خاطر تعارض نمی توانیم به هر دو اخذ کنیم. این روایات در بحث اخبار علاجیه هم مطرح شدند و مفادشان این بود که در مقام تعارض بین الخبرین به خبر موافق با کتاب اخذ می شود و خبر مخالف طرح خواهد شد .

عمده این روایات مقبوله عمر بن حنظله و روایت میثمی و روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بود . این روایات ناظر به فرض تعارض بودند و در مقام ترجیح یک حجت شأنی بر حجت شأنی دیگر وارد شده بودند. اینکه در کلام مرحوم اخوند در کفایه امده که اخبار اخذ به موافق با کتاب و نیز اخبار اخذ به مخالف با عامه در مقام تمییز حجیت از لا حجت هستند[[9]](#footnote-9) تمام نیست . بله نسبت به بعضی از روایات عرضه احادیث علی الکتاب همین است که اخوند می گوید اما در میان اخبار عرضه، روایاتی مثل مقبوله و روایت میثمی و نیز روايت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در مقام ترجیح احدی الحجتین علی الاخری وارده شده اند و ناظر به فرض تعارض هستند. با توجه به دلالت این روایات بر لزوم ترجیح به موافق با کتاب و طرح مخالفت با ان، باید دید مقصود از موافقت با کتاب و مخالفت با ان در این روایات طایفه دوم چیست .

مقصود از موافقت با کتاب و مخالفت با آن موافقت و مخالفت با ظهور است، نه نص و نه مخالفت با کتاب به مخالفت تباینی؛ به طوری که اگر معارضی وجود نداشت به همان خبر مخالف با ظاهر اخذ می کردیم اما چون تعارض به وجود امده است همین مخالفت با ظهور موجب مرجوحیت می شود .

این مدعا را با دو وجه زیر می توان اثبات کرد:

وجه اول این است که مخالفت با نص کتاب یعنی مخالفت تباینی چه به تباین کلی باشد و چه جزئی یعنی عموم من وجه، موجب سلب حجیت روایت می شود. بنابراین اگر در دو روایت متنافی با هم، روایتی پیدا کردیم که مخالفت تباینی با کتاب دارد اصلا این روایت حجت نیست . اگر خبر مقابل هم مخالفت تباینی با کتاب داشته باشد که هیچ کدام قابل اخذ نیستند و اگر مخالفت تباینی نداشته باشد، وظیفه اخذ به آن است ولی از باب حجیت بلامعارض نه از باب ترجیح احد الحجتین علی الاخری. بنابراین اگر مقصود از مخالفت، مخالفت تباینی با کتاب باشد، اساسا ترجیح به موافقت با کتاب معنا پیدا نمی کند.

وجه دوم این است که در بیان مرجحات در مقبوله عمر بن حنظله بیان شد که برای ترجیح ابتدا باید به صفات راوی مراجعه شود و بعد به شهرت و بعد از ان به موافقت با کتاب . معنای این حرف این است که خبر واحدی که واجد ترجیح به صفات راوی باشد باید مقدم بر خبر اخر شود هرچند مخالف با کتاب باشد . این مخالفت با کتابی که ضرر به حجیت نمی زند و حتی با وجود ان هم باید به روایت واجد ترجیح به صفات است اخذ شود مخالفت با ظهور است . والا اگر روایت، مخالفت با کتاب بالتباین داشته باشد موجب سلب حجیت فی حد نفسه می شود و حال انکه در مقبوله بیان شد که اگر روایتی واجد ترجیح به صفات باشد مقدم بر خبر دیگر است هرچند مخالف با کتاب باشد .

بنابراین مقصود از موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت با ظهور کتاب است به طوری که جای جمع عرفی باقی می ماند و اگر فقط همان روایت بود می توانستیم با خبر مخالف با ظهور، عموم و اطلاق کتاب را تقیید و تخصیص بزنیم.

دوشنبه 12/3/99 جلسه 127

جهت دوم : از جهات بحث درموافقت ومخالفت روايت با کتاب اين است که : ایا مقصود از موافقت و مخالفت با کتاب، خصوص موافقت و مخالفت با مدالیل لفظیه کتاب است و یا موافقت و مخالفت با روح کتاب را هم شامل می شود؟

گرچه این بحث، هم در ترجیح به موافقت با کتاب در تعارض الاخبار قابل طرح است و هم در تمییز حجت از لا حجت، ولی در بحث ترجیح احد المتعارضین کسی قائل به این تعمیم نشده است.

مرحوم اقای صدر و نیز بعض الاعلام حفظه الله در تقریرات تعارض الادله قائل شده اند که روایات دال بر عدم حجیت خبر مخالف با قران، اختصاص به مخالفت با نص قران و مدالیل لفظیه قران ندارد بلکه مخالفت با روح قران را هم شامل می شود؛ به این معنا که اگر روایتی خلاف مدالیل لفظی قران نبود اما مخالف روح قران بود مصداق روایت مخالف با قران به شمار می رود و باید طرح شود .

لذا در بحوث به عنوان مثال فرموده اند که اگر روایتی در مذمّت طایفه ای از مردم وارد شود و یا صنف خاصی از مردم را پایین تر از دیگر خلایق بداند و یا انها را قسم من الجن معرفی کند اینگونه روایات مخالف با قران حساب می شوند ولو مخالفت با مدالیل لفظی قران ندارند اما مخالف با روح قران می باشند. زیرا از مجموع ایات استفاده می شود که همه انسان ها در هر رنگ و صنفی باشند یکی هستند و در ارزش انسانی و مسئولیت های انسانی مساوی می باشند نه اینکه بعضی از بعضی جدا باشند و داخل در طایفه جن قرار بگیرند یا از نظر ارزش انسانی اخس باشند.

اما اگر روایتی دلالت بر وجوب دعا عند رویة الهلال کند مخالف با قران نیست چون در قران هم ترغیب شده است که در هر زمان و مناسبتی به سوی خدا توجه پیدا شود.

بنابراین، دلالات ظنیه ای که مشتمل بر احکام فرعیه هستند اگر مخالفت با مدالیل لفظی کتاب نداشته باشند و با روح تشریعات عام کتاب مجید نیز متنافی نباشند موافق با کتاب به حساب می ایند.

شاهد بر این تفسیر از روایات طرح حدیث مخالف کتاب، مرسله ابن بکیر است . در وسائل از مرحوم کلینی از محمد بن یحیی نقل شده است عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ[[10]](#footnote-10). در این روایت تعبیر شده است که اگر از کتاب شاهدی بر روايت پیدا کردید به روايت عمل کنيد . مقصود از شاهد اعم از موافق به معنای خاص است . هرچند جمود بر کلمه موافق، معنای خاص را القاء می کند ولی عنوان شاهد، اعم از موافق به معنای خاص حساب می شود . علاوه بر اینکه در این روایت اکتفاء نشده به بک شاهد بلکه تعبیر به "شاهدا او شاهدین" شده که قرینه است بر اینکه مقصود، پیدا کردن اشباه و نظایر است، نه خصوص موافق صریح از کتاب مجید [[11]](#footnote-11).

در کلام بعض الاعلام هم به حسب تقریرات تعارض الادله امده که مقصود از موافقت با کتاب که شرط حجیت قرار داده شده موافقت روحیه است یعنی مدلول روایت با اصول عالیه اسلام که در کتاب و سنت به ان تصریح شده موافق باشد . تعبیرات وارده در طایفه اول روایات نیز همین را نشان می دهد. مثل تعبیر "شاهدا او شاهدین" یا تعبیر "علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا" . شاهد دیگر روایت ایوب بن حر است که در محاسن نقل شده است (هرچند در وسائل و نیز بحار ان را از محاسن نقل نکرده اند.) در محاسن نقل شده از حسن بن علی بن فضال عن علی (به قرینه روایات قبلی علی بن نعمان است) از ایوب (مقصود ایوب بن حر است) عن ابی عبد الله علیه السلام : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه واله إِذَا حُدِّثْتُمْ عَنِّي بِالْحَدِيثِ فَانْحَلُونِي أَهْنَأَهُ وَ أَسْهَلَهُ وَ أَرْشَدَهُ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ إِنْ لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ[[12]](#footnote-12)‌

. این تعبیر که گوارترین و آسان ترین انها را به من منتسب کنید، دلالت می کند که مورد نظر در مقایسه و عرضه به کتاب، موافقت با روح کتاب است نه با الفاظ کتاب .

بر این اساس باید روایاتی که در فروع وارد می شود را اینگونه بسنجیم که اگر در مجال امور اجتماعی باشد شرط حجیت ان این است که تلائم داشته باشد با عدل اجتماعی و کرامت بشری و با ایه شریفه "ان الله یامر بالعدل و الاحسان" و با اینکه مردم در نزد خداوند متعال علی حد سواء هستند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد مگر به خاطر تقوی . بنابراین طعن نسبت به بعضی از مردم با این عدالت اجتماعی و یکسان بودن انسان ها در ارزش و کرامت انسانی سازگاری ندارد .

روایاتی هم که در زمینه عبادات و ارتباط مردم با خدا وارد شده اند در صورتی واجد ملاک حجیت می باشند که دلالت بر تقدیس خدا و حصر عبادت در خدا داشته باشند. لذا اگر مضمون روایتی به گونه ای بود که سر از عبادت غیر خدا در می اورد باید طرح شود.

بنابراین روایاتی که به عنوان خبر ثقه به ما می رسد باید امتداد و تاکید اهداف عالیه منصوص در کتاب و سنت باشد و بین مفاد روایات و احکام مسلم در کتاب و سنت تناسب و شباهت وجود داشته باشد.

این نحوه سنجش برای حجیت روایت نیز امری بعيد وتعبدی نیست بلکه روش بحث و تحقیق در عصر جدید هم به همین صورت می باشد . مثلا اگر در جایی با شعری برخورد کردند که مشکوک بود ایا جزء اشعار متنبی است یا خیر، ملاحظه می کنند که چه مقدار این شعر با روحیات و افکار متنبی و محیطی که شعر متنبی در ان صادر شده است توافق دارد. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه نقل می کند که از استادش پرسید نهج البلاغه متعلق به سید رضی است یا خیر، او جواب داد که این نفس امام است؛ رضی کجا و این نفس کجا . نهج البلاغه با کلام رضی سازگاری ندارد.

(البته ابن ابی الحدید در نهج البلاغه در انتهای شرح خطبه شقشقیه چنین اورده است که استادش به نام مصدق از استاد خود به نام ابن خشاب سوال کرد که ایا این خطبه ساختگی و به حضرت نسبت داده شده است یا خیر و ابن خشاب در جواب گفت: لا والله و انی لاعلم انها کلامه کما اعلم انک مصدق . فقلت له ان کثیرا من الناس یقولون انها من کلام الرضی رحمه الله تعالى فقال أنى للرضي و لغير الرضي هذا النفس و هذا الأسلوب قد وقفنا على رسائل الرضي و عرفنا طريقته و فنّه في الكلام المنثور و ما يقع مع هذا الكلام في خل و لا خمر ثم قال و الله لقد وقفت على هذه الخطبة في كتب صنفت قبل أن يخلق الرضي بمائتي سنة و لقد وجدتها مسطورة بخطوط أعرفها و أعرف خطوط من هو من العلماء و أهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو أحمد والد الرضي‏[[13]](#footnote-13).)

بنابراین این نحوه از سنجش در بررسی احادیث، رویه ای است که در متن شناسی در عصر فعلی هم به کار گرفته می شود. ایشان در ادامه فرموده اند که ائمه علیهم السلام نیز ما را به این روش ارشاد کرده اند و از عبارات محقق در شرایع هم استفاده می شود چراکه در بسیاری از موارد تعبیر کرده است که این مطلب اشبه به اصول مذهب و قواعد است[[14]](#footnote-14).

یکی از مثال هایی که برای همین مورد در بعضی از کلمات بیان شده همان روایت جواز بهتان بر اهل بدعت است که از حیث سند نیز معتبر است . در صحیحه داوود بن سرحان است که إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَ الْبِدَعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبَرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةِ وَ بَاهِتُوهُمْ... . بنابراینکه مقصود از باهتوهم بهتان زدن باشد، گفته شده که این صحیحه مخالفت با روح قران دارد . زیرا انچه از ایات مختلف استفاده می شود این است که خداوند امر کرده در هر حالی عدالت داشته باشيد حتی اگر طرف مقابل هم گناه انجام داد و طغیان و تعدی و شنئان هم داشته باشد نباید شما از عدالت خارج شوید . "وَ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى".

مدعایی که باید بررسی شود این است که ایا روایات طایفه اول که در انها مخالفت با کتاب موجب سقوط حدیث از حجیت می شود ایا مخالفت با کتاب به معنای مخالفت روحیه است یا خیر؟

به نظر می رسد این مبنا تمام نباشد و مخالفت با کتاب در این روایات، مخالفت روحیه را شامل نمی شود.

اولا انچه به عنوان مثال گفته شده مثل روایات طعن بر طایفه ای از مردم و امثال انها، مناقشه ای که وجود دارد این است که این روایات مخالفت با مدالیل لفظی آيات کتاب مجيد دارد . مدعا تمام است که این روایات باید طرح شود اما به خاطر مخالفت لفظی با کتاب مجید . این روایت که بعضی مردم از جن هستند با ایه شریف "لقد کرمنا بنی ادم" و نیز ایاتی که ملاک در ارزش گذاری را تقوی معرفی می کند و همه مردم را یکسان می داند، تنافی دارد نه اینکه فقط با روح کتاب مجید مخالفت داشته باشد.

ثانیا انچه در روایات طایفه اول از اخبار عرضه امده همان مخالفت با نفس کتاب و مدالیل لفظیه قران مجید است . عنوان این است که "انچه مخالف با کتاب باشد ما نگفتیم و یا اینکه زخرف است و باطل است و ان را به دیوار بزنید" این عنوان مخالفت با کتاب که در طایفه اول ذکر شده و ملاک سقوط روایت از حجیت می باشد ظاهر ان مخالفت با ما یدل علیه ایات الکتاب به حسب الفاظ و جملاتی است که در کتاب بیان شده است. حمل بر مخالفت با روح کتاب مخالف با ظاهر است جدّا و از ظاهر تعبیر، بیش از مخالفت با مدالیل لفظیه کتاب استفاده نمی شود.

بله اگر در موردی استفاده شد که شارع درمرحله قانون وحکم شرعی نظر خاصی دارد و توانستیم مذاق شارع را استفاده کنیم و در مقابل روایتی پیدا کردیم که بر خلاف ما احرزنا انه نظر الشارع بود باید طرح شود؛ مثلا اگر از مجموع احکام وجوبی واستحبابی که در مورد نساء وارد شده به دست اوردیم که شارع راضی نیست زن متصدی امری شود که از سنخ ولایت بر مردم و معرض رجوع رجال به او است و از طرفی روایتی پیدا کردیم که دلالت بر جواز تولی زنان نسبت به امری از امور ولایی می کرد از این روایت رفع ید می کنیم . ولو من حیث السند صحیح باشد اما بر خلاف ان چیزی است که به عنوان مذاق شارع احراز کردیم .

احراز مذاق شارع هم با مراجعه به مجموعه ادله وارد در کتاب و سنت و احکام متعدد در موارد مختلف به دست می اید و از نظر صغروی موارد اندکی برای ان پیدا می شود و اساسا ارتباطی با اخبار عرضه احادیث بر قران که در طایفه اول مطرح شد ندارد. روایت مخالف با مذاق شارع را حجت نمی دانیم ولی عدم حجیت روایت مخالف با مذاق شارع، اگرچه از نظر کبروی امر تامی است اما از نظر صغروی لا یوجد له الا موارد قلیلة و ربطی هم به اخبار عرضه ندارد.

نکته دیگری هم در اينجا وجود دارد که قابل تامل است و ان اینکه مقصود از مذاق شارع که گفته شد مخالفت با آن موجب سقوط روایت از حجیت می شود، رای و نظر شارع در مرحله جعل قانون است ، اما تطبیق اموری که در خطابات شارع به عنوان اهداف کلان شریعت بیان شده و از انها تعبیر به مقاصد الشریعه می شود، به دست ما نیست بلکه به دست خود شارع است که با تشریع احکام مناسب تکلیفی یا وضعی ان مقاصد را تامین کند و مکلفین را به سمت ان مقاصد سوق دهد؛ بنابراین اگر به روایتی برخوردیم که به حسب فهم ما با یکی از اموری که به عنوان اهداف کلان شریعت ومقاصد الشريعه مطرح است سازگاری ندارد نمی توانیم به جهت مخالفت روایت با ان، از این روایت معتبر من حیث السند رفع ید کنیم . زیرا تطبیق مقاصد شریعت به دست ما نیست تا به ملاحظه آن ما بتوانيم روايات را بسنجيم ، بلی اگر رای و نظر شارع در مرحله جعل قانون و حکم شرعی ولو به نحو عام برای ما معلوم شد، چنانچه روایتی بر خلاف ان وارد شود باید طرح شود .

سه شنبه 13/3/99 جلسه 128

معلوم شد که منظور از مخالفتی که در روایات عرضه، باعث سقوط روایت از حجیت می شود مخالفت با ایات کتاب به حسب الفاظ و جملات به کار رفته در انها می باشد. حمل مخالفت بر مخالفت با روح کتاب، حمل لفظ بر خلاف ظاهر است و قابل مساعدت نیست.

مرحوم اقای صدر و بعض الاعلام به حسب تقریرات تعارض الادله، برای استظهار این معنا که مخالفت، مخالفت روحیه را هم در بر می گیرد، به وجوهی استدلال کرده اند. باید بررسی شود که ایا این وجوه تمام اند و می توانند موجب حمل بر خلاف ظاهر شوند یا خیر.

در کلام اقای صدر در بحوث در مبحث تعارض الادله به دو حدیث استشهاد شده اما در تقریرات مباحث در مبحث حجیت خبر واحد، شواهد بیشتری بیان شده است. در کلام بعض الاعلام هم شواهدی افزون بر شواهد اقای صدر بیان شده است.

در کلام اقای صدر در مبحث تعارض دو حدیث به عنوان شاهد امده است. یکی مرسله ابن بکیر که قبلا مطرح شد و در ان تعبیر شده بوده "اذا جائکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهدا او شاهدین من کتاب الله فخذوا به" . مرحوم اقای صدر در مورد این حدیث فرموده اند که تعبیر "شاهدا" نشان می دهد که مقصود موافقت روحیه با کتاب است چرا که شاهد اعم از موافق است. تقریب دیگر استشهاد به مرسله ابن بکیر این بود که در روایت بعد از "شاهدا" کلمه "او شاهدین" هم ذکر شده است . اینکه در حدیث اکتفا نشده به شاهدا بلکه شاهدین هم امده قرینه می شود که مراد از وجدان شاهد وجدان اشباه و نظایر است نه خصوص موافق با حدیث به معنای دقیق لفظ. توضیح تقریب دوم همانطور که در تقریرات مباحث الاصول در بحث حجیت خبر واحد[[15]](#footnote-15) آمده این است که ظاهر مرسله ابن بکیر که تعبیر به شاهدین شده این است که شاهد دوم موجب تاکید در ملاک اخذ است و الا اگر موجب تاکید نبود وجهی نداشت که بعد از "شاهدا" بفرماید "شاهدین" . و اینکه شاهد ثانی موجب تاکید در ملاک اخذ است اختصاص به جایی دارد که مقصود از شاهد همان موافق با روح کتاب باشد نه موافق با لفظ کتاب. زیرا اگر مقصود دلالت ایه بر همان مفاد روایت باشد یعنی دلالت لفظیه، وجود ایه ثانیه موجب تاکید در ملاک اخذ نمی شود بلکه همان ایه اول کافی است برای جواز اخذ به حدیثی که موافق با ایه است . اما اگر مقصود از موافقت، موافقت با روح کتاب یا به تعبیر مباحث، موافقت با مزاج عام کتاب باشد، این شاهد ثانی موجب تاکید می شود . زیرا مناسبت با مسلماتِ بیشتر، طبعا موجب تاکید در اخذ به دلیل می شود . اگر روایت با یک مسلم از مسلماتِ مستفاد از کتاب مناسبت داشته باشد، موجب اخذ می شود و اگر با دو مسلم یا بیشتر، موجب تاکد در اخذ می شود و ملاک اخذ را اقوی می کند. پس شاهد اول بر موافقت و مخالفت روحیه، مرسله ابن بکیر است با دو تقریب.

شاهد دوم روایت حسن بن جهم است که در وسائل دوبار، یکبار از احتجاج و بار دیگر از تفسیر عیاشی نقل شده است . به نقل از احتجاج دارد : و عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام : ... ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منّا و ان لم یکن یشبههما فلیس منّا... [[16]](#footnote-16). ملاک این است که حدیث شباهت با کتاب داشته باشد. به نقل از تفسيرعیاشی نیز دارد: و عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح علیه السلام : اذا جائک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها فهو باطل[[17]](#footnote-17). البته در بحوث این روایت به نقل از تفسیر عیاشی امده است اما عین همین متن در روایتی که از احتجاج نقل شده نیز وجود دارد.

با توجه به اینکه در روایت حسن بن جهم، عنوان احادیث مختلفه است که ظاهر در فرض تعارض است نه تمییز حجت از لا حجت، چگونه می توانیم از این روایت استظهار کنیم که مقصود از مخالفت و موافقت در روایات طایفه اول، موافقت و مخالفت روحیه است؟

در بحوث در توجیه استشهاد به این روایت فرموده اند: و هذه الروایة و ان کانت واردة فی فرض التعارض الا انها بحسب سیاقها تشیر الی نفس القاعدة الموکد علیها فی مجموع اخبار الباب[[18]](#footnote-18). یعنی ملاحظه سیاق این روایت ما را به این نتیجه می رساند که این روایت نیز همان قاعده ای را می گوید که در مجموع روایات تمییز حجت از لا حجت بر ان تاکید شده است.

علاوه بر شواهد فوق مرحوم اقای صدر در مباحث الاصول فرموده اند که از تعابیر وارد در بسیاری از روایات می توانیم این معنا را استظهار کنیم که مقصود از مخالفت در اخبار عرضه، مخالفت با روح کتاب می باشد. یکی از این تعابیر که شاهد سوم می شود این است که در دسته ای از اخبار فقط دو عنوان "ما وافق کتاب الله" و "ما خالف کتاب الله" در مقابل هم بکار رفته است و شق ثالثی برای انها فرض نشده است. اگر مقصود از موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت با نص خاصی از کتاب باشد، معلوم است که شق ثالثی هم در مقابل این دو شق وجود دارد که موارد بیشتری را هم در خود جای می دهد . زیرا مواردی پیدا می شود که حدیث نسبت به ایات قران نه موافق است و نه مخالف و شق ثالثی به وجود می اید که با وجودی که بیشتر موارد نیز در این شق ثالث هستند ولی روایت حکمش را بیان نکرده است . اما اگر مقصود موافقت و مخالفت با روح و با مزاج عام کتاب باشد شق ثالثی وجود ندارد .

شاهد چهارم این است که در بعضی از روایات مثل صحیحه جمیل[[19]](#footnote-19) وارد شده که "ما وافق کتاب الله فخذوه" . ظاهر امر به اخذ، امر مولوی در مقام جعل حجت است یعنی باید اخذ کنید از باب اینکه حجت است. اگر مراد از موافقت، موافقت با روح کتاب باشد این ظهور امر در مولویت و جعل حجیت حفظ می شود اما اگر مقصود موافقت با ایه خاصی از ایات باشد جعل حجیت برای خبر موافق با یک ایه خاص اثری ندارد. زیرا به خود ان ایه اخذ می شود و وجهی ندارد روایت موافق با ان ایه حجت قرار داده شود. مگر در فروض نادره که مثلا فرض کنیم ایه، اصل حکم را دلالت دارد و به مقتضای اینکه اطلاقات ایات، در مقام بیان خصوصیات و اجزاء نیستند، اطلاق گیری ممکن نباشد و بتوانیم به اطلاق روایت استدلال کنیم. این اثر در فروض نادره است و نوعا جعل حجیت اثر خاصی ندارد. اما اگر مقصود، موافقت با روح کتاب باشد جعل حجیت برای خبر و روایت اثر دارد . مثلا زکات در مال التجاره موافق با مزاج عام کتاب است و اینگونه نیز نیست که اگر جعل وجوب برای زکات مال التجازه نشده باشد، بتوانیم از کتاب مجید استفاده کنیم. لذا جعل حجیت برای خبر دال بر وجوب زکات در مال التجاره اثر دارد زیرا با قطع نظر از ان، ایات دلالت بر ان ندارند .

شاهد پنجم در بعضی از اخبار عرضه احادیث علی الکتاب تعبیراتی امده که می گوید خبر موافق با کتاب از ما نیست نه اینکه فقط حجت نیست بلکه از ائمه علیهم السلام صادر نشده است. مقصود از این قسم همانطور که در تعلیقه مباحث الاصول هم امده روایت ابوب بن راشد است که "ما لم یوافق من الحدیث القران فهو زخرف" یا روایت "کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف" یا روایت حسن بن جهم که در ان امده "... و ان لم یکن یشبههما فلیس منا" . این روایات می گویند خبر غیر موافق با کتاب از ما صادر نشده است . اگر مقصود از غیر موافق، روایتی باشد که موافق با ایه خاصی نباشد قابل التزام نیست که این روایات از ائمه علیهم السلام صادر نشده باشد اما اگر مقصود از غیر موافق، غیر موافق با روح کتاب باشد، مضمون روایت قابل التزام است ، اینکه روایتی از ائمه صادر شده باشد که موافق با نص خاصی نباشد و طبق روایت، ایه خاصی نباشد ورود چنین روایتی دور از شان ائمه نیست بلکه شان انها این است که روایاتی از انها صادر شود که مفاد انها در کتاب نیامده باشد زیرا برای همه مسلمین واضح است که کتاب مجید با تمام ایاتی که دارد مشتمل بر همه احکام نیست و بسیاری از احکام در روایات بیان شده است. ما شیعیان بقیه احکام را از رسول خدا و ائمه علیهم السلام می گیریم . عامه نیز به خاطر همین جهت استناد به روایاتی می کنند که از رسول خدا صلی الله علیه واله و ائمه خودشان وارد شده است . انچه مناسبت با ائمه علیهم السلام ندارد صدور روایتی است که با ذوق عام کتاب و مسلمات شریعت موافقت نداشته باشد.

شاهد ششم این است که در بعضی از روایات در مقام ارائه ملاک برای اخذ حدیث تعبیر شده است که اگر روایت مشابه چیزی در کتاب بود یا در کتاب چیزی مشابه ان وجود داشت به ان روایت اخذ کنید. این تعبیر نشان می دهد که ملاک در حجیت، موافقت با ایه خاص نیست بلکه ملاک مشابهت است که اعم از موافقت می باشد و با موافقت روحیه با کتاب هم مناسبت دارد.

در کلام بعض الاعلام هم برای استظهار موافقت روحیه به سه تعبیر استشهاد شده است؛ یکی "شاهدا او شاهدین" و دیگر "علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا" و دیگری "اذا حدثتم عنی بالحدیث فانحلونی أهنأنه و أسهله و أرشده".

در مجموع هشت شاهد ذکر شده که با استشهاد به انها ادعا شده است که مخالفت در اخبار عرضه احادیث بر کتاب، مخالفت روحیه را هم می گیرد نه اینکه صرفا مخالفت با نص خاصی از کتاب باشد.

به نظر می رسد استشهاد به روایات و تعابیر مذکوره در روایات نمی تواند توجیه کننده ارتکاب خلاف ظاهر باشد و مخالفت حمل بر مخالفت روحیه شود.

به دو دلیل نمی توان به این روایات و تعابیر استشهاد کرد. یکی دلیل اجمالی و دیگری تفصیلی و ملاحظه تک تک موارد استشهاد.

دلیل اجمالی بر رد استشهاد مذکور این است که اگر قبول هم داشته باشیم که از بعضی از روایات مطرح شده استظهار شود که ملاک در سنجش احادیث و روایات با کتاب مجید، موافقت و مخالفت روحیه است ولی این احتمال در همه روایات طایفه اول از اخبار عرضه نمی اید بلکه ظاهر عده ای از روایات همان موافقت و مخالفت با نص قران و ایات کتاب بمدالیلها اللفظیة می باشد . روایاتی نیز که از انها استظهار مخالفت روحیه شده باید حمل بر همان معنای ظاهر شود نه اینکه بگوییم که اینها ملاکی غیر از همان مخالفت با نص قران را ارائه می دهند. زیرا اگر بعضی از این روایات مثل "شاهدا او شاهدین" بخواهند مطلب دیگری را در مقابل انچه به عنوان معیار ظاهر در برخی دیگر از روایات امده (یعنی همان مخالفت با نص قران) ، بیان کنند احتیاج داشت توضیح اکثر و بیان واضحتری بیاورند. زیرا موافقت و مخالفت روحیه با کتاب مجید به عنوان ملاک سنجش احادیث امری دور از اذهان است . چراکه مخالفت با روح کتاب مساله ضابطه مند و دارای چهارچوب مشخصی نیست و اساسا همین ضابطه مند نبودن شاهد بر این است که مفاد روایت چیز دیگری است .

اما اگر گفتیم همین امر غیر منضبط هم می تواند ملاک حجیت و عدم حجیت قرار بگیرد، لا اقل باید برای بیان معیار بودن این امر غیر منضبط از بیان واضحتری استفاده شود .

اینکه گفته شد روایات متعددی داریم که ظاهرشان همان موافقت و مخالفت با نص و ایات خاصه ای از کتاب است، مقصود روایاتی است نظیر موثقه سکونی که "ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه" [[20]](#footnote-20)یا موثقه ایوب بن راشد "ما لم یوافق من الحدیث القران..." [[21]](#footnote-21)یا صحیحه ایوب بن حر "کل شئ مردود الی کتاب الله و السنة و کل حدیث لا یوافق کتاب الله ..."[[22]](#footnote-22) یا حدیث هشام بن حکم "ما جائکم یخالف کتاب الله فلم اقله"[[23]](#footnote-23) یا صحیحه جمیل "فما وافق کتاب الله فخذوه"[[24]](#footnote-24) یا روایت جابر "انظروا امرنا فما جائکم عنا فان وجدتموه موافقا ..."[[25]](#footnote-25) و نیز روایت سدیر "لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله" [[26]](#footnote-26).

شنبه 17/3/99 جلسه 129

در دلیل اجمالی گفته شد که استشهاد به روایاتی که در تعبیر موافقت و مخالفت با کتاب امده و استظهار موافقت و مخالفت روحیه تمام نیست .

پیش از وارد شدن به دلیل دوم و پاسخ تفصیلی به یک یک موارد استشهاد باید گفت که مجموع مواردی که در کتاب بحوث در بحث تعادل و تراجیح و نیز کتاب مباحث الاصول بحث حجیت خبر واحد و همچنین تقریرات تعادل و تراجیح بعض الاعلام به آنها استشهاد شده، هشت مورد بیان شد. ولی صحیح این است که موارد استشهاد را هفت مورد بدانیم. زیرا شاهدی که به عنوان شاهد ششم ذکر شد مبنی بر اینکه در بعضی از احادیث ملاک اخذ حدیث را مشابهت با کتاب مطرح کرده اند به شاهد دوم یعنی روایت حسن بن جهم باز می گردد و لذا تعداد شواهد هفت شاهد می شود که استشهاد به انها نیز تمام نیست .

نسبت به شاهد اول که روایت مرسله ابن بکیر بود و در ان تعبیر "شاهدا او شاهدین" امده بود باید گفت که عنوان شاهد معنایی عام تر از معنای موافق ندارد و به همان معنای دلیل است. وقتی می گوییم یشهد بذلک یعنی یدل علی ذلک و الشاهد علی ذلک یعنی و الدلیل علیه . این مرسله جزو روایاتی است که ملاک در حجیت خبر را، وجدان شاهدی از کتاب می داند که صنف دوم از روایات طایفه اول بود. این صنف به مناسبت صحیحه ابن ابی یعفور مطرح شد و محمل هایی نیز برای ان بیان شد.

در استشهاد به مرسله ابن بکیر تقریب دیگری هم با استشهاد به عنوان "شاهدین" بیان شد. جواب این تقریب هم این است که همانطور که اگر موافقت با یکی از مسلمات، موجب حجیت باشد موافقت با دو مسلم از مسلمات و یا بیشتر از ان نیز تاکید بیشتری از حجیت را اقتضا می کند، موافقت با یک ایه هم اگر موجب حجیت شود، موافقت با دو ایه و بیشتر نیز موجب تاکید در حجیت می شود. لذا استشهاد به این روایت بر اساس تقریب دوم هم تمام نیست. علاوه بر اینکه روایت مرسله است .

روایت حسن بن جهم که به عنوان شاهد دوم بیان شد، در وسائل هم از احتجاج نقل شده است و هم از تفسیر عیاشی. در نقل از اجتجاج بود که "ما جائک عنا فقس علی کتاب الله و احایثنا فان کان یشبههما..." و در نقل از تفسیر عیاشی هم بود که "اذا جائک الحدیثان المختلفان فقس علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها ..." که این ضمیر مونث به اعتبار جمع است یعنی کتاب الله و احادیث . تقریب شاهد دوم این بود که در این روایت تعبیر مشابهت به کار رفته بود که به معنای موافقت با لفظ فقط نیست بلکه موافقت روحیه را هم شامل می شود . جواب این است که اولا این روایت هم بر اساس نقل احتجاج و هم بر اساس نقل تفسیر عیاشی ناظر به فرض تعارض است نه مقام تمییز حجت از لا حجت .

اینکه در بحوث امده هرچند روایت در باب تعارض وارد شده اما "بحسب سیاقها تشیر الی نفس القاعدة الموکد علیها" شاهدی ندارد و واضح نیست که سیاق اقتضای این معنا را داشته باشد. چه سیاقی در این حدیث وجود دارد که ناظر به تمییز حجت از لا حجت باشد؟ در نقل عیاشی همین مقدار است که "اذا جائک الحدیثان المختلفان..." و صدر و ذیلی ندارد تا بگوییم به اقتضای ان ناظر به مقام تمییز حجت از لاحجت است . در روایت احتجاج هم هرچند ذیل دارد اما در ذیل نیز نظارت به فرض تعارض دارد . روایت این است "تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة فقال ما جائک عنا فقس علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا قلت یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما حق قال فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت" . همانطور که مشخص است این ذیل مربوط به فرض تعارض است و جوابی هم که داده شده جواب از فرض تعارض است. بنابراین طبق هر دو نقل ناظر به فرض تعارض است.

ثانیا: ظاهر عنوان "یشبههما" یا "اشبه الکتاب و الاحادیث" به معنای همان موافقت با الفاظ با کتاب و ایات کتاب بمدالیلها الفظیه است نه موافقت و مخالفت روحیه که امر بعید از اذهان است . علاوه بر اینکه این روایت نیز مشکلی سندی دارد و معتبر نمی باشد.

شاهد سوم این بود که در روایات دو عنوان "ما وافق کتاب الله و ما خالف کتاب الله" امده که اگر به معنای موافقت و مخالفت لفظیه باشد شق ثالثی هم برای ان پیدا می شود که اتفاقا اکثر وجودا نیز هست و روایات حکم ان را بیان نکرده اند .

همانطور که در خود مباحث الاصول هم از این تقریب با إلا استدراک شده است، باید گفت که این روایات داخل در صنف اول از طایفه اول اخبار عرضه می باشند که مفاد انها اشتراط حجیت خبر به عدم مخالفت با کتاب بود. چون هرچند در این سری از روایات، دو فقره امده و در فقره اول عنوان موافقت و در فقره دوم عنوان مخالفت بکار رفته است و ظاهر فقره اول این است که شرط حجیت روایت موافقت با کتاب است، ولی با توجه به اینکه در فقره دوم مخالفت به عنوان مانع از حجیت ذکر شده، ظاهر مجموع روایات این می شود که مراد از موافقت در صدر همان عدم مخالفت در ذیل است و ملاک حجیت روایت عدم مخالفت با کتاب می شود.

در شاهد چهارم فرموده اند که ظاهر عبارت "ما وافق کتاب الله فخذوه" امر مولوی به اخذ در مقام جعل حجیت است و این سازگاری ندارد مگر اینکه بگوییم ملاک حجیت موافقت روحیه باشد . چون اگر ملاک، موافقت با الفاظ ایات کتاب باشد، دیگر خبر حجت نمی شود بلکه همان کتاب است که دلالت می کند و برای حجیت نیز کافی است .

جواب این است که با توجه به اینکه در ذیل امده اگر روایت مخالف با کتاب شد باید ان را طرح کنید مقصود از موافقت با کتاب نیز همان عدم مخالفت با کتاب می شود. چون وقتی مخالفت مانع از حجیت باشد مقصود از موافقت در صدر نیز همان عدم مخالفت می شود. مفاد این روایات هم همان اشتراط حجیت به عدم مخالفت می شود . یعنی اگر روایتی مخالف با کتاب باشد حجیت ندارد و اگر مخالفت نداشته باشد حجیت دارد و شق ثالثی وجود ندارد.

شاهد پنجم این بود که در روایات وارد در مقام تمییز از حجت از لا حجت قسمی می بینیم که دلالت می کند بر نفی صدور ما لا یوافق الکتاب از ائمه علیهم السلام نه صرفا عدم حجیت انها در حالی که صدور روایتی که موافق با نص خاصی از کتاب نباشد بعید از شأن ائمه علیهم السلام نیست بلکه اساسا شأن انها بیان مطالبی است که در کتاب صریحا ذکر نشده به خلاف فرضی که عدم موافقت را به معنای عدم موافقت با روح کتاب بدانیم .

جواب این است که عنوان عدم الموافقه در روایات حمل بر مخالفت می شود. یعنی روایتی که مخالف با کتاب باشد از ما صادر نشده است و صدور روایتی که مخالف با نص خاص کتاب باشد به نحو مخالفت تباینی بعید از شان ائمه علیهم السلام است . انچه بعید نیست بلکه من شان ائمه علیهم السلام است صدور روایاتی است که مخالفت با عموم کتاب یا اطلاق کتاب داشته باشد که قابل التیام و جمع عرفی است . وجه حمل عدم موافقت در این روایات بر مخالفت تباینی نیز این است که با روشن بودن ارتکاز متشرعه و ناقلان حدیث مبنی بر اینکه شان ائمه علیهم السلام فقط بیان مطالبی نیست که به صراحت در کتاب ذکر شده باشد بلکه شأن انهاست که خصوصیات و جزئیاتی را بیان کنند که در ظاهر کتاب بیان نشده است، وقتی می گویند خبر غیر موافق از ما صادر نشده یعنی خبر مخالف با کتاب به مخالفت تباینی یا تباین کلی یا عموم من وجه .

شاهد ششم که در کلام بعض الاعلام ذکر شده بود استشهاد به تعبیر "علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا" بود. این تعبیر در دو روایت امده است ؛ یکی روایت سکونی است که دارد "عن ابی عبد الله علیهم السلام قال رسول الله ان علی کل حق حقیقة و علی صواب نورا"[[27]](#footnote-27) که روایت سکونی بر حسب نظر مختار و نظر مشهور محققین معتبره است هرچند بعض الاعلام در روایاتی که نوفلی از سکونی نقل می کند اشکال سندی دارند . روایت دوم هم صحیحه جمیل است که "عن ابی عبد الله قال الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة ان علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نورا..."[[28]](#footnote-28) . هرچند این تعبیر در هر دو روایت امده و هر دو نیز از جهت سند معتبر می باشند اما دلالتی بر مدعا که مقصود موافقت و مخالفت روحیه باشد نه لفظیه، ندارند. زیرا باید دید که معنای "علی حق حقیقه و علی صواب نورا" در ابتدای روایت چیست؟

همانطور که در وافی بیان شده علی کل حق حقیقه یعنی برای هر حقّی اصل ثابت و مستند متینی وجود دارد که می شود از ان حق را فهمید . علی کل صواب نورا نیز یعنی هر مساله درست و صواب، برهانی دارد که درست بودن مساله، از ان روشن می شود . اما ارتباط قسمت بعد روایت که لزوم عرضه به کتاب را مطرح می کند با ابتدای روایت چیست؟

مرحوم فیض در وافی فرموده اینکه امام علیه السلام فرموده فما وافق کتاب الله فخذوه معنایش این می شود که با توجه به اینکه در صدر بیان شد هر حقی یک مستند و اصل محکمی دارد برای اینکه ببینید حدیث صحیح است یا خیر، از انجایی که قران أصل كل حديث حق و برهان كل قول صواب و مستند كل أمر و علم لمن يمكنه أن يستفهم عنه بقدر فهمه و علمه، نگاه کنید ببینید حدیث با قران سازگاری دارد یا خیر[[29]](#footnote-29) . از عبارت مرحوم فیض کأنّ معلوم می شود که ایشان این ذیل را که عرضه حدیث باشد متفرع بر صدر می داند و بر این اساس عبارت را معنا می کند . اگر مقصود از این عبارت همانی باشد که در وافی امده قابل التزام نیست. زیرا در حقیقت مقتضای تفسیر وافی این است که همه مطالب در قران وجود دارد و چون همه مطالب در قران وجود دارد برای فهم صحیح و سقیم بودن حدیث، به قران مراجعه می کنیم و می فهمیم که حقّ است یا خیر . این به همان حسبنا کتاب الله بر می گردد و بر اساس ان، ما دیگر احتیاجی به احادیث معصومین علیهم السلام حتی روایات رسول الله صلی الله علیه واله نداریم . واز آنجا که این معنا قابل التزام نیست باید عبارتی که در صدر بیان شده را اینگونه معنا کنیم که خداوند برای معرفت صحت و سقم هر چیزی بیان و برهان و معیاری قرار داده است . بر این اساس شما در مورد احادیثی که به عنوان روایات ما برایتان نقل شده برای اینکه بفهمید می توانید به انها اخذ کنید یا خیر، باید بر کتاب عرضه کنید اگر موافق بود حجیت دارد و الا نه یعنی اینطور نیست که هر حدیثی برایتان نقل شد بتوانید به ما نسبت دهید بلکه باید ببینید که مخالف با کتاب است یا خیر و اگر مخالف بود ما نگفته ایم . و این، همان اشتراط حجیت اخبار ثقات به عدم مخالفت با کتاب است که قبلا بیان شده است منظور مخالفت تباینی است يا به تباين کلی يا به عموم من وجه می باشد.

شاهد هفتم تعبیر "فانحلونی أهنأنه و أسهله و أرشده" است که از آن استفاده شده که منظور از موافقت، موافقت روحیه می باشد. این روایت از محاسن نقل شده است. اگرچه وسائل این روایت را از محاسن نقل نکرده اما در بحار[[30]](#footnote-30) مرحوم علامه مجلسی آن را نقل کرده است ولی در سند حدیث، اینطور امده است که عن الحسن بن علی بن فضال عن علی بن ایوب عن ابی عبد الله علیه السلام که ظاهرا علی بن ایوب صحیح نباشد بلکه همانطور که در نقل کتاب محاسن می باشد، علی عن ایوب است و "علی" و "ایوب" هم قابل تشخیص است. چون هم در محاسن و هم در بحار در میان روایات قبل روایاتی را نقل می کنند که نشان می دهد علی، علی بن نعمان است و ایوب، ایوب بن حر می باشد . لذا از جهت سند، این روایت مشکلی ندارد .

یک شنبه 18/3/99 جلسه 130

توضیح داده شد که انچه در سند روایت محاسن واقع شده علی بن ایوب نیست که بحار نقل کرده است تا گفته شود بخاطر عدم توثیق علی بن ایوب روایت ضعیف می باشد بلکه در سند، علی عن ایوب است که ابن فضال از ان نقل می کند و به قرینه روایات سابق که در محاسن نقل شده است، علی بن نعمان و ایوب بن حر می باشند. بنابراین تقدیر، روایت معتبر می شود.

از جهت دلالی نیز به نظر می رسد استدلال به این حدیث برای مدعای مشهور تمام نباشد. زیرا استدلال به این فقره "فانحلونی اهناه و اسهله و ارشده" به اين تقريب است :از اینکه فرموده اند روایتی را اخذ کنید که اهنأ باشد یعنی گواراتر باشد فهمیده می شود که باید موافقت با روح کتاب و مسلمات شریعت داشته باشد. انچه از ظاهر تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام بر می اید همین است. چون استشهاد به همین فقره شده و بیش از این ذکر نشده است .

ایا این فقره، دلالت بر این مدعا دارد که معیار مخالفت و موافقت، مخالفت و موافقت روحیه است یا خیر ؟

به نظر تمام نیست . زیرا از صدر حدیث استفاده می شود که این مطالب به عنوان معیار در ترجیح اخبار متعارضه بیان شده است . یعنی اگر روایات مختلفی به شما رسید و متحیر ماندید، بر اساس این ملاک اخذ کنید و روایت را به ما نسبت دهید فانحلونی اهنأه و اسهله و ارشده. یک وجه این است که "فأنحلونی" از باب افعال بخوانیم یعنی نحله به من دهید که همانطور که در کلام علامه مجلسی امده نحله به معنای عطیه است که در این صورت کنایه از اخذ و قبول خواهد بود و معنا چنین می شود که اگر بر شما احادیث مختلفی وارد شد شما انچه را أهنأ و اسهل و ارشد یعنی نزدیک تر به رشد و صواب است، اخذ و ان را قبول کنید . وجه دیگر این است که "فانحلونی" بخوانیم و به معنای نسبت دادن باشد که در کلام عده ای از محققین من جمله صاحب فصول نیز این احتمال امده است . ایشان فرموده با توجه به مجموع روایت من الصدر الی الذیل، گویا مفاد کلام حصرت این می شود که انچه را که موافق با کتاب است و أهنأ و اسهل و ارشد است به من نسبت دهید.

به هر حال روایت ایوب بن حر در مقام ترجیح احادیث متعارضه وارد شده است و لذا همین روایت در بعضی از کلمات من جمله در کلمات صاحب جواهر به عنوان روایتی امده است که دلالت می کند در تعارض به ان خبری که همراه با سهولت است اخذ کنید. برداشت صاحب جواهر این است که روایت جزء روایات ترجیح احد المتعارضین می باشد.

لذا با توجه به صدر که در فرض تعارض می باشد، معنای ذیل یعنی "فان وافق کتاب الله فانا قلته و ان لم یوافق کتاب الله فلم اقله" که بر صدر تفریع شده این می شود که در باب تعارض، موافقت و مخالفت با کتاب، معیار برای ترجیح احد المتعارضین است . و معلوم است مخالفت و موافقتی که در ترجیح احد المتعارضین مطرح است، مخالفت و موافقت لفظیه است نه روحیه و شما نیز قائل نیستید که مخالفت در باب تعارض، روحیه باشد .

مناقشه دوم به این استشهاد این است که حتی اگر صدر روایت را نیز ناظر به باب تعارض نگیریم بلکه بگوییم در مقام ارائه معیار برای حجیت خبر است، اما در صدر، سه امر به عنوان ضابطه بیان شده که أهنأ بودن و أسهل بودن و ارشد بودن به معنای اقرب به رشد و صواب، باشد و ذیل که معیار بودن موافقت و مخالفت با کتاب باشد تفریع بر این صدر شده است؛ چه این ذیل را تفریع بر هر سه امر بگیریم که در کلام عده ای از محققین من جمله صاحب فصول استظهار شده است و بعض الاعلام هم آن را قبول کرده اند و چه تفریع بر خصوص اخیر بگیریم که ظاهر نیز همین است. با توجه به این تفریع، ذیل می گوید برای اینکه بفهمید کدام روایت اهنا و اسهل و ارشد است نگاه کنید ببینید کدام روایت موافق با کتاب است و کدام روایت مخالف؛ هر خبری که موافق با کتاب باشد از ما صادر شده و حجیت دارد و هر خبری که مخالف باشد ما نگفته ایم . در نتیجه این حدیث نیز به ملاحظه ذیل، مفاد همان روایاتی را دارد که در صنف اول از طایفه اول اخبار عرضه بر کتاب مطرح شد یعنی شرط حجیت روایت را عدم مخالفت حدیث با کتاب بیان می کند؛ با این توضیح که هرچند در فقره اول موافقت با کتاب شرط بیان شده ولی چون در ذیل مخالفت مانع قرار داده شده است صدر را حمل بر ذیل می کنیم . یا اینکه جزء روایات صنف دوم مثل روایت ابن ابی یعفور می شود و بر اساس ان برای حجیت حدیث باید لزوما شاهدی از کتاب وجود داشته باشد و حدیثی که شاهدی از کتاب ندارد حجت نیست. قبلا بیان شد که مفاد صحیحه ابن ابی یعفور به این شکل قابل التزام نیست و باید بر محاملی حمل شود ، يکی از محامل اين است که بگوییم که مقصود نداشتن مخالفت با کتاب به معنای مخالفت تباینی است .

بنابراین اگر صدر روایت نیز مربوط به ترجیح نباشد بلکه ناظر به تمییز حجت از لا حجت باشد انچه در ذیل به عنوان معیار قرار داده شده این است که باید نگاه کنید حدیث موافق با کتاب است یا خیر و ظاهر موافقت و مخالفت، موافقت و مخالفت لفظیه است که یا مضمونش مضمون صنف اول از اخبار عرضه است یا صنف دوم .

در هر صورت این قسمت از روایت نمی تواند دلیل باشد که ما در بررسی موافقت و مخالفت حدیث با کتاب، موافقت و مخالفت روحیه را ملاک قرار دهیم. در نتیجه هیچ یک از شواهد هفت گانه ای که برای استظهار معیار بودن مخالفت و موافقت روحیه بت کتاب بیان شد، تمام نبود.

جهت سوم : آیا ترجیح به موافقت با کتاب یا عدم حجیت روایت به خاطر مخالفت با کتاب اختصاص به جایی دارد که دلالت کتاب به الفاظ باشد یا اینکه مواردی را هم شامل می شود که کتاب مجید به اطلاق و استناد به مقدمات حکمت دلالت بر مطلبی کند؟

در این جهت رای و نظر معروف این است که موافقت و مخالفت با اطلاق هم مصداق موافقت و مخالفت با کتاب به حساب می اید . لذا هم در بحث ترجیح و هم در بحث تمییز حجت از لا حجت موافقت و مخالفت با اطلاق را هم باید لحاظ کرد.

در مقابل نظر مشهور، بعضی از محققین مثل مرحوم اقای خویی و مرحوم امام بر این هستند که موافقت و مخالفت، با الفاظ باید باشد نه با اطلاق . وجه مشترک این مدعا این است که اطلاق، مدلول کلام متکلم نیست و لذا اگر دلالت کتاب بر امری به استناد مقدمات حکمت باشد، کتاب که کلام خداوند است دلالت بر این جهت ندارد و برای همین ان اخباری که می گوید روایت مخالف با کتاب زخرف است، جایی که مخالف با اطلاق باشد را نمی گیرد . وجه اختلاف در تقریب هم این است که مرحوم اقای خویی فرموده اند اطلاق مدلول کلام متکلم نیست بلکه حکم عقل است و انچه کلام و کتاب در موارد اطلاق دلالت دارد ذات مطلق است و اطلاق حکم نسبت به افراد مختلف، حکم عقل است که با مقدمات حکمت ثابت می شود. بعد از مقدمات حکمت، عقل در اطلاق بدلی حکم می کند که مکلف در تطبیق طبیعت بر هر فردی که می خواهد مرخص است و در موارد اطلاق شمولی و استغراقی حکم می کند که حکم برای تمام افراد طبیعت ثابت است. اما انچه لفظ دلالت دارد ثبوت حکم برای اصل طبیعت است .

ولی در کلام مرحوم امام مطرح شده سعه ای که در اطلاق می بینیم حکم عقلاء است. مدلول کلام همان ثبوت حکم برای طبیعت است اما اینکه این حکم برای تمام افراد ثابت است، این به حکم عقلاء درست می شود نه اینکه لفظی که متکلم به کار برده دلالت بر این جهت داشته باشد . در جایی که متکلم لفظ دال بر طبیعت را به کار برده باشد، از کلام او همین مقدار استفاده می شود که نفس الطبیعه موضوع حکم است اما اینکه این حکم برای افراد طبیعت سریان دارد و جاری است، حکم عقلاء است نه اینکه مدلول لفظ باشد .

نسبت به این وجه هم در کلام مرحوم اقای صدر و هم در کلام مرحوم اقای تبریزی مناقشه شده است. حاصل مناقشه این است که در مواردی که کلام متکلم به خاطر جریان مقدمات حکمت اطلاق دارد، خود کلام متکلم با استناد به قرینه حکمت، ظهور در ان معنای اطلاقی پیدا می کند . مرحوم اقای صدر در بحوث در مناقشه در این وجه مرحوم اقای خویی ولو معانی مختلفی را برای کلام مرحوم اقای خویی احتمال داده اند و بر اساس هر معنایی، جوابی داده اند ولی این احتمالات لازم نبود چراکه کلام اقای خویی بر اساس انچه در مصباح است صراحت دارد که مراد ایشان از اینکه موافقت و مخالفت با اطلاق اعبتار ندارد این است که اطلاق مدلول کلام متکلم نیست . مرحوم اقای صدر در فرضی که مراد اقای خویی این باشد که اطلاق ظهور مستفاد از کتاب مجید نیست بلکه به حکم عقل است مناقشه کرده که اطلاق و مقدمات حکمت عبارت است از تحلیل حال متکلم در مقام کشف تمام مراد از کلامش به اعتبار اینکه انسانی عاقل است؛ یعنی مقدمات حکمت به عنوان یک قرینه حساب می شود و کلام متکلم به قرینه ان ظهور در معنای اطلاق پیدا می کند.[[31]](#footnote-31)

در بیانی واضح تر مرحوم اقای تبریزی فرموده اند که اطلاق، مدلول کلام متکلم است و شاهد بر ان نیز این است که مدلول اطلاقی به متکلم و به بیان مولی نسبت داده می شود . تعبیر ایشان به حسب انچه در دروس می باشد این است که مقدمات حکمت قرینه برای مدلول استعمالی کلام حساب می شود و ظهور در مراد استعمالی را تمام می کند. البته این قسمت نیاز به اصلاح دارد و باید گفت که مقصود، ظهور تفهیمی است و الا لفظ هیچگاه در معنای اطلاق استعمال نمی شود بلکه با تعدد دال و مدلول مفهم معنای اطلاق است؛ یعنی با استعمال لفظ موضوع للطبیعه و ضم مقدمات حکمت . مقدمات حکمت به عنوان قرینه به ان دال وضعی که اضافه شود در مجموع مدلول تفهیمی کلام که عبارت از اطلاق باشد شکل می گیرد بحیث یصح ان ینسب تلک القرینه الی کلام المولی . اگر مولی بگوید اعتق رقبه و مخاطب در مقام امتثال امر مولی، بیاید رقبه کافره را ازاد کند، چنانچه مولی در مقام احتجاج بگوید چرا رقبه کافره را ازاد کردی، می گوید شما گفتید هر رقبه ای را که خواستی ازاد کن . یا اگر مولی او را امر به اشتراء لحم از بازار کند، نمی تواند اعتراض کند چرا گوشت گاو خریدی . چون عبد می گوید تو با اشتر اللحم گفتی هر چیزی مصداق گوشت هست بخر. مفاد اطلاق به خود متکلم نسبت داده می شود و وقتی به متکلم نسبت داده شد موارد دلالت کتاب بالاطلاق هم جزء مدالیل ایات حساب می شود و در نتیجه عنوان موافقت با کتاب که موجب ترجیح است شامل ان می شود و عنوان مخالفت با کتاب هم که موجب سلب حجیت از روایت می شود شامل این موارد مخالفت با اطلاق کتاب هم می شود .[[32]](#footnote-32)

دوشنبه 19/3/99 جلسه 131

### موافقت با سنت

اصل مرجح بودن موافقت با سنت ظاهرا مورد قبول همه است . در کلمات مرحوم اقای خویی در موارد متعددی از بحث های فقهی، موافقت با سنت در کنار موافقت با کتاب از مرجحات قرار داده شده است [[33]](#footnote-33). همینطور در کلمات اقای صدر، هم در فقه و هم در اصول این مرجح امده است . البته در کلمات مرحوم اقای تبریزی در کتاب الطهاره ج 4 ص 181 عبارتی است که از ان استفاده می شود مرجح بودن موافقت با سنت پیش ایشان ثابت نیست. اما در نوع کلمات محققین موافقت با سنت به عنوان یک مرجح پذیرفته شده است .

همانطور که قبلا هم اشاره شد ترجیح به موافقت با سنت از روایت میثمی و نیز مقبوله استفاده می شود. اگر کسی این دو روایت را به لحاظ سند معتبر بداند کما هو الصحیح علی ما تقدم، در این صورت ترجیح به موافقت با سنت ثابت می شود، اما اگر کسی مثل مرحوم آقای خويی روایت میثمی و نیز مقبوله را معتبر نداند و دلیل معتبر در اخبار ترجیح را منحصر در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بداند ایا می تواند با استناد به این روایت که فقط در ان مرجحیت موافقت با کتاب امده است ، ملتزم به مرجحیت موافقت با سنت شود؟

مرحوم اقای صدر در اصول به مناسبت بحث مخالفت حدیث با کتاب، این بحث را هم مطرح کرده است که ایا همانطور که مخالفت با کتاب موجب طرح روایت می شود مخالفت با سنت نیز موجب طرح می شود یا خیر؟ در فقه در کتاب الطهاره در بحث طهارت فضلات طاهر محرم الاکل نیز مطرح کرده است که می شود موافقت حدیث با سنت قطعی را هم از مرجحات دانست .

در اصول این بحث را در جهت مخالفت حدیث با سنت قطعیه مطرح کرده است ولی از نکاتی که در ان بیان شده می شود استفاده کرد که در متعارضین نیز می توان موافقت با سنت را از مرجحات قرار داد.

حاصل وجهی که ایشان ذکر می کند این است که دلالت قرانیه مشتمل بر سه خصيصه است . اول اینکه انچه دال بر مطلب است کلام خداوند متعال به عنوان معجزه رسول خدا صلی الله علیه واله است . دوم اینکه این دلالت قرانی قطعی الجهه است و احتمال تقیه و یا احتمال امر اخری غیر بیان حکم واقعی در مفاد ایات کتاب مجید داده نمی شود. سوم اینکه دلالت قرانیه قطعی الصدور است نه ظنی الصدور. این سه خصيصه در دلالت قرانی وجود دارد . وقتی به ادله دال بر ترجیح به موافقت با کتاب مثل روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله یا به ادله دال بر سقوط روایت مخالف با کتاب از حجیت نگاه می کنیم ولو عنوان لفظی وارد در این ادله مخالفت و یا موافقت با کتاب است اما به ملاحظه مناسبت بین حکم و موضوع، انچه از این ادله استظهار می شود این است که مناط ترجیح به موافقت با کتاب و یا سقوط روایت از حجیت به خاطر مخالفت با کتاب، موافقت و مخالفت روایت با یک دلیل قطعی السند می باشد یعنی خصيصه سوم دلالت قرانیه که قطعی السند بودن کتاب باشد، ملاک قرار داده شده است . زیرا ان صفت بارز و ان علامت واضحی که از کتاب مجید در اذهان وجود دارد همین حیثیت قطعی الصدور بودن ان است . وقتی متفاهم عرفی این نکته و خصوصیت بود، چون این خصوصیت در سنت قطعیه هم وجود دارد طبعا موافقت با سنت از مرجحات و مخالفت با سنت نیز موجب سقوط روایت از حجیت خواهد شد. بنابراین ولو در این ادله موضوع لفظی موافقت و مخالفت با خصوص کتاب است اما با اعمال مناسبت بین حکم و موضوع که موجب ظهور عرفی دلیل می شود ما هو الموضوع بحسب مراد جدی، مطلق دلیل قطعی الصدور می شود نه خصوص کتاب و چون سنت قطعیه هم دلیل قطعی الصدور است حکم ان را نیز پیدا می کند[[34]](#footnote-34).

بعد از ثبوت اصل ترجیح به موافقت با سنت، یا با استناد به روایت میثمی و مقبوله عمر بن حنظله یا با استناد به روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله با تقریب فوق، دو جهت باید مورد بررسی قرار بگیرد؛ اول اینکه مقصود از سنت که موافقت با ان موجب ترجیح می شود خصوص سنت قطعیه است یا سنت ثابت به خبر واحد هم را در بر می گیرد و دوم اینکه ایا مقصود از سنت، خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله است یا اعم از سنت پیامبر و سنت سایر معصومین علیهم السلام؟

**جهت اول:** انچه در موارد متعددی در کلمات اعلام آمده اين است که ترجیح را فقط در سنت قطعیه گرفته اند . لذا در بعضی موارد در جواب اینکه یکی از متعارضین موافق با سنت است و باید مقدم شود، فرموده اند ما هو المرجح موافقت با سنت قطعیه است و چون سنت قطعیه متواتره نداریم نمی توانیم احد المتعارضین را با ان ترجیح دهیم .

وجه این مطلب را به این صورت می توان تقریب کرد که اگر ما ترجیح به موافقت با سنت را از ادله ترجیح به موافقت با کتاب با اعمال مناسبت حکم و موضوع به دست بیاوریم، در این صورت معلوم است که نکته ترجیح به موافقت با کتاب، فقط در ترجیح به موافقت با سنت قطعیه وجود دارد نه سنت ثابت به خبر واحد اما اگر مدرک ما در ترجیح به موافقت با سنت، روایت میثمی و مقبوله عمر بن حنظله باشد هرچند قید قطعی بودن در این روایت نیامده است و موافقت با سنت به نحو مطلق ذکر شده است ولی این قید ضروری است و به حکم عقل و به مناسبت حکم و موضوع تقیید ثابت است . زیرا موافقت احد الخبرین با یک امر در جایی موجب ترجیح می شود که مقیس علیه در خصوصیات مثل این دو متعارض نباشد و الا اگر مقیس علیه هم مثل این دو متعارض بود خود ان دیگر حجت مسلم نیست تا معیار در تشخیص قرار بگیرد و می شود یک طرف تعارض . اگر در یک مورد ببینیم که یکی از دو متعارض موافق با سنت نبوی است که به خبر و احد ثابت شده است، وجهی ندارد بگوییم چون احد المتعارضین موافق با سنت است موجب ترجیح می شود چراکه این سنت نبوی خودش مثل یکی از دو طرف تعارض خواهد شد. همینطور نیز در بحث مخالفت یک روایت با سنت که موجب سقوط روایت از حجیت می شود اگر ان سنت؛ سنت قطعی نباشد بلکه ثابت به خبر ثقه باشد این خبری که با ان برخورد کردیم و نمی دانیم حجت است یا خیر، چون در عرض ان سنت غیر قطعی است موجب سقوط از حجیت نمی شود؛ ولو یکی قول پیامبر و یکی قول امام صادق علیه السلام باشد ولی قول هریک از معصومین علیهم السلام با قول رسول خدا صلی الله علیه واله در این جهت حجیت فرقی ندارد.

به عبارت دیگر انچه به حسب ارتکاز عقلایی و فهم عرفی می تواند به عنوان شاهد و معیار در حجیت فعلیه احد المتعارضین قرار بگیرد، سنت قطعیه بودن است والا سنت غیر قطعیه چون خودش مثل احد المتعارضین است چیزی اضافه ندارد تا شارع بتواند ان را معیار قرار دهد . بنابراین اگر اصل ترجیح موافقت با سنت را از روایت میثمی و مقبوله استفاده کنیم ولو قید قطعی در کنار سنت ذکر نشده اما به حسب فهم عرفی مقید به این قید می باشد.

**جهت دوم:** انچه در نوع کلمات در این قسمت امده این است که مقصود از سنت، سنت به معنای اعم است و سنت قطعیه ولو از روایات سایر معصومین علیهم السلام به دست امده باشد، موافقت با آن موجب ترجیح می شود . در مقابل از مرحوم اقای بروجردی نقل شده که فرموده اند مقصود از سنت، خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله است نه اعم . وجه این اختصاص ممکن است دو امر باشد:

امر اول اینکه گفته شود که اگر در روایات عنوان سنت به نحو مطلق بکار برده شود انصراف به سنة النبی دارد و شامل سنت حاصل از روایات دیگر معصومین علیهم السلام نمی شود .

امر دوم این است که مناسبت بین حکم و موضوع اقتضاء می کند که موضوع در ترجیح به موافقت با سنت، خصوص سنة النبی باشد نه سنت اعم . به جهت اینکه انچه از رسول الله صلی الله علیه واله صادر شده مبیّن حکم واقعی است قطعا و احتمال تقیه در ان وجود ندارد لذا حجت قطعی من جمیع الجهات است . اینکه سنت ملاک ترجیح قرار داده شده چون حجت قطعی من جمیع الجهات حتی از نظر جهت صدور است. این خصوصیت در سنت ثابت به روایات معصومین علیهم السلام نیست. زیرا در انها احتمال تقیه وجود دارد . پس ولو عنوان سنت در روایات مطلق است و اختصاص به سنت نبوی ندارد و انصراف را هم نپذیریم اما به مناسبت حکم و موضوع اختصاص به سنة النبی صلی الله علی و اله پیدا می کند.

سه شنبه 20/3/99 جلسه 132

گفته شد که وجه اختصاص سنت به سنت پیامبر صلی الله علیه واله می تواند دو امر باشد؛ یکی انصراف عنوان سنت در تعابیر به سنة النبی صلی الله علیه واله و دوم هم مناسبت بین حکم و موضوع در ترجیح به موافقت با سنت .

نسبت به امر اول مناقشه می شود که اگرچه منصرف من السنه عند الاطلاق سنة النبی صلی الله علیه واله است اما در محل بحث که ترجیح به موافقت با سنت باشد در صورتی که مدرک ما برای ترجیح به موافقت با سنت دلیل لفظی یعنی روایت میثمی یا مقبوله باشد ادعای انصراف و اختصاص عنوان سنت به خصوص سنة النبی صلی الله علیه واله مجال دارد اگرچه ممکن است که حتی از این انصراف هم جواب داده شود اما اگر مدرک ما تعدّی از ترجیح به موافقت با کتاب به ترجیح به موافقت با سنت باشد بر این اساس که متفاهم به مناسبت حکم و موضوع در ترجیح به موافقت با کتاب در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله این است که وجه ترجیح قطعی الصدور بودن کتاب است و ان خصوصیت همانطور که در کتاب هست در سنت هم وجود دارد . اگر مدرک مرجحیت موافقت با سنت این وجه باشد فرقی بین سنة النبی صلی الله علیه واله و سنت سایر معصومین علیهم السلام وجود ندارد. زیرا اگر قطعی الصدور بودن باعث شود که سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه واله ملاک ترجیح شود در سنت سایر معصومین علیهم السلام هم این خصوصیت وجود دارد.

به امر دوم هم مناقشه می شود که اتفاقا مساله به عکس است یعنی مناسبت بین حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از سنت در ادله اعم باشد . چراکه متفاهم عرفی در ترجیح به موافقت با سنت، قطعی بودن سنت مثل کتاب مجید است و این نکته در روایات صادر از معصومین علیهم السلام که متواتر می باشند و احتمال صدور علی وجه التقیه هم در ان ها نیست وجود دارد . این روایات هم حجت قطعیه حساب می شوند و همان معیاری که در کتاب مجید و سنت نبوی وجود دارد در انها نیز هست .

حتی در روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده و تواتر هم دارند اما در جهت صدور قطعی الجهه نباشند، می توان مرجحیت موافقت با انها را هم از روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله و نیز از مقبوله و روایت میثمی به دست اورد. بیان مرحوم اقای صدر در اصل مرجحیت موافقت با سنت در کنار موافقت با کتاب، در اینجا هم به کمک می اید و بر اساس ان اینطور می شود گفت که نکته عرفی مرجحیت موافقت با کتاب، قطعی بودن کتاب از جهت صدور است نه اینکه کتاب حجت قطعی من جمیع الجهات حتی از نظر جهت صدور و عدم احتمال تقیه است. این نکته در روایات متواتره از ائمه علیهم السلام که من حیث الصدور قطعی می باشند هم وجود دارد و لذا موافقت با انها نیز موجب ترجیح خواهد شد.

### مخالفت عامه

همانطور که موافقت و مخالفت با کتاب در دو مقام مطرح می شود موافقت و مخالفت روایت با عامه نیز در دو مقام بحث می شود؛ یکی در تشخیص ما هو الحجه و دیگری هم در ترجیح یکی از دو متعارضی که فی نفسه حجت می باشند اما به خاطر تعارض نمی توانیم به هر دو اخذ کنیم.

اخبار عرضه احادیث بر مذهب قوم هم دو طایفه هستند. طایفه اول اخباری است که بدون فرض تعارض، عرضه احادیث بر مذهب عامه را مطرح کرده و به صورت مطلق، معیار در اخذ حدیث را مخالفت با عامه قرار داده و موافقت خبر با عامه را موجب سقوط روایت از حجیت دانسته است. طایفه دوم اخباری است که در فرض تعارض و ترجیح احد المتعارضین علی الاخر وارد شده اند .

در کلمات اعلام روایات متعددی برای طایفه اول ذکر شده است . یکی از انها روایت عبید بن زراره است . صاحب وسائل نقل کرده است از شیخ طوسی باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ[[35]](#footnote-35).

البته این روایت من حیث السند اشکال دارد. زیرا حسن بن ایوب که در سند واقع شده توثیقی ندارد . اما از جهت دلالی انچه به حسب ظاهر اولی و بدوی از روایت استفاده می شود کأنّ این جهت است که حتی اگر تعارض هم نباشد همین مقدار که مفاد حدیث موافق با قول عامه باشد باید طرح شود و حجیت ندارد. در حقیقت شرط حجیت خبر این می شود که موافق با عامه نباشد و لذا تمام روایاتی که موافق با عامه است از حجیت ساقط می شود . ولی این مضمون معلوم است که قابل التزام نیست . زیرا همه روایاتی که از ائمه علیهم السلام صادر شده اند که بر خلاف عامه نیست بلکه در کثیری از موارد با عامه در احکام مشترک هستیم. با توجه به اینکه ظاهر اولی قابل التزام نیست اعلام در صدد توجیه این روایت بر امده اند.

در کلام شیخ انصاری امده که مراد از روایت عبید مطلق موافقت نیست به طوری که مجرد موافقت سبب سقوط روایت از حجیت شود بلکه مقصود این است که روایت متفرع بر قواعد باطله عامه مثل تجویز الخطأ علی المعصومین من الانبیاء و الائمه علیهم السلام عمدا او سهوا و الجبر و التفویض و نحو ذلک باشد . اگر در روایت، مطلبی بر اساس قواعد باطل عامه ذکر شده باشد حجیت ندارد. در کلام مرحوم امام در بحث تعادل و تراجیح هم شباهت را اینطور تفسیر شده است که در آراء و اهواء عامه مثل جبر یا قیاس و فتاوی باطله معروف آنها مثل عول وتعصيب ، مضمون روایت با قول عامه مشابهت داشته باشد. اگر انچه در متن روایت امده در ان اعمال قیاس شده باشد معلوم می شود که روایت تقیه ای است . نیز قواعد فقهی باطله که پیش عامه مرسوم است مثل عول و تعصیب. اگر روایت مشتمل بر مطلبی باشد که مبتنی بر قاعده عول یا تعصیب است، روایت حجت نیست . این قواعد و اراء کلیه یا مربوط به حکم کلی فقهی است یا مربوط به کیفیت استنباط مثل قیاس است.

در کلام مرحوم امام عنوان به گونه ای است که هر دو قسم را می گیرد هم موافقت با آراء کلیه فقهیه عامه مثل عول و تعصیب و هم با آراء اصولی عامه و قواعد استنباط حکم . در کلام اقای صدر مشابهت تفسیر شده به مشابهت در اسلوب و روش استنباط که همان قیاس باشد. اما به نظر می رسد که انچه در کلام مرحوم امام امده جامع باشد . مفاد روایت عبید بن زراره این است که خبر اگر مفادش مشابهت با قول عامه داشته باشد، یا با مبانی کلیه فقهیه ای که عند العامه ثابت است موافق باشد یا با اسلوب استنباط که پیش عامه مرسوم است. لذا اگر در روایت، استحسانی بکار رفته باشد نشان می دهد از روی تقیه صادر شده است. چون مذهب امامیه در قواعد استنباط خود، استحسان ندارد.

روایت دوم در این طایفه، روایت ابی اسحاق ارّجانی است. صاحب وسائل نقل می کند از مرحوم صدوق عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْأَرَّجَانِيِّ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَ تَدْرِي لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ إِنَّ عَلِيّاً علیه السلام لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينٍ إِلَّا خَالَفَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام عَنِ الشَّيْ‌ءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدّاً مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ[[36]](#footnote-36).

البته مرحوم امام در استدلال به اين روايت اشکال کرده اند که این روایت در مقام بیان علت امر به اخذ به خلاف قول عامه است اما اینکه اخذ به خلاف عامه در کجا لازم است، روایت در مقام بیان نیست. لذا ممکن است ناطر باشد به خصوص باب تعارض . یعنی ان جایی که شما مامور به اخذ به خلاف عامه شده اید که باب تعارض باشد علت اخذ این است . بنابراین روایت نمی تواند در زمره طایفه اول قرار بگیرد یعنی جایی که با عدم فرض تعارض، شرط حجیت روایت مخالفت با عامه و عدم موافقت با ان باشد.

روایت سوم روایت علی بن اسباط است که صاحب وسائل نقل کرده است از مرحوم صدوق عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْبَرْقِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمٍ وَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْمُجَاوِرِ كُلِّهِمْ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّيَّارِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام يَحْدُثُ الْأَمْرُ لَا أَجِدُ بُدّاً مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَ لَيْسَ فِي الْبَلَدِ‌ الَّذِي أَنَا فِيهِ أَحَدٌ أَسْتَفْتِيهِ مِنْ مَوَالِيكَ قَالَ فَقَالَ ائْتِ فَقِيهَ الْبَلَدِ فَاسْتَفْتِهِ مِنْ أَمْرِكَ فَإِذَا أَفْتَاكَ بِشَيْ‌ءٍ فَخُذْ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِ[[37]](#footnote-37).

این روایت نشان می دهد که معیار برای حق بودن هر مساله ای، این است که بر خلاف قول عامه باشد .

البته ممکن است در مصداقیت این روایت برای طایفه اول اشکال شود که این روایت در فرض ضرورت است و در جایی حکم کرده است که فرد هیچ راهی برای تشخیص حق ندارد . در این موارد باید مراجعه به عامه کند و ببیند که حق چیست. اما در جایی که ضرورتی در کار نیست، نمی توان از این روایت قاعده عامه استفاده کرد.

روایت دیگر روایت ابوبصیر است که صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب راوندی نقل کره است از صدوق عن ابیه عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: مَا أَنْتُمْ وَ اللَّهِ عَلَى شَيْ‌ءٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ وَ لَا هُمْ عَلَى شَيْ‌ءٍ مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ فَخَالِفُوهُمْ فَمَا هُمْ مِنَ الْحَنِيفِيَّةِ عَلَى شَيْ‌ءٍ[[38]](#footnote-38).

اگر انها به چیزی ملتزم باشند نشان می دهد که بر خلاف دین حنیف است و اطلاقش می گوید چه در اعتقادات و چه در فروعات انچه ملتزم هستند خلاف حق است .

روایت پنجم صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است. در بعضی از کلمات من جمله در جلد اول حدائق این روایت جزء روایاتی ذکر شده که دلالت می کنند معیار حجیت در خبر ولو تعارضی در کار نباشد مخالفت با عامه و عدم موافقت با انها ست. این روایت در وسائل باب 76 از ابواب طواف در کتاب الحج حدیث 10 نقل شده است.

چهارشنبه 21/3/99 جلسه 133

روایت پنجم از طایفه اول، صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع است. در وسائل نقل شده از مرحوم شیخ طوسی بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا علیه السلام عَنْ صَلَاةِ طَوَافِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَقَالَ لَا فَذَكَرْتُ لَهُ قَوْلَ بَعْضِ آبَائِهِ أَنَّ النَّاسَ لَمْ يَأْخُذُوا عَنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ علیهما السلام إِلَّا الصَّلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ بِمَكَّةَ فَقَالَ‌ نَعَمْ وَ لَكِنْ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يُقْبِلُونَ عَلَى شَيْ‌ءٍ فَاجْتَنِبْهُ فَقُلْتُ إِنَّ هَؤُلَاءِ يَفْعَلُونَ فَقَالَ لَسْتُمْ مِثْلَهُمْ[[39]](#footnote-39).

محمد بن اسماعیل می گوید از حضرت پرسیدم که اگر طواف بعد از عصر انجام بشود نماز طواف مستحبی را بخوانیم؟ فرمودند: نه. عرض کردم که بعضی از پدران شما اینطور فرموده اند که ناس یعنی عامه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام هیچ چیز اخذ نکرده اند مگر صلاة بعد العصر بمکة. این را امام حسن و امام حسین علیهما السلام انجام می دادند و عامه این عمل را از امام حسن و امام حسین علیهما السلام گرفته اند . پس اینطور نیست که این نماز در نظرعامه مشروعیت نداشته باشد و عامه هم قبول نداشته باشند تا خلاف تقیه باشد بلکه عامه هم ان را انجام می دهند . امام علیه السلام در جواب فرمودند: بله اینطور است و عامه انجام می دهند اما وقتی دیدی که عامه اقبال و اصرار بر یک امری دارند شما ان را انجام ندهید و اجتناب کنید . گفتم: عامه خودشان این کار را انجام می دهند بنابراین اگر انجام دهیم کأنّ دیگر محذور تقیه هم در کار نیست. در جواب فرمودند که شما مثل انها نیستید .

تقریب استدلال به این روایت برای اثبات عدم حجیت روایت موافق با عامه این است که در روایت امده اگر عامه کاری را انجام می دهند واقبال واصرار بر آن دارند شما انجام ندهید و در اخر هم فرمودند که شما مثل انها نیستید و اگر انها کاری را انجام دادند شما ان را ترک کنید. اینکه اگر عامه اقبال به امری داشتند شما انجام ندهید مدلول اولی ان این است که ان امر صحیح نیست و چون غیر صحیح است شما انجام ندهید. از این استفاده می شود که روایتی که موافق نظر عامه باشد حجیت ندارد چون اگر انها نظری داشته باشند مصداق "الناس یقبلون علی شئ" می شود و می فهمیم امر باطلی است و روایتی که موافق این امر باطل باشد حجیت ندارد.

در کلمات مرحوم امام دو اشکال به این استدلال شده است. اول اینکه این روایت ارتباطی به محل بحث ندارد . زیرا در محل بحث دنبال این هستیم که اثبات کنیم مجرد موافقت یک حدیث با نظر عامه موجب سقوط روایت از حجیت می شود اما روایت می گوید که اقبال و اصرار عامه به یک امری نشان دهنده باطل بودن ان است. بین مدعا و دلیل مغایرت وجود دارد.

ثانیا اگر هم قبول کنیم که روایت که می گوید مطلق اقبال الناس علی شئ دلیل بر بطلان است حتی نسبت به موافقت روایت با عامه هم نظر دارد، باز هم به این مفاد نمی توانیم ملتزم شویم . چون هیچ کس بر طبق ان فتوا نداده است که مجرد موافقت مفاد حدیث با اقبال عامه موجب طرح حدیث و سقوط ان از حجیت شود . بنابراین باید رفع ید کنیم .

ولی به نظر می رسد اشکال اول تام نیست . زیرا هر چند مفاد ابتدایی این حدیث این است که اقبال الناس علی شئ دلیل بر باطل بودن ان است ولی لازمه باطل بودن ما یقبل الناس علیه این است که اگر به روایتی برخورد کردیم که مفادش موافق با نظر عامه باشد، احراز کنیم که مفادش باطل است و قابل اخذ نیست . قاعده ای که روایت ارائه می کند این است که هر چیزی که عامه بر ان اقبال دارند باطل است و وقتی مضمون روایت موافق با نظر عامه باشد ان نظر عامه امری است که اقبل الناس علیه و باطل می شود و معلوم می شود این روایتی هم که موافق با ان مفادش مفاد باطل است . دلالت بر بطلان مفاد حدیثی می کند که موافق با عامه است .

اما اشکال دوم که حتی اگر مفاد حدیث این باشد که کل ما اقبل الناس علیه باطل است و روایت هم اگر موافق با ان باشد باطل است، این مضمون قابل التزام نیست، این اشکال صحیحی است.

ولی به نظر می رسد که اصلا مفاد روایت چیزی که صاحب حدائق برداشت کرده و در نوع کلمات هم برداشت شده است نیست بلکه چیزی است که در کلام مرحوم علامه مجلسی در ملاذ الاخیار و نیز مرحوم فیض در وافی امده است . حاصل معنایی که کرده اند این است که اگر عامه نسبت به امری حساسیت داشتند شما در ان امر وارد نشوید که شما را مواخذه می کنند . ابن بزیع بعد از اینکه این جمله را از امام علیه السلام شنید عرض کرد عامه خودشان صلات بعد العصر را می خوانند و لذا معلوم می شود که نسبت به ان حساسیت ندارند. شبهه او این بود که این از موارد حساسیت نیست . امام علیه السلام فرمودند که این از موارد حساسیت است چراکه اینها اگر کسی از خودشان این کار را انجام دهد به ان واکنش نشان نمی دهند و او را مواخذه نمی کنند اما اگر ببینند شما این کار را می کنید شما را مواخذه می کنند. مفاد "اذا رایت الناس یقبلون..." یعنی اموری را که انها حساسیت دارند شما انجام ندهید اما اینکه نسبت به چه امر حساسیت دارند و نسبت به چه امر حساسیت ندارند، در بعضی موارد اینگونه است که اگر خودشان انجام دهند حساسیت ندارند اما اگر شما که معروف به تشیع هستید انجام دهید مواخذه می شوید . مرحوم مجلسی فرمودند: یقبلون علی شئ أی علی تجسس شئ یعنی اگر دیدید عامه حساسیت دارند و تجسس می کنند انجام ندهید . مورد هم از همین قبیل است فانهم یتجسسون و یمنعون عن صلاة الطواف فی ذلک الوقت و ذلک علامة التشیع عندهم. وقتی ابن بزیع می گوید که انها خودشان انجام می دهند حضرت فرمودند: لستم مثلهم لانکم معروفون بالتشیع و اگر این کار را انجام دهید بهانه می گیرند و احتجاج به ان می کنند اما اگر ببینند بقیه مردم نماز طواف مستحبی بعد العصر می خوانند کاری به انها ندارند چون می دانند اهل مذهب خودشان هستند. به شما که می رسند حساسیت دارند. کذا خطر بالبال و الله اعلم بحقیقة الحال[[40]](#footnote-40) .

مرحوم فیض هم در معنای "یقبلون علی شئ" می فرماید : أراد علیه السلام بذلک مبالغة العامه فی انکار الصلاة بعد العصر و بعد الغداة "لستم مثلهم" یعنی به انهم یواخذونکم بما لا یواخذون به اصحابهم. یعنی انها به شما که می رسند مواخذه می کنند ولی این امری که به نظرشان غیر صحیح است را اگر از خودی ببینند کاری ندارند [[41]](#footnote-41).

بنابراین در روایات طایفه اول، روایاتی که دلالت کنند موافقت حدیث با عامه موجب سقوط روایت از حجیت می شود، من حیث السند اعتبار نداشتند و روایت معتبر، صحیحه ابن بزیع بود که ان هم دلالت بر مدعا نداشت.

اما در عین حال نسبت به مقام اول که مقام تمییز حجت از لاحجت و بیان شرایط باشد می توان به این مدعا ملتزم شد ولی با این بیان که اگر در روایتی علائم صدور عن وجه التقیه وجود داشته باشد این روایت حجت نیست چراکه در چنین روایاتی اصالة الجهه جاری نمی شود. اصاله الجهه که جاری نشد التزام به صدور روایت ممکن نیست. زیرا همانطور که شیخ در رسائل فرموده برای امکان اخذ به حدیث و حجیت ان سه مرحله باید طی شود؛ اول اصل صدور روایت از امام علیه السلام و دوم احراز مفاد روایت و سوم احراز کنیم که روایت برای بیان حکم واقعی صادر شده است نه تقیه و سایر جهات . اصلی که در مرحله سوم جاری می شود تا احراز کند امام علیه السلام در مقام بیان حکم واقعی بوده اند نه در مقام تقیه، اصاله الجهه است ولی این اصل در جایی جاری می شود که قرائن تقیه وجود نداشته باشد والا اگر وجود داشته باشد جاری نمی شود واگر جاری نشد روایت حجیت پیدا نمی کند.

ممکن است مفاد بعضی از روایات طایفه اول را هم حمل بر این معنا کنیم؛ روایاتی که داشت ما یشبه قول الناس ففیه التقیه مراد از مشابهت با قول عامه این است که علائم صدور از وجه التقیه در روایت وجود داشته باشد . حتی اگر قبول کنیم صحیحه ابن بزیع مرتبط به محل بحث است مفادش حمل بر این معنا می شود که در جایی که قرائن تقیه وجود داشته باشد به روایت نمی توانیم اخذ کنیم نه اینکه مطلقا هر روایتی که موافق با عامه باشد مجرد موافقت، موجب سقوط روایت از حجیت شود .

از جهت مصداقی هم باید خصوصیات تک تک روایاتی که وارد شده را ملاحظه کنیم؛ در بعضی روایات ممکن است قرینه خاصه بر صدور علی وجه التقیه وجود داشته باشد یا دلیل خارجی دلالت کند که روایتی به خصوص، علی وجه التقیه صادر شده است . به عنوان مثال اگر در روایتی از امام علیه السلام سوالی کرده باشند و در جواب فرموده باشد که وقتی فقیه مدینه چنین فتوایی می دهد معلوم است که درست است یا بفرماید که وقتی فقیه مدینه چنین فتوایی دهد ما دیگر چه بگوییم . اینگونه تعابیر نشان می دهد که امام در مقام تقیه است .

در موضوعات هم وقتی می پرسند امروز روز عید فطر است یا نه، امام علیه السلام در جواب بفرماید که وقتی امیر امروز را به عنوان روز عید اعلام کند ما که نمی توانیم مخالفت کنیم. خود این تعابیر متضمن این است که امام علیه السلام در مقام تقیه است .

یکی از مواردی که قرینه داخلی بر صدور علی وجه التقیه است روایتی درباره نجاست خمر است . در روایت معتبری از حسین یا حسن بن ابی ساره وارد شده است که قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْ‌ءٌ مِنَ الْخَمْرِ أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا یُسكر(یَسکر)[[42]](#footnote-42). از امام علیه السلام سوال می کند که اگر مقداری خمر به لباس برخورد کند می توان قبل از شستن در ان لباس نماز خواند؟ در جواب این سوال، امام علیه السلام می فرمایند که لا باس، ان الثوب لا یسکر . این تعبیر ان الثوب لا یسکر که به عنوان دلیل برای لا باس ذکر شده، نشان می دهد که امام علیه السلام در مقام تقیه است . اینکه خمر نجس باشد و لباس را الوده کند، چه ربطی دارد به اینکه در لباس به خاطر برخورد با خمر حالت اسکار یا سکر به وجود بیاید. معلوم است که حکم هیچ ارتباطی به این جهت ندارد.

اینگونه استدلال نشان می دهد که امام علیه السلام در مقام تقیه است و از یک طرف نمی تواند حکم واقعی را بیان کند یا به خاطر تقیه بر مومنین مصلحت نمی داند حکم واقعی را بیان کند و از طرفی برای اینکه مومنین به گمراهی نیافتند علامتی در کلامش می گذارد که اهل تامل متوجه جهت تقیه در کلام شوند.

اما اگر در روایت علائم صدور عن وجه التقیه نباشد و معارضی هم نداشته باشد مجرد موافقت با عامه دلیل بر بطلان حدیث نمی شود. چنانچه برخی از اخبار سابقه ظاهر انها نیز این معنا باشد و سند هم تمام باشد، با توجه به اینکه کسی به ان ملتزم نشده و قابل التزام هم نیست چراکه بالقطع و الیقین در کثیری از فروع، نظر عامه موافق با قول اماميه است، نمی توان مجرد موافقت با عامه را دلیل بر بطلان حدیث دانست.

طایفه دوم از اخبار عرضه احادیث بر مذهب عامه، روایاتی است که در مقام تعارض الاخبار وارد شده اند . در این طایفه دوم، روایات متعددی وجود دارد مثل مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله و روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله که دلالت می کردند که در مورد تعارض باید به روایت موافق با عامه اخذ و روایت مخالف با عامه طرح شود.

علاوه بر روایات فوق، روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر ترجیح به مخالفت با عامه می کند. مثل روایت محمد بن عبد الله دارد قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام كَيْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَانْظُرُوا إِلَى مَا يُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ انْظُرُوا إِلَى مَا يُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ[[43]](#footnote-43).

همچنین روایت مرسل حسین بن سری که در ان امده است قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ [[44]](#footnote-44).

نیز این روایت حسن بن جهم که قُلْتُ فَيُرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام شَيْ‌ءٌ وَ يُرْوَى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ[[45]](#footnote-45).

و نیز روایت سماعه به نقل از احتجاج که در ان دارد: ... خذ بما فیه خلاف العامة[[46]](#footnote-46).

روایات متعددی در این طایفه وجود دارد که بعضی نیز من حیث السند معتبر هستند . مفاد این روایات طایفه دوم این است که در مقام تعارض، موافقت با عامه موجب مرجوحیت و مخالفت با عامه موجب ترجیح می شود. این مطلب که در کلام اخوند وارد شده که روایات اخذ به مخالف عامه در مقام تمییز حجت از لا حجت هستند نه در مقام ترجیح احد المتعارضین، فرمایش تمامی نیست همانطور که قبلا در بحث موافقت با کتاب مطرح شد اين مطلب نسبت به يک طائفه از روايات صحيح است نه نسبت به همه روايات .

شنبه 24/3/99 جلسه 134

گفته شد که روایات عرضه اخبار بر عامه در دو طایفه مندرج می شوند. طایفه اول روایاتی بود که در تشخیص حجت از لا حجت وارد شده بودند. که بحسب نظر مختار مفادشان این بود که اگر در روایتی قرینه ای بر صدور علی وجه التقیه پیدا کردیم حجت نیست والا مجرد موافقت در جایی که معارض نداشته باشد موجب سقوط از حجیت نمی شود. طایفه دوم که در تعارض الاخبار وارد شده بود دلالت می کردند که اگر با دو خبر متعارض برخورد کردید، در صورتی که مفاد یکی از ان دو موافق با عامه باشد و دیگری مخالف با عامه، به خبر مخالف با عامه اخذ کنید و خبر موافق با عامه را طرح کنید.

اینکه در کلام مرحوم اخوند در کفایه امده که روایات عرضه بر عامه، مربوط به باب ترجیح نیست بلکه در مقام تمییز حجت از لاحجت است، فقط در مفاد طایفه اول از روایات عرض حدیث بر مذهب عامه صحيح است و الا طایفه دوم، مربوط به باب تعارض و مفادشان ترجیح می باشد. مرحوم اخوند در عبارت کفایه وجه فرمایش خود را اینطور بیان کرده اند: ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق‏ حينئذ بصدوره كذلك‏[[47]](#footnote-47). مقصود این است که اگر در متعارضین، یکی مخالف با عامه باشد و دیگری موافق، اصاله الجهه در خبر موافق با عامه جاری نمی شود. چراکه نسبت به خبر مخالف با عامه، وثوق به صدور ان برای حکم واقعی داریم و همین مقدار موجب وثوق به عدم صدور خبر موافق برای بیان حکم واقعی می شود. وقتی نسبت به خبر موافق با عامه اطمینان داشتیم که برای بیان حکم واقعی صادر نشده است بلکه به خاطر تقیه بوده، دیگر اصاله عدم التقیه در ان جاری نمی شود و این خبر موافق فی حد نفسه (و با قطع نظر از اخبار علاجیه ) هم شرط حجیت خبر واحد را ندارد نه اینکه با وجودی که حجت است، طرف دیگر به خاطر وجود مرجح بر ان مقدم می شود.

این وجه صاحب کفایه تمام نیست . مجرد وجود خبری که با عامه در مضمون مخالف است موجب وثوق به عدم صدور خبر موافق برای بیان حکم واقعی نمی شود. زیرا ان وثوق و اطمینانی که در خبر باید پیدا شود، وثوق و اطمینان نوعی است و اینگونه نیست که در هر موردی میان وثوق نوعی و وثوق شخصی ملازمه باشد. لذا با وجودی که یک خبر مخالف با عامه است ولی همچنان نسبت به خبر موافق با عامه در اصل صدور و نیز در جهت صدور ان تردید وجود دارد و هم نسبت به صدور و هم نسبت به جهت صدور مجرای اصل می باشد.

بنابراین باید مفاد طایفه دوم از روایات عرضه اخبار بر مذهب عامه را ترجیح احدی الحجتین علی الاخری قرار دهیم نه تمییز حجت از لا حجت.

در این مرجح، از سه جهت باید بحث شود .(البته جهات دیگری هم مطرح شده ولی عمده این سه جهت می باشد) . جهت اول این است که ایا ترجیح به مخالفت با عامه امری تعبدی است یا بر اساس نکته و وجه خاصی می باشد و چنانچه تعبدی نباشد وجه این ترجیح چیست؟ جهت دوم این است که ایا ملاک در این ترجیح، موافقت با جمیع عامه است یا موافقت با معظم عامه و یا اینکه موافقت با بعض العامه هم در تحقق این ترجیح کافی است؟ جهت سوم این است که ایا ملاک در این ترجیح، موافقت و مخالفت با اخبار و روایات عامه است یا موافقت و مخالفت با فتاوی عامه يا با عمل عامه؟

جهت اول : وجه ترجیح به مخالفت با عامه

اصل اینکه مخالفت احد الخبرین با عامه موجب ترجیح است، مورد قبول می باشد. لذا عدم وضوح نکته ترجیح، خللی به اصل ترجیح به مخالفت با عامه وارد نمی کند. ثمره این بحث در فرضی است که بنابر مبنای مرحوم شیخ، قائل به تعدی از مرجحات منصوصه به غیر ان شویم که این مبحث در اینده مطرح خواهد شد.

مرحوم شیخ نسبت به وجه ترجیح به مخالفت با عامه فرموده اند که در ابتدای امر چهار وجه برای این ترجیح تصویر می شود:

وجه نخست این است که ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر تعبد محض باشد. مرحوم شیخ نسبت به این وجه فرموده است: ویظهر من المحقق استظهاره من الشیخ قدس سرهما.

وجه دوم: ملاک در ترجیح به مخالفت با عامه این است که چون طبق روایات رشد در خلاف عامه است، خبر مخالف با عامه هم نسبت به خبر موافق، اقرب به واقع است.

وجه سوم : ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر اقربیت الی الواقع نیست بلکه مجرد مخالفت با عامه حسن و مطلوبیت نفسی دارد.

وجه چهارم : چون خبر موافق با عامه محکوم به تقیه ای بودن است لذا حجیت ندارد و طبعا فقط خبر مخالف حجیت خواهد داشت.

مرحوم شیخ در تقریب وجه اول فرموده اند که ظاهر کثیری از روایاتِ اخذ به خبر مخالف عامه و طرح خبر موافق، این است که نکته خاصی ندارد. شاید این ظهور به این خاطر باشد که در نوع این روایات، علتی ذکر نشده است.

وجه دوم هم به این خاطر است که در بسیاری از روایات، لزوم اخذ به خبر مخالف با عامه و طرح خبر موافق تعلیل شده است به اینکه "ان الرشد فی خلافهم" . در بعضی از روایات مثل مقبوله امده که ما خالف العامه ففیه الرشاد. در روایت علی بن اسباط نیز امده قلت للرضا علیه السلام یحدث الامر لا اجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی انا فیه احد استفتیه من موالیک قال فقال ائت فقیه البلد فاستفته من امرک فاذا افتاک بشئ فخذ بخلافهه فان الحق فیه. اصرح از این روایت، روایت ابی اسحاق ارجانی است که در ان امده بود که عامه از امیرالمومنین علیه السلام مطلبی را می پرسیدند و به خلاف ان عمل می کردند. از این روایات معلوم می شود که ترجیح به مخالفت با عامه به این جهت است که حق در مخالف آنهاست چراکه آنها حق را از ائمه علیهم السلام می پرسیدند و به خلاف ان عمل می کردند لذا اگر به رای عامه نگاه کنیم می توانیم حق را در خلاف ان پیدا کنیم.

وجه سوم هم مثل این است که کسی در دوران بین حرمت و وجوب به خاطر اینکه دفع المفسده اولی من جلب المفسده حکم حرمت را مقدم کند یا اینکه حکم اسهل را بر غیر اسهل ترجیح دهد چراکه نفس این نوع ترجیح دارای مصلحت است . در دوران امر بین مخالفت با عامه و موافقت با عامه هم، مخالفت با عامه خودش مطلوبیت نفسی دارد. شاهد بر ان، روایت داوود بن حصین است که دارد "والله ما جعل الله لاحد خیرةً فی اتباع غیرنا و ان من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فی قول او عمل فلیس منا و لا نحن منهم" [[48]](#footnote-48). یعنی نمی شود کسی حقیقتا موافق با ما باشد مگر اینکه با اعداء ما مخالفت داشته باشد والا همراهی و موافقت با ما با همراهی با اعداء ما جمع نمی شود و کسانی که با دشمنان ما همراهی دارند نه انها از ما هستند و نه ما از انها. انگار امام علیه السلام طبق این روایت، تبری می کنند از کسانی که موافقت با اعداء داشته باشند. شاهد دوم روایت حسین بن خالد است عن الرضا علیه السلام "شیعتنا المسلمون لامرنا الآخذون لقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم یکن کذلک فلیس منا" [[49]](#footnote-49).

بر اساس این روایات، نفس مخالفت با عامه موضوعیت دارد . برای همین ما با اخذ به خبر مخالف، مخالفتمان را با انها ابراز می کنیم و از موافقت با انها احتراز می کنیم.

دلیل بر وجه چهارم هم روایاتی است که در انها این تعبیر وارد شده که "ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیه و ما سمعته منی لایشبه قول الناس فلا تقیة فیه" [[50]](#footnote-50). این روایات نشان می دهد که روایت موافق با عامه از روی تقیه صادر شده است.

مرحوم شیخ می فرماید اگرچه در بدو امر این چهار احتمال وجود دارد اما با تامل در خصوصیات مساله می یابیم که احتمال اول و سوم قابل اخذ نیست و احتمال دوم و چهارم متعین می شود.

دلیل بر ابطال احتمال اول یعنی تعبد محض این است که اولا با توجه به اینکه خبر از باب کشف نوعی و بر اساس نکات عقلائیه حجت است، ترجیح احد الطرفین علی الاخر هم باید بر اساس نکته خاص عقلائی موجب کشف نوعی باشد نه مجرد تعبد. ثانیا هرچند در کثیری از اخبار اخذ به مخالف با عامه تعلیل نشده اما روایاتی هم داریم که در ان علت ترجیح ذکر شده است و با انها روایاتی که همراه تعلیل نیستند نیز توجیه می شوند.

وجه سوم هم با همین دو دلیل ابطال می شود. هرچند همانطور که از روایات هم استفاده می شود مجرد مخالفت با عامه مطلوبیت دارد اما با توجه به دلیلی که برای ابطال وجه اول گفته شد، ترجیح احد المتعارضین نمی تواند بر اساس حسن طبعی و ذاتی مخالفت با عامه باشد. علاوه براینکه روایت ابی بصیر صراحت دارد در اینکه چون احکام انها مخالفت با واقع است شما ملزم به طرح خبر مخالف با عامه هستید "فما هم من الحنیفیة علی شئ" نه اینکه چون مخالفت انها فی حد نفسه حسن دارد باید با انها مخالفت کنید.

لذا امر دایر بین وجه دوم و چهارم می شود و باید به یکی از این دو ملتزم شویم . البته نسبت به هر یک از این دو احتمال هم اشکالاتی وجود دارد که باید حل شود.

اشکال وجه دوم این است که علتی که در روایات وجه دوم برای اخذ به خبر مخالف با عامه امده این است که "ان الرشد فی خلافهم" و حال انکه ما در کثیری از احکام با عامه موافق هستیم و چون این تعلیل برای وجه دوم قابل التزام نیست نمی توانیم به ان ملتزم شویم. مرحوم شیخ در توجیه این روایت فرموده است که ان الرشد فی خلافهم به لحاظ تمام احکام نیست بلکه در فرض تعارض است و نظر به غالب موارد دارد یعنی در مورد تعارض این طور است که چون عامه قولشان بر خلاف واقع است باید به خبر مخالف با انها اخذ شود.

یک شنبه 25/3/99 جلسه 135

مرحوم شیخ فرمودند که نکته ترجیح به مخالفت با عامه متعین در احتمال دوم و چهارم است. احتمال دوم این بود که نکته ترجیح، اقربیت الی الواقع باشد. به این وجه اشکال شد که اگر بخواهیم چنانکه در بعضی از روایات امده "فان الرشد فی خلافهم" نکته ترجیح را اقربیت الی الواقع بدانیم قابل التزام نخواهد بود. زیرا بالوجدان انها در کثیری از احکام با ما موافق هستند و همه انچه گفته اند خلاف واقع و خلاف حق نیست. لذا نمی شود ترجیح به مخالفت با عامه بر این وجه حمل شود .

جواب این اشکال که مرحوم اخوند در تعلیقه بر فرائد فرموده و از کلام مرحوم شیخ هم استفاده می شود اين است که این تعلیل به نحو مطلق نیست بلکه در فرض تعارض بین احکام گفته اند که ان الرشد فی خلافهم . چراکه بنای انها بر مخالفت با امامان عليهم السلام بوده است. مرحوم شیخ این حکایت را از ابوحنیفه نقل می کند که "خالفت جعفرا في كل ما يقول إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع و السجود أو يفتحهما" . البته ملارحمه الله در حاشیه فرائد نوشته است که نقل شده در این مورد هم برای اینکه ابوحنیفه مخالفتش را محقق کند یک چشمش را در سجده می بست و دیگری را باز می گذاشت. به ملاحظه همین مخالفت عامه با مذهب ائمه علیهم السلام است که در موارد تعارض روایات فرموده اند "ان الرشد فی خلافهم". این اشکال در صورتی وارد می شود که تعلیل ذکر شده مطلق باشد و همه موارد را بگیرد نه این که صرفا مورد تعارض را بگیرد.

نسبت به وجه چهارم هم مرحوم شیخ اشکالی را عنوان می کند . مستند وجه چهارم این بود که در بعضی روایات امده است که "ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیه" . مرحوم شیخ به دلالت این روایت بر تقیه ای بودن صدور روایات موافق با عامه اشکال کرده اند که احتمال دارد مراد از شباهت روایت به قول عامه این باشد که روایت، متفرع بر قواعد باطله عامه مثل تجویز خطاء بر معصومین و انبیاء علیهم السلام و جبر و تفویض و ... باشد نه اینکه مجرد موافقت مضمونی یک روایت با عامه باعث شود که ان روایت حمل بر تقیه شود.

مرحوم شیخ در جواب این اشکال فرموده است که دلیل وجه چهارم منحصر در این روایت نیست بلکه می توانیم این وجه را مستند به قاعده ای کنیم که از نصوص و فتوا به دست می اید مبنی بر اینکه هرگاه یکی از دو خبر متعارض دارای مزیت بود و دیگری فاقد ان، به خبری که واجد مزیت است اخذ می شود و دیگری طرح. بر این اساس وقتی احد الخبرین موافق با عامه باشد و دیگری مخالف، چون در خبر مخالف با عامه احتمال تقیه وجود ندارد دارای مزیت می شود و لذا به ان اخذ می کنیم و خبر دیگر را طرح می کنیم و چون برای خبر موافق با عامه که طرح شده است محملی جز صدور تقیه ای وجود ندارد حمل بر تقیه می شود.

این توجیه مرحوم شیخ تمام نیست زیرا اصل این قاعده که در مورد تعارض می توان یکی از دو متعارض را به صرف وجود هر مزیتی ولو منصوص نباشد ترجیح داد تمام نیست کما سیاتی.

اگر این قاعده هم تمام باشد ولی با توجه به اینکه در دلیل معتبر که مقبوله باشد وجه ترجیح به مخالفت با عامه به این بیان شده است که "الرشد فی خلافهم" نمی توانیم به احتمال چهارم ملتزم شویم.

بنابراین با توجه به اینکه روایت عبید بن زراره نمی تواند شاهد احتمال چهارم قرار گیرد به خاطر احتمالی که مرحوم شیخ بیان فرمود مبنی بر اینکه ممکن است مراد از مشابهت با قول عامه در این روایت، تفرع بر قواعد باطله عامه باشد و از طرفی توجیهی هم که شیخ برای احتمال چهارم فرمود تمام نیست طبعا نکته ترجیح به مخالفت با عامه با توجه به تعليل "ان الرشد فی خلافهم" منحصر در احتمال دوم یعنی اقربیت الی الواقع می شود.

جهت دوم : ملاک در ترجیح، موافقت با همه عامه است یا موافقت با معظم عامه یا اینکه موافقت بعض العامه هم کافی است ؟

همانطور که مرحوم سید یزدی در کتاب تعارض فرموده اند از عبارات مسالک استفاده می شود که موافقت کل یا معظم لازم است؛ به نحوی باید موافقت تحقق داشته باشد که هرچند به صورت عرفی، این عنوان صادق باشد که بگویند با همه عامه موافقت دارد. مختار شیخ در رسائل هم همین قول است .

در مقابل از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده که که موافقت البعض کافی است. مرحوم سید یزدی این قول را اقوی دانسته است .

مرحوم شیخ در این بحث بنابر انچه در فرائد[[51]](#footnote-51) امده است فرموده ظاهر اخبار و روایات این است که موافقت جمیع موجودین یا معظم موجودین در زمان صدور خطاب شرط است علی وجه یصدق الاستغراق العرفی فلو وافق بعضهم بلامخالفة الباقین فالترجیح به مستند الی الکلیة المستفادة من الاخبار من الترجیح بکل مزیة یعنی اگر روایت با بعضی از عامه موافق بود و بعض دیگر نه مخالفت داشتند و نه موافقت ، نمی توانیم از راه ترجیح به مخالفت با عامه پیش رویم بله می شود از راه قاعده الترجیح بکل مزیة ترجیح را درست کنیم ولی این غیر از ترجیح به مخالفت عامه است وجه منصوص می باشد.

کسانی که قائل به کفایت بعض شده اند استدلال کرده اند به اینکه در مقبوله بعد از اینکه امام علیه السلام ترجیح به مخالفت با عامه را مطرح کرد، عمر بن حنظله سوال کرد که یا سیدی هما معا موافقان للعامة و سوال از وظیفه در این فرض را پرسید . قائلین به قول دوم گفته اند که این عبارت عمر بن حنظله نشان می دهد که فهم او از مخالفت و موافقتی که در کلام امام علیه السلام مرجح قرار داده شده است این است که ترجیح اختصاص به موافقت با جمیع ندارد بلکه موافقت با بعض را هم شامل می شود چون فرض او این است که هر دو خبر موافق می باشند و این نمی شود مگر اینکه در موافقت، موافقت بعض را کافی بدانیم . اگر موافقت با بعض کافی باشد تصویر دارد هر دو خبر موافق با عامه باشند یعنی یکی موافق با بعضی از عامه و دیگری موافق با بعض دیگر . والا اگر منظور موافقت با کل و یا معظم باشد چنین فرضی معنا نداشت .

مرحوم شیخ فرموده این مطلب تمام نیست. ربما یستفاد من قول السائل فی المقبوله ... ان المراد بما وافق العامه او خالفهم یعم ما وافق البعض او خالفه . فیرده ان ظهور الفقره الاولی فی اعتبار الکل اقوی .. . فیحمل علی اراده صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما ... چراکه ما قبول داریم این فقره و کیفیت سوال ظهور در کفایت موافقت بعض دارد اما چون صدر روایت ظاهر در اعتبار کل یا معظم است و ظهور ان اقوی از ظهور ذیل می باشد از ظهور ذیل باید رفع ید کنیم و سوال عمر بن حنظله را حمل بر معنایی کنیم که با اعتبار موافقت کل یا معظم جمع شود یعنی بگوییم که مقصود و منظور عمر بن حنظله این است که شما قبلا فرمودید موافقت با کل عامه موجب مرجوحیت و مخالفت با کل موجب ترجیح، حال اگر با دو روایت متعارض برخورد کردیم که این مرجح در هیچ کدام از دو طرف وجود نداشت وظیفه چیست. بنابراین باید حمل کنیم بر اینکه مقصود او فقدان این مرجح در هر دو طرف است نه اینکه وجود این مرجح در هر دو طرف.

پس مختار مرحوم شیخ در این بحث این شد که موافقه الجمیع لازم است استنادا الی ظهور صدر الروایه که اقتضای موافقت کل یا معظم داشت.

در مقابل بیان مرحوم شیخ در رسائل، مرحوم صاحب العروه فرموده است که اقوی کفایت موافقت بعض است. زیرا به صدر روایت هم که نگاه کنیم بیش از این استفاده نمی شود که ملاک، مخالفت و موافقت با عامه به صورت فی الجمله است نه موافقت با کل و یا موافقت با معظم. هذا هو الاقوی لانه الظاهر من قوله علیه السلام و اترک ما وافق القوم او خذ بما خالف العامه. این تعبیرات ظاهرش موافقت با عامه است به صورت فی الجمله است. لذا اگر بعضی از عامه نظری داشته باشند و بعضی نیز ساکت باشند صدق می کند که روایت موافق با انهاست . ولو این تعابیر فی حد نفسه ظاهر در جمیع باشند اما متفاهم در اخبار علاجیه، موافقت با عامه به صورت فی الجمله است .بنابراین اولا صدر روایت ظهور در اعتبار موافقت الجمیع یا معظم ندارد ثانیا با قطع نظر از صدر به ذیل مقبوله هم که نگاه کنیم دلالت دارد که راوی فهمش و برداشتش از عنوان موافقت که در فقره قبلی ذکر شده اعم از موافقت بعض و موافقت با کل است و ظهور این فقره در کفایت بعض اقوی از ظهور فقره سابقه در اعتبار موافقت کل است[[52]](#footnote-52).

بعضی از محققین هم گفته اند در این مساله که ایا موافقت کل یا معضم لازم است یا اینکه موافقت بعض هم کافی است، باید ببینیم که در احتمالات چهارگانه ای که در وجه ترجیح به موافقت با عامه بیان شده مختار ما کدام است. صاحب اوثق فرموده است: تحقیق این است که مساله مبتنی بر این است که وجه ترجیح در مخالفت با عامه کدام احتمال باشد . اگر احتمال دوم را انتخاب کردیم موافقت جمیع او ما یصدق معه الاستغراق العرفی معتبر است. چون مقتضای تعلیل "الرشد فی خلافهم" این است که رشد در مخالفت جمیع یا معظم انها است . اما اگر در بحث سابق قائل شدیم که نکته ترجیح این است که خبر مخالف، حمل بر تقیه می شود یعنی احتمال چهارم، موافقت بعض و مخالفت بعض کافی است . در جایی که روایت با بعض هم موافقت داشته باشد ظن به صدور تقیه ای روایت به وجود می اید و همین کافی است که خبر مخالف را مقدم بر خبر موافق کنیم[[53]](#footnote-53).

به نظر می رسد حتی اگر در بین احتمالات اربعه احتمال دوم را هم اختیار کرده باشیم که در بحث قبلی نیز همین احتمال را متعین قرار دادیم باز استظهار مرحوم سید یزدی از این روایت تمام است. عنوان مخالفت و موافقت با عامه حتی در جایی که بعضی از عامه قول داشته باشند و بقیه ساکت باشند هم صادق است. لذا حتی به ملاحظه صدر روایت هم موافقت با بعض هم موجب ترجیح می شود و اختصاص با موافقت با کل یا معظم ندارد. علاوه بر اینکه در ذیل، نحوه سوال عمر بن حنظله کالصریح در این مطلب است و حمل سوال او بر اینکه هیچ کدام واجد ترجیح نیستند و علی حد سواء می باشند حمل بعیدی است .

بنابراین در ترجیح به مخالفت با عامه همانطور که مرحوم وحید بهبهانی و سید یزدی اختیار کرده اند ظاهر این است که مخالفت با بعض کفایت می کند .

مرحوم شیخ بعد از اینکه بیان کرده اند که ملاک در موافقت با عامه، موافقت با بعض است یا خصوص موافقت با کل، تتمه ای فرموده اند که التفات به این فرمایش مرحوم شیخ در مقام تطبیق حمل روایات بر تقیه، لازم و ضروری است.

مرحوم شیخ فرموده اند که اگر ما موافقت با بعض را کافی بدانیم در جایی که هریک از دو خبر متعارض با قول بعضی از عامه موافق بود و با قول بعضی مخالف یعنی عامه دو قسم شده بودند نظر بعضی مطابق با خبر الف و نظر بعضی موافق با خبر ب بود، در این صورت باید ببینیم که تقیه نسبت به کدام یک از این دو نظر امکان دارد . درست است که عامه دو نظر دارند اما احتمال تقیه اگر فقط در طایفه اول باشد، خبر موافق با دسته اول عامه حمل بر تقیه می شود و کنار گذاشته می شود اما اگر احتمال تقیه در طایفه دوم باشد، باید ملاک را موافقت با طایفه دوم قرار دهیم.

اما از جهت مصداقی چطور بدست بیاویم که تقیه از کدام یک از این دو دسته است، یکی از جهات موثر، زمان صدور روایت و معاصرت ان با یکی از دو طایفه عامه. یکی دیگر از جهات موثر، اشهریت فتوا در زمان صدور روایت است؛ مثلا در بحث نجاست و طهارت خمر، اگر روایات ما دو دسته بودند و عامه هم دو دسته اما فتوای عامه که در زمان صدور روایت یعنی زمان امام صادق علیه السلام مشهور است فتوا به طهارت باشد، به روایات دال بر نجاست اخذ می کنیم و روایات دال بر طهارت را کنار می گذاریم و حمل بر تقیه می کنیم . راه دیگر برای تشخیص تقیه ای بودن روایت، وجود بیان خاصی از امام علیه السلام است که نشان دهد حضرت از یک قول خاص تقیه می کرده اند. مرحوم شیخ فرموده است مثل قول الصادق علیه السلام حین حکی له فتوی ابن ابی لیلی فی بعض مسائل الوصیة "اما قول ابن ابی لیلی فلا استطیع رده" . گاهی نیز می توانیم با مراجعه با روایاتی که عامه در کتاب هایشان ذکر کرده اند نظری که باعث صدور تقیه ای روایت شده است را پیدا کنیم[[54]](#footnote-54).

دوشنبه 26/3/99 جلسه 136

جهت سوم: ملاک در موافقت و مخالفت با عامه، فتوای عامه است یا روایات عامه و یا عمل انها؟

همانطور که مرحوم شیخ در رسائل فرموده اند، در اخبار علاجیه، تعبیرات مختلفی بکار رفته است که هر کدام اقتضای وجهی دارد . در بعضی از اخبار علاجیه عنوان موافقت و مخالفت با عامه ذکر شده است که ظاهر این عنوان عند الاطلاق، موافقت با فتوا و آرای عامه است. وقتی عند الاطلاق می گویند به انچه مخالف با عامه است اخذ کنید و خبر موافق با عامه را طرح کنید، چنانکه در مقبوله عمر بن حنظله امده است، ظاهرش موافقت و مخالفت با فتوای عامه است. از طرفی در بعضی از روایات، عنوان موافقت با اخبار عامه ذکر شده است؛ مثل روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله منقول از رساله قطب راوندی که دارد "اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان ... فاعرضوهما علی اخبار العامه فما وافق اخبارهم فذروهم و ما خالف اخبارهم فخذوه". نیز در روایت محمد بن عبد الله است که "اذا ورد علکیم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامة فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه"[[55]](#footnote-55) . در این دو روایت عنوان موافقت با اخبار امده است . عنوان سومی هم در اخبار علاجیه داریم که متفاهم از ان این است که ملاک، موافقت با عمل عامه است . در ذیل مقبوله بعد از اینکه راوی فرض کرد که هر دو روایت متعارض موافق با عامه می باشند، امام علیه السلام فرمودند: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یوخذ بالاخر. این ذیل نشان می دهد که از نظر عملی اگر عامه موافق با یکی از دو متعارض بودند ان روایت کنار گذاشته می شود و به دیگری اخذ می شود . بنابراین اگر بر اساس روایات معتبر هم بخواهیم حساب کنیم باز این سه عنوان وجود دارد .

ایا این عناوین، عناوین متعددی هستند یا همه انها به یک جهت بر می گردد؟

به نظر می رسد این عناوین سه گانه به یک امر اشاره داشته باشند. زیرا بر اساس مباحث قبل، نکته ترجیح به مخالفت با عامه این بود که خبر مخالف با عامه اقرب به واقع است چراکه عامه می امدند حق را از ائمه علیهم السلام سوال می کردند و بعد از تشخیص ان، مخالفت می کردند. لذا اخبار و فتوای اینها در نقطه مقابل با حق قرار گرفته است و برای همین روایت موافق با انها حمل بر تقیه می شود. بنابراین اگر در بعضی از روایات ملاک را موافقت با اخبار عامه بیان کرده است، ظاهرش این است که چون انها در مقام فتوی به این روایات اخذ می کردند و طبق فتوا هم عمل می کردند. نکته اصلی که موثر است مخالفت با انها از حیث عمل است منتها اگر عنوان موافقت با اخبار یا اراء عامه ذکر شده به این خاطر است که نوعا در موارد وجود اخبار، فتوای انها هم مستند به این اخبار و عمل انان نیز بر اساس همین فتوا خواهد بود.

حتی اگر ملاک ترجیح به مخالفت با عامه را صدور تقیه ای روایت بدانیم، این عناوین سه گانه به همان عنوان اصلی یعنی موافقت عملی و مخالفت عملی با عامه بر می گردد. بلکه بنابراین وجه، واضحتر است که در این عناوین ثلاثه انچه موضوعیت دارد، موافقت با عمل انهاست که موجب حمل بر تقیه می شود و اگر موافقت با اخبار و فتوی ذکر شده به این خاطر است که نوعا فتوای بر طبق اخبار و عمل بر طبق فتوا می باشد.

اما اگر در یک مورد این عناوین افتراق پیدا کردند یعنی اگر در تعارض هم خبر الف موافق با اخبار عامه بود و هم خبر ب اما از جهت فتوا دیدیم انچه رایج در بین عامه است فتوا بر طبق روایت الف است، در اینجا طبعا خبر موافق با فتوای عامه مرجوح حساب می شود . اگر در این مرحله دوم هم هر دو متعارض علی حد سواء بودند یعنی عامه دو فتوا داشتند و یکی از متعارضین موافق با فتوای طایفه اول بود و خبر دیگر موافق با طایفه دوم عامه، باید دید عمل انها بر طبق کدام یک از دو فتوا و یا دو صنف اخبار است .

بنابراین در مجموع اینطور نیست که بین این عناوین اختلاف ماهوی وجود داشته باشد . بلکه ان عنوان اصلی و موضوع اصلی دخیل در ترجیح احد المتعارضین علی الاخر، این است که از جهت عملی، عامه کدام طرف باشند و موافقت با اخبار و موافقت با فتوی نیز نشان می دهد که با عمل عامه هم موافقت دارد .

## تنبیه دوم : جواز تعدی از مرجحات منصوصه

مرحوم شیخ قائل به تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه است و در مقابل، مرحوم اخوند ، محقق نایینی و محقق عراقی و عده دیگری از محققین مثل مرحوم اقای خویی قائل به عدم تعدی می باشند. البته همانطور که در کلام مرحوم شیخ امده، ایشان متفرد در تعدی نیست بلکه در این مساله ادعای اجماع شده است. در کلام مرحوم علامه و همچنین در کلام مرحوم محقق نراقی این ادعای اجماع مطرح شده است. بلکه همانطور که در تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام امده است، گفته شده رای رایج میان علماء از قدماء گرفته تا متاخرین، تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه بوده است تا زمان مرحوم امین استرابادی که قائل به اقتصار بر مرجحات منصوصه می شود و بعد از ایشان، جماعتی از اخباریین مثل صاحب حدائق همین رای را قائل می شوند والا بقیه علماء از سابق، نظرشان این بود که مطلق مزیت برای ترجیح کافی است. مثلا مرحوم شیخ طوسی در مقدمه استبصار فرموده است که اگر تعارض بین دو طرف به این نحو باشد که یکی به جهت عددی ترجیح داشته باشد یا یکی منقول به لفظ باشد و دیگری منقول به معنا یا یکی از دو روایت تلقی به سماع شده باشد و دیگری تلقی به اجازه، همین موجب ترجیح خواهد شد. با وجودی که این مرجحات در هیچ روایتی ذکر نشده اند.

همانطور که در تقریرات تعارض الادله بعض الاعلام هم امده است در مقابل علمایی که ظاهرشان ترجیح بکل مزیة است، به مقدمه کافی که نگاه کنیم از عبارت مرحوم کلینی اکتفاء به مرجحات منصوصه استفاده می شود. لذا در میان قدماء اصحاب، مرحوم کلینی را باید جزء کسانی بدانیم که قائل به عدم تعدی است . ایشان در مقدمه کافی بیان کرده اند: فاعلم يا أخي أرشدك اللّه أنّه لا يسع‏ أحدا تمييز شي‏ء ممّا اختلف الرّواية فيه عن العلماء عليهم السّلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السّلام «اعرضوها على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه عزّ و جلّ فخذوه و ما خالف كتاب اللّه فردّوه» و قوله عليه السّلام «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم» و قوله عليه السّلام «خذوا بالمجمع‏ عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه‏... . طبق این بیان، در موارد تعارض اخبار، وظیفه ما فقط اخذ به ملاکاتی است که در روایات بیان شده است و نه غیر. گرچه بعضی از محققین من جمله بعض الاعلام در تقریرات تعارض الادله در صدد توجیه این فرمایش بر امدند اما به نظر می رسد که اين عبارت به وضوح دلالت می کند که نمی توانیم از این مرجحات منصوصه به سایر مرجحات تعدی کنیم .

بنابراین مرحوم شیخ اولین کسی نیست که قائل به تعدی باشد بلکه قول به تعدی سابقه دارد البته نه به نحوی که اجماعی بین علماء باشد بلکه در حدی است که می شود گفت مشهور از متقدمین و متاخرین قائل به این نظر هستند. در مقابل، متاخرینی مثل مرحوم اخوند و مرحوم نایینی و عده ای دیگر از محققین قائل به لزوم اقتصار بر مرجحات منصوصه شده اند.

با قطع نظر از اینکه قائلین به تعدی و عدم تعدی چه کسانی هستند باید سراغ دلیل و وجه تعدی برویم . مجموعا از کلام مرحوم شیخ چهار وجه برای تعدی استفاده می شود.

وجه اول : مقتضای اصل عملی؛ به این تقریب که اگر احد المتعارضین واجد مزیتی باشد که متعارض اخر ان را ندارد، در این موارد امر دایر بین تعیین و تخییر در حجیت می شود و معلوم است که در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت، مقتضای اصل تعیین است.

اما اینکه مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر در حجیت است به این جهت می باشد که اگر مزیت موجود از نظر شارع معتبر باشد، خصوص روایت دارای مزیت حجت است و اگر ان مزیت، معتبر عند الشارع نباشد این دو متعارض علی حد سواء هستند و حجت در بین، احدهمای تخییری است . بنابراین، امر مردد است که خصوص ذی المزیه حجت باشد یا احدهمای تخییری که هم منطبق بر ذی المزیه می شود و هم می توان بر فاقد المزیه منطبق کرد.

اما اینکه مقتضای اصل در دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت، تعیین است نه تخییر، همانطور که در مباحث قبل ذکر شده این است که در این موارد نسبت به محتمل التعیین یقین به حجیت وجود دارد و نسبت به دیگری شک؛ واجد المزیه حجیت مسلم دارد اما فاقد المزیه حجیتش مشکوک است. نسبت به طرفی که حجیتش معلوم است امکان اخذ وجود دارد اما در طرف دیگر، شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است و امکان اخذ در ان وجود ندارد.

تمامیت این دلیل اول همانطور که در کلام مرحوم شیخ هم به ان اشاره شده متوقف بر این است که ما در مورد خبرین متعارضین، دلیل داشته باشیم که اخذ به احدهما لازم است و اینطور نیست که هر دو خبر متعارض کنار گذاشته شود . اگر چنین دلیلی در مورد تعارض داشته باشیم که به عنوان دلیل ثانوی دلالت کند که عمل به احدهما لازم است دوران امر بین تعیین و تخییر می شود اما اگر کسی قائل شد که همانطور که مقتضای قاعده اولیه تساقط است، به حسب قاعده ثانویه هم دلیل نداریم که باید به یکی اخذ شود بلکه مقتضای دلیل ثانوی را هم تساقط در فرض تکافؤ دانست، دیگر امر دایر بین تعیین و تخییر در حجیت نمی شود . چون اگر این مزیت در نظر شارع معتبر باشد که باید تعیینا به روایت دارای مزیت اخذ کنیم اما اگر معتبر نباشد دیگر هیچ کدام حجیت ندارند. لذا مرحوم شیخ هم فرموده اند که بنابراین نظر که مقتضای قاعده عام در خبرین متعارضین توقف و احتیاط است، ترجیح احتیاج به دلیل دارد و اگر دلیل بر ترجیح پیدا نکردیم حکم به عدم حجیت هر دو خبر می شود . بنابراین، این وجه اول مبتنی بر این است که مقتضای اصل ثانوی تخییر عند التکافؤ یا ترجیح عند وجود المرجح فی احد الطرفین باشد .

سه شنبه 27/3/99 جلسه 137

مرحوم شیخ غیر از مقتضای اصل عملی در دوران امر بین تعیین و تخییر، سه وجه برای جواز تعدی از مرجحات منصوصه بیان کرده اند. همانطور که در کلام ایشان هم امده، در حقیقت این وجوه استفاده ای از فقرات روایات است .

وجه اول: ترجیح به اصدقیت در مقبوله و ترجیح به اوثقیت در مرفوعه نشان می دهد که می توان به سایر مرجحات تعدی کرد. زیرا ترجیح به اصدقیت و اوثقیت وجهی ندارد مگر اینکه روایتی که راوی آن اصدق یا اوثق است اقرب الی مطابقه الواقع می باشد. بنابراین می توان تعدی کرد به هر مزیتی که موجب این اقربیت شود . مرحوم شیخ مثال زده اند که اگر احد الراویین اضبط یا اعرف در نقل به معنا باشد، موجب می شود که روایتش اقرب الی الواقع گردد و طبعا حکم به ترجیح آن شود . ایشان فرموده اند که موید اینکه ترجیح به اصدقیت و اوثقیت از جهت اقربیت الی الواقع است و لذا می توانیم بر هر مزیتی تعدی کنیم این است که راوی بعد از اینکه ترجیح به صفات را از امام علیه السلام شنیده با اینکه صفات مختلفی به عنوان مرجح ذکر شده اما سوال نمی کند که اگر بعضی از این صفات باشد و بعضی نباشد وظیفه چیست، بلکه سوال از صورتی می کند که راوی روایتین از حیث صفات مساوی باشند و لا یفضل احدهما علی صاحبه. این تعبیر معنایش این است که لا یفضل احدهما علی صاحبه بمزیة من المزایا یعنی هیچ گونه ترجیحی نسبت به یکدیگر ندارند که نشان می دهد عمر بن حنظله اینطور فهمیده است که هر امری که موجب مزیت در احد الخبرین است باعث ترجیح می شود ولی سوال می کند که اگر دو راوی به گونه ای بودند که هیچ صفت موجب مزیت نداشتند وظیفه چیست.

نسبت به این وجه در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اخوند در متن کفایه و همینطور در حاشیه رسائل و نیز در کلمات مرحوم اقای خویی اشکال شده است. یکی از اشکالات این است که این دو روایاتی که به انها استدلال شده است من حیث السند معتبر نیستند و طبعا استدلال و استظهار از فقرات انها مشکلی را حل نمی کند . مرفوعه که اعتبار سندی ندارد و مقبوله هم من حیث السند ضعیف است چراکه عمر بن حنظله توثیق ندارد .

اما بر اساس مباحث گذشته معلوم شد که این اشکال به ملاحظه مرفوعه تمام است ولی مقبوله با وجوهی که قبلا ذکر شد از جهت سندی اعتبار دارد.

اشکال دیگری که نسبت به استدلال به این فقره ذکر شده این است که استدلال اگر به لحاظ مرفوعه باشد که ضعیف السند است و نمی تواند موجب تعدی شود و اگر به لحاظ مقبوله باشد در مقبوله هم ترجیح به اصدقیت مربوط به ترجیح احد الخبرین در مقام افتاء نیست بلکه مربوط به احد الحکمین الصادرین من الحاکمین است.

بر اساس مباحث قبل روشن شد که این اشکال، اشکال واردی است . زیرا مرفوعه که ضعف سندی داشت و مقبوله هم با توجه به خصوصیاتی که قبلا مطرح شد مربوط به ترجیح احد الحکمین است.

اشکال دیگر این است که مرحوم اخوند فرموده ولو طبق مقبوله، اصدقیت مرجح باشد و بپذیریم خبری که راوی ان اصدق است نسبت به خبر دیگر که راوی اصدق ندارد، اقرب الی الواقع می باشد اما مجرد اینکه صفتی که موجب اقربیت است مرجح قرار داده شود دلیل نمی شود که ترجیح به خاطر اقربیت الی الواقع باشد . بله اصدقیت این خصوصیت را دارد که باعث اقربیت می شود ولی انچه مرجح قرار داده شده صفت اصدقیت است اما اینکه این اصدقیت خصوصیت نداشته باشد و اقربیت الی الواقع ملاک باشد، اين را نمی توانیم از روایت به دست اوریم . عبارت مرحوم اخوند این است: فإن جعل خصوص شي‏ء فيه جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك‏ فيه‏ بتمامه‏ جهة إراءته بل لا إشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته[[56]](#footnote-56). در کلام مرحوم اقای تبریزی به عنوان شاهد مثال زده شده که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است و در ان کشف نوعی از واقع وجود دارد ولی نمی توان گفت ملاک حجیت خبر ثقه، ان درجه خاص از کشف واقع است و لذا تعدی کنیم به هر اماره ای که این درجه کشف در ان وجود دارد و لو مصداق خبر نباشد مثل شهرت فتوائیه . همانطور که در خبر ثقه نمی توانیم تعدی کنیم به هر اماره ای که به میزان خبر ثقه کشف از واقع دارد، در محل بحث هم ولو صفت اصدقیت موجب اقربیت می شود ولی جعل مرجحیت برای این صفت هیچ دلالت و حتی اشعاری ندارد که ملاک ترجیح به اصدقیت، اقربیت الی الواقع است و چون احتمال می دهیم که این صفت خصوصیت داشته و شارع اقربیت خاصی که از راه اصدقیت تامین می شود را ملاک قرار داده باشد، نمی توانیم به غیر ان مثل اضبطیت و اعرفیت تعدی کنیم.

اشکال چهارم که در متن کفایه به اجمال ذکر شده اما در حاشیه رسائل با توضیح بیشتری امده این است که هرچند در اصدقیت، اقربیت الی واقع وجود دارد اما در صفات دیگر که به عنوان مرجح امده است مثل اعدلیت و افقهیت، نمی تواند ملاک ترجیح اقربیت باشد چراکه افقهیت راوی و یا عدالت او فی حد نفسه و با قطع نظر از اخبار قولی، نمی تواند نقل حدیث را اقرب به واقع قرار دهد. پس همانطور که ملاحظه اصدقیت نشان می دهد که ترجیح به امور مذکوره به خاطر اقربیت است، ترجیح به اعدلیت و افقهیت هم نشان می دهد که صفاتی که ملاک ترجیح قرار داده شده اند در انها اقربیت اخذ نشده است بلکه به خاطر خصوصیت خود این صفات بوده و ترجیح به انها تعبدی است. اخوند در کفایه فرموده : لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا[[57]](#footnote-57). ایشان در حاشیه رسائل هم فرموده است مع انّه لا اعتبار به في نفسه، حيث انّه على نحو الإشعار لا الدّلالة، معارض‏ بما هو أقوى‏، و ذلك لأنّ التّرجيح بهما يصلح لأن يكون من حيث الخصوصيّة تعبّدا و إن كان الأظهر انّ منشأ التّرجيح بهما كونهما موجبتين لأقربيّة الرّواية إلى الواقع، لكنّ التّرجيح بالأورعيّة و الأعدليّة، بل الأفقهيّة أيضا لا يصلح لأن يكون من أجل كونها موجبة للأقربيّة[[58]](#footnote-58). بنابراین اگر نگوییم ظهور در ترجیح تعبدی اقوی است لا اقل با ظهور اصدقیت در ملاک بودن اقربیت الی الواقع معارضه می کند ودر مجموع نمی توان ازروایت چیزی استفاده کرد .

مرحوم اخوند موید مرحوم شیخ را هم در حاشیه رسائل جواب می دهد که اگر عمر بن حنظله می گوید لایفضل احدهما علی صاحبه شاید به خاطر آن نبوده که تفضیل به ایّ مزیت را فهمیده باشد بلکه ممکن است به اين خاطر بوده که از بیان قبلی امام علیه السلام فهمیده بود که ما هو المرجح مجموع صفات بما هی مجموع است و لذا دیگر جا نداشت سوال کند که اگر بعضی صفات در یک خبر بود و بعضی در خبر دیگر وظیفه چیست. عبارت اخوند این است: قد ذکرنا ان عدم سواله عن هذه الصوره لعله من اجل انه فهم ان المجموع مرجح واحد و علیه معنی قوله "لا یفضل احدهما علی صاحبه" لا یفضل احدهما علی الاخر بهذه المزیة ( یعنی مجموعه صفات ) لا بمزیة اخری ایضا[[59]](#footnote-59).

اما همانطور که قبلا در بررسی مفاد مقبوله بیان شد، ممکن است اینطور جواب دهیم که حتی اگر راوی مرجحیت هر یک از صفات را به صورت مستقل هم می فهمید ولی با توجه به اینکه امام علیه السلام پیش از ان چند صفت را به عنوان مرجح بیان کرده اند، این عبارت که لا یفضل احدهما علی صاحبه به این معنا می شود لا یفضل در این صفاتی که شما فرمودید نه اینکه لا یفضل فی ای مزیة من المزایا حتی ان مزایایی که شما نیز نفرموده اید. بنابراین موید مرحوم شیخ هم دلالت بر این جهت ندارد .

وجه دوم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوصه:

در مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب اخذ به روایت مجمع علیه و مشهور، امام علیه السلام تعلیل کرده اند که "فان المجمع علیه لاریب فیه" . این تعلیل دلالت می کند که هر مزیتی که در احد الخبرین المتعارضین باشد و باعث اقربیت الی واقع شود موجب ترجیح می شود و طبعا تعدی ممکن خواهد شد . زیرا مراد از لا ریب فیه در این عبارت، لا ریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه اضافی است یعنی خبر مشهور نسبت به خبر دیگر لا ریب فیه است نه به صورت مطلق. زیرا اگر مراد از لاریب فیه در خبر مشهور، لاریب فیه مطلق بود خبر معارض با ان می شد خبری که لاریب فی کذبه و بطلانه وحال انکه امام علیه السلام خبر شاذ را داخل در لا ریب فی بطلانه قرار نداده اند بلکه ان را مصداق مشتبه و ما فیه الریب دانسته اند. این نشان می دهد که مقصود، لا ریب فیه مطلق نیست بلکه اضافی است . البته این قرینه در کلام مرحوم شیخ ذکر نشده اما مرحوم اقای خویی ان را به عنوان شاهد ذکر کرده اند.

شاهد دیگر که در کلام مرحوم شیخ امده این است که اگر لا ریب فیه مطلق و من جمیع الجهات بود معنا نداشت سائل فرض کند که هر دو خبر معارض، مشهور و لا ریب فیه می باشند.

شاهد سوم این است که اگر مقصود از لا ریب فیه مطلق باشد معنا ندارد ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت قرار بگیرد. چون لازمه اش این است که اگر یکی از دو خبر واجد مزيت صفات راوی باشد مقدم بر خبر دیگر است ولو خبر واجد صفات مرجحه، شاذ باشد و خبر دیگر که فاقد صفات مرجحه است مشهور باشد . اگر مراد لا ریب فیه مطلق بود چطور خبری که راوی ان واجد صفات است ولی شاذ است بتواند بر ان مقدم باشد؟

شاهد چهارم این است که اگر مقصود لا ریب فیه مطلق بود معنا نداشت در فرضی که هر دو مشهور هستند، موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به عنوان مرجح ذکر شود.

با این چهار شاهد معلوم می شود که مراد از لا ریب فیه در خبر مشهور و مجمع علیه، نفی ریب در مقایسه با خبر شاذ است و و معناه: أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالا لا يوجد في المشهور، و مقتضى التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالا لمخالفة الواقع[[60]](#footnote-60). بنابراین با توجه به اینکه تعلیل موجب تعمیم است می شود تعدی کرد به هر مزیتی که موجب شود احد الخبرین نسبت به واقع اقرب شود و احتمال مخالفتش کمتر.

شنبه 31/3/99 جلسه 138

وجه دوم مرحوم شیخ برای تعدی از مرجحات منصوصه، تمسک به تعلیل فان المجمع علیه لاریب فیه بود. باتوجه به اینکه مراد از لاریب فیه، لاریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه نسبی و در قیاس با خبر شاذ است، مقتضایش این می شود که هر خبری که در ان نسبت به خبر دیگر ریبی نباشد اخذ به ان لازم است . بنابراین اگر به دو خبر متعارض برخورد کردیم که یکی منقول به لفظ است و دیگری منقول به معنا، خبری که منقول به لفظ است لاریب فیه حساب می شود بالنسبه به خبر منقول به معنا و باید به ان اخذ کرد.

این وجه از دو مقدمه تشکیل می شود . اول اینکه مراد از لاریب فیه،لا ريب فيه مطلق نیست بلکه لا ريب فيه اضافی است و مقدمه دوم اينکه مقتضای تعليل تعدی به هر موردی است که این علت را دارا باشد. مقدمه دوم جای اشکال نیست اما مقدمه اول که لاریب فیه، مطلق نیست بلکه نسبی است در مجموع چهار قرینه برای ان ذکر شده است.

نسبت به قرائن چهارگانه ای که بر اساس انها لاریب فیه، به لاریب فیه نسبی معنا شده است، در کلام مرحوم اخوند و نیز در کلام مرحوم اقای خویی مناقشه شده است .

در کلام مرحوم اخوند در جواب این وجه دوم، بیانی ذکر شده است که از ان، مناقشه در مقدمه اول بر اساس هر چهار قرینه استفاده می شود. بیان مرحوم اخوند این است که وجه ثانی متوقف بر این است که حمل روایت مشهور در مقابل شاذ، بر لاریب فیه مطلق ممکن نباشد . اما اگر گفتیم که لاریب فیه امکان حمل بر لاریب مطلق را دارد، مقتضای ظهور این است که بر لا ریب فیه مطلق حمل شود و دیگر استدلال شما مخدوش خواهد شد. تمامیت وجه ثانی به این بود که روایت مشهور در مقابل شاذ ، فی نفسه مما لاریب فیه نباشد و حال انکه روایت مشهور فی نفسه لاریب فیه است یعنی لاریب فیه مطلق در اینجا قابل تحقق است چون شهرت روايت در بین اصحاب ائمه علیهم السلام باعث می شد که اطمینان و وثوق به صدور پیدا کنند و وقتی اطمینان به صدور پیدا شد صحیح است که عرفا بگوییم لا ریب فیه است. باتوجه به اين نکته ولو تعلیل اقتضای تعدی دارد اما به واسطه ان، تعدی می شود به جایی که مثل مورد تعلیل باشد یعنی به هر موردی که اطمینان به صدور پیدا شود. این مقدار از تعدی مشکلی ندارد اما نمی توان به واسطه این تعلیل به هر موردی که دارای مزیت موجب اقربیت بود تعدی کرد ولو اطمینان به صدور ایجاد نکند[[61]](#footnote-61).

حاصل مناقشه این شد که لاریب فیه، مطلق است چون روایت مشهور در مقابل خبر شاذ اطمینان به صدورش پیدا می شود. مرحوم اخوند تعبیر به اطمینان به صدور کرده است ولی در کلام مرحوم اقای خویی تعبیر به قطع به صدور شده است. ایشان فرموده اند اگر حمل بر لاریب فیه مطلق ممکن است به این خاطر است که در روایت مشهور قطع به صدور پیدا می شود .

با توجه به این مناقشه اخوند، جواب از آن شواهد چهارگانه واضح می شود . اما قرینه اول که در کلام اقای خویی ذکر شده بود، خود مرحوم اقای خویی اینطور جواب داده که ما می گوییم مراد لاریب فیه مطلق است اما من جهت الصدور یعنی روایت مشهور مقطوع الصدور است. شاهد اول می گفت وقتی لا ریب فیه مطلق باشد باید خبر شاذ هم داخل در لاریب فی بطلانه و کذبه شود و بین الغیّ باشد. اما اگر مقصود از لاریب فیه، قطعی الصدور بود دیگر قطعی الصدور بودن خبر مشهور یا به تعبیر مرحوم اخوند مطمئن به بودن من حیث الصدور اقتضا ندارد که خبر شاذ داخل در بین الغیّ باشد بلکه همچنان داخل در عنوان مشتبه باقی خواهد ماند. با این بیان قرینه اول جواب داده می شود.

شاهد دوم که در کلام مرحوم شیخ ذکر شده این بود که در روایت فرض شده هر دو خبر معا مشهور هستند و این با لاریب فیه مطلق سازگاری ندارد و کاشف از نسبی بودن لاریب فیه است . جواب این است که وقتی خبر مشهور لاریب فیه من جمیع الجهات نبود بلکه لاریب فیه من حیث الصدور بود این امکان وجود دارد که دو خبر داشته باشیم که با هم متعارض و متعاند باشند ولی هر دو من حیث الصدور مقطوع به یا مطمئن به باشند. چون هر چند این دو خبر متعارض، من حیث الصدور هر دو قطعی یا مطمئن به هستند اما ممکن است که یکی برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد و دیگری برای جهت دیگری مثل تقیه و غیره صادر شده باشد .

قرینه سوم و چهارم هم با همین بیان از بین می رود . ذکر ترجیح به صفات قبل از ترجیح به شهرت و یا ترجیح به مخالفت با کتاب و موافقت با عامه، بعد از ترجیح به شهرت دلالت بر نسبی بودن لا ریب فیه ندارد. زیرا اگر لا ریب فیه را مطلق گرفتیم اما مطلق من حیث الصدور، این امکان وجود دارد که قبل از ملاحظه ترجیح به شهرت، ترجیح به صفات ذکر شود و یا بعد از ترجیح به شهرت، ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه اعتبار گردد.

بنابراین وجه دوم تعدی با استناد به فقرات روایات، جواب داده می شود.

در کلام مرحوم شیخ فقره چهارمی هم مطرح شده که ایشان با استشهاد به ان تعدی به سایر مزایا را ممکن دانسته اند. فرموده اند که یکی از فقرات دال بر تعدی، عبارت "دع ما یریبک الی ما لا یریبک" است. ولی با توجه به اینکه کیفیت استشهاد به این فقره و نیز مناقشه در ان، همانند فقره ثانی می باشد، در کلمات به صورت جداگانه مورد بررسی قرار نگرفته است. علاوه بر اینکه من حیث السند دلیل معتبری بر ان وجود ندارد . چون این تعبیر را مرحوم صاحب وسائل از مرحوم طبرسی به صورت روایت مرسل نقل کرده است [[62]](#footnote-62).

وجه سوم جواز تعدی به مرجحات غیر منصوصه:

در مقبوله عمر بن حنظله اخذ به خبر مخالف عامه تعلیل شده که الرشد فی خلافهم . مرحوم شیخ فرموده بودند که این تعلیل دلالت بر این می کند که هر دو خبری که در یکی غالبا رشد باشد یجب الاخذ به . چون مقصود از اینکه الرشد فی خلافهم این نیست که دائما رشد در مخالفت با عامه باشد. زیرا در کثیری از احکام، فریقین با هم اتفاق دارند بلکه مقصود این است که غالبا رشد در خلاف انها است و وقتی غالبا اینطور بود، خبر مخالف با عامه نسبت به خبر موافق با عامه اقرب الی الواقع می شود. این تعلیل اقتضا می کند هر خبرین متعارضینی که احدهما اقرب الی الواقع بود باید به ان اقرب اخذ کنیم نه خبر دیگر.

این وجه هم دو مقدمه دارد. اول اینکه مستفاد از این فقره این است که وجه ترجیح خبر مخالف با عامه اقربیت ان به واقع نسبت به خبر موافق است و مقدمه دوم این است که مقتضای تعلیل، تعدی از مورد تعلیل به هر مزیتی است که این خصوصیت را دارد یعنی موجب اقربیت احد الخبرین الی الواقع می شود.

مرحوم اخوند نسبت به مقدمه اول مرحوم شیخ در این وجه اشکال کرده اند ولی اقای خویی در مقدمه دوم هم اشکال می کنند.

مرحوم اخوند در مقدمه اول اشکال کرده اند که اولا مستفاد از این فقره این نیست که ترجیح به مخالفت با عامه به خاطر این است که خبر مخالف اقرب به واقع است و معلوم نیست که تعبیر الرشد فی خلافهم به معنای غلبه وجود حق در طرف خبر مخالف باشد بلکه ممکن است وجه ترجیح این باشد که خود مخالفت با عامه فی نفسه حُسن و مطلوبیت دارد . بنابراین در ترجیح به مخالفت با عامه، نکته اقربیت الی واقع مورد لحاظ قرار نگرفته تا با تمسک به عموم تعلیل، این حکم را به سایر مزایا هم سرایت دهیم .

ثانیا اگر از اشکال اول هم غمض عین کنیم و بپذیریم وجه ترجیح به مخالفت با عامه، غلبه حق در طرف خبر مخالف باشد، در عین حال نمی توانیم به سایر مزایا تعدی کنیم، زیرا ما در موردی که در مقابل خبر مخالف با عامه، خبر معارضی موافق با عامه وجود دارد وثوق پیدا می کنیم که این خبر موافق لا یخلو من خلل اما صدورا او جهة . اگر مفاد تعلیل این باشد باید تعدی به جایی کنیم که مثل مورد تعلیل باشد یعنی اگر موردی پیدا کردید که نسبت به یکی از دو خبر اطمینان به وجود خلل بود و نسبت به خبر دیگر خیر، باید به ان خبر اخذ کنید . ولی این ربطی به مدعای شما ندارد که تعدی الی کل مزیة موجبة للاقربیة الی الواقع باشد.

به نظر می رسد که هیچ یک از این دو وجه مرحوم اخوند تمام نباشد. اشکال اول مرحوم اخوند که فرمود ممکن است ترجیح به خاطر حسن و مطلوبیت ذاتی مخالفت با عامه باشد، جوابش این است که خلاف ظاهر دلیل است زیرا متفاهم عرفی از اینکه فرموده اند به خبر مخالف عامه اخذ کنید چون رشد در خلاف انهاست، این است که چون حق و صواب در نقطه مخالف انهاست به خبر مخالف با انها اخذ کنید . تعبیر مقبوله این است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" یعنی ان خبری که مخالف با عامه است در ان خبر رشاد است یعنی اقرب الی الحق است نه اینکه نفس مخالفت رشد باشد.

وجه دوم ایشان هم تمام نیست. زیرا با توجه به بیانی که قبلا ذکر شد، مخالفت یک خبر با رای عامه در مقابل خبری که معارض با ان است مستلزم حصول وثوق و اطمینان شخصی به وجود خلل در خبر موافق نمی شود.

بنابراین اشکال اخوند به مرحوم شیخ در وجه سوم تمام نیست.

اقای خویی نیز مقدمه دوم مرحوم شیخ را قبول ندارند. ایشان فرموده اند که در هیچ روایت نداریم که ترجیح به مخالفت با عامه تعلیل شده باشد به "فان الرشد فی خلافهم" بلکه این تعبیر در عبارت مرحوم کلینی در دیباچه کافی امده است. بله در مرفوعه زراره مرادف این تعبیر وارد شده است که "فان الحق فیما خالفهم" ولی مرفوعه من حیث السند ضعیف است . در مقبوله هم ولو تعبیر رشد امده ولی "ففیه الرشاد" به عنوان تعلیل نیامده است بلکه به عنوان حکم بیان شده است . بعد از اینکه در مقبوله فرض شد هر دو خبر موافق با کتاب هستند امام علیه السلام در جواب فرمودند "ما خالف العامه ففیه الرشاد" یعنی یجب الاخذ بما خالف العامه . تعلیلی ذکر نشده که بخواهید با تمسک به ان تعدی کنید.

یک شنبه 1/4/99 جلسه 139

مرحوم اقای خویی نسبت به وجه سوم مرحوم شیخ اشکال کردند که تعلیل "فان الرشد فی خلافهم" دلیل معتبری ندارد. اگرچه در مقبوله امده است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" ولی این عبارت تعلیل نیست بلکه بیان حکم است .

اشکال دوم مرحوم اقای خویی این است که اگر هم قبول کردیم که "ما خالف العامه ففیه الرشاد" به عنوان علت امده است نهایتا به مقتضای تعلیل، تعدی به جایی می شود که مثل مورد روایت باشد . در جایی که احد الخبرین مخالف با عامه باشد لا اشکال که رشد به صورت غالبی در خبر مخالف با عامه وجود دارد . زیرا عامه در استنباطاتشان به قیاس و استحسان تمسک می کنند و خود را بی نیاز از مراجعه به ائمه علیهم السلام می بینند لذا در کثیری از موارد به خلاف واقع می افتند . وقتی علت "ما خالف العامه ففیه الرشاد" غالبی شد نهایتا تعدی می کنیم به هر مزیتی که در احد المتعارضین باشد و موجب رشاد غالبی شود. ما به این تعدی ملتزم می شویم ولی صغری برای این کبری محقق نیست. زیرا در مزایای غیر منصوصه ای که برای احد المتعارضین گفته می شود، چیزی وجود ندارد که موجب غلبه مطابقت با واقع باشد . این مزایای غیر منصوصه مثل اضبط بودن احد الراویین یا نقل به لفظ در یکی و نقل به معنا در دیگری و سایر مزایای غیر منصوصه، مزیتی نیست که این خصوصیت در ان وجود داشته باشد . لذا از این تعبیر نمی توانیم برای اثبات ترجیح به مزایای غیر منصوصه استفاده کنیم.

به نظر اشکال اول مرحوم اقای خویی تمام نیست . اما اشکال دوم مورد قبول و اشکال تامی است .

اشکال اول که فرمودند که تعلیل به "ان الرشد فی خلافهم" در روایت معتبره وجود ندارد تمام نیست. زیرا خود ایشان فرموده اند که در مقبوله این عبارت امده است که "ما خالف العامه ففیه الرشاد"و وقتی به این عبارت نگاه کنیم تعلیل به دست می اید . این عبارت هرچند بیان حکم برای مورد سوال است یعنی تعیین وظیفه در صورتی که هر دو خبر موافق با کتاب و سنت باشند، ولی چون در ان وصف و خصوصیتی اخذ شده و حکم روی وصف خاص رفته است، با توجه به تعلیق حکم بر وصف خاص، ظاهر در این می شود که علت ثبوت حکم همان وصف خاص است. تعبیر به ما خالف العامه ففیه الرشاد یعنی یجب الاخذ بالخبر المخالف للعامه لانه فیه الرشد و الصواب. علت اینکه حکم شده است که به خبر مخالف اخذ شود این است که در ان رشاد وجود دارد به همان معنای وجود غالبی رشاد که خود ایشان قبول کرده اند. البته توضیح غالبی بودن ممکن است طبق تقریب اقای خویی باشد که به خاطر اعتماد انها به استحسانات و اقیسه بود یا به خاطر همان چیزی که قبلا گفته شد و از روایات هم به دست می اید که انها به ائمه علیهم السلام مراجعه می کردند و بعد از اینکه می فهمیدند حق چیست جهت مخالف را طی می کردند.

علاوه بر این چهار وجه که یکی مقتضای اصل عملی بود و سه وجه دیگر استناد به روایات، دو وجه دیگر هم در کلام مرحوم سید یزدی در کتاب تعارض بیان شده است ؛ یکی ادعای اجماع و دیگر اینکه طریقه و بنای عقلاء بر این است که در موارد تعارض طرق، به ان طریقی که اقرب الی الواقع است اخذ می کنند.

اشکال استدلال به اجماع واضح است . هم از جهت صغروی که معلوم نیست با توجه به مخالفت علماء مثل مرحوم کلينی اتفاق و اجماعی در کار باشد و هم از جهت کبروی که یا این اجماع مدرکی است یا حداقل محتمل المدرک . لذا استدلال به اجماع تمام نیست.

اما تمسک به طریقه عقلاء که در کلام سید یزدی امده و بعض الاعلام هم طبق انچه در تقریرات تعارض الادله [[63]](#footnote-63)ایشان امده است فرموده اند که بر اساس این وجه ملتزم به تعدی به مرجحات غیر منصوصه می شویم، توضیحی که در کلام ایشان وجود دارد این است که عقلاء اگر مواجه با دو طریق و دو حجت متعارض شوند، اینطور نیست که هر دو طریق را رها کنند یا به صورت گزاف به یکی اخذ کنند بلکه نگاه می کنند که کدام دارای مزیت است و به ان اخذ می کنند و برای مزیت نیز، ادنی وجه ترجیح را کافی نمی دانند بلکه می ببینند که در یکی از این دو طریق، ایا مزیتی وجود دارد که ریب را از ان برطرف کند در مقابل طریق دیگر یا نه . این طریقه عقلاء در تعارض گفته دو پزشک نسبت به تشخیص بیماری و یا کیفیت درمان بیماری و نیز تعارض قول اهل خبره در قیمت گذاری ها مشهود است؛ در اینگونه موارد، عقلاء اخذ به طریقی می کنند که دارای مزیت است و همانطور که سید یزدی در رساله تعارض فرموده اند، بناء عقلاء بر این روش مستقر است و شارع هم ردعی نکرده است . در نتیجه کشف از امضای شارع می شود.

اما به نظر می رسد که این وجه هم تمام نیست. زیرا همانطور که در بیان مقتضای قاعده اولیه در تعارض الخبرین گفته شد، در این موارد حکم به توقف و تساقط می شود. اینطور نیست که بنای عقلاء در موارد تعارض این باشد که به یکی اخذ کنند تخییرا یا تعیینا و در صورت اخذ تعیینی سراغ خبر و طریقی روند که ذات ترجیح است . بنای عقلاء در موارد تعارض الخبرین و تعارض الطریقین این است که به هیچ یک اخذ نمی کنند . مگر اینکه ناچار باشند و از باب لابدیت و اضطرار چنین کنند که این مساله دیگری است. حتی در مثال تعارض گفته دو پزشک هم چنانچه ناچار نشوند، اینطور نیست که بنای عقلاء بر اخذ به طرف ذات مزیت باشد . بنابراین در صورتی می توان برای تعدی به مرجحات غیر منصوصه، به بنای عقلاء تمسک کرد که مقتضای قاعده اولیه در تعارض الطریقین، لزوم الاخذ باحدهما باشد اما بر اساس انچه قبلا گفته شد که مقتضای قاعده اولیه تساقط است، نتیجه این می شود که خود عقلاء که این طرق پیش انها حجت است، بر حسب قاعده اولیه، عند التعارض به هیچ طرف اخذ نمی کنند بلکه حکم به تساقط می کنند.

بنابراین وجوهی که برای تعدی از مرجحات منصوصه به سایر مزایا ارائه شد، تمام نبودند و نتیجه بحث این شد که دلیلی برای تعدی نداریم.

مرحوم اخوند در کفایه بعد از مناقشه به وجوهی که مرحوم شیخ برای تعدی ذکر کرده بودند دو وجه برای عدم تعدی بیان کرده اند.

وجه اول این است که فرموده اند اگر ترجیح بکل مزیة ثابت بود چرا امام علیه السلام در جواب سوال سائل از ابتدا قاعده کلیه ترجیح بکل مزیة را بیان نفرمودند تا احتیاج به سوال های مکرر پیدا نشود . با اینکه در مقبوله وقتی راوی پرسید اگر با روایات مختلف مواجه شدیم چه کنیم امام علیه السلام فرمودند در این موارد از راه صفات، ترجیح داده می شوند و وقتی سوال کرد که اگر از این جهت مساوی بودند چه، فرمودند بر اساس شهرت ترجیح بده و زمانی که سوال کرد اگر هر دو مشهور بودند چه، فرمودند با موافقت با کتاب و سنت ترجیح بده و چون پرسید اگر هر دو موافق با کتاب بودند چه، فرمودند با مخالفت با عامه ترجیح بده . اگر هر مزیتی موجب ترجیح بود و تعدی از مرجحات منصوصه صحیح بود چرا امام علیه السلام مانند موارد دیگر که به صورت قاعده عام جواب می دادند در اینجا به صورت قاعده جواب ندادند بلکه مرجحات را موردی و مصداقی بیان کردند. این نشان می دهد که ما قاعده ای کلی نداریم که عبارت باشد از ترجیح بکل مزیة.

وجه دوم: فرموده اند در مقبوله عمر بن حنظله بعد از اینکه راوی سوال کرده است که اگر دو خبر در مزایای منصوصه متساوی بودند چه کنیم، امام علیه السلام امر به ارجاء واقعه کرده اند و فرموده اند که "اذا کان ذلک فارجه حتی تلقی امامک" . اگر ترجیح بکل مزیه ثابت بود حضرت می فرمود که ببین کدام یک از دو حدیث یک نحوه مزیتی بر دیگری دارد و به ان اخذ کن نه اینکه حکم به ارجاء واقعه شود[[64]](#footnote-64).

به نظر می رسد این دو وجه تمام نیست و نمی توانند دلیل بر نفی تعدی باشند.

نسبت به وجه اول ممکن است جواب داده شود که اولا از انجا که مصادیق متعارف مزیت که در دسترس همه می باشد، همین مرجحات منصوصه بوده است، امام علیه السلام همین ها را بیان فرموده اند تا به ملاحظه نوع موارد ابتلاء، معیار سنجش در دست مردم باشد . سایر مزایا به گونه ای نیستند که همه مردم بتوانند تشخیص بدهند . ثانیا اگر وجوه مذکوره در کلام مرحوم شیخ را قبول کردیم یعنی پذیرفتیم که فقراتی از روایات دلالت بر تعدی دارد معنایش این است که امام علیه السلام قاعده کلی را در دیگر فقرات بیان کرده اند البته نه به صراحت بلکه به لسان بیان علت چراکه طبق بیان مرحوم شیخ، از این گفته امام علیه اسلام که "فان المجمع علیه لا ریب فیه" قاعده کلی استفاده می شود. بنابراین اگر ان وجوه قبول شود نمی توان از راه عدم تصریح به قاعده کلی در مقبوله ، تعدی را نفی کرد.

نسبت به وجه دوم نیز می توان گفت که امر به ارجاء در فرضی است که هیچ یک بر دیگری مزیت و مرجحی نداشته باشد . اگردر بحث گذشته، وجوه مرحوم شیخ را قبول کردیم که استناد به تعلیل در فقرات بود، این ذیل که امر به ارجاء است حمل بر جایی می شود که هیچ یک از مرجحاتی که در عبارات قبلی بیان شده وجود نداشته باشد؛ هم مرجحاتی که به صراحت بیان شده اند و هم انهایی که با ذکر علت، بیان شده اند.

نتیجه بحث این شد که وجوه مذکور در کلمات برای تعدی از مرجحات منصوصه تمام نبود، همانطور که دو وجه مرحوم اخوند برای عدم تعدی تمام نبود . لذا با توجه به مقتضای قاعده اولیه در تعارض الادله که تساقط بود نه تخییر، در مواردی که بخواهیم به احد المتعارضین اخذ کنیم به نحو تعیینی یا تخییری، احتیاج به دلیل داریم و چون در فرض فقد مرجحات منصوصه، دلیلی بر اخذ به احد الخبرین معینا یا مخیرا وارد نشده است، حکم به تساقط و رجوع به عام فوقانی می شود و در نبود عام فوقانی، مرجع اصل عملی است .

## تنبیه سوم : ترتیب بین مرجحات

با توجه به اینکه مرجحات باب تعارض را به سه قسم مرجح صدوری مثل ترجیح به صفات راوی یا شهرت روایی و مرجح جهت صدوری مثل مخالفت با عامه و مرجح مضمونی مثل موافقت با کتاب و سنت، تقسيم کرده اند، بین اعلام نسبت به ترتیب بین انها اختلاف نظر وجود دارد.

مرحوم اخوند قائل است که ترتیبی وجود ندارد بلکه همه مرجحات در عرض هم هستند و در هر موردی باید بررسی شود که کدام یک از این مرجحات قوی تر می باشد. چه اقتصار به مرجحات منصوصه کنیم و چه قائل به تعدی شویم. مخصوصا اگر قول دوم یعنی تعدی را قائل شویم که عدم وجود ترتیب بین مرجحات واضح است.

در مقابل عده ای از محققین قائل به ترتیب شده ند که بین خود این قائلین هم اختلاف وجود دارد؛ از یک طرف مرحوم شیخ ومرحوم نایینی قائل شده اند که مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهتی است و در مقابل، مرحوم وحید بهبهانی و میرزا حبیب الله رشتی قائل هستند که مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدوری است. لذا اگر احد الخبرین موافق با عامه و دیگری مخالف بود ولی ان خبر موافق با عامه، مشهور باشد، باید خبر مخالف با عامه را مقدم کنیم.

در بررسی این مساله که ایا ترتیب وجود دارد یا نه و بر فرض وجود ترتیب، این ترتیب به چه نحو است باید در دو فرض بحث شود . یکی بنابر اقتصار بر مرجحات منصوصه و عدم تعدی و فرض دیگر بنابر تعدی .

دوشنبه 2/4/99 جلسه140

فرض اول در بررسی ترتیب بین مرجحات، فرض اقتصار بر مرجحات منصوصه وعدم تعدی از آنها است. بر اساس انچه در مباحث قبلی گفته شد ، از خود روایات ترجیح ترتیب بین مرجحات استفاده می شود . زیرا ما هو المعتبر از اخبار ، سه روایتِ مقبوله و روایت میثمی و روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله قطب راوندی بود. از روایت اخیر ترتیب بین موافقت با کتاب و مخالفت با عامه استفاده می شود و از مقبوله هم استفاده می شود که ترجیح به شهرت مقدم بر موافقت با کتاب و مخالفت با عامه است. روایت میثمی هم دلالت بر ترتیب بین موافقت با کتاب و موافقت با سنت داشت.

اگر ترجیح به صفات راوی در صدر مقبوله را مربوط به تعارض الخبرین بدانیم، مقبوله دلالت بر تقدیم ترجیح به صفات بر ترجیح به شهرت و ترجیح به موافقت با کتاب می کند.

استفاده ترتیب از روایت راوندی که واضح است چون ابتدا ترجیح به موافقت با کتاب بیان شده و در فرض تساوی در این جهت، ترجیح به موافقت با عامه و نیز از جهت موافقت با کتاب و موافقت با سنت هم روايت ميثمی دلالت واضح و صریح در ترتيب داشت .

ترتیب بین شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه هم به این تقریب است که با توجه به اینکه در مقبوله ابتدا ترجیح به شهرت بیان شد و بعد، ترجیح به موافقت با کتاب، مقتضای بیان مرجحیت شهرت در ابتداء امر این است که واجد این ترجیح یعنی خبر مشهور مقدم است بر خبر اخر هرچند خبر اخر موافق با کتاب باشد و خبر مشهور مخالف یعنی ولو خبر اخر مرجح دوم را داشته باشد . این به این معنا است که مرجح دوم نه در عرض مرجح اول است و نه مقدم بر ان . زیرا اگر در عرض یا مقدم بود، ترجیح به مرجح اول به نحو مطلق نبود و حال انکه مستفاد از روایت مقبوله این است که ترجیح به شهرت مطلق است یعنی چه خبر اخر واجد ترجیح ثانی باشد و چه نباشد . اگر مرجح ثانی هم عرض یا مقدم بر مرجح اول بود، ترجیح به شهرت باید مقید می شد به اینکه لم یوجد در خبر معارض مرجح اخر. مقبوله با اطلاق خود هم عرض بودن یا مقدم بودن مرجح دوم را نفی می کند.

بنابراین، در فرض اقتصار بر مرجحات منصوصه ترتیب واضح است . اینکه در کلام مرحوم اخوند امده است که اگر قائل به اقتصار شویم هرچند برای ترتیب وجهی وجود دارد اما در عین حال ممکن است بگوییم ظاهر عدم وجود ترتیب است زیرا ظاهر این روایاتی که مرجحات را بیان کرده این است که در صدد بیان اصل مرجحیت این امور هستند نه ترتیب میان انها. و الا اگر نگوییم که اینها در صدد بیان اصل ترجیح هستند لازمه اش این است که روایات کثیره ای که فقط بیان یک مرجح کرده اند را حمل بر مقبوله کنیم و همه انها را با مقبوله تقیید بزنیم و این بعید است جدا[[65]](#footnote-65).

این فرمایش تمام نیست . با تقریبی که گفته شد مقتضای اطلاق ترجیح به شهرت در مقبوله این است که حتی اگر خبر اخر موافق با کتاب باشد جای اعمال ترجیح به شهرت است و به این مفاد اطلاقی مقبوله باید ملتزم شویم . لازمه ای که مرحوم اخوند به عنوان لازمه باطل بیان کرده و ان را بعید دانسته است، هیچ بعدی ندارد . روایات اصل ترجیح را بیان کرده اند اما اینکه مرتبه ترجیح به موافقت با کتاب مثلا کجا است، به انچه در مقبوله امده مقید می شود. اینطور نیست که تقیید سایر اخبار به مفاد مقبوله قابل التزام نباشد.

اما بنابر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و حمل روایاتِ بیان مرجحات بر بیان اصل ترجیح نه ترتیب، ایا بر اساس مقتضای قاعده و صرف نظر از نصوص، باید ملتزم به ترتیب بین مرجحات شویم؟

در این بحث مرحوم اخوند قائل هستند که ترتیبی بین مرجحات نیست و همه مرجحات در عرض هم می باشند و لذا اگر در خبر الف مرجح صدوری باشد و در خبر ب مرجح جهتی ، باید با توجه به خصوصیت مورد، در مجموع نگاه شود که ایا یکی از انها اقرب الی الواقع است یا خیر. اگر اقرب از میان انها تشخیص داده شد که به ان اخذ می شود و اگر هر دو از این جهت متساوی بودند حکم متساوی جاری می شود. مرحوم اخوند که در تساوی قائل به تخییر بود در اینجا هم قائل به تخییر شده اما بنابر نظر مختار در فرض تساوی به هیچ یک از این دو خبر ذات ترجیح نمی شود اخذ کرد و باید به عام فوقانی رجوع شود و در فرض عدم وجود عام فوقانی نوبت به اصل عملی می رسد.

در مقابل، عده ای از محققین قائل به ترتیب هستند ولی در نحوه این ترتیب اختلاف است. مرحوم شیخ و مرحوم نایینی قائل به تقدم مرجح صدوری بر جهتی می باشند و مرحوم وحید بهبهانی و میرزای رشتی قائل به تقدم مرجح جهتی بر صدوری.

مرحوم اخوند که قائل به عدم ترتیب است همانطور که در خود کلام ایشان تصریح شده است می فرماید همه مرجحات چه صدوری و چه جهتی و چه مضمونی، به ترجیح من حیث الصدور و السند بر می گردند . به تعبیر ایشان هر چند مزایای موجب ترجیح احد المتعارضین علی الاخر به انحاء مختلفه است یعنی مورد بعضی راوی خبر است و مورد بعضی خود خبر و بعضی جهت صدور خبر و بعضی نیز متن و مضمون خبر، الا اینکه در همه مرجحات انچه ترجیح داده می شود حیث صدور احد المتعارضین نسبت به معارض اخر است . حتی در مرجح جهتی مثل مخالفت با عامه هم دلیل ترجیح اقتضا می کند به خبری که مخالف با عامه است اخذ کنیم یعنی ما را متعبد به صدور خبر مخالف با عامه می کنند به خلاف خبر موافق.

اشکالی نسبت به ارجاع همه مرجحات به ترجیح سند وجود دارد که از کلام شیخ استفاده می شود و مرحوم اخوند در صدد جواب ان است . اشکال این است که مرجح جهتی در خبرین متعارضینی که قطعی الصدور می باشند هم جریان دارد و موجب ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری می شود با اینکه ترجیح جهتی در دو خبر مقطوع الصدور به ترجیح من حیث الصدور بر نمی گردد چراکه به صدور هر دو خبر قطع داریم . پس این قاعده که همه مرجحات حتی مرجح جهتی به ترجیح من حیث الصدور بر می گردد تمام نیست .

مرحوم اخوند از این اشکال جواب می دهد که هرچند در این مورد که هر دو مقطوع الصدور می باشند ترجیح جهتی به صدوری بر نمی گردد ولی این باعث نمی شود که در خبرین ظنیین من حیث الصدور، مرجح جهتی را به صدوری بر نگردانیم . زیرا وجه ارجاع جهتی به صدوری این است که اگر در خبرین ظنی الصدور ترجیح جهتی به صدوری بر نگردد معنایش این خواهد شد که شارع ما را متعبد به صدور هر دو خبر کند اما از نظر جهت صدور فقط تعبد به جهت صدور در خبر مخالف کند و نسبت به خبر موافق با عامه تعبد به جهت صدور نشود . در حالی که معنا ندارد شارع ما را به صدور روایتی متعبد کند که باید حمل بر تقیه شود. در نیجه باید مرجح جهتی نیز به مرجح صدوری برگردد. اما در خبرین قطعی الصدور چون اصلا تعبدی در ناحيه صدور کار نیست اگر هم ترجیح به ترجیح صدوری بر نگردد این مشکل پیش نمی اید.

بنابراین مرحوم اخوند همه مرجحات را به مرجح صدوری بر گرداند و وقتی همه مرجحات به مرجح صدوری برگشت و از طرفی نیز بنا بر تعدی گذاشتیم و ملاک را اقربیت دانستیم، دیگر دلیلی وجود ندارد که بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر مقدم شود. زیرا تمام ملاک برای ترجیح، موجبیت برای اقربیت الی الواقع و الظن بالواقع است و در این جهت همه این مرجحات هم در عرض هم هستند.

وجه مختار مرحوم شیخ و مرحوم نایینی مبنی بر تقدم مرجح جهتی بر مرجح صدوری که به صورت تفصیلی در کلام مرحوم نایینی[[66]](#footnote-66) ذکر شده این است که استنباط احکام شرعی از خبر واحد متوقف بر چهار امر است؛ اول اینکه خبر، صادر از امام علیه السلام شده باشد که ادله حجیت خبر واحد متکفل اثبات این جهت است. دوم اینکه احراز شود این خبر با الفاظی که دارد ظاهر در معنایی خاص است و متکفل ان عرف و لغت است. سوم اینکه خبر صادر برای بیان حکم واقعی باشد و نه جهت دیگری مثل تقیه و... که متکفل اثبات این جهت بنای عقلاء بر حمل کلام متکلم بر صدور برای بیان افاده مراد نفس الامری است . این یک اصل عقلایی است که عند الشک به ان رجوع می کنند. چهارم اینکه مضمون این خبر تمام المراد متکلم است نه اینکه جزء مراد او باشد . متکفل اثبات این امر چهارم هم اصاله عدم التقیید که همان اصاله الاطلاق و اصاله العموم و اصاله عدم المجاز است که بنای عقلاء عند الشک فی التخصیص و التقیید و الحقیقه بر ان است. این مراحل چهارگانه باید طی شود تا حکم شرعی استنباط شود .

اگر تامل در این مراحل کنیم می بینیم که تعبد به جهت صدور فرع بر تعبد به اصل صدور و تشخیص ظهور ان است . اول باید احراز شود که روایت صادر شده از امام علیه السلام است و احراز شود که مضمون روایت چیست تا مجال پیدا شود برای اینکه انچه از این روایت استفاده می شود برای بیان حکم واقعی است نه تقیه . کما اینکه تعبد به اینکه مضمون روایت تمام المراد است نیز فرع تعبد به جهت صدور است . زیرا اول باید فرض شود که خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده تا تعبد شود که مضون خبر تمام المراد است. بله بین تعبد به صدور و تعبد به ظهور ترتب و طولیت وجود ندارد . بنابراین چون تعبد به جهت صدور فرع تعبد به اصل صدور می باشد لازمه اش این است که مرجح صدوری بر مرجح جهتی عند التعارض مقدم باشد؛ همانطور که از مقبوله این معنا استفاده می شود .

این مقدار از بیان، اشکالی که دارد و در کلام اقای خویی هم امده این است که مجرد استحسان است و دلیل از ان به دست نمی اید. ولی ممکن است کلام مرحوم نایینی و مختار مرحوم شیخ به بیانی دیگر توجیه شود که دلیلیت داشته باشد و مجرد استحسان نباشد . توجیه این تفرع به حسب انچه از کلام محقق عراقی و اقای صدر استفاده می شود این است که مرجح جهتی که می گفت عند التعارض به خبر مخالف با عامه اخذ کن، موضوعش فرض صدور خبر از امام علیه السلام یا علم به صدور خبر از امام علیه السلام است . زیرا بعد از فرض صدور خبر از امام علیه السلام یا علم به ان است که می شود گفت این خبر برای بیان مراد واقعی صادر شده است یا نه والا اگر فرض صدور خبر نباشد این تقسیم که این خبر صدر بداعی الجد او التقیه معنا ندارد . بر این اساس که فرض صدور در موضوع مرجح جهتی اخذ شده، اگر ما در خبرین متعارضین مرجح صدوری هم داشتیم یعنی خبر مخالف با عامه خبر شاذ بود و خبر موافق با عامه خبر مشهور، جریان مرجح صدوری در ناحیه خبر موافق با عامه، موجب تعبد به صدور خبر موافق می شود و وقتی تعبد به صدور خبر موافق شد، در کنار ان مجالی برای تعبد به صدور خبر مخالف با عامه باقی نمی ماند. وقتی تعبد به صدور خبر مخالف معنا نداشت موضوع مرجح جهتی احراز نمی شود تا این مرجح تطبیق شود. بنابراین وجه تقدم این است که موضوع مرجح جهتی، فرض صدور خبر از امام علیه السلام است و با وجود مرجح صدوری در خبر معارض، این موضوع برای مرجح جهتی محقق نمی شود.

مناقشه ای که در این تقریب و توجیه وجود دارد که از کلمات مرحوم اقای صدر و همینطور از کلمات مرحوم محقق عراقی هم می توان استفاده کرد این است که اینکه شما ادعا کردید در موضوع مرجح حهتی، فرض صدور خبر اخذ شده، ادعایی بی دلیل است. در موضوع مرجح جهتی همین مقدار اخذ شده است که مقتضی حجیت وجود داشته باشد یعنی خبر، خبر ثقه باشد . بیش از این دلیل بر تقیید موضوع مرجح جهتی نداریم . اینکه خبر، خبری باشد که قطعا یا تعبدا از امام علیه اسلام صادر شده باشد دلیل ندارد . وقتی دلیل نداشت، خطاب مرجح جهتی به ما می گوید در موارد تعارض الخبرین به خبر مخالف با عامه اخذ کن و به خبر موافق اخذ نکن . از ان طرف نیز دلیل مرجح صدوری می گوید شما به خبر مشهور اخذ کن نه خبر شاذ. بنابراین نمی شود میان انها ترتیبی اعتبار کرد.

سه شنبه 3/4/99 جلسه 141

گفته شد که بنابر تعدی از مرجحات منصوصه مقتضای قاعده، عدم وجود ترتیب است که مختار مرحوم اخوند بود. اما مرحوم شیخ و مرحوم محقق نایینی قائل به تقدیم مرجح صدوری بر جهتی شدند. در مقابل، مرحوم وحید بهبهانی و میرزای رشتی مرجح جهتی را مقدم بر صدوری دانستند.

وجه تقدیم مرجح جهتی بر صدوری که از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده این است که هرگاه یکی از متعارضین مخالف با عامه باشد یعنی در فرضی که مرجح جهتی در یکی از متعارضین وجود داشته باشد، در این موارد قطع به خلل در خبر موافق با عامه پیدا می کنیم که یا اصلا صادر نشده است یا صدر عن تقیة؛ یعنی اصلا واجد شرایط حجیت نمی شود تا بتواند معارضه با خبر مخالف عامه کند. بر این اساس فرموده اند که مرجح جهتی همیشه مقدم بر مرجح صدوری است .

در کلام مرحوم اخوند و نیز محققین دیگر نسبت به این وجه مناقشه شده است . مرحوم اخوند فرموده اند که وجود مرجح جهتی برای احد المتعارضین و مخالفت ان با عامه، باعث قطع به عدم صدور خبر موافق با عامه بداعی بیان حکم واقعی نمی شود بلکه حتی در فرض اینکه احد الخبرین مخالف با عامه است، باز هم ما احتمال صدور خبر موافق برای بیان حکم الله واقعی را می دهیم . زیرا احکام بسیاری متفق علیه بین الفریقین است و با توجه به کثرت موارد اشتراک فریقین در احکام، در همین موردی که یک خبر موافق و دیگری مخالف با عامه شده و هر دو هم ظنی هستند نه قطعی الصدور، یکی از احتمالات موجود در بین این است که خبر موافق برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد و خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد . وقتی این احتمال وجدانا وجود داشت که خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد و ان خبر موافق برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد، کافی است برای اینکه حجیت فی نفسه دو خبر را درست کند . همین مقدار که احتمال صدور خبر برای حکم الله واقعی داده شود حجیت فی نفسه را درست می کند.

البته در کلام اخوند همین مقدار امده است که احتمال می دهیم این خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد ولی در کلام اقای خویی امده است که احتمال می دهیم این خبر مخالف اصلا صادر نشده باشد و یا برای جهت و مصلحت دیگری غیر بیان حکم واقعی صادر شده باشد.

نتیجه بحث این شد که اگر بنابر تعدی از مرجحات منصوصه گذاشتیم، به مقتضای قواعد عامه وجهی برای تقدیم بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر وجود ندارد. بلکه در مواردی که در یکی از متعارضین، یک سنخ از مرجح وجود دارد و در دیگری، سنخ دیگر، اگر با توجه به خصوصیات مورد، اقربیت الی الواقع یا ظن به صدق در احد الطرفین پیدا شود، باید به ان طرف اخذ کنیم والا مورد از موارد تساوی خبرین می شود و حکم ان تساقط است کما هو المختار یا تخییر است بناءا علی مبنی الاخوند .

## تنبیه چهارم: خصوصیات تخییر علی القول بالتخییر فی تعارض الخبرین

اگر در تعارض الخبرین به صورت مطلق، قائل به تخییر شدیم کما اینکه اخوند قائل به تخییر شده است یا در فرض فقد مرجحات، قائل به تخییر شدیم، این تخییر چه خصوصیاتی دارد؟

این بحث سه جهت دارد: جهت اول این است که مراد از تخییر عند التعارض ایا تخییر در مساله اصولیه است یا تخییر در مساله فقهیه . جهت دوم این است که اگر مراد از تخییر، تخییر در مساله اصولیه شد ایا تخییر، مختص به مجتهد است و مقلد حظی در آن ندارد یا اینکه مجتهد می تواند با توجه به موضوع تعارض الخبرین، برای عامی فتوا به اخذ به احد الخبرین بدهد. به عبارت دیگر در موارد تعارض الخبرین، بنابر قول به تخییر در تعارض، مجتهد چگونه فتوا بدهد ایا فتوا به تخییر در مساله فقهیه بدهد یا فتوی به تخییر در مساله اصولیه و یا خودش احد الخبرین را اخذ کند و به همان فتوا بدهد . جهت سوم این است که تخییر در تعارض الخبرین بدوی است یا استمراری است .

### جهت اول : تخییر اصولی یا فقهی

مراد از تخییر در مساله فقهیه این است که در مقام عمل، مکلف مخیر باشد بین مفاد دو خبر متعارض . همانطور که در خصال کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان، مکلف مخیر است که یا عتق کند یا اطعام ستین مسکینا و یا صوم ستین یوما، در مورد تعارض الخبرین هم مکلف مخیر بین مفاد این دو خبر باشد. مثلا اگر یک خبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد و یک خبر دلالت بر وجوب نماز ظهر، مکلف مخیر باشد یکی از این دو عمل را انجام دهد و یا در جایی که احد الخبرین دلالت بر حرمت یک عمل داشت و خبر دیگر دلالت بر وجوب آن، مکلف در مقام عمل مخیر بین ترک این عمل یا انجام ان باشد.

تخییر در مساله اصولیه هم این است که با توجه به اینکه برای رسیدن به حکم واقعی، بین دو طریق، تعارض شده است، مکلف مخیر در اخذ به هر یک از این دو خبر است و هر کدام را که اخذ کرد، در حق او حجت می شود . در حقیقت در این موارد، تخییر در حجیت می شود.

برای اینکه در تعارض الخبرین، طبق مبنای تخییر، فقهی بودن تخییر یا اصولی بودن ان را تعیین کنیم، باید به روایاتی نگاه کنیم که از انها تخییر استفاده شده است. با توجه به اینکه در بعضی از روایات تخییر، عنوان اخذ ذکر شده است مثل مرفوعه زراره و در بعضی از روایات هم ذکر شده به هر یک از دو خبر عمل کنید دارای سعه هستی، استفاده می شود که مورد تخییر، انتخاب و اخذ خبر به عنوان حجت بر حکم واقعی است که همان تخییر در مساله اصولیه می شود. در بعضی از روایات هم با وجود اینکه مورد شبهه و اشکال این بوده است که ما با دو خبر متعارض مواجه شده ایم وظیفه چیست یعنی اگر یک خبر در مساله بود به ان اخذ می کردیم اما با دو خبر روبرو شده ایم که هر دو حجت فی نفسه هستند در این صورت باید چه کنیم، وقتی در جواب چنین سوالی بفرمایند شما مخیر هستید یعنی مخیر در اخذ به یک خبر بما انه حجه هستید نه اینکه تخییر در مساله فقهیه باشد. بنابراین واضح است که ما هو الظاهر من اخبار التخییر، تخییر در مساله اصولیه است نه تخییر در مساله فقهیه.

### جهت دوم: اختصاص یا عدم اختصاص تخییر اصولی به مجتهد

مجتهدی که با روایات متعارضی مواجه شده، چگونه برای مقلد فتوا بدهد؟ در جواب گفته می شود که اگر در جهت اول، تخییر را تخییر در مساله فقهیه گرفتیم که معلوم است به تخییر در مساله فقهیه فتوا می دهد یعنی فتوا می دهد که مکلفین مثلا بین وجوب نماز جمعه و وجوب نماز ظهر مخیر هستند.

اما بنابر اینکه تخییر مستفاد از روایاتِ تخییر، تخییر در مساله اصولیه باشد نه فقهیه، ایا مجتهد فتوا به تخییر در مساله اصولیه بدهد یعنی فتوا بدهد که مقلدین می توانند به هر یک از این دو خبر اخذ کنند یا باید مجتهد به یکی از دو خبر اخذ کند و به مفاد ان فتوا دهد و عامی هم به همانی که مجتهدش فتوا داده باید ملتزم شود؟

در کلام مرحوم شیخ در رسائل در ابتدای امر امده است که مجتهد در این موارد می تواند به هر یک از این دو نحو عمل کند؛ یعنی هم می تواند فتوا به تخییر در مساله اصولیه بدهد و هم می تواند خودش به احد الخبرین اخذ کند و طبق مفادش فتوا بدهد . اما ایشان در نهایت فرموده است که در اینجا احتمال دارد بگوییم که مجتهد باید به یکی از دو خبر اخذ کند و مفاد اخذ شده را به عنوان فتوا به عامی ارائه دهد. وجه اينکه بتواند به تخيير در مسأله اصوليه فتوی بدهد این است که شارع وقتی طریقی برای رسیدن به احکام واقعی قرار می دهد این طریق اختصاص به مجتهد ندارد و شامل مجتهد و مقلد هر دو می شود . خبر ثقه حجت است هم برای مجتهد و هم برای عامی . انجایی هم که معارض داشته باشد، احدهما حجت است و باز هم این حجیت اختصاص ندارد به مجتهد بلکه عامی را هم شامل می شود. بله در تعیین مصداق حجت و طریق معتبر، در بسیاری از موارد عامی عاجز است خودش مصداق را تشخیص دهد ولی بعد از اینکه مجتهد، مصداق را تشخیص دارد و برای عامی مصداق معلوم شد و حکم تعارض الخبرین که تخییر باشد هم مشخص شد، بعد از معلوم شدن کبری و صغری برای عامی، دیگر مشکلی برای اخذ به حجت و طریق وجود ندارد.

اما مرحوم شیخ در نهایت فرموده است که ممکن است گفته شود که تخییر در مساله اصولیه اختصاص به مجتهد دارد. زیرا تخییری که در تعارض الخبرین گفته شده حکم مکلف بما انه متحیر است و کسی که در مورد خبرین و اختلاف الاخبار متحیر است مجتهد است نه عامی . چون عامی کاری به اخبار ثقات ندارد و طریق مناسب برای عامی برای تشخیص حکم شرعی، فتوای مجتهد است نه اخبار ثقات . این تخییر مثل استصحاب نیست که موضوعش شک باشد که هم ممکن است برای مجتهد پیدا شود و هم ممکن است برای عامی. در مواردی هم که برای مجتهد شک پیدا می شود اگر منتقل به عامی کند عامی هم می تواند استصحاب کند. اما موضوع خبرین متعارضین با شکی که موضوعی استصحاب است فرق می کند. چون در استصحاب شک در حکم شرعی ای است که مشترک بین مجتهد و عامی می باشد اما در تعارض الاخبار، موضوع تحیر است و تحیر در طریق به حکم و علاج ان ، مختص به کسی است که متصدی اخذ به طریق می باشد و مراجعه به طریق مربوط به او می شود که این شخص مجتهد است نه عامی. بنابراین چون تخییر در تعارض الخبرین حکم متحیر است که بر مجتهد صادق می باشد نه عامی، کیفیت فتوا نیز منحصر در این می شود که خودش یکی از دو خبر متعارض را انتخاب کند و نتیجه اش را به عامی اعلام کند[[67]](#footnote-67).

در کلام مرحوم شیخ این به عنوان احتمال ذکر شده اما مرحوم میرزای شیرازی به حسب انچه در تقریرات بحث ایشان وجود دارد، این احتمال را اختیار کرده و فرموده اند که تخییر لزوما اختصاص به مجتهد دارد و عامی حظی در ان ندارد.

چهارشنبه4/4/99 جلسه 142

مرحوم میرزای شیرازی به حسب انچه در تقریرات ایشان وجود دارد[[68]](#footnote-68) فرموده اند که موضوع تخییر، شخص متحیر است و متحیر، مطلق جاهل به مساله نیست بلکه جاهلی است که مبتلا به مساله شده است و باید عمل را انجام دهد و راهی هم ندارد. این عنوان مختص مجتهد است . زیرا مقلدی که اشنایی با روایات ندارد و قدرت بر تمسک به انها ندارد، کسی نیست که صدق کند مبتلای به روایات است و ناچار است به یکی از متعارضین به عنوان طریق اخذ کند .

در تعلیقه تقریرات به عنوان توضیح بیشتر امده است که متحیر به کسی می گویند که درمانده باشد یعنی باید کاری را انجام دهد و حال انکه نمی داند که چه کند. مثلا کسی که را طریق بغداد را نمی داند ولی اصلا نمی خواهد به بغداد برود به او متحیر نمی گویند بلکه به او گفته می شود جاهل به راه بغداد ، به خلاف کسی که می خواهد به بغداد برود ولی طریق ان را نمی داند.

بنابراین، وجه اختصاص تخییر اصولی عند التعارض به مجتهد، این است که موضوع اخبار تخییر، عنوان متحیر است که بر غیر مجتهد صدق نمی کند.

اما مرحوم اخوند در کفایه فرموده اند که مجتهد هم می تواند به احد الخبرین اخذ کند و طبق مفادش فتوا دهد و هم می تواند به عامی بگوید در مساله دو خبر متعارض وجود دارد و حکم عند التعارض تخییر است و او می تواند به خبری خلاف خبری که مفتی تمسک کرده اخذ کند .

مرحوم اخوند در تعلیقه بر رسائل فرموده است که مقصود از متحیری که در موضوع حکم تخییر امده چیست؟ اگر مراد از ان "من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان" باشد یا می توان اضافه کرد که مقصود از ان "من جاءه خبران متعارضان" باشد که بر مقلد هم صادق است زیرا مقلد ولو ابتداءا این را نمی داند اما وقتی مجتهد برای او روشن کند که در مساله نماز جمعه، دو خبر متعارض وجود دارد، عامی هم می شود من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان و این عنوان شامل او هم می شود. اگرچه عامی نمی دانسته است و فقط مجتهد می دانسته اما مجرد اینکه خود عامی خبر نداشته که باعث اختصاص حکم به مفتی نمی شود کما اینکه در بقیه مواردی که خود مقلد موضوع مساله است ولی نمی داند و مجتهد او می داند، حکم برای عامی هم ثابت است مثل حکم ابقاء ما کان که موضوع ان کسی است که یقین به امری و شک در بقاء ان دارد. عامی چون ملتفت به مساله نیست، شک و علم برایش حاصل نمی شود اما مجتهد می داند که اگر خصوصیات مساله را برای او تبیین کند کسی می شود که هم یقین دارد و هم شک در بقاء . همین مقدار کافی است که مشمول دلیل استصحاب باشد و اجراء ان اختصاص به مجتهد نداشته باشد .

اما اگر مقصود از متحیر غیر از "من جاءه خبران متعارضان" و "من ورد فی حکم مسالته خبران متعارضان" باشد یعنی مقصود کسی باشد که مبتلا به مساله باشد و لا بد له من العمل تا عنوان متحیر بر او صدق کند، هرچند این عنوان شامل مقلد نمی شود اما اینکه موضوع اخبار تخییر، متحیر به معنای دوم باشد را قبول نمی کنیم . به اخبار تخییر که مراجعه کنیم می بینیم که موضوع تخییر، من جاءه خبران متعارضان است و متحیر به معنای خاص در ان اخذ نشده تا مختص به مجتهد باشد[[69]](#footnote-69).

### جهت سوم: بدوی بودن یا استمراری بودن تخییر

اگر قائل به تخییر در تعارض الخبرین شدیم، ایا این تخییر بدوی است یعنی اگر در واقعه اول به احد الخبرین اخذ شود تا اخر باید به همان ملتزم بود یا استمراری است و همانطور که در واقعه اول مخیر است در وقایع بعدی نیز تخییر دارد و می تواند به خبری غیر از خبر اول اخذ کند.

مرحوم شیخ قائل به تخییر بدوی است و مرحوم اقای خویی و اقای تبریزی و عده ای از محققین همین قول را اختیار کرده اند. در مقابل، مرحوم اخوند قائل به تخییر استمراری شده است.

دلیل مرحوم شیخ بر بدوی بودن تخيير اين است که فرموده است : انچه از ادله استفاده می شود تخییر در بدو امر است و استمرار تخییر دلیل ندارد. ممکن است به دو دلیل برای اثبات تخییر استمراری استدلال شود، یکی اطلاق روایات تخییر و دیگری استصحاب تخییر ثابت در بدو امر، اما هیچ کدام از این دو دلیل تمام نیستند.

اما اطلاق روایات تخییر، مدعی تخییر استمراری باید چنین تقریب کند که این عنوانی که در روایات تخییر اخذ شده است یعنی بایهما اخذت من باب التسلیم وسعت، هم شامل زمان اول و واقعه اولی می شود و هم زمان دوم. زیرا موضوع اخبار تخییر "من جاءه خبران متعارضان" است و همانطور که در واقعه اولی شخص مصداق این عنوان است، در واقعه ثانیه هم مصداق است. لذا او مستمرا تخییر دارد.

این تقریب تمام نیست . زیرا ظاهر این است که روایات تخییر در صدد بیان وظیفه متحیر فی ابتداء الامر هستند و برای چنین کسی حکم تخییر را اعتبار می کنند اما نسبت به کسی که الان جاهل به مساله است ولی قبلا ملتزم به احد الطریقین شده، حکم شامل او نمی شود[[70]](#footnote-70).

توضیح این عبارت و تقریب مناسب تر برای این مناقشه، همانطور که در کلام مرحوم اخوند در تعلیقه رسائل امده، این است که اخبار تخییر برای بیان حکم متحیر در مساله وارد شده اند و او شخصی است که حجت و طریقی برای وصول به مقصد ندارد و ملزم است با اخذ به احد الخبرین، طریق و حجت پیدا کند اما کسی که چون در واقعه اول مخیر بوده است خبر الف را اخذ کرده، الان دیگر در این مساله متحیر و من لیس له الحجه نیست. بنابراین، مناقشه در اطلاق، این می شود که موضوع اخبار تخییر، مطلق جاهل و من جاءه خبران متعاضان نیست بلکه موضوع متحیر است و او کسی است که حجت ندارد و این عنوان فقط بر متحیر قبل از اخذ، صادق است.

دلیل دوم که استصحاب بقاء تخییر ثابت در واقعه اول بود، هم تمام نیست . زیرا مورد از موارد تبدل موضوع است . ان تخییری که در واقعه اولی ثابت بود تخییر برای شخصی بود که متحیر بود و لم یتخیر احد الخبرین، اما انچه مشکوک است تخییر برای شخصی است که قبلا یک طریق را انتخاب کرده است. با توجه به اینکه موضوع متبدل شده است، شرط جریان استصحاب که بقاء موضوع باشد وجود ندارد.

بنابراین طبق بیان مرحوم شیخ هیچ کدام از دو دلیلی که ممکن بود برای اثبات تخییر استمراری اقامه شود تمام نیستند.

مرحوم اخوند در مقابل ادعا کرده است که تخییر بالاستمرار ثابت است و مستند ان نیز، هم استصحاب است و هم اطلاق روایات . ایشان با استناد به همان مطلبی که در جهت قبلی بیان شد فرموده است که اگر هم در اینجا موضوع اخبار تخییر متحیر باشد، مقصود از ان من "جاءه خبران متعارضان" است و این موضوع همانطور که در واقعه اولی ثابت است در واقعه ثانیه هم ثابت می باشد و با استصحاب می توان این حکم را به ظرف شک کشاند چراکه موضوع عوض نشده است[[71]](#footnote-71).

مناقشه و اشکالی که به این بیان مرحوم اخوند وارد می شود و در کلام مرحوم اقای خویی و اقای تبریزی امده، این است که ما قبول داریم در اخبار تخییر، عنوان متحیر به معنای خاص، موضوع اخذ نشده است بلکه من جاءه خبران مختلفان است ولی با توجه به اینکه در اخبار، برای این موضوع حکم شده است که او مخیر در اخذ به احد الخبرین است بایهما اخذ موسع علیه، از این حکم معلوم می شود که موضوع تخییر کسی است که لم یاخذ بواحد من الخبرین و به چنین کسی می گویند به هرخبر که خواستی اخذ کن اما کسی که در واقعه سابقه اخذ به احدهما کرده است مخاطب به اخذ نیست . به عبارت دیگر تخییر در مورد تعارض الخبرین، تخییر در تعیین حجت است یعنی شما می توانید با اخذ به یکی از دو خبر، ان را به عنوان حجت تعیین کنی. این تخییر اختصاص به کسی دارد که هنوز به احد الخبرین اخذ نکرده است اما کسی که در واقعه اول اخذ به احد الخبرین کرده است، با اخذ، ان خبر بر او حجت شده است و اگر الان به این شخص در واقعه ثانیه نگاه کنیم شخصی نیست که دارای حجت نباشد و تازه بخواهد حجت را تعیین کند بلکه به تعبیر مرحوم اقای تبریزی اگر تخییر در حق این شخص ثابت باشد به این معناخواهد بود که تو می توانی ان خبری که سابقا اخذ کردی را از حجیت ساقط کنی و معارضش را حجت قرار دهی. لذا در حقیقت تخییر در تغییر و تعویض حجت است نه تخییر در جعل احدهما حجه و حال انکه مفاد اخبار تخییر، تخییر در جعل احدهما حجه است نه تخییر در سلب حجیت از حجت سابقه و اعطای حجیت به حجت لاحقه .

با همین بیان، جریان استصحاب هم مورد مناقشه قرار می گیرد. چون تخییر ثابت قبل از اخذ به احدهما به این معنا بود که شارع امر حجیت را به مکلف تفویض کرده است و ان حکمی که در سابق ثابت بود تخییر به معنای جعل حجت است اما ان حکمی که مشکوک است و شما می خواهید ثابت کنید، تخییر در تعویض حجت است به معنای امکان سلب حجیت از حجت سابق و حجت قرار دادن خبر دیگر . این تخییر در تعویض که حالت سابقه ندارد تا ان را با استصحاب به ظرف شک بکشانید . انچه حالت سابقه دارد یقین به انتفاء ان داریم و انچه مشکوک است حالت سابقه ندارد.

علاوه بر اینکه استصحاب در این مورد از قبیل استصحاب در شبهات حکمیه است و بناءا برانچه در بحث استصحاب گذشت، استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود یا به خاطر تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل به نحو وسیع، یا به خاطر حکومت استصحاب عدم جعل به نحو وسیع بر استصحاب بقاء مجعول .

شنبه 7/4/99 جلسه 143

## تنبیه پنجم: اختلاف نسخ روایات

ایا اختلاف نسخه های مختلف از یک روایت، حکم تعارض روایات را دارد و حکم ترجیح و تخییر در ان جاری است یا داخل در باب اشتباه حجت به لا حجت است ؟

قدر متیقن از اخبار علاجیه موردی است که دو خبر با دو سلسله سند مختلف از یک امام یا چند امام نقل شود و با هم تنافی داشته باشند . اما موارد دیگری از اختلاف روایات وجود دارد و مورد ابتلاء نیز هست که باید بررسی شود که ایا حکم تعارض الخبرین در انها جاری است یا خیر.

در کلام مرحوم نایینی به این موارد اشاره شده است . بعضی از این موارد به طور واضح از باب تعارض الخبرین خارج و بعضی نیز محل بحث است .

یکی از مواردی که واضح است که داخل در باب تعارض الخبرین نمی باشد جایی است که اقوال رجالیین در توثیق و تعدیل روات مختلف باشد. در این مورد همانطور که مرحوم نایینی فرموده اند روشن است که موضوع "اذا جاء ک الحدیثان المختلفان" صادق نیست . زیرا این تعبیر "جاءک الحدیثان المختلفان" در جایی صادق است که تعارض در روایات مروی از ائمه علیهم السلام باشد اما در مورد اختلاف رجالیین، در مورد روایات مروی از ائمه علیهم السلام تعارض نیست بلکه تعارض در اخبار رجالیین است .

مورد دوم جایی است که اقوال اهل لغت یا شُراح حدیث در مدالیل الفاظ با هم تعارض داشته باشد . در این صورت نیز فرموده اند که عنوان "جاءک الحدیثان المختلفان" صدق نمی کند. تعارض جایی است که تعدد در حدیث مروی از ائمه علیهم السلام باشد و در اینجا تعدد در تفسیر الفاظ منقول از ائمه علهیم السلام است نه در خود حدیث.

مورد سوم که محل بحث واقع شده است این است که اختلاف در نسخه های یک روایت باشد، به عنوان مثال مرحوم کلینی روایت را به نحوی نقل کرده باشد و شیخ طوسی ان را به شکلی دیگر. مثلا در کافی امده یعید و در تهذیب امده لا یعید . در این موارد که اختلاف در نسخه های یک حدیث است ایا حکم تعارض الخبرین پیاده می شود یا از موارد اشتباه حجت به لا حجت است؟

از مرحوم محقق همدانی در کتاب الصلاة نقل شده است که فرموده اند این موارد از باب اشتباه حجت به لاحجت است. زیرا در این موارد اختلاف نسخ، علم داریم که یکی از این دو روایت صادر نشده و شک ما در این است که کدام یک صادر شده است .

مرحوم نایینی به حسب انچه در فوائد است فرموده اند که موارد اختلاف نسخ از اخبار علاجیه خارج هستند. زیرا اختلاف در خود حدیث وجود ندارد و اختلاف از ناحیه نویسندگان روایت پیدا شده در نتیجه مشمول "یاتی منکم الخبران المختلفان" نمی شود.

ایشان از این ترقی می کنند که حتی در جایی که نسبت به کتاب واحد مثل کافی دو نفر به عنوان تلمیذ مولف، ان را نقل کنند و اختلاف در نقل ان دو وجود داشته باشد، این صورت هم از باب تعارض خارج است و داخل در اشتباه حجت به لا حجت می شود. اگرچه از بعضی از اعلام نقل شده است که این صورت را داخل در باب تعارض دانسته اند با این ادعا که تعارض در نقل از کلینی به تعارض دو خبر منتهی می شود و باعث می شود که در این صورت دو خبر پیدا شود[[72]](#footnote-72).

اما مرحوم شیخ حسین حلی در کتاب اصول فقه فرموده اند در نوشته ای که من از درس استاد دارم این چنین فرموده اند : الامر الثانی هل التخییر المذکور یشمل اختلاف النسخ فی روایة واحدة ام لا؟ ببالی ان صاحب الجواهر اختار الاول فی بعض تحقیقاته و لا یبعد ان یکون تعرضه لذلک فی ذکر سحدتی السهو . مرحوم نایینی فرموده است که نهایت چیزی که می توان برای تقریب شمول ادله تخییر بر صورت اختلاف نُسخ گفت این است که گفته شود وقتی دو نفر از شاگردان کلینی کتاب کافی را نقل کنند اگر اختلاف در نسخه پیدا شود، این دو نسخه مختلف داخل در عموم قوله یاتینا عنکم الخبران المتعارضان" می شوند ودر نتيجه مشمول ادله تخییر می شوند. اما این تقریب تمام نیست . زیرا اولا اختلاف نسخ منحصر در این فرض نیست که یک کتاب کافی را دو شاگرد ثقه نقل کنند بلکه این یکی از موارد است و موارد بسیار دیگر داریم که داخل در عنوان "یاتینا عنکم الخبران..." نمی شود و ان مواردی است که اختلاف از ناحیه نویسندگان باشد مثل اختلافی که در نسخه های تهذیب وجود دارد. اشکال دوم هم این است که حتی اگر اختلاف نسخ از قبیل اول باشد که دو شاگرد کلینی در نقل و روایت با هم اختلاف داشتند باز هم موضوع اخبار علاجیه شاملش نمی شود . زیرا در این فرض یک روایت بیشتر نداریم و ان همانی است که کلینی در کافی اش نوشته است و اختلاف و تعارض در نقل همین روایت واحده است.

اینجا مرحوم نایینی در ضمن لایقال و یقال مناقشه ای را مطرح می کند و ان را جواب می دهد . مناقشه این است که در این مورد اول از اختلاف نسخ که اختلاف از دو شاگرد کلینی است صدق می کند که اختلاف در روایت است . زیرا اگر فرض کنیم امام علیه السلام در یک مجلسی مطلبی را فرموده باشند و دو نفر از ایشان ان را روایت کنند، یک راوی نقل کرده باشد که امام علیه السلام امروز فرمودند یجوز و یکی دیگر نقل کند که فرمودند لایجوز . چطور در این فرض که اختلاف در ابتدای سند در طرف امام علیه السلام است، صدق می کند جاءکم الحدیثان المختلفان، همینطور هم اگر در انتهای سند روایت، دو شاگرد کلینی دو نقل متفاوت داشته باشند، اختلاف در روایت صدق می کند.

ایشان جواب داده است که بین دو مقام فرق است. در ان مورد اول که دو نفر از امام علیه السلام نقل مختلف کنند صدق می کند دو حدیث مختلف رسیده است اما در فرض اخیر صدق نمی کند. در این فرض، تعارض خبرین از کلینی است نه تعارض خبرین از معصوم علیه السلام و حال انکه موضوع اخبار علاجیه تعارض خبرین از معصوم علیه السلام.

طبق این فرمایش مرحوم نایینی اختلاف نسخ چه از قبیل اختلاف دو تلمیذ از یک نویسنده باشد یا از قبیل اختلاف نویسندگان، در هر دو صورت حکم تعارض پیاده نمی شود بلکه از موارد اشتباه حجت به لا حجت است.

اما ایشان بر می گردد و بین این دو صورت تفصیل می دهد. مرحوم نایینی می فرماید در فرض اول که اختلاف از دو شاگرد مولف است، بالاخره صدق می کند که احادیث ائمه علیهم السلام به دو صورت برای ما نقل شده است. زیرا نقل از کلینی به این خاطر است که کلینی در سلسله سند واقع شده است و در حقیقت حدیثی را که از امام علیه السلام در طبقات قبل نقل شده است، یک تلمیذ به یک نحو نقل می کند و یک تلمیذ به نحو دیگر. در نتیجه اگر در نقل کلینی تردید پیدا شود موجب تردید در نقل محکوم الصدور از معصوم علیه السلام می شود ولو منشا این اختلاف، اختلاف این دو تلمیذ در نقل باشد. به خلاف موارد اختلاف نسخه ای که ناشی از اختلاف ناسخین است. کما اینکه اجازاتِ کتب هم از این قبیل است؛ کسی که کتاب اصحاب را به عنوان شیخ اجازه نقل می کند، به دیگری اجازه در نقل می دهد و او هم از شیخ اجازه نقل می کند. در این موارد هم اختلاف در نسخه پیدا می شود که به خاطر اشتباه ناسخین و کاتبین است[[73]](#footnote-73).

در کلام مرحوم اقای خویی بعد از اینکه موضوع بحث را اختلاف نسخه به نحو عام گرفته اند مثال به جایی زده اند که کلینی خبر را به نحوی روایت کرده است و شیخ ان را به نحو دیگر. مثال دیگر زده اند به جایی که در کتاب واحد مثل تهذیب بین نسخ مختلف آن اختلاف وجود داشته باشد. بعد از اینکه موضوع بحث را هر دو گرفته اند، فرموده اند باید تفصیل بدهیم بین جایی که اختلاف در دو کتاب باشد مثل اختلاف کافی و تهذیب در یک روایت، در این صورت داخل در تعارض است بلااشکال و بین جایی که اختلاف در نسخ مختلف از یک کتاب باشد، در این صورت اخیر اگر وثاقت را در هر یک از نُساخ احراز کنیم همان حکم اختلاف در نسخه دو کتاب را دارد اما اگر اختلاف در نسخ یک کتاب باشد و وثاقت نساخ را هم احراز نکنیم از موارد اشتباه حجت به لاحجت خواهد بود نه تعارض الخبرین .

در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب باشد داخل در باب تعارض است زیرا به حسب نقل شیخ یک خبر است و به حسب نقل کلینی یک خبرديگر . مجرد علم به عدم صدور هر دو، مضر به تعدد خبر نیست بلکه عنوان خبرین در اینجا صادق است . از باب تنظیر فرموده اند که موردی که عبارت کافی با عبارت تهذیب مختلف است نظیر موردی است که امام علیه السلام حکم به حکمی در مجلس واحد کند و دو نفر از ان مجلس خارج شوند و با هم در ان حکم اختلاف کنند. همانطور که اگر اختلاف در نقل در قسمت ابتدای سند در طرف امام علیه السلام پیدا شود از موارد اختلاف الخبرین است در انتهای سند هم اگر اختلاف در نقل به وجود اید از موارد اختلاف الخبرین خواهد بود. اما اگر اختلاف در نسخه های یک کتاب باشد، همان اشتباه حجت به لا حجت است . زیرا خبری که در بین است خبر شیخ است و این خبر مردد بین این دو نسخه می باشد در نتیجه از موارد اشتباه حجت به لاحجت می شود. بله اگر وثاقت نساخ احراز شود بعید نیست که مثل قسم اول شود .

در حقیقت ایشان اختلاف در نقل از دو کتاب را از باب تعارض الخبرین دانسته اند اما در اختلاف در استنساخ از یک کتاب تفصیل داده اند بین صورت احراز وثاقت ناسخین و عدم ان.

اما به نظر می رسد که باید تفصیل بین اختلاف نسخه در دو کتاب و اختلاف نسخه های یک کتاب باشد. در جایی که اختلاف نسخه در دو کتاب است صدق می کند جاءنا الخبران المختلفان اما اگر اختلاف در یک کتاب باشد و معلوم است که صاحب کتاب یک نحو بیشتر ننوشته اما ناسخین این کتاب مختلف نقل کرده اند در اینجا چه فرض کنیم ناسخین ثقه هستند و چه فرض کنیم ثقه نیستند و تردید در دسترسی به کتاب وجود داشته باشد، صدق نمی کند احادیث ائمه علیهم السلام مختلف شده است . زیرا در این مورد حدیثی که از امام علیه السلام نقل می شود همانی است که در تهذیب نقل شده و مرحوم شیخ ان را نوشته اما اینکه کاتب اول به یک نحو نوشته و کاتب دوم به نحو دیگر، موجب نمی شود صدق کند عرفا دو حدیث منقول از ائمه علیهم السلام مختلف شده است. بله به دقت عقلی هر ناسخی که می نویسد نوشتن او یک نقل حساب می شود و لذا عقلا دو نقل از امام علیه السلام داریم اما به حسب فهم عرفی نمی گویند دو حدیث مختلف نقل شده است. به خلاف صورتی که اختلاف در دو کتاب باشد.

## تنبیه ششم: اختصاص اخبار علاجیه به تعارض مستقر

ایا اخبار علاجیه که حکم به ترجیح یا تخییر می کنند موارد جمع عرفی را هم شامل می شوند یا اختصاص به موارد تعارض مستقر دارند.

همانطور که مرحوم اخوند فرموده اند مشهور در این مساله قائل هستند که مفاد اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نمی شود. در مقابل مرحوم اخوند ابتداءا در این نظر مشهور مناقشه می فرمایند ولی در نهایت از این مناقشه بر می گردند . اما مرحوم حائری بزرگ همین مناقشه را اختیار می کنند .

مناقشه مرحوم اخوند به قول مشهور این است که اگر نگوییم که همه عناوین ماخوذ در روایات لا اقل اکثر انها مطلق هستند و هم موارد جمع عرفی را شامل می شوند و هم غیر ان را . نهایت چیزی که ممکن است در وجه اختصاص گفته شود این است که ظاهر اخبار علاجیه چه در سوال و چه در جواب، تخییر یا ترجیح در موارد تحیر است یعنی در جایی که از نظر عرفی استفاده مراد از کلام ممکن نباشد، اما جایی را که استفاده مراد از کلام ممکن است را شامل نمی شود . ولی اشکالی که به این وجه وارد است این است که ولو در بعضی از موارد، عرف مساعدت بر جمع و توفیق بین الکلامین می کند و ارتکاز عرفی بر این است که بین دو کلام جمع می شود اما این مساعدت بر جمع و توفیق ولو به وجه وثیق هم باشد موجب اختصاص اطلاقات به غیر موارد جمع عرفی نمی شود . زیرا حتی در موارد جمع عرفی هم صحیح است که سوال از حکم مورد پرسیده شود . جهتش هم ممکن است این باشد که ولو در موارد جمع عرفی، در نهایت تحیر با تامل مرتفع می شود اما چون در نظر بدوی تحیر وجود دارد به ملاحظه همین تحیر بدوی سوال می شود که حکم این مورد چیست. همین تحیر فی بدو الامر مصحح سوال است . جهت دیگر نیز ممکن است این باشد که ولو به حسب وظیفه ظاهریه تحیر نهایتا استقرار ندارد اما نسبت به حکم واقعی تحیر وجود دارد حتی بالمآل . جهت سوم سوال هم شاید این باشد که ولو به حسب نظر عرفی جمع ممکن است ولی چون سائلین احتمال می دهند شارع از این طریقه متداول بین ابناء المحاوره ردع کرده باشد، سوال می کرده اند. با توجه به اینکه عنوان ماخوذ در اخبار علاجیه عام است و سوال کردن از مورد جمع عرفی هم جا دارد و اختصاص به غیر مورد جمع عرفی ندارد، ما نمی توانیم بگوییم که این اخبار علاجیه سوالا و جوابا ناظر به موارد تحیر و غیر موارد جمع عرفی است. در نتیجه بالاطلاق موارد جمع عرفی را هم می گیرد.

این اشکال در وجه اول اختصاص به موارد تعارض مستقر است. ادعای دیگری ممکن است برای اختصاص مطرح شود که مرحوم اخوند جواب می دهد و ان اینکه قدر متیقن از حکم در اخبار علاجیه غیر مورد جمع عرفی است و با وجود قدر متیقن اطلاق منعقد نمی شود . مرحوم اخوند جواب می دهند که ادعای اینکه قدر متیقن وجود دارد و مانع از تمسک به اطلاق می شود تمام نیست. چون اگرچه قدر متیقن در خارج همین است اما قدر متیقن در مقام تخاطب وجود ندارد و انچه مانع از تمسک به اطلاق است قدر متیقن در مقام تخاطب است نه قدر متيقن در خارج[[74]](#footnote-74).

دوشنبه 9/4/99 جلسه 145

## تنبیه هفتم : ایا اخبار علاجیه تعارض بالعموم من وجه را شامل می شوند یا به موارد تعارض به تباین کلی اختصاص دارند؟

اقوال مختلفی وجود دارد . مرحوم محقق عراقی قائل هستند که مطلقا شامل تعارض بالعموم من وجه نمی شود و این قول را به مشهور نسبت داده و فرموده اند: وفاقا للمشهور بل المعظم . از طرفی مرحوم نایینی قائل به تفصیل در مرجحات شده اند و در مرجح صدوری قائل به عدم جریان شده اند اما در مرجح جهتی و مرجح مضمونی یعنی ترجیح به مخالفت با عامه و ترجیح به موافقت با کتاب پذیرفته اند .

مرحوم اقای خویی هم بین مواردی که دلالت عامین بالوجه بالوضع باشد و جایی که بالوضع نباشد تفصیل داده اند که اگر بالوضع دلالت بر عموم کنند مرجحات مطلقا جاری می شوند چه صدوری و چه جهتی و چه مضمونی اما اگر عموم مستفاد از خبرین بالوضع نبود، چنانچه در احدهما بالوضع بود و در دیگری بالاطلاق، اخذ به عام من وجهی می کنیم که دلالت بالوضع دارد و اگر هر دو بالاطلاق بود، مورد از موارد اعمال ترجیح نیست و حکم اخبار علاجیه پیاده نمی شود .

وجه شمول اخبار علاجیه نسبت به موارد تعارض بالعموم من وجه این است که عنوان مذکور در ادله، عنوان "جاءه الخبران المختلفان" و امثاله است و اطلاق این عنوان شامل تعارض بالعموم من وجه می شود همانطور که شامل موارد تعارض الخبرین بالتباین الکلی می شود .

وجه عدم جریان اخبار علاجیه نسبت به تعارض عموم من وجه که در کلام محقق عراقی ذکر شده، دو وجه است:

وجه اول این است که موارد تعارض بالعموم من وجه مثل موارد جمع عرفی از مصب تعارض خارج هستند . چون مصب تعارض و انچه موضوع اخبار علاجیه را تشکیل می دهد تکاذب دلیلین از جهت سند یا از نظر جهت صدور است و این تکاذب من حیث السند او الجهه نه در موارد جمع عرفی وجود دارد نه در عامین من وجه . لذا همانطور که اگر احد الدلیلین ظاهر باشد و دیگری نص، جای اعمال مرجح نیست چراکه در ظاهر تصرف می شود و حمل بر نص می شود و در نتیجه از تکاذب سندی یا جهتی خارج می شود و تکاذبشان منحصر به تکاذب در دلالت می شود، در عامین من وجه هم تکاذب من حیث السند او الجهه نیست بلکه در حیث دلالت است و چون من حیث الدلاله با هم تنافی دارند طبعا هر دو ساقط می شوند. و لذا کان دیدنهم فی مثلها علی الحکم بالتساقط و الرجوع الی الاصل.

اینکه چرا در عامین من وجه تکاذب من حیث السند او الجهه نیست ایشان فرموده اند که چون در عامین من وجه ماده افتراق در طرفین وجود دارد و مجرد افتراق عامین من وجه، برای تصحیح تعبد به سند هر دو و جهت صدور هر دو کافی است. لذا من حیث السند و من حیث الجهه تکاذبی پیدا نمی شود و امر منتهی به تکاذب در دلالت می گردد و چون در اینجا ترجیحی در احدی الدلالتین نسبت به دیگری وجود ندارد حکم به اجمال می شود . [[75]](#footnote-75)

به نظر می رسد این وجه تمام نیست زیرا برای پيدا کردن مورد تنافی در عامین من وجه بايد تمام مدلول آنها را در نظر بگيريم . با ملاحظه تمام مدلول در عام اول و تمام مدلول در عام دوم تنافی پیدا می شود و اگر تمام مدلول را در نظر بگیریم، تعبد به سند و جهت در هر دو عام ممکن نیست. بنابراین تکاذبی که شما به عنوان موضوع اخبار علاجیه قرار دادید و ملاک را تکاذب من حیث السند و الجهه قرار دادید در عامین من وجه هم وجود دارد. بله در موارد جمع عرفی موضوع اخبار علاجیه که تکاذب دلیلین باشد ثابت نیست چراکه با قرینیت خاص بر عام، تکاذب از بین می رود . اما در عامین من وجه با توجه به اینکه مدلول عموم است و به ملاحظه تمام مدلول که نگاه شود قابل التیام نیست و تمام مدلول این عام با تمام مدلول ان عام قابل جمع نمی باشد، تکاذب به سند هم کشیده می شود . اینکه شما فرمودید وجود ماده افتراق کافی است برای تصحیح تعبد بسندهما، جوابش این است که ولو با حمل عام من وجه بر ماده افتراق تنافی برداشته می شود اما اینکه با حمل برداشته شود کافی نیست که تکاذب بین دو دلیل انکار شود و گفته شود که بین دو دلیل تکاذب به حسب سند و جهت نیست. با در نظر گرفتن تمام مدلول در عامین من وجه تکاذب من حیث السند هم وجود دارد.

وجه دوم این است که اخبار ترجیح و تخییر انصراف به جایی دارد که تعارض و تنافی دو خبر با تمام مدلولشان باشد نه تنافی و تباین در بعض . چراکه در روایات امده اگر دو حدیث مختلف به شما رسید به یکی از دو حدیث که واجد ترجیح است اخذ کنید و دیگری را طرح کنید . ظاهر امر به اخذ به احد الحدیثین المختلفین این است که دیگری کلا طرح شود نه اینکه در بعض از مدلولش که ماده اجتماع است باید طرح شود و در بخشی دیگر از مدلولش اخذ شود[[76]](#footnote-76).

مناقشه در این وجه این است که ولو در اخبار علاجیه امر شده به اخذ به احد الحدیثین و طرح اخر، ولی ما هو المامور به در طرح، طرح خبر اخر بما هو معارض للخبر الاول است. در تباین کلی چون تمام مفاد خبر اخر معارض است، رأسا طرح می شود اما در عامین من وجه ما هو المخالف للخبر الاول ماده اجتماع ان خبر است لذا اخبار ترجیح می گوید خبر اخر را در همان ماده اجتماع طرح کنید نه اینکه مطلقا طرح شود. مستفاد از اخبار علاجیه طرح خبر فاقد ترجیح در مورد تعارض است و این طرح خبر فاقد ترجیح در مورد تعارض، هم در متباینین صادق است و هم بر عامین من وجه نسبت به ماده اجتماع منطبق می شود.

بنابراین، این دو وجهی که برای عدم جریان اخبار علاجیه در عامین من وجه گفته شد تمام نیستند.

وجه تفصیل محقق نایینی همانطور که در فوائد امده این است که با توجه به اینکه عامین من وجه، در بعض مدلول تعارض دارند، رجوع به مرجحات صدوریه معنا ندارد. چون اگر مقصود از طرح خبر اخر، طرح خبر فاقد مرجحات راسا باشد به گونه ای معامله خبر کاذب با ان شود، التزام به ان ممکن نیست زیرا در ماده افتراق که با خبر اول معارضه ندارد و فرض هم این است که هر کدام فی حد نفسه مشمول ادله حجیت می شوند و لذا اگر بخواهید در ماده افتراق خبر فاقد مرجح را طرح کنید، طرح حجت بدون معارض است. اما اگر مقصود از طرح، طرح در خصوص ماده اجتماع باشد که مورد تعارض است، اين هم غیر ممکن است زیرا تبعیض در مدلول من حیث الصدور پیدا نمی شود به گونه ای که یک خبر در بعضی از مدلولش صادر شده باشد و در بعضی دیگر صادر نشده باشد . لذا مرجح صدوری در عامین من وجه قابل جریان نیست. اما مرجح جهتی و مرجح مضمونی قابل جریان است چون تفکیک به جهت مضمون یا از حیث جهت صدور ممکن است. یعنی می شود گفت که یک خبر نسبت به بعضی از مدلول در مقام بیان حکم واقعی است و در بعضی دیگر در مقام تقیه . مرجح مضمونی هم همینطور یعنی می شود گفت که بعضی از مدلول مراد جدی است و بعضی دیگر مراد جدی نیست .

در کلام مرحوم محقق عراقی در تعلیقه فوائد و نهایه و در کلام مرحوم اقای خویی نیز با تقصیل و توضیح بیشتر نسبت به این وجه مناقشه شده است که هرچند تفکیک در صدور یک خبر ثبوتا ممکن و معقول نیست اما تعبدا و به ملاحظه حجیت تفکیک معنا دارد . لذا در عامین من وجه گفته می شود که نسبت به ماده افتراق تعبد به صدور هر دو خبر می شود چون معارض ندارد اما نسبت به ماده اجتماع خبر ثانی با خبر اول، تعبد به صدور خبر فاقد ترجیح نمی شود، تعبد نمی شود نه اینکه صادر نشده باشد واقعا .

طبق انچه در مصباح امده است مرحوم اقای خویی در توضیح فرموده اند که حکم شرعی ای که متعلق به کلام است، گاهی با تعدد دال متعدد می شود بدون اینکه مدلول تاثیری در وحدت و تعدد ان داشته باشد کما فی حرمت الکذب که عنوان کذب به تعدد مدلول متعدد نمی شود بلکه تعدد ان به تعدد دال است و حکم هم به تعدد دال متعدد می شود مثلا اگر زید خبر داد که عندی درهم و عمرو هم خبر داد که عندی عشره دراهم و در واقع هم پیش هیچ کدام درهمی نبود، در این فرض زید که گفت عندی درهم یک دروغ گفته و عمرو هم که گفت عندی عشره دراهم یک دروغ گفته است. ولو مدلول کلام عمرو متعدد است چون گفته بود عندی عشره دراهم، ولی چون کلام او مثل کلام زید واحد است حکم حرمت نیز واحد می شود . سرّش این است که کذب، کلامی خبری است که مطابق با واقع نباشد در نتیجه ملاک وحدت، نفس کلام است. اما در بعضی از موارد، حکم به تعدد مدلول متعدد می شود ولو دال متعدد نباشد . مثلا اگر زید گفت که عمرو فاسق است با این عبارت فقط مرتکب یک غیبت شده ولی اگر بگوید ان عمروا و خالدا فاسق ولو یک کلام صادر شده اما دو غیبت از او سر زده است چون غیبت عبارت است از کشف ما ستره الله من عیوب المومنین و با این کلام کشف عیب دو مومن را کرده است و مصداق غیبت برای دو نفر محقق شده است.

اثر این دو قسم این است که در قسم دوم، تبعیض به لحاظ مدلول ممکن است اما در قسم اول ممکن نیست. در ان جایی که گفته بود عندی عشره دراهم اگر در واقع پیش او 5 درهم باشد نمی شود گفت کلام او در یک قسمت کذب است و در یک قسمت صدق. چون کلام او واحد است و کذب نیز عنوان برای دال است و لذا انچه از او صادر شده کلام کذب است اما در قسم ثانی، تبعیض به لحاظ مدلول، ممکن است لذا در همان فرض که گفته بود عمرو و خالد فاسق هستند، اگر در واقع خالد فاسق باشد اما متجاهر به فسق باشد، کشف عیب عمرو غیبت محرم محسوب می شود اما کشف عیب خالد با توجه به اینکه متجاهر به فسق است غیبت محرم نیست . همین کلام واحد به لحاظ مدلول، تبعیض پذیر است .

حجیت کلام نیز از احکام مدلول است نه احکام دال. لذا طبعا به تعدد مدلول متعدد می شود ولو دال واحد باشد . برای همین اگر بینه قائم شود که ده درهمی که در دست زید است به عمرو تعلق دارد و سپس بینه دیگری قائم شود که پنج درهم از انها متعلق به بکر است. بینه اول در پنج درهم معارض پیدا کرد و از حجیت افتاد ولی در پنج درهم دیگر معارض ندارد و به ان اخذ می شود. یا اگر بینه قائم شود که مال الف وب، مال زید است اما خود زید بگوید این مال الف متعلق به من نیست. نسبت به مال الف چون اقرار وجود دارد به گفته بینه اخذ نمی شود اما نسبت به مال ب که بینه بلامعارض است به ان اخذ می شود . وجهی ندارد که بیش از مقداری که معارض دارد، رفع ید شود .

در عامین من وجه هم در ماده افتراق، دو دلیل با هم تعارضی ندارند و خبر فاقد ترجیح در ماده افتراق معارض ندارد و به ان اخذ می کنیم . لذا در خبر دیگر که فاقد ترجیح است در حجیتش بین ماده افتراق و ماده اجتماع تفکیک می کنیم .[[77]](#footnote-77) البته در کلام اقای خویی امده است که این تفکیک در صدور نیست بلکه تفکیک در حجیت است به اعتبار مدلول یعنی تعبد به صدور خبر اخر می شود اما تعبد به عموم ان نمی شود . اما همانطور که در کلام محقق عراقی امده صحیح در تعبیر تفکیک در صدور است اما نه تفکیک در صدور ثبوتا بلکه تفکیک در صدور تعبدا و در مقام حجیت . تفکیک واقعا پیدا نشده بلکه تفکیک در مقام تعبد و حجیت پیدا شده است یعنی نسبت به یک قسمت تعبد به صدور شده و در قسمت دیگر خیر. بسیاری از اموری که به حسب واقع تفکیک پذیر نیستند در مقام تعبد و تنزیل تفکیک می شوند.

بنابراین وجهی که مرحوم نایینی برای تفصیل بین مرجح صدوری و مرجح جهتی بیان فرموده است تمام نیست. زیرا در جواب گفته می شود اعمال مرجح صدوری در عامین من وجه به این معناست که در ماده اجتماع ، دلیل اخر یعنی عام فاقد ترجیح، کنار گذاشته می شود اما در ماده افتراق به خبر اخر اخذ می شود. این مطلب نیز محذوری ندارد چون تفکیک در اینجا تفکیک در تعبد به صدور است نه تفکیک در صدور واقعا.

وجه تفصیل مرحوم اقای خویی هم که فرموده بودند اگر عموم عامین بالوضع باشد مرجحات اعمال می شوند اما اگر یکی بالوضع و دیگر بالاطلاق باشد، به عامی اخذ می شود که عمومش بالوضع باشد و اگر هر دو بالاطلاق باشند اساسا از موارد ترجیح و اخبار علاجیه خارج است .

نسبت به فرضی که عموم در هر دو عام مستفاد از وضع باشد ایشان اعمال ترجیح را قبول کرده اند که فرمایش متینی است. در فرضی هم که یکی بالوضع باشد طبق نظر ایشان مامور به اخذ به عام وضعی هستیم و دیگری را هم طرح می کنیم که این قسمت هم جای اشکال نیست چون این مورد از موارد جمع عرفی حساب می شود و همانطور که قبلا گذشت اگر عام وضعی با اطلاق مستفاد از مقدمات حکمت تعارض پیدا کند عام وضعی مقدم بر اطلاق خواهد شد. عمده فرض سوم است که عمومِ مستفاد از هر دو دلیل، مستند به اطلاق و مقدمات حکمت باشد. ایشان در وجه خروج این فرض از تعارض الخبرین فرموده اند که اطلاق در مقابل تقیید داخل در مدلول لفظ نیست . چون لفظ در موارد اطلاق، برای ماهیت مهمله یعنی ماهیت لابشرط مقسمی وضع شده است . یعنی راوی در فرض اطلاق کلام امام علیه السلام همان ماهیت مهمله را نقل می کند و این اطلاق خارج از لفظ بوده و مدلول کلام متکلم نیست بلکه حکم عقل است . بر این اساس وقتی با دو عام من وجه برخورد کردیم که دلالت هریک به مقدمات حکمت است، به اعتبار نفس مدلول انها که تعارضی نیست زیرا یکی می گوید اکرم العالم و دیگری می گوید لا تکرم الفاسق مفاد یکی وجوب اکرام عالم است به نحوی که حکم به ماهیت مهمله تعلق گرفته است و مفاد دیگری نیز حرمت اکرام فاسق است به نحوی که حکم به ماهیت مهمله تعلق گرفته است . بین این دو و به لحاظ نفس مدلول که تعارضی پیدا نمی شود بلکه تنافی به ملاحظه حکم عقل در اولی با حکم عقلی در دومی است و چون در اینجا این دو در مقابل هم قرار گرفته اساسا دیگر عقل هم حکمی ندارد . در نتیجه این مورد از موضوع اختلاف الحدیثین خارج می شود .[[78]](#footnote-78)

مناقشه نسبت به این وجه این است که همانطور که در مباحث گذشته هم اشاره شد اینطور نیست که اطلاق فقط حکم عقل یا حکم عقلاء باشد به اینکه مکلف مرخص در تطبیق عنوان طبیعت بر افراد باشد، بلکه در موارد جریان مقدمات حکمت، مقدمات موجب ظهور کلام در اطلاق می شود به طوری که می توان مفاد اطلاق را به متکلم نسبت داد. در اکرم العالم به مولی نسبت داده می شود که او خود گفته است هر عالمی را که پیدا کردی اکرام کن. در نتیجه در مواردی که عموم هر دو بالاطلاق باشد این دو خبر به لحاظ مدلول با هم تنافی پیدا می کنند چراکه مدلول این دو خبر، مجرد ثبوت الحکم للطبیعه به نحو اهمال نیست بلکه مدلول انها، ثبوت حکم برای طبیعت به نحو اطلاق است. وقتی اطلاق داخل در مدلول کلام شد تنافی صادق است و عنوان جاءنا الخبران المختلفان صادق خواهد بود .

بنابراین همانطور که در موارد تباین کلی مرجحات به صورت مطلق و بدون فرق میان مرجح صدوری و مرجح مضمونی جاری می شوند، در عامین من وجه هم جریان می یابند و مقصود از اعمال ترجیح در عامین من وجه هم این است که در ماده اجتماع، اعمال ترجیح می شود اما در ماده افتراق چون معارضی وجود ندارد، به عام فاقد ترجیح اخذ می شود.

1. - فرائد : 4/77 . [↑](#footnote-ref-1)
2. -فرائد :4/61 [↑](#footnote-ref-2)
3. - رساله عددیه :25 . [↑](#footnote-ref-3)
4. - وسائل /27/119 . [↑](#footnote-ref-4)
5. - وسائل/27/111. [↑](#footnote-ref-5)
6. - وسائل/27/110. [↑](#footnote-ref-6)
7. - مستدرک الوسائل /17/304. [↑](#footnote-ref-7)
8. - الاصول فی علم الاصول /2/261. [↑](#footnote-ref-8)
9. - أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه‏ قوة احتمال‏ أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في أنه زخرف و باطل و ليس بشي‏ء أو أنه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك و كذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم‏ [↑](#footnote-ref-9)
10. - وسائل/27/112. [↑](#footnote-ref-10)
11. - بحوث/7/333-334. [↑](#footnote-ref-11)
12. - محاسن/1/221. [↑](#footnote-ref-12)
13. - شرح النهج الحدیدی/1/205. [↑](#footnote-ref-13)
14. - تقریرات التعارض/481. [↑](#footnote-ref-14)
15. - مباحث الاصول/2/356.. [↑](#footnote-ref-15)
16. - وسائل/27/121. [↑](#footnote-ref-16)
17. - وسائل/27/124. [↑](#footnote-ref-17)
18. - بحوث/7/335. [↑](#footnote-ref-18)
19. - وسائل/27/119. [↑](#footnote-ref-19)
20. -وسائل 27/110 ح10 [↑](#footnote-ref-20)
21. - همان ح12 [↑](#footnote-ref-21)
22. - همان ص111 ح14 [↑](#footnote-ref-22)
23. - همان ح15 [↑](#footnote-ref-23)
24. - همان ص119 ح35 [↑](#footnote-ref-24)
25. - همان ص120 ح37 [↑](#footnote-ref-25)
26. -همان ص123 ح47 [↑](#footnote-ref-26)
27. - وسائل/27/110. [↑](#footnote-ref-27)
28. - وسائل/27/119. [↑](#footnote-ref-28)
29. - الوافی/1/295. [↑](#footnote-ref-29)
30. - بحار/2/242. [↑](#footnote-ref-30)
31. - بحوث في علم الاصول ج7ص331 [↑](#footnote-ref-31)
32. -دروس في مسائل علم الاصول ج6ص219-220 [↑](#footnote-ref-32)
33. - موسوعه / 4/453، 2/358 ، 15/227و احکام الرضاع /111 و 126. [↑](#footnote-ref-33)
34. - بحوث/7/332. [↑](#footnote-ref-34)
35. - وسائل /27/123 ح46. [↑](#footnote-ref-35)
36. - وسائل/27/ 116 ح24. [↑](#footnote-ref-36)
37. - وسائل/27/116 ح23. [↑](#footnote-ref-37)
38. - وسائل /27/119 ح32. [↑](#footnote-ref-38)
39. - وسائل/13/436 ح10. [↑](#footnote-ref-39)
40. - ملاذ الاخیار/7/452. [↑](#footnote-ref-40)
41. - وافی/13/911. [↑](#footnote-ref-41)
42. - وسائل/3/471 ح10. [↑](#footnote-ref-42)
43. - وسائل/27/119 ح34. [↑](#footnote-ref-43)
44. - وسائل/27/118 ح30. [↑](#footnote-ref-44)
45. - وسائل/27/ 118 ح31. [↑](#footnote-ref-45)
46. - وسائل/27/122 ح42. [↑](#footnote-ref-46)
47. - کفایه/444. [↑](#footnote-ref-47)
48. - وسائل27/119 ح33. [↑](#footnote-ref-48)
49. - وسائل/27/117 ح26. [↑](#footnote-ref-49)
50. -وسائل27/123 ح46 [↑](#footnote-ref-50)
51. - فرائد الاصول/4/134. [↑](#footnote-ref-51)
52. - کتاب التعارض/521-522. [↑](#footnote-ref-52)
53. -فرائد با حواشی اوثق/6/427-428. [↑](#footnote-ref-53)
54. -فرائد/4/136. [↑](#footnote-ref-54)
55. - وسائل/27/ 119 ح34. [↑](#footnote-ref-55)
56. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-56)
57. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-57)
58. - درر الفوائد/456. [↑](#footnote-ref-58)
59. - درر الوائد:456. [↑](#footnote-ref-59)
60. - فرائد/4/77. [↑](#footnote-ref-60)
61. - کفایه/447. [↑](#footnote-ref-61)
62. - وسائل/ 27/167. [↑](#footnote-ref-62)
63. - تعارض الادلة ص586 و565 [↑](#footnote-ref-63)
64. - کفایه /448. [↑](#footnote-ref-64)
65. - کفایه/454. [↑](#footnote-ref-65)
66. - فوائد/4/779-780. [↑](#footnote-ref-66)
67. - فرائد/ 4/ 41. [↑](#footnote-ref-67)
68. - تقریرات مجدد شیرزای/4/242. [↑](#footnote-ref-68)
69. - درر الفوائد /448. [↑](#footnote-ref-69)
70. - رسائل/4/403. [↑](#footnote-ref-70)
71. - کفایه/446. [↑](#footnote-ref-71)
72. - فوائد /4/766. [↑](#footnote-ref-72)
73. - اصول الفقه/12/ 166-168. [↑](#footnote-ref-73)
74. - کفایه/449. [↑](#footnote-ref-74)
75. -تعليقه فوائد 4/793 ، نهاية الافکارج4ق2 ص208 [↑](#footnote-ref-75)
76. -نهاية الافکار ج4 ق2 ص208. [↑](#footnote-ref-76)
77. - مصباح الاصول 3/427-429 [↑](#footnote-ref-77)
78. - مصباح الاصول 3/429-430 [↑](#footnote-ref-78)