شنبه 12/ 11/ 98 جلسه 79

مرحوم نایینی فرموده بود تعارض بین دو خبر اگرچه موجب سقوط دو خبر در مدلول مطابقی می شود اما چون در مدلول التزامی با هم تنافی ندارند به ان اخذ می شود و نفی ثالث می گردد. چراکه مدلول التزامی هرچند در اصل تحقق تابع مدلول مطابقی است اما در حجیت تابع نیست .

در مقابل این وجه ، اشکالاتی مطرح شد که حاصل ان ها تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت بود . وجوهی برای اثبات تبعیت گفته شده است :

وجه اول : این وجه در کلام اقای خویی به عنوان اشکال نقضی و حلی به مرحوم نایینی ذکر شده است . ایشان نتیجه گرفتند که مدلول التزامی در حجیت هم تابع است . حاصل اشکال حلی این بود که ما هو اللازم مطلق وجود لازم نیست بلکه حصه خاصه ای از لازم است که مقترن به وجود ملزوم می باشد . این وجه در مباحث متعددی ازفقه و اصول در کلام اقای خویی مطرح شده از جمله در بحث تعادل و تراجیح در مصباح .

وجه دوم : در کلام اقای خویی در بحث ضد در تعلیقه اجود امده است که قبلا نیز به مناسبت بحث های تزاحم و اثبات اشتراط عقلی و عدم دخالت قدرت در ملاک به ان اشاره شده است . ایشان فرموده اند در مواردی که خبر دارای مدلول التزامی است اگرچه متکلم ملتفت به ملازمه نباشد و چون ملتفت به این ملازمه نیست اصلا قصد حکایت از لازم را نداشته باشد اما در عین حال اماره در مدلول التزامی اش حجت است. زیرا ثبوت ملزوم و تعبد به ان ، به خاطر بناء عقلاء اقتضای تعبد به لازمش را دارد . حداقل در امارات قولیه که داخل در باب ظهورات می گردد بنای عقلاء بر این است که در موارد ثبوت ملزوم حکم به ثبوت لازم می کنند و تعبد به ملزوم را ملازم با تعبد به لازم می دانند و با ان احتجاج می کنند . نکته حجیت مدلول التزامی این است که بین ثبوت ملزوم و ثبوت لازم تلازم عقلایی بر قرار است .

این وجه حجیت در جایی می اید که مدلول مطابقی حجت باشد ولی اگر مدلول مطابقی حجیت نداشته باشد و مدلول مطابقی یعنی همان مضمون اصلی خطاب ، ثابت نباشد ملزوم ان هم ثابت نخواهد بود . لذا اگر بینه قائم شود که بول به ثوب اصابت کرده که مدلول التزامی اش نجاست ثوب است چنانکه مدلول مطابقی به خاطر علم خارجی ثابت نباشد ولو احتمال می دهیم نجس دیگری افتاده باشد و به خاطر ان نجس شده باشد اما نمی توانیم به مدلول التزامی اخذ کنیم . زیرا در اینجا حجیت مدلول التزامی به خاطر ثبوت مدلول مطابقی بود و وقتی ان ثابت نبود و از حجیت ساقط شد وجهی ندارد که حکم به نجاست ثوب کنیم چون حکم به نجاست به خاطر ملاقات با بول بود که ثابت نشد نه به خاطر ملاقات با جامع نجاست .

خصوصیت این تقریب این است که ناظر به خصوص امارات است و تلازم میان ثبوت تعبدی ملزوم و ثبوت تعبدی لازم را به بناء عقلاء گرفته است . طبق این تقریب بناء عقلاء بر این است که تعبد به ملزوم را منفک از تعبد به لازم نمی دانند و بناء بر لازم می گذارند. لذا اشکالی که در تقریب های بعدی گفته می شود که لازمه انها این خواهد شد که در اصول عملیه مثبتات حجت باشد وارد نمی شود . چون از همان اول تمسک شده به بناء عقلاء و ان هم موردش خصوص امارات قولیه است .

تقریب سوم : در بحوث امده است که اگر در جایی دلالت التزامی عقلی وجود داشته باشد نه عرفی ، نمی توانیم بعد از سقوط مدلول مطابقی از حجیت ، مدلول التزامی را حجت قرار دهیم . زیرا دلالت التزامی عقلیه از سنخ دلالت لفظ نیست تا لفظ واحد علاوه بر دلالت بر مدلول مطابقی بر مدلول التزامی هم دلالت کند بلکه از سنخ دلالت معنا بر معنا است . در حقیقت دو دال و دو مدلول وجود دارد . دال اولی لفظ است و مدلول ان ، مدلول مطابقی و در دلالت دوم همین مدلول مطابقی خودش دال می شود و مدلول این دال دوم ، مدلول التزامی خواهد شد . مدلول التزامی می شود مدلول مدلول مطابقی . حال اگر در جایی فرض کنیم دلالت مطابقی از حجیت افتاد دیگر دالی نداریم که بخواهد مدلول التزامی را اثبات کند . لذا سقوط مدلول مطابقی از حجیت موجب انتفاء حجیت التزامی می شود . معنای تبعیت هم همین است که اگر اولی از بین رفت چون دیگر دالی وجود ندارد مدلول التزامی هم از بین می رود . اگر این دلالت التزامیه ، دلالت لفظیه بود می گفتید هنوز لفظ وجود دارد ولو از حجیت افتاده است ولی وقتی دلالت عقلیه شد و از سنخ دلالت معنا بر معنا ، با سقوط ان از حجیت دیگر دالی نداریم که حکم به حجیت مدلول ان کنیم .

در خود کلام اقای صدر به این تقریب مناقشه شده و حاصل ان این است که ملازمه ای که در اینجا وجود دارد ملازمه بین ذات مدلول مطابقی و مدلول التزامی است . یعنی ما هو الدال در دلالت ثانیه ذات مدلول مطابقی است نه مدلول مطابقی بما انه حجت و ذات مدلول مطابقی هم هنوز باقی است ولو حجیت ان از بین رفته است . درست است که تعبد به ان نشده است ودر نتيجه حجت نيست ،ولی عدم التعبد به مدلول مطابقی ، مانع از تحقق دال در دلالت ثانیه نمی شود.

چرا نمی توانیم ثبوت مدلول مطابقی و مدلول مطابقی بما انه حجت را دال بگیریم چون لازمه اش این است که مدلول التزامی اصول عملیه هم حجت شوند . زیرا مدلول مطابقی ان ها که حجت هستند و اگر ثبوت تعبدی مدلول مطابقی با مدلول التزامی ملازمه داشته باشد باید حکم به حجیت ان کنید . همین که قائل به حجیت مدلول التزامی در اصول عملیه نیستید نشان می دهد که دال بر مدلول التزامی را ثبوت تعبدی نگرفتید بلکه ذات مدلول مطابقی گرفتید و اگر دال ذات شد در محل بحث هنوز وجود دارد . وقتی ذات باقی باشد دیگر مانعی از ثبوت دلالت التزامی نیست .

وجه چهارم : این وجه که مختار مرحوم اقای صدر می باشد این است که برای اینکه معلوم شود که مدلول التزامی بعد سقوط مطابقی حجت می ماند یا نه باید نگاه کنیم به نکته و ملاک حجیت در این موارد وجود دلالت التزامی . وقتی بررسی می کنیم می بینیم یک نکته است که باعث حجیت مدلول مطابقی و مدلول التزامی می شود و وقتی ان نکته نسبت به مدلول مطابقی وجود نداشته باشد نسبت به مدلول التزامی هم منتفی می شود . زیرا ملاک حجیت در اخبارات و حکایات ، اصل عدم کذب است به معنای اعم آن که شامل خطا و اشتباه هم شود و در انشاءات و قضایای مجعوله هم این است که همانی که در لفظ بیان شده و ظاهر از کلام است اراده شده است . وقتی در تعارض خبرین با علم به کذب ، ملاک حجیت منتفی شود و دلالت مطابقی از حجیت ساقط گردد دیگر از عدم حجیت دلالت التزامی کذب زائدی لازم نمی اید تا نکته ای برای حجیت داشته باشد . نکته حجیت که عدم کذب باشد در مورد دلالت مطابقی از بین رفته و در التزامی هم نکته دیگری نداریم چون کذب آخری به وجود نمی اید تا با استناد به اصل عدم کذب ، حکم به حجیت کنیم .

موضوع اصل عدم کذب در موارد دلالت مطابقی و التزامی واحد است . وقتی به لحاظ مطابقی این موضوع منتفی شود نسبت به التزامی موضوع جدیدی وجود ندارد تا بخواهیم حکم به حجیت ان کنیم. لذا مقتضای صناعت در موارد دلالت التزامیه عرفیه این است که موضوع حجیت با سقوط دلالت مطابقی منتفی می شود .

بله اگر دلالت التزامی ، دلالت التزامی غیر بیّن باشد یعنی دلالت التزامیه عقلیه باشد این حرف و این تقریب جای ندارد و همینطور در دلالت های تضمنیه ای که به تحلیل نباشد بلکه به وضوح باشد و در نتیجه کلام متکلم به دو اخبار مستقل برگردد . لذا تقریب گفته شده اختصاص به موارد دلالت های التزامیه عرفیه ای دارد که مصداق دلالت بیّن باشد. برای همین ما بین موارد دلالت های التزامیه تفصیل می دهیم و در دلالت های التزامیه عرفیه قائل می شویم که مدلول التزامی از حجیت ساقط می شود .

فیه : به نطر می رسد که اگر بر اساس همان اختلاف و نزاعی که در تقریب اول بین مرحوم اقای خویی و اقای صدر بود ، در دلالت التزامی ما هو المدلول را مطلق اللازم گرفتیم که مبنای اقای صدر بود نه لازم خاص که مرحوم اقای خویی فرمود ، در این تقریب چهارم این اشکال وارد است که ولو نکته حجیت اصل عدم کذب است ولی با توجه به اینکه نسبت به لازم ، اخبار به نحو مطلق وجود دارد این اخبار به نحو مطلق موضوع جدید و مستقلی برای اصل عدم کذب حساب می شود . وقتی موضوع مستقل حساب شد ولو موضوع در مدلول مطابقی ساقط شده به خاطر علم به کذب ، ولی نسبت به این مدلول التزامی وجهی برای رفع ید از اصل عدم کذب نیست . لذا با توجه به مختار خود ایشان در تقریب اول در این تقریب به ایشان اشکال می شود.

بنابراین در مقام اول مقتضای قاعده ابتدائا تساقط بود و در مرحله دوم معلوم شد که این تساقط ، تساقط کلی است و امکان نفی ثالث با ان نیست .

## مقام ثانی : مقتضای قاعده ثانویه و مستفاد از ادله شرعیه در تعارض الخبرین

ایا از روایاتی که در باب علاج تعارض اخبار وارد شده است استفاده تخییر می شود یا ترجیح یا اینکه خود اخبار علاجیه با هم تنافی دارند و عملا نتیجه توقف می شود ؟

چند احتمال وجود دارد که اگرچه بعضی از انها قائل ندارد اما به عنوان وجه محتمل در مساله مطرح می شود .

احتمال اول این است که مستفاد از اخبار علاجیه ترجیح عند وجود المرجح در احد الطرفین است و در صورت عدم وجود مرجح حکم تساقط است .

احتمال دیگر این است که عند وجود المرجح حکم ترجیح است ولی اگر تساوی شد باید توقف کنیم و به هیچ کدام اخذ نکنیم و اخذ به احتیاط کنیم .

احتمال سوم این است که حکم به ترجیح عند وجود المرجح کنیم و عند التساوی حکم به تخییر کنیم .

احتمال چهارم این است که در موارد تعارض الخبرین چه یکی از دو طرف مرجح داشته باشد و چه نداشته باشد حکم تخییر است مطلقا که مختارمرحوم آخوند هم همین احتمال اخیر است .

این وجوه به خاطر تعدد طوائف روایات به وجود امده اند . لذا ابتدا باید این اخبار ملاحظه شوند و بعد ببینیم مقتضای جمع بین این اخبار چیست .

مرحوم اخوند قبل از وارد شدن در بحث روایی مطلبی را متعرض شده اند که البته بهتر بود در تنبیهات بیاورند و ان این است که اگر در مراجعه به اخبار نتواستیم تعیین کنیم حکم در تعارض ، ترجیح ذات مرجح است یا تخییر ، مقتضای صناعت عند التردید چیست ؟

مرحوم اخوند فرموده است که اگر نتواستیم ترجیح یا تخییر را تعیین کنیم ، چون از خارج معلوم است که در موارد تعارض الخبرین به خاطر اجماع و یا تسالم ، هر دو خبر ساقط نمی شوند بلکه حجت حتما در بین هست إما تخییرا او ترجیحا یعنی یقین داریم قاعده اولیه تساقط که ابتدا بیان کردیم حتما از بین رفته است و شک ما در این است که حجت ما تعیینیه است استنادا به اخبار ترجیح یا تخییریه استنادا به اخبار تخییر ، پس در واقع می دانیم یکی از این دو خبر زراره و محمد بن مسلم حجت است اگر حکم شرعی ثابت در تعارض الخبرين مفاد اخبار تخییر باشد هر دو خبر حجت هستند و اگر مفاد اخبار ترجیح باشد خبر زراره که ذات ترجیح است حجت است پس نسبت به خبر زراره یقین به حجیت داریم و نسبت به خبر محمد بن مسلم شک در حجیت داریم و شک در حجیت مساوق عدم حجیت است .

یک شنبه 13/11/98 جلسه 80

در بحث مستفاد از اخبار علاجیه چون طوایف مختلفی وجود دارد باید ببینیم که مستفاد از انها چیست و چگونه باید بین انها جمع کنیم ؟

مرحوم اخوند قبل از وارد شدن در این نقطه اصلی بحث ، مطلبی را مطرح کرده اند و ان این است که اگر نتوانستیم از این اخبار مختلف به یک نتیجه مشخص برسیم و معین کنیم که حکم در تعارض الخبرین ترجیح است یا تخییر ، مقتضای صناعت چیست ؟

ایشان می فرماید که اگر دوران امر بین حجیت تعیینیه و تخییریه باشد مقتضای صناعت این است که به ان طرف راجح و ذات مزیت اخذ کنیم و فاقد المزیه را کنار بگذاریم . زیرا در این مورد نسبت به واجد المزیه و المرجح قطع به حجیت داریم ولی فاقدالمزيه ، حجیتش مشکوک است . یک طرف قطع به حجیت است و لذا امکان اخذ هست و در ان طرف فاقد المزیه که شک در حجیتش داریم اصل عدم حجیت جاری می کنیم . در نتیجه حجیت در فاقد المزیه نفی می شود .

در نظایر این مورد نیز که دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت است حکم به تعیین می شود ؛ مثلا نمی دانیم که ایا در جواز تقلید اعلمیت معتبر است یا اصل اجتهاد کافی است . در این بحث هم می گویند که در صورت تردید و عدم قیام حجت بر احد الطرفین ، حکم به مقتضای اصل عملی این است که فقط باید از اعلم تقلید شود . زیرا مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر در حجیت است . چراکه فتوای مجتهد اعلم یقینا معتبر است و قطع به حجیت ان داریم اما در حجیت فتوای غیر اعلم شک داریم . بنابراین فتوای اعلم مقطوع الحجیه است و غیر اعلم مشکوک و شک در حجیت هم مجرای اصل عدم حجیت است .

در امثال این موارد که از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و حکم به تعیین می شود اشکالی مطرح می شود که باید جواب داده شود . اشکال این است که در موارد دوران بین تعیین و تخییر چون در قسمت تعیین ، چیزی زائد بر مقدار معلوم شرط می شود اين موجب تضييق می شود ، وقتی در این تضییق زائد شک کنیم برائت از ان جاری می شود و لذا باید حکم به تخییر شود نه تعیین . همانطور که در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف در جایی که می دانیم عملی بر ما واجب است ولی نمی دانیم ما هو الواجب علی نحو التخییر است مثل خصال کفاره که واجب يا یکی از امور ثلاثه است یا خصوص صوم ستین یوما ، چطور در این صورت به خاطر اینکه در قسمت تعیین تضییق زائد وجود دارد حکم به تخییر می شود در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت هم باید حکم به تخییر کرد .

این اشکالی است که از مقایسه بین این دو مورد پیدا می شود . جوابی که از این اشکال در موارد متعددی در اصول و فقه داده شده این است که اگرچه در هر دو مورد دوران بین تعیین و تخییر است و از این جهت مشترک هستند اما اگر در مقام اجرای اصل ، بخواهیم در یک طرف اصل جاری کنیم و در طرف دیگر نه ، باید محتملات در مقام ثبوت را در نظر بگیریم و با توجه به ان ببینیم محل برای جریان اصل وجود دارد و اگر دارد کدام اصل جاری می شود .

در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف محتملات در مقام ثبوت را که نگاه کنیم اصل جاری در ان اصل برائت است و نتیجه اش نفی تعیین و تضییق است و لذا عملا تخییر ثابت می شود . زیرا یا در تعریف واجب تخییری وتفسير حقيقت آن می گوییم که واجبی است که به جامع تعلق گرفته است به خلاف واجب تعیینی که به فرد و خصوصیت تعلق گرفته است و یا فرق این دو را در قسمت متعلق نمی دانیم بلکه چنانکه در کلام مرحوم اخوند هم امده بگوییم این دو در سنخ وجوب فرق می کنند و واجب تخییری سنخ وجوبش بگونه ای است که یجوز ترک متعلقه الی بدل به خلاف واجب تعیینی که لا یجوز ترک متعلقه الی بدل . طبق هر یک از این دو تفسیر ، اصل جاری در دوران بین تعیین و تخییر در متعلق تکلیف ، اصل برائت است که نفی تعیین می کند .

بنابر تفسیر اول که حقیقت واجب تخییری تعلق تکلیف به جامع باشد اصل جاری برائت است زیرا در مثل خصال کفاره شک در اینکه صوم ستین یوما واجب تخییری است یا تعیینی به این بر می گردد که احتمال می دهیم در مقام ثبوت وجوب تعلق گرفته باشد به احد ثلاثه یا تعلق گرفته باشد به خصوص صوم ستین یوما . این دو محتمل را که در نظر بگیریم می بینیم که ولو علم اجمالی داریم که وجوب تعلق گرفته است یا به جامع یا به خصوصیت و فرد ، اما چون حدیث رفع برای توسعه امده است و و رفع تکليف به جامع که یکی از دو محتمل بود توسعه ای ایجاد نمی کند برائت نسبت به ان جاری نمی شود اما چون در خصوصیت و فرد ضیق وجود دارد و رفع ان با توسعه همراه است برائت جاری می گردد .

بنابراین اگر اصل جاری را برائت در نظر بگیریم در یک طرف برائت شرط جریان دارد و جاری می شود به خلاف طرف دیگر . اما اگر استصحاب و یا اصول دیگر را در نظر بگیریم چنانچه در اقل و اکثر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی ولو به لحاظ عالم تنجز باشیم استصحاب در طرف فرد جاری می شود اما در جامع نه چون علم اجمالی منحل شده اما اگر قائل به انحلال حقیقی علم اجمالی نباشیم استصحاب عدم تعلق تکلیف به جامع با استصحاب عدم تعلق تکلیف به فرد معارضه می کند .

اما اگر قائل شدیم که اختلاف بین واجب تخییری و تعیینی در سنخ وجوب است همه قائل به تخییر و برائت از تعیین نیستند بلکه عده ای از محققین قائل به تعیین هستند . اما با این وجود ممکن است که قول به تخییر را حتی طبق این مبنا نیز توجیه کنیم . چرا که بر اساس این مبنا چه واجب تعیینی باشد و چه تخییری متعلق تکلیف فرقی ندارد و در هر دو حال تکلیف به فرد و افراد تعلق گرفته است اگر تعیینی باشد به یک فرد خاص و اگر تخییری باشد هر سه فرد متعلق تکلیف می باشند ولی باز هم می توانیم بگوییم به هر حال در صوم ستین یوما که شک داریم که تکلیف به ان تکلیف تعیینی است و سنخ وجوبی که لا یحوز ترکه الی بدل یا تکلیف تخییری است و سنخ وجوبی که یحوز ترکه الی بدل ، بازهم علم اجمالی به تعلق وجوب داریم اما چون یک طرف ضیق دارد برائت در ان جاری می شود به خلاف طرف دیگر و لذا احتياط لازم نيست ، نه از باب انحلال حقیقی بلکه از جهت جريان اصل بلامعارض . چون وجوب تخییری که می توان ترک الی بدل کرد ضیق ندارد لذا برائت در ان جاری نمی شود اما در طرف دیگر که ضیق دارد بلامعارض اصل جاری می شود . نتیجه تخییر مکلف و عدم لزوم رعایت فرد معین است .

اما در دوران بین تعیین و تخییر در حجیت که تعارض الخبرین و شک در اعتبار اعلمیت از همین قبیل است اگر محتملات در مقام ثبوت را بخواهیم نگاه کنیم نمی توانیم برائت جاری کنیم . زیرا در مقام ثبوت احتمال دارد که شارع حجیت را به نحو مطلق قرار داده به گونه ای که شامل هر دو فرد شود مشروط به اخذ به ان یعنی هر کدام علی تقدیر الاخذ قابل استناد است و احتمال دارد که شارع فقط ذات مزیت و یا قول اعلم را حجت قرار داده است . از انجایی که حکم در میان ، حکم تکلیفی نیست تا در ان شک داشته باشیم و مجرای برائت شود بلکه حکم طریقی است که حجیت باشد و این حجیت مردد است که برای عام و مطلق جعل شده باشد یا برای حصه خاصی اگر به نحو عموم جعل حجیت شده باشد منحل می شود و تمام افراد را می گیرد و اگر به نحو خصوص فقط یک فرد خاص را می گیرد و در غیر ان فرد حجیت وجود ندارد طبعا جای برائت نیست و اصلی که جاری می شود فقط استصحاب است . زیرا نسبت به طرف واجد المزیه یا قول اعلم یقین داریم که برای ان حجیت جعل شده چه تعیینی باشد و چه تخییری اما نسبت به طرف اخر که فاقد المزیه است شک در حجیت داریم و نمی دانیم شارع برای ان جعل حجیت کرده یا نه و با توجه به اینکه حجیت نیز مثل بقیه احکام شرعیه مسبوق به عدم است مجرای استصحاب عدم جعل می شود . هر چند اگر استصحاب هم جاری نشود باز نمی توانیم به این فاقد المزیه اخذ کنیم و اثار حجت را بار کنیم . چون ترتیب اثار حجیت فرع علم به جعل حجیت برای ان است و در ظرف شک نمی توانیم به ان استناد کنیم . نسبت به واجد المزیه علم به حجیت داریم و می توانیم اثار حجت را بار و استناد به ان کنیم اما نسبت به مشکوک الحجیه تا وقتی که احراز نکردیم نمی توانیم به ان استناد کنیم و ان را معذر قرار دهیم. بنابراین حتی اگر استصحاب هم نداشتیم عملا نمی تواستیم اثار حجیت را مترتب کنیم اما استصحاب هم موضوع دارد و می تواند جاری شود و حکم وضعی مسبوق به عدم عند الشک مجرای استصحاب می شود .

بنابراین چون در اینجا پای تکلیف در بین نیست و مشکوک حکم وضعی است که حجیت باشد مجرای برائت نمی شود بلکه اصل جاری استصحاب خواهد بود که در یک طرف موضوع دارد و در طرف دیگر ندارد .

فرمایش مرحوم اخوند در این قسمت تمام است و مقتضای صناعت لزوم تعیینی اخذ به ذات مزیت است منتها یک نقصی در کلام اخوند است و ان اینکه با توجه به اینکه خود اخوند فرموده است که اخبار طوایفی دارد که در ضمن انها توقف و احتیاط هم در میان انها ست نه اینکه فقط تعیین و تخییر باشد . لذا جا داشت که اخوند این قسمت را هم متعرض می شد که اگر در برخورد با این اخبار که چهارطایفه بودند به نتیجه نرسیدیم و احتمال توقف و احتیاط هم دادیم حکم در این قسمت چه می شود . اخوند این قسمت را متعرض نشده است .

البته کار مرحوم اخوند مبرر دارد جون قبلش گفته بود که اجماعی است که در باب تعارض الخبرین حتما یکی از اینها حجت است لذا این دو احتمال که توقف و احتیاط باشد را در مقتضای اصل عملی مطرح نکرده است . اما بالاخره جا داشت متعرض می شد که اگر اجماع و تسالم در کار نباشد مقتضای صناعت چیست ؟

ولی از همان مطلبی که در دوران بین تعیین و تخییر امده حکم این قسمت هم معلوم می شود . در دوران بین امور اربعه حکم معلوم می شود . زیرا اگر فرض کردیم که در برخورد با طوایف چهارگانه به هیچ ننتیجه ای نرسیدیم خبر زراره ای داریم که ذات ترجیح است و خبرمحمد بن مسلم که فاقد ترجيح است هیچ کدام قطع به حجیت نداریم و احتمال عدم حجيت در هر دو داده می شود بله اگر ما هو الثابت ترجیح يا تخییر باشد خبر زراره قطعا حجت بود اما چون دو احتمال دیگر هم وجود دارد هر دو مشکوک الحجيه می شو ند هر دو که مشکوک شدند حکمش را اخوند فرموده که حکم عند الشک فی الحجیه عدم حجیت است.

حالا باید بحث کرد که اگرچه مقتضای قاعده اولیه تساقط بود اما روایات متعددی وجود دارد که در مورد اخبار متعارض وارد شده است و همانطور که مرحوم اخوند فرموده این روایات چند طایفه هستند :

طایفه اول روایاتی که دلالت بر تخییر می کند مطلقا .

طایفه دوم روایاتی که دلالت بر توقف می کند مطلقا .

طایفه سوم روایاتی که دلالت بر این دارند که باید از میان روایات متعارض به ان روایتی اخذ کرد که موافق با احتیاط است .

طایفه چهارم روایاتی که دلالت بر ترجیح به بعضی از مرجحات می کند مثل شهرت و یا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه .

باید هر کدام از این طوایف مستقلا مفادشان بررسی شود و اگر هر چهار طایفه من حیث السند و الدلاله تمام بودند باید دید که چگونه باید میان انها جمع کنیم .

### اخبار تخییر

**طایفه اول** : روایاتی که از انها استفاده می شود در تعارض میان اخبار حکم مطلقا تخییر است چه در مورد احکام الزامیه باشد و چه غیر الزامیه و چه در یکی از اطراف مزیتی وجود داشته باشد و یا خیر .

روایت اول : روایت حسن بن جهم است که صاحب وسائل از احتجاج و ان از حسن بن جهم به صورت مرسل نقل می کند . عنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ [[1]](#footnote-1).

در این روایت امام علیه السلام ابتدا میزان و ملاک اصل حجیت را بیان می کنند که اگر انچه با ایات و روایات مسلم و سنت قطعیه مشابهت دارد معلوم می شود از ما صادر شده و حجت است اما اگر سازگاری نداشت حجت نیست . عمده قسمت دوم روایت است که وقتی دو حدیث مختلف وارد می شود و ما ندانیم و تردید داشته باشیم که کدام حق است امام علیه السلام می فرماید به هر کدام اخذ کردید درست است .

از جهت دلالت این روایت بر مدعا اشکالی نیست و همانطور که در کلام اقای خویی امده این روایت از اوضح روایاتی است که در طایفه اول امده است . اشکال در سند روایت است زیرا هر چند حسن بن جهم فی حد نفسه ثقه است اما احتجاج این روایت را از او به صورت مرسل نقل می کند و سند تا او را نقل نمی کند .

روایت دوم : روایت حارث بن مغیره است که بازهم در احتجاج طبرسی امده است . در این روایت هم حارث بن مغیره از امام صادق علیه السلام نقل می کند : إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْهِ [[2]](#footnote-2).

ظاهر از تعبیر "قائم" امام عصر علیه السلام است نه امام زمان هر عصری .

اشکال من حیث السند مثل روایت قبلی است که ولو حارث بن مغیره مشکلی ندارد اما سند تا حارث نقل نشده است .

اما من حیث الدلاله اقای خویی در دلالت این روایت اشکال فرموده است و حاصلش این است که این روایت ناظر به فرض تعارض نیست بلکه ناظر به اصل حجیت خبر ثقه است و ادله حجیت خبر هم فرض این است که صورت تعارض را نمی گیرد . بنابراین روایت دوم من حیث الدلاله هم مشکل دارد .

دوشنبه 14/11/98 جلسه 81

روایت دوم که روایت حارث بن مغیره بود مطرح شد . ایا می شود به این روایت برای تخییر مطلق استدلال کرد ؟

در بعضی از کلمات من جمله کلمات مرحوم اقای خویی و امام اشکال شده که این روایت دلالت بر حکم متعارضین ندارد بلکه مفادش حجیت خبر ثقه است . این روایت دلالت می کند که خبر ثقه تا ظهور حضرت حجت عجل الله فرجه حجیت دارد . نسبت به فرض تعارض و وظیفه مکلف که ایا اخذ به احد الطرفین هست یا نه چیزی نمی گوید .

جوابی که از این اشکال داده می شود این است که ظاهر این روایت نظارت به فرض تعارض است نه حجیت فی حد نفسه . زیرا عناوینی که در این روایت ذکر شده این است که اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه یعنی شخص از اصحاب متعدد روایت را شنیده است و همه نیز ثقه هستند . بنابراین باید در جایی فرض کرد که افراد مختلفی که همه نیز ثقه هستند روایاتی را نقل می کنند نه اینکه یک روایت را ما شنیده ایم ولی چون همه سلسله روات ان ثقه هستند تعبیر شده است سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقه . زیرا در این فرض سماع ما فقط از راوی اخیر که مثلا زراره باشد بوده است و ما از دیگر راویانی که قبل زراره بوده اند سماع نکرده ایم . بنابراین باید جایی را فرض کرد که ما از افراد ثقه مختلفی روایت سماع کرده ایم و روایاتی هم که شنیده ایم نباید در مضمون با هم موافق باشند و همه این ثقات یک مضمون را نقل کرده اند زیرا وقتی همه ثقات یک مضمون را نقل کنند که مشکلی ایجاد نمی شود تا امام علیه السلام بخواهند رفع ان مشکل کنند . بنابراین تعبير وارد در روايت نشان می دهد که ما به خاطر شنیدن روایات متعددی که هم مضمون نیستند و از طرفی همه راویان هم ثقه می باشند به مشکل برخورده ایم و امام علیه السلام برای رفع مشکل می فرمایند فموسع علیک یعنی تو اختیار داری به هر کدام از این روایات که خواستی اخذ کن تا امام عصر عجل الله فرجه را ببینی و حکم واقعی برایت روشن گردد.

به نظر می رسد که با این تقریب می شود اشکال مرحوم اقای خویی را جواب داد که التفات به عناوینی که در موضوع ذکر شده ما را به این نتیجه می رسد که مورد نظر فرض تعارض است نه فرض حدیث واحدی که در سلسه روات افراد ثقه ای هستند یا حدیث واحدی که از ثقات مختلفی نقل شده است .

تقریب های دیگری هم در جواب اقای خویی بیان شده است . یکی از این تقاریب در کلام اقای صدر امده وآن اين که روایت می گفت اگر همه ثقه باشند موسع علیک . این "کلهم ثقه" در حکم توسعه دخالت دارد به طوری که اگر بعضی ثقه باشند و بعضی نه ، حکم به توسعه ثابت نیست . همین که وثاقت کل مدخلیت دارد نشان می دهد که ناظر به فرض تعارض است و الا اگر ناظر به تعارض نباشد چنانچه خبری نقل شده باشد و از جهت مضمونی باهم توافق داشته باشند در اعتبار و حکم به حجیت آن ، وثاقت کل مدخلیت ندارد بلکه همین مقدار که بعضی وثاقت داشته باشند کافی است . "کلهم ثقه" نشان می دهد که ناظر به فرض تعارض است . تمام استدلال متمرکز در این قسمت "کلهم ثقه" است .

اما ایا این مقدار کافی است برای جواب از اشکال اقای خویی نيست ممکن است همانطور که در تقریب قبلی گفته شد مدعای اقای خویی این باشد که روایت اصل حجیت را می گوید منتها در جایی که اگر ده نفر ان را نقل کرده اند همه بايد ثقه باشند تا آن خبرحجت باشد اما اگر بعضی ثقه باشند و بعضی نباشد ولو یک نفر انها ، نتیجه تابع اخس مقدمات می شود و دیگر به این روایت ، خبر ثقه گفته نمی شود . بنابراین حتی برای حجیت خبر هم وثاقت کل می تواند مدخلیت داشته باشد . لذا اگر بخواهیم تکیه کنیم بر کلهم ثقه به تنهایی ، نمی توانیم پاسخ مرحوم اقای خویی را بدهیم .

جواب دیگری که در کلام بعضی از اساتید ما حفظه الله مطرح شده این است که اگر روایات مختلفی باشدو شما ان را از افراد متعددی شنیدید ، در عمل به این روایت ، امر بر شما سعه دارد . این تعبیر موسع علیک اگر ناظر به فرض تعارض و به معنای تخییر در اخذ باشد سازگاری دارد اما اگر ان را ناظر به اصل حجيت خبر ثقه بدانيم وناظر به فرض تعارض نباشد درچنين فرضی تعبير به در سعه بودن مناسب نيست چون در جايی که ثقه برای خبر اورد لزوما ما نمی توانيم در سعه باشم . زیرا این خبر گاهی دلالت بر وجوب یا حرمت می کند و تعامل افراد با این خبر به گونه ای نیست که بتوانند در سعه باشند بلکه لازم است به این خبر عمل کنند . تعبیر توسعه مناسب با حجیت در مواردی نیست که مفاد خبر وجوب یا حرمت است . توسعه در جایی معنا دارد که دو روایت هست که با هم تعارض دارند و راوی هر دو ثقه است در این مورد مناسب است بیان بفرمایند شما در اخذ به این دو روایت به مشکل نمی خورید و می توانید به هر کدام که خواستید اخذ کنید . شاهدش این است که در روایات دیگر نیز همینطور تعبیر شده است که اگر با دو خبر متعارض برخورد کردید امر بر شما موسع است . فموسع علیک بایهما اخذت . خود این استعمال توسعه در روایات دیگر به معنا تخییر در اخذ به روایت ، شاهد بر این است که در این روایت هم ناظر به فرض تعارض و تخییر در اخذ است .

البته نسبت به این جواب در بعضی کلمات مناقشه شده که تعبیر توسعه با مقام بیان حجیت خبر ثقه هم مناسبت دارد . زیرا در موردی که خبر ثقه قائم شده اگر حجت نباشد احتمال می رود مکلف در این موارد ملزم به احیتاط باشد. در مقابل ، برای نفی احتیاط مناسب است تعبیر کنند که شما از ناحیه این خبر در سعه هستید .

اما این مناقشه قابل جواب است .چون تعبیر "موسع علیک" هر چند فی حد نفسه مناسبت با حجیت خبر ثقه دارد اما با توجه به اینکه در این روایت سماع حدیث از ثقات متعددی صورت گرفته است قابل اطلاق نیست . شاهدش هم این است که در بقیه روایات نیز در همین مورد تعارض تعبیر به توسعه شده است . این موجب ظهور موسع علیک در این می شود که ناظر به فرض تعارض است .

بنابراین اشکال مرحوم اقای خویی صحیح نیست و این روایت دلالتش بر تخییر مطلق تمام است .

در کنار این جواب ها اقای صدر جواب دیگری نیز داده است و ان اینکه حتی اگر ملتزم شویم که این روایت ظهور در حجیت فی حد نفسه دارد و فرض تعارض را نمی گیرد باز هم می توانیم برای صورت تعارض از ان استفاده کنیم . زیرا ادله حجیت خبر ، گاهی به لسان لزوم اخذ به روایت هستند که اگر به این لسان باشند نمی توانند فرض تعارض را شامل شوند زیرا جایی که مثلا میان خبر زراره و خبر محمد بن مسلم تعارض وجود دارد معنا ندارد که ادله حجیت هم امر به اخذ به خبر زراره کند و هم امر به اخذ به خبر محمد بن مسلم . اما اگر به لسان امر به عمل نیامده باشد بلکه به لسان ترخیص در عمل باشد دلیل حجیت خبر ثقه شامل فرض تعارض هم می شود . روایت حارث بن مغیره را اگر هم دلیل بر صرف حجیت خبر بگیرید ، با تعبیر موسع علیک وارد شده و این تعبیر معنایش این است که شما می توانید هم به خبر زراره اخذ کنید و هم به خبر محمد بن مسلم .

به نظر می رسد این جواب تمام نباشد . زیرا دلیل حجیت خبر به هر لسانی که امده باشد مفادش اعتبار علم و حجیت به عنوان حکم وضعی طریقی است . اشکال در این است که در خبرین متعارضین دلیل حجیت خبر که دلالت بر اعتبار خبر بما انه حجت یا علم می کند نمی تواند هر دو خبر را شامل شود . اعتبار طریقیت برای هر دو خبر متعارضی که با هم تعاند دارند قابل جمع با هم نیست . ولو لسان دلیل تعبیر توسعه باشد ولی به این عنوان مذکور نباید نگاه کنیم واقع حجیت که اعتبار علمیت و طریقیت یا منجزیت و معذریت یا حتی جعل حکم مماثل است نمی تواند هر دو را شامل شود . بنابراین پاسخ مرحوم اقای خویی را باید در همان مرحل قبل داد .

روایت سوم : صحیحه علی بن مهزیار؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلِّهَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ [[3]](#footnote-3).

اگر چه عبد الله بن محمد ثقه است اما صحت سند این روایت متوقف بر این نیست که او ثقه باشد چون علی بن مهزیار شهادت می دهد که من این مکاتبه را دیده ام.

در این روایت امده است که به هر روایت اخذ کنی در سعه هستی و اختیار داری .

روایت از حیث سند مشکلی ندارد اما از نظر دلالت ایا دلالت بر تخییر مطلق چه در احکام الزامی و چه غیر الزامی و چه در جايی که احدهما ذات مزیت باشد و چه غیر ان می کند یا خیر ؟

بررسی دلالی صحیحه :

اشکال اول : درست است که امام علیه السلام در جوابی که داده اند تخییر را بیان کرده اند ولی اشکال این است که این تخییر ، تخییر به لحاظ حکم واقعی است نه ان تخییر مورد بحث که تخییر اصولی در اخذ به احد الخبرین باشد . در روایت تخییر من حیث العمل هست واقعا یعنی تخییر در مساله فقهی و حکم فرعی نه حکم اصولی . این حاصل اشکال است . اما به چه بیان "موسع علیک بای عملت" ظهور در تخییر واقعی پیدا کرد نه ظاهری ؟ این احتیاج به تقریب و توضیح دارد . وجوهی برای اثبات این مدعا ذکر شده است :

وجه اول : با توجه به اینکه امام علیه السلام عالم به احکام واقعی است و در مقام پاسخگویی از حکم واقعه ای معین می باشد تناسب دارد که در مقام جواب هم حکم واقعی را بیان کنند . بر همین اساس است که ظاهر اولی از بیانات ائمه علیهم السلام این است که حکم واقعی را بیان می کنند مگر اینکه قرینه ای برخلاف باشد که در اینجا نیست.

وجه دوم : در قسمت انتهایی این روایت ، بخشی از روایت که در خود تهذیب امده در وسائل مطبوع حذف شده است . در این قسمت سائل می گوید : فاعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك . سوال سائل این است که حکم واقعی در این مورد چیست . پس امام علیه السلام هم باید به خاطر لزوم مطابقت جواب با سوال ، حکم واقعی را بیان کنند .

سه شنبه 15 / 11/ 98 جلسه 82

دو وجه برای اثبات واقعی بودن حکم تخییر در روایت علی بن مهزیار بیان شد . این دو وجه در کلام اقای صدر امده است و در کلمات مرحوم اقای خویی هم وجهی که بیان شده تناسب با همان وجه اول دارد یعنی مناسبت حال امام علیه السلام که عالم به احکام واقعی هستند و در مقام پاسخگویی می باشند با بیان حکم واقعی واقعه .

ممکن است به هر دو وجه اشکال شود . نسبت به وجه اول باید گفت که اگر چه امام علیه السلام عالم به احکام واقعی است و طبع قضیه اقتضا می کند که حکم واقعی را بیان کند اما در بعضی از موارد برای اینکه قاعده ای به مخاطب ارائه دهد که در دیگر مواضع هم مشکل را حل کند امام قاعده کلی می فرماید که هم جواب مورد سوال باشد و هم سایر موارد . مجرد اینکه امام علیه السلام مطلع از احکام واقعی است و طبع قضیه اقتضاء می کند حکم واقعی را بیان کند کافی نیست که دلالت روایت بر حکم ظاهری و تخییر در اخذ به احد الخبرین انکار شود .

اتفاقا در بعضی موارد هم به همین شیوه عمل کرده اند . مثل صحیحه ثانیه زراره که سوال از این است که اگر با وجود عدم اطلاع از نجاست ثوب ، نماز خوانده شود ایا نماز صحیح است یا خیر و امام علیه السلام برای رفع این مشکل می شد بفرمایند که طهارت شرط نیست بلکه علم به نجاست مانع است و تو هم که علم به نجاست نداشتی پس نمازت صحيح است اما به گونه ای جواب دادند که هم مشکل این مورد حل شود و هم بقیه مواردی که یقین به حدوث و شک در بقاء در ان وجود دارد . حتی سوال هم اگر از حکم واقعی باشد این اول الکلام است که امام علیه السلام ملزم باشد حکم واقعی مورد را بیان کند . در روایات امده که شما از ما سوال کنید اما اینکه بر ما لازم باشد جواب دهیم باید به اقتضای مصالح واقعی عمل شود . پس اصل مطلب که لزوم جواب دادن امام عليه السلام به سؤال باشد مورد اشکال است . حتی اگر بایدی هم در کار باشد که امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کند مانع اعطای قاعده کلیه نیست . چون با قاعده کلیه هم مشکل مورد حل می شود و هم مشکل بقیه موارد و این خود نوعی تفضل در بیان می شود . پس همین مقدار که مناسبت با حال امام علیه السلام این است که حکم واقعی را بیان می کند کافی نیست برای انکار ظهور روایت در حکم ظاهری و بیان تخییر در اخذ به احد الخبرین .

از این جواب ، جواب وجه دوم نیز مشخص می شود . زیرا ولو مورد سوال این است که شما چگونه عمل می کنید و از حکم واقعی می پرسد اما امام علیه السلام برای تعلیم علی بن مهزیار قاعده کلی دادند که با ان هم مشکل مورد حل می شود و هم حکم موارد دیگر از این قاعده استفاده می شود ؛ مثل همان صحیحه ثانیه زراره .

بنابراین این دو وجه برای اثبات واقعی بودن تخییر در روایت و انکار بیان حکم ظاهری تمام نیست .

وجه سوم : این تقریب در کلام اقای تبریزی امده و در بحوث هم به عنوان اشکال دوم بر دلالت روایت همین تقریب امده است . وجه سوم این است که اصلا مورد این صحیحه از موارد تعارض مستقر نیست بلکه از موارد جمع عرفی است و وقتی جمع عرفی وجود داشته باشد دیگر تخییری هم که به عنوان حکم ان بیان می شود حکم تعارض مستقر نخواهد بود . فرض در این صحیحه وجود دو روایت است که یکی می گوید "صلها فی المحمل" و دیگری می گوید "لا تصلها الا علی الارض" یعنی یک روایت تجویز می کند نماز بر روی محمل را نه اینکه بگوید متعین است روی محمل خوانده شود و روایت دیگر شرط می کند که نماز نافله باید روی زمین خوانده شود و در غیر زمین نافله صحیح نیست . روایت اول صریح در جواز صلات در محمل می شود و روایت دوم ظاهر در منع و اعتبار علی الارض است . همانطور که در سایر موارد دوران بین نص و ظاهر باید تقدیم نص علی الظاهر کرد در این صحیحه هم باید به قرینه روایت اول "صلها فی المحمل" که نص در جواز است "لا تصلها" را حمل بر کراهت به معنای اقلیت در ثواب کرد . بنابراین این صحیحه موردش از موارد جمع عرفی است نه تعارض مستقر لذا این بیان امام که به هر کدام عمل کنیم مشکل ندارد اساسا بیان قاعده عامه برای حکم ظاهری تعارض یعنی تخییر نیست .

این وجه سوم تمام است و بر اساس ان مفاد روایت ، تخییر واقعی می شود نه ظاهری . لذا اشکال مرحوم اقای خویی مبنی بر واقعی بودن تخییر در روایت ، اشکال درستی است اما با این تقریب سوم نه تقریبی که خود ایشان ارائه دادند .

اشکال دوم : اقای خویی فرموده اند که این روایت حتی اگر موردش از موارد تعارض مستقر باشد اما تعارض دلیلین در حکم غیر الزامی است نه حکم الزامی و جواب امام علیه السلام هم نسبت به همین مورد است . عنوانی هم که در جواب امده عنوان مطلق نیست که بتوان از ان عمومیت را استفاده کرد بلکه ناظر به همین سوال است و اگر بخواهیم این حکم را به بقیه موارد تسری دهیم نیاز به الغاء خصوصیت است و همین که احتمال اختصاص این حکم به موردش یعنی احکام غیر الزامیه دهیم طبعا تعدّی و تسری غیر ممکن خواهد شد .

فالحاصل : صحیحه علی بن مهزیار من حیث السند تمام است اما من حیث الدلاله قابل استدلال برای تخییر ظاهری مطلق عند التعارض نیست .

روایت چهارم : صاحب وسائل در دو موضع از وسائل این روایت که مکاتبه حمیری باشد را اورده است ؛ یکی در ابواب سجود که کل روایت را نقل شده و یکی هم در ابواب صفات قاضی که تنها بخشی از این روایت امده است .

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي كِتَابِ الْإِحْتِجَاجِ فِي جَوَابِ مُكَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ علیه السلام يَسْأَلُنِي بَعْضُ الْفُقَهَاءِ عَنِ الْمُصَلِّي إِذَا قَامَ مِنَ التَّشَهُّدِ الْأَوَّلِ إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّالِثَةِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُكَبِّرَ فَإِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا قَالَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ يُجْزِيهِ أَنْ يَقُولَ بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ فَكَتَبَ علیه السلام فِي الْجَوَابِ إِنَّ فِيهِ حَدِيثَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِيَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِيرٌ وَ كَذَلِكَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَاباً [[4]](#footnote-4).

سوال این است که کسی که تشهد اول را در رکعت دوم خوانده ایا باید قبل از قیام تکبیر بگوید یا همان ذکر خاص یعنی بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ کفایت می کند زیرا بعضی می گویند جای تکبیر نیست و همان ذکر خاص کافی است . جواب داده شده که در این مورد دو حدیث وجود دارد ؛ یک روایت می گوید هرگاه از حالتی به حالت دیگر منتقل می شود تکبیر بگوید و در روایت دیگر این است که اگر بعد از سجده دوم تکبیر بگوید وبنشيند و بعد بخواهد برخیزد دیگر لازم نیست تکبیر بگوید و تشهد هم همین حکم را دارد . به هر یک از این دو روایت که اخذ کنی کار شایسته و درستی کرده ای که عملا نتیجه اش این می شود هم می توان تکبیر گفت و هم می شود ذکر خاص .

صاحب وسائل این روایت را از کتاب الغیبه شیخ هم نقل کرده است . به حسب نقل از احتجاج معلوم است که مرسل است ولی در کتاب الغیبه مرحوم شیخ برای این روایت سند ذکر می کند که صاحب وسائل در خاتمه سند را اورده است . سند شیخ در کتاب الغیبه برای مکاتبات حمیری این است: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ که از عبارت مرحوم شیخ طوسی می توان تعیین کرد که این جماعت چه کسانی هستند و اگر هم نشود مثل تعبیر به غیر واحد ابن ابی عمیر می شود که حتما مشتمل بر یک ثقه می باشد . عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ که شخص ثقه ای است نجاشی درباره او گفته است شیخ القمیین فی وقته و فقیههم . قَالَ: وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى‏ ظَهْرِ كِتَابٍ‏ فِيهِ جَوَابَاتٌ وَ مَسَائِلُ أُنْفِذَتْ مِنْ قُمَّ يَسْأَلُ عَنْهَا هَلْ هِيَ جَوَابَاتُ الْفَقِيهِ ع أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّلْمَغَانِيِّ لِأَنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ عَلَى ظَهْرِ كِتَابِهِمْ‏ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرُّقْعَةِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِيعُهُ جَوَابُنَا وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِيِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِي حَرْفٍ مِنْه‏ [[5]](#footnote-5).

مجموعه ای از سوال ها و جواب ها بوده که به عنوان صدور از ناحیه مقدسه امام زمان عجل الله فرجه به دست مردم قم رسیده بود و برای اهل قم تردید حاصل شده بود که ایا این جواب ها جواب خود امام زمان عجل الله فرجه است یا جوابی است که شلمغانی نوشته است . چراکه شایع شده بود که شلمغانی گفته است من جواب سوال ها را نوشته ام .

قمی ها که این سوال را پرسیدند در جواب انها از ناحیه مقدسه روی همان کتاب نوشته شده بود که همه این ها جواب های خود ماست و شلمغانی در ان نقشی نداشته است . این جواب را حسین بن روح املاء کرده و احمد بن ابراهیم نوبختی نوشته است .

چهارشنبه 16 / 11 / 98 جلسه 83

روایت چهارم از روایات تخییر ، مکاتبه حمیری بود . هم از جهت سند و هم از جهت دلالت در استدلال به این روایت مناقشه شده است .

از جهت سند مناقشه شده است که روایت به حسب نقل احتجاج مرسل است و به حسب نقل کتاب الغیبه هم اشکال می شود که واسطه احمد بن ابراهیم نوبختی است و نسبت به او توثیقی نداریم . اگر اثبات شود که نقش او فقط در حد کتابت بوده و املاء توسط حسین بن روح صورت گرفته است روایت از حیث سند معتبر می شود چون در حقیقت ابن داوود این مکاتبه را از حسین بن روح نقل می کند نه از نوبختی . اما اگر نوبختی در سند باشد به این شکل که او خود بگوید این مطلبی که من نقل می کنم به املاء حسین بن روح است و خود ابن داوود املاء حسین بن روح را احراز نکرده باشد سند دچار مشکل می شود . باید احراز کنیم که نوبختی فقط کتابت کرده است واز آنجا که اين امر احراز نشده است لذا روایت از حیث سند تمام نيست . این اشکالی که اقای صدر مطرح کرده است .

جوابی که از اشکال سندی در کلمات داده شده این است که از مجموع کلمات شیخ طوسی استفاده می شود که محمد بن احمد بن داوود شهادت می دهد این متن املاء حسین بن روح است و نوبختی در حدّ کتابت نقش داشته است . زیرا در ابتدا مرحوم شیخ از محمد بن احمد بن داوود این گونه نقل می کند که وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . از خود این تعبیر ابن داوود استفاده می شود او که شهادت می دهد احراز کرده است که جواب نوشته شده درمکاتبه صرفا به کتابت نوبختی بوده و املاء توسط حسین بن روح صورت گرفته است .

مرحوم شیخ طوسی در ادامه از قول ابن نوح که شخصیت معروفی است و شیخ طوسی و نجاشی او را توثیق کرده اند ، نقل می کند : أَوَّلُ‏ مَنْ‏ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِيعِ‏ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ تَمَّامٍ‏ ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرْجِ الَّذِي عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرْجَ بِعَيْنِهِ كَتَبَ بِهِ‏ أَهْلُ قُمَّ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ فِيهِ مَسَائِلُ فَأَجَابَهُمْ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ حَصَلَ الدَّرْجُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ.

ابن نوح نقل می کند محمد بن علی بن تمام که او هم شخص ثقه ای است گفته است مطالب توقیع و مکاتبه را از روی کتاب ابن داوود نوشته است و وقتی ابن داوود امد مطالب کتاب را به او عرضه کرد و او گفت که این همان مجموعه ای است که اهل قم در ان تردید کردند و برای حسین بن روح فرستادند و او جواب داد که اینها همان جواب های امام علیه السلام است و شلمغانی در ان نقشی نداشته است .

همانطور که مشخص است ابن داوود در این عبارت هم شهادت می دهد که این ها املاء خود حسین بن روح است و نوبختی صرفا کاتب بوده است . بنابراین این مکاتبه از جهت سند مشکلی ندارد .

از جهت دلالت شکال شده که از عبارت ذیل که "بایهما اخذت من باب التسلیم" نمی شود استفاده کرد که در تعارض حکم تخییر در اخذ خبرین است . برای اين اشکال وجوهی بیان شده :

وجه اول : در کلام اقای خویی امده که مورد این روایت از موارد تعاض مستقر نیست تا از عبارت "بایهما اخذت ..." حکم تعارض الخبرین را استفاده کنیم . زیرا دو روایتی که در این مکاتبه نقل شده یکی این است که در هر انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر جا دارد و در روایت دیگر است که بعضی از حالات خاص تکبیر ندارد . پس روایت دوم در بعضی از حالات است و روایت اولی در همه حالات . باتوجه به اینکه مورد از موارد جمع عرفی است چون یکی خاص است و دیگری عام ، اگر مورد از مستحبات نبود مقتضای جمع عرفی تقیید بود ، اما چون از امور مستحبه است امام علیه السلام حکم به تخییر کرده است . لذا حکم به تخییر در اینجا از باب تعارض نیست زیرا اساسا مورد از موارد تعارض نیست و از موارد جمع عرفی است و لذا نمی توانیم این حکم را در بقیه مواردی که مورد تعارض مستقر است جاری کنیم . اما اینکه با وجودی که مورد از موارد جمع عرفی است و باید جمع کرد اما امام علیه اسلام حکم به تخییر کرده اند نه جمع عرفی ، جهتش این خصوصیت است که روایت اول که می گوید در همه جا تکبیر دارد از جهت ذکر خاص است و روایت دوم که می گوید تکبیر ندارد به عنوان ذکر خاص می گوید تکبیر جا ندارد و باید بحول الله گفت اما به عنوان ذکر عام که می شود تکبیر گفت . لذا مقتضای حکم امام علیه السلام به تعبیر مرحوم اقای تبریزی این است تکبیر در این دو حالت مثل تکبیر در بقیه حالات نیست در این دو حالت تکبیر به عنوان مطلق الذکر است . بنابراین این صحیحه ارتباطی به محل کلام که تعارض مستقر باشد ندارد.

وجه دوم : با توجه به اینکه مورد روایت ، مستحبات است و به تعبیر محقق اصفهانی المبنی امرها علی التخفیف و السهوله ، در این مورد حکم به تخییر شده است . بنابراین حتی اگر تعارض وجود داشته باشد تعارض در مستحبات است و چون احتمال خصوصیت در مستحبات داده می شود نمی شود در تعارض بین احکام الزامی هم از ان استفاده تخییر کنیم.

وجه سوم : این وجه درکلمات مرحوم امام مطرح شده است . حاصلش این است که اصلا مکاتبه مربوط به باب تعارض نیست . زیرا سائل از حکم واقعه سوال کرده است نه از تعارض ادله . این را خود امام علیه السلام بیان کرده اند که در اینجا دو حدیث وجود دارد و الا خود سائل که صحبتی از احادیث مختلف نکرده است . بنابراین چون مورد سوال حکم واقعی بوده جواب هم باید از حکم واقعی باشد . لذا حکم تخییر در اینجا ، تخییر به ملاحظه حکم واقعی است . اما اینکه در بیان حکم واقعی امام علیه السلام اینطور جواب دادند که دو حدیث داریم که یکی می گوید تکبیر جا دارد و دیگری می گوید جای تکبیر نیست به این خاطر است که چون شخص اساسا به حسب واقع مخیر است و هم می تواند به نحو اول عمل کند و هم به نحو ثانی لذا فرموده اند دو حدیث است و هر کدام را شخص اخذ کند صحیح است و کار شایسته ای است نه اینکه چون روایات با هم تعارض دارند مکلف در اخذ به احدهما مخير است .

حاصل این وجه این است که جواب امام علیه السلام از باب تخییر واقعی است اما اینکه چرا تخییر واقعی است ، تقریب ایشان با اقای خویی فرق می کند . اقای خویی می فرماید چون مورد از موارد جمع عرفی است ولی امام می گوید چون سائل اینطور سوال کرده است که در روایت قبل در ذیل کلام اقای صدر نسبت به اين تقريب جواب داده شد که لزومی ندارد که جواب امام علیه السلام دقیقا مطابق با سوال سائل باشد بلکه می شود به گونه ای جواب داد که هم مشکل سائل حل شود هم مشکل در مواردی دیگر .

ایشان در ادامه بیان دومی دارد که برای پاسخ به این سوال که چرا با وجودی که تخییر واقعی است اما امام عليه السلام فرموده اند که به هر کدام از این دو خبر اخذ کنید صحیح است . توضیح ذلک : در اینجا دو روایت داریم که یکی می گوید "علیه التکبیر" و ظاهرش وجوب است و روایت دیگر می گوید "لیس علیه التکبیر" و الزام را بر می دارد . با توجه به اینکه روایت دوم نفی الزام است ، مقتضای جمع حکمی بین دو دلیل این است که طبق روایت دوم نه اینکه تکبیر در اینجا جا نداشته باشد بلکه جا دارد ولی واجب نیست . لذا اگر تکبیر بگوید در واقع اخذ به خبر اول کرده است که دلالت بر مطلوبیت می کند و اگر نگوید اخذ به خبر دومی کرده است که نفی وجوب کرده و ترخیص داده است . بنابراین با قطع نظر از تخییر واقعی ، از جهت عنوان اخذ هم اگر حساب کنیم عمل خارجی مکلف می تواند به هر کدام از این دو روایت استناد پیدا کند . پس حکم مذکور در مکاتبه ربطی به تعارض الخبرین ندارد بلکه حکمی است که متناسب با جمع حکمی بین دو دلیل صادر شده است .

این بیان تمام نیست . زیرا اگرچه این جمع جمع حکمی است اما جمع حکمی در جایی مجال دارد که جمع موضوعی ممکن نباشد . در حالی که در محل بحث اولا حکم موجود حکم استحبابی است نه وجوبی بنابراین صحبت حکم الزامی نیست تا بگوئيم ظاهراول وجوب است و ثانیا اگر این را هم کنار بگذاریم و بگوییم ظاهرش وجوب است ، اما چون روایت اول از نظر موضوعی همه حالات را می گیرد و روایت دوم دو حالت خاص را ، از نظر موضوعی اخص می شود و با وجود ان ، نوبت به جمع حکمی نمی رسد .

بنابراین در این روایت چهارم اگر هم سند تمام باشد دلالت بر تخییر در تعارض به نحو عام ندارد. حتی اگر همه اشکالات هم تمام نباشد حداقل اشکال دوم که در کلام مرحوم اصفهانی امده وارد است و نمی شود از این روایت حکم تخییر را استفاده کرد.

روایت پنجم : به نظر بعضی اعلام ، عمده دلیل بر تخییر همین روایت پنجم یعنی موثقه سماعه است .

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِيعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ.

در این روایت امام علیه السلام می فرمایند که باید امرش را به تاخیر بیاندازد تا کسی را ملاقات کند که او را از واقع مساله اگاه کند . اما تا وقتی ملاقات نکرده مخیر است به هر نحوی بخواهد عمل کند. استدلال به عبارت ذیل روایت است که "فهو فی سعه حتی یلقاه" یعنی از حیث عمل مخیر است در اخذ به هر کدام و اینکه قبل از ان فرمودند باید تاخیر بیاندازد توجیهش این است که در تعیین حکم واقعی به هیچ کدام از اینها نمی تواند استناد کند ولی از جهت عملی می تواند به هر کدام که خواست عمل کند .

شنبه 19 / 11/ 98 جلسه 84

در روایت پنجم امام علیه السلام فرمودند که درموارد اختلاف روايات باید امر را به تاخیر بیاندازد تا کسی را ملاقات کند که از واقع امر و صحیح از دو حدیث او را اگاه نماید . حضرت ادامه دادند تا زمانی که ملاقات نکرده او در سعه است . مورد استدلال همین ذیل روایت است که می فرمایند از جهت این دو خبری که یکی امر می کند و دیگری نهی می کند او مخیر است و به هر یک می خواهد می تواند اخذ کند .

نوعا در کلمات به این روایت به عنوان روایتی که دلالت بر تخییر کند اشکال شده اما بعضی از اعلام قائل هستند که این روایت که از حیث سند تمام است از حیث دلالت هم تمام می باشد و لذا قول مشهور واخوند مبنی بر تخییر با استناد به این روایت صحیح است .

در مجموع مناقشاتی به استدلال به این روایت شده است :

**مناقشه اول** : در کلام مرحوم اصفهانی امده است که مفاد این روایت توقف است نه تخییر . ایشان ابتدا به صورت اجمالی می فرمایند که این روایت در زمره ادله توقف به حساب می اید نه تخییر و توضیح ان را به بعد موکول می کنند . ایشان در مقام توضیح فرموده است که عبارت "یرجئه حتی یلقی من یخبره" مقتضایش این است که به این دو خبر در تعیین حکم واقعه نمی توانی اخذ کنی و هیچ کدام حجیت ندارد . لذا این روایت در این قسمت یرجئه حتی یلقی من یخبره موافق همان اصل اولی است که عند التعارض مقتضای قاعده تساقط است . حکم تخییر هم که در اینجا امده برای این است که چون حجتی در کار نیست این دو روایت کالعدم می شوند و از جهت عملی شخص مع عدم الحجه علی شئ من الطرفین در سعه قرار می گیرد یعنی از ناحیه این دو خبر در ضیق نیست کأنّ این دو خبر در کار نیست .

بنابراین اینکه تخییر اصولی را دلالت نمی کند به این جهت است که در صدر امده یرجئه و این یعنی متوقف شو و به هیچ یک اخذ نکن . امر شده است به توقف و عدم اخذ به هیچ یک لا تخییرا و لا تعیینا . پس مستفاد از این عبارت نفی تخییر است نه اثبات تخییر.

از این مناقشه در کلمات بعض الاساتید حفظه الله جواب داده شده است . ظاهراً در این جواب تنها بيان اجمالی مرحوم اصفهانی لحاظ شده است و توضیح ایشان مد نظر قرار نگرفته است . جواب داده اند که در روایت اگرفقط صدر روایت بود و ذیل نبود مناقشه مرحوم اصفهانی وارد بود که این روایت امر به توقف است ولی فقط صدر نیست بلکه ذیل هم دارد . محل استدلال برای اخوند و مشهور ذیل روایت است و متفاهم عرفی از در سعه بودن در موارد تعارض این است که به هر کدام می خواهد اخذ کند . اگر صدر به تنهایی بود استفاده تخییر نمی شد و با توقف سازگاری داشت اما ذیل امده و می گوید تخییر دارد .

در این جواب انگار فقط به قسمت اول کلام محقق اصفهانی نگاه شده و حال انکه مرحوم اصفهانی همه روایت را با هم در نظر گرفته نه فقط صدر را . لذا در دفاع از مرحوم اصفهاني وردّ اين جواب مي گوئيم وقتی در صدر حکم به این نحو کرده ذیل هم با توجه به ان صدر معنا می شود نه اینکه ذیل معنای جدایی از صدر داشته باشد و مستقل از صدر بخواهیم برای ان مدلول درست کنیم . بنابراین این جواب از اشکال مرحوم اصفهانی تمام نيست .

در کلام بعض الاساتید بعد از اینکه به محقق اصفهانی جواب دادند که ما در روایت ذیل هم داریم ، به عنوان اشکال (ان قلت) مطرح کردند که این توسعه مذکور در ذیل توسعه شرعی نیست بلکه عقلی است و لذا مدرک قول به تخییر نمی شود. زیرا توسعه گاهی شرعی است مثل جایی که دلیل برائت اثبات توسعه کند و گاهی عقلی است مثل توسعه ای که قبح عقاب ایجاد می کند و گاهی عقلی است ولی به معنای لابدیت تکوينی مثل دوران امر بین محذورین که مکلف نه قدرت بر جمع بين فعل و ترک دارد و نه بر نفی ورفع هر دو . این روایت در صورتی دلالت بر تخییر مورد نظر می کند که شرعی باشد اما اگر احتمال توسعه عقلی داده شد دیگر نمی تواند دلیل بر تخییر شرعی شود .

ایشان از این ان قلت جواب داده اند که هر چند توسعه انحایی دارد اما وقتی که با خطابی برخورد کردیم که مفادش توسعه است و امر مردد باشد که این توسعه عقلی است یا شرعی ، باید این قاعده عام را پیاده کنیم که اگر مطلبی در خطاب شارع امده بود و ما مردد بودیم که ارشادی است یا مولوی شرعی باید حمل بر حکم شرعی کنیم . در مثل اطیعوا الله که حمل بر حکم ارشادی می شود قرینه داریم اما در غیر ان باید حمل بر مولویت و شرعیت کنیم . در محل بحث هم اگرچه هم محتمل است سعه شرعی باشد و هم محتمل است عقلی اما باید براساس همین قاعده عام حمل بر شرعی بودن کنیم . لذا نمی توانیم از ذیل روایت که ظاهرش تخییر شرعی در اخذ به خبرین است رفع ید کنیم [[6]](#footnote-6).

فیه :

با توجه به کلام مرحوم اصفهانی معلوم است که این منافشه تمام نمی باشد . مرحوم اصفهانی فرموده که در صدر مطلبی امام فرموده و این ذیل را متفرع بر صدر کرده اند . وقتی در صدر روایت، اخذ به احد الخبرین تخییرا و تعیینا نفی شده است دیگر این ذیل ولو فی حد نفسه محتمل الامرین باشد اما بر اساس قرینه صدر باید بر معنایی حمل شود که متناسب با مقتضای صدر باشد قاعده عامه درست است اما مانحن فیه قرینه بر خلاف دارد .

بنابراین مناقشه محقق اصفهانی تمام است و نمی شود موثقه سماعه را دال بر تخییر بگیریم .

**مناقشه دوم** : اقای خویی فرموده اند که اگرچه این روایت در ذیل حکم به سعه می کند و این سعه هم به معنای تخییر است زیرا قبلش در سوال سائل فرض شده بود که دو خبر است که یکی امر می کند و دیگری نهی اما این تخییر از باب دوران الامر بین المحذورین است نه تخییر در اخذ به احد الخبرین المتعارضین . چراکه مورد این بود که احد الخبرین امر دارد و دیگری نهی . باتوجه به مورد خبرین که امربه ایجاد عمل و ترک عمل باشد مورد از موارد دوران امر بین المحذورین می شود که عقل حکم به تخییر می کند و این عبارت روایت که "فهو فی سعه" بر همان تخییر عقلی دلالت می کند. بنابراین ربطی به تخییر در مساله اصولیه ندارد.

نسبت به این مناقشه دوم اعتراضاتی شده است :

اعتراض اول : در بحوث است که ما نمی توانیم روایت را بر تخییر در دوران امر بین المحذورین حمل کنیم . زیرا تخییر عملی در دوران بین المحذورین در جایی است که عام فوقانی و اصل حاکم وجود نداشته باشد والا اگر در جایی اصل عملی منجز یا عام فوقانی داشته باشیم از موارد دوران امر بین المحذورین نخواهد بود . اگر عام فوقانی یا اصل عملی مثل استصحاب اقتضای وجوب یا حرمت کند باید به ان اخذ کنیم و دیگر نتیجه تخییر نخواهد بود بلکه تعیین می شود . باتوجه به اين مطلب ما نمی توانيم روایت سماعه را حمل بر دروان بین محذورین کنیم زیرا در این روایت اینطور حکم شده که هر جا با دورانی برخورد کردید که یکی امر بود و دیگری نهی تخییر داری و اطلاقش جایی را هم می گیرد که علاوه بر دو طرف دوران ، اصل منجز یا عام فوقانی نیز وجود داشته باشد و حال انکه تخییر در این موارد تخییر از باب دوران بین محذورین نخواهد بود . همین اطلاق اقتضا می کند که تخییر در بین ، تخییر در اخذ به حجت باشد نه تخییر در دوران بین الحذورین .

به نظر می رسد این اعتراض درست نباشد . زیرا درست است که در تخییر بین المحذورین این قیود وجود دارد اما این روایت اصلا ناظر به ان جهات نیست تا اطلاق داشته باشد و شما بخواهید بگویید که اطلاق ان لا یناسب مگر فرض تخییر در اخذ حجت را . فرض روایت این است که فقط این دو خبر وجود دارد و فرض حجت دیگری نشده است . در این فرض فرموده اند که از ناحیه این دو خبر و این دو حجت در سعه است .

اعتراض دوم : در کلام اقای صدر و نیز کلام بعض الاساتید امده است ما نمی توانیم مورد موثقه را از موارد دوران امر بین محذورین بگیریم . زیرا این دوران در جایی است که مکلف نسبت به واقعه یا علم وجدانی به تکلیف الزامی داشته باشد یا حجت اجمالی یعنی علم به قیام حجت شرعیه بر احد الطرفین پیدا شود . باید اصل الزام معلوم باشد یا بالوجدان یا با حجت و تعبد و امر این الزام معلوم دایر باشد بین الزام به فعل یا الزام به ترک. تخییر در دوران امر بین المحذورین در این مورد موضوع پیدا می کند . اما اگر مورد از این موارد نباشد ولو احتمال الزام به فعل یا ترک داده شود اما اینجا مورد تخییر عقلی نیست بلکه شبهه بدویه می شود که مجرای برائت خواهد بود . اگر به روایت برگردیم می بینیم که تعبیری وجود ندارد که قرینه شود مکلف علم به الزام دارد یا وجدانا یا بالحجه . در موثقه امده که مکلف با دو خبر برخورد کرد که یکی امر می کرد و دیگری نهی و هر کدام فی حد نفسه ولو حجت هستند اما در مورد اجتماع که هیچ کدام حجیتش فرض نشده است . لذا مکلف نه علم دارد و نه حجت بر الزام [[7]](#footnote-7).

به نظر می رسد این اعتراض وارد باشد و جواب نداشته باشد. زیرا ولو در روایت امده که یکی امر می کند و دیگر نهی اما نیامده است که او عالم به الزام می باشد و شک در نوع الزام دارد .

اعتراض سوم: در کلام بعض الاساتید است که موضوع سوال در روایت این است که ما دو خبر داریم که یکی امر به عمل و دیگری نهی از عمل می کند . ایا همه موارد ورود امر به شئ و نهی از همان شئ دوران بین محذورین می شود و احتیاط امکان ندارد؟ جواب اين است که همه موارد اينطور نيست چون امر و نهی وارد در مورد شيء واحد ، گاهی امر و نهی تکلیفی است که مکلف قدرت بر مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه ان ندارد و ناچار است که یکی را موافقت کند و گاهی اوامر و نواهی در معاملات است که از انها حکم وضعی استفاده می شود؛ مثل نهی النبی صلی الله علیه واله عن بیع الغرر . در اینجا یا صحیح است این معامله یا صحیح نیست و تحقق امر وضعی و نهی وضعی با هم ممکن نیست . قسم سوم امر و نهی در مرکبات است ؛ مثل اینکه امر به خواندن سوره در نماز و نهی از ان در نماز شود . نهی در اینجا تکلیفی نیست بلکه وضعی و ارشاد به مانعیت است و امر هم ارشاد به جزئیت یا شرطیت است .در این قسم بخلاف دو قسم قبل ، مکلف تمکن از موافقت قطعیه دارد به این شکل که یک بار نماز بخواند بدون سوره و یک بار نماز بخواند با سوره . بنابراین امر و نهی در مرکبات با موارد دوران امر و نهی بین المحذورین تفاوت می کند چراکه احتیاط در ان ممکن است . این در حالی است که مورد موثقه این است که یکی امر می کند و دیگری نهی و اطلاقش قسم اخیر را هم در بر می گیرد و حال انکه دوارن امر بین المحذورین که عقل در ان حکم به تخییر می کند قسم خاصی از موارد امر و نهی است . پس نمی توانیم موثقه را حمل تخییر در دوران بین محذورین کنیم . زیرا اطلاق ان با تخییر در دوران بین محذورین تناسب ندارد [[8]](#footnote-8).

یک شنبه 20 / 11/ 98 جلسه 85

مرحوم اقای خویی دراستدلال به موثقه مناقشه کردند که مورد موثقه دوران امر بین المحذورین است که عقل حکم به تخییر می کند و لذا تخییر در اینجا از باب تعارض نیست . در اعتراض اخیر بعض الاساتید فرمودند که امر و نهی در شریعت سه قسم دارد که در یک قسم مورد دوران بین المحذورین نمی شود زیرا احتیاط و موافقت قطعیه در ان ممکن است و ان امر و نهی در مرکبات باشد . بنابراین اطلاق روایت و شمول ان نسبت به این قسم نشان می دهد که تخییر وارد در موثقه نمی تواند از باب تخییر در دوران امر بین المحذورین باشد .

به نظر می رسد این اعتراض تمام نباشد . زیرا درست است که امر و نهی در اشیاء سه قسم دارد اما در روایت است که احدهما یامر و الاخر ینهی و این ظاهر دراين است که امر و نهی به شئ به صورت مستقل و بعنوانه تعلق گرفته است نه بما انه جزء للمرکب . این روایت سماعه همان دو قسم اول را می گیرد که در ان دو نیز قبول کردید که موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ممکن نیست.

لذا نسبت به مناقشه دومی که از کلام مرحوم اقای خویی مطرح شد همان اعتراض دوم قابل قبول است و اعتراض اول و سوم وارد نمی باشد .

**مناقشه سوم** : در کلام مرحوم اقای صدر امده است که این روایت با توجه به تعبیرات وارد شده در ان ، ناظر به اصول دین و اعتقادیات است و ناظر به محل بحث یعنی مسائل فرعیه و تعارض الخبرین در احکام فقهیه نیست . زیرا تعبیر در روایت این است که دو روایت در کار است که یکی امر به اخذ می کند و دیگری نهی از اخذ می کند . در روایت تعبیر به اخذ شده که یک روایت امر به ان می کند و دیگری نهی از ان و تعبیر به اخذ هم در امور اعتقادیه به کار برده می شود . مثلا می گویند فلانی اخذ بمذهب فلان یعنی اعتقاد و التزام و باور قلبی به ان پیدا کرد . اما اگر مثلا امر به نماز کنند نمی گویند اخذ به نماز کن . از طرفی هم در این روایت تعبیر شده که "یرجئه حتی یلقی من یخبره" و این لزوم تاخیر انداختن تا زمانی که عالم به مساله را ملاقات کند نیز مناسبت با امور اعتقادیه دارد که اگر برای یک مطلب دلیل پیدا کرد معتقد می شود اما اگر دلیل پیدا نکرد به هیچ یک از دو طرف معتقد نمی شود بلکه مساله را به تاخیر می اندازد تا حق در مساله را پیدا کند و به ان ملتزم شود . ولی در فروع عملیه انچه مورد نظر است امتثال است یا باید ترک کند یا انجام دهد و نمی شود بگوییم تاخیر بیاندازد . چراکه در هر یک از فعل و ترک اگر واجب باشد یا حرام ، ملاکی هست که تاخیر انداختن موجب تفویت ان ملاک می شود. بنابراین لزوم ارجاء هم مناسب با امور اعتقادیه است . علاوه بر اینکه دوران امر بین المحذورین در فروع عملیه موارد قلیلی دارد و اگر موثقه را حمل بر ان کنیم حمل بر مورد قلیل است . بر خلاف مواردی که تعارض و اختلاف در امور اعتقادیه باشد . همین که تعارض بین المحذورین در فروع عملیه قلیل باشد و در اعتقادیه کثیر ، موجب انصراف به همان امور اعتقادیه می شود .

بنابراین اگر هم احراز نشود که ظهور در مسائل اعتقادی و اصول دین دارد لااقل محتمل است و همین مقدار که احتمال پیدا کند باعث می شود نتوانیم در مسائل فرعیه به ان تمسک کنیم .

در کلام بعض الاعلام به این مناقشه اعتراض شده که مجرد تعبیر به اخذ ، موجب حمل روایت بر امور اعتقادیه نمی شود . زیرا تعبیر به اخذ در روایات ، نسبت به فروع عملیه هم وارد شده است . لذا مناسب با خصوص اعتقادیات نمی شود تا حمل بر ان شود . بنابراین اگر روایت فی حد نفسه ناظر به امور فرعی باشد تعبیر به اخذ مانع از ان ظهور نمی شود . در مقبوله عمر بن حنظله بعد از اینکه راوی فرض تعارض بین الخبرین در مورد میراث و دین می کند امام علیه السلام بعد از تساوی خبرین در بعضی از مرجحات می فرمایند فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ . یا در ادامه ان دارد : فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ [[9]](#footnote-9). در روایت علی بن مسیب همدانی هم امده است : قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا [[10]](#footnote-10). معالم دین که فقط مربوط به امور اعتقادیه نیست بلکه قدر متیقنش امور فرعیه و عملیه است . بنابراین تعبیر اخذ مشترک بین فروع و اعتقادیات است .

به نظر می رسد این مقدار از جواب کافی نیست . زیرا انچه در مناقشه بر ان تمرکز شده این است که در موثقه سماعه تعبیر شده که در مضمون خبر امده که اخذ به شئ کن . استدلال اقای صدر این است که اینکه در مفاد خبر امده است که شما به این شئ اخذ کن ، این شئ امر اعتقادی باید باشد نه امر عملی . زیرا در مورد امر عملی می گویند این کار را انجام بده نه اینکه ان را اخذ کن . تعبیر به اخذ برای بیان وجوب به کار برده نمی شود . مورد نظر در مناقشه این است که نسبت به امتثال عملی تعبیر به اخذ به شئ نمی شود . اما انچه در جواب به عنوان نقض اورده شده مواردی است که تعبیر به اخذ ، نسبت به روایت اطلاق شده ، مثل ما وافق الکتاب فیوخذ به یعنی این روایت را اخذ کن . تعبیر اخذ در مورد روایت به کار برده می شود ولو ان روایت در باب فروع باشد . در این روایات نسبت به امتثال عملی تعبیر به اخذ نشده است بلکه نسبت به خود روایت تعبیر به اخذ شده است . لذا تعبیر مقبوله شاهد حساب نمی شود . در روایت علی بن مسیب هم دارد که معالم دین را اخذ کن . اخذ معالم و معارف دین هم به معنای تعلم ان مطالب است و ربطی به اخذ به عمل ندارد و نقض بر اقای صدر نمی شود . بنابراین تعبیر به اخذ مناسبت با امور اعتقادیه دارد و البته نسبت به قول و رای هم به کار رفته است . در صحیحه علی بن مهزیار است که عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیهما السلام فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرُمَ شُرْبُهَا وَ رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ إِذَا‌ أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ علیه السلام بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام [[11]](#footnote-11). در این روایت هم امام علیه السلام به علی بن مهزیار می فرمایند که از بین این دو روایت متعارض به تو به روایتی که از خصوص امام صادق علیه السلام رسیده است اخذ کن . اما نسبت به خود امتثال عملی تعبیری این چنینی نداریم .

البته نمی شود گفت که تعبیر به اخذ با عمل مناسبت ندارد بلکه باید گفت چنین تعبیری معهود نیست و معهود اطلاق ان نسبت به امور اعتقادیه یا ادله است اعم از اینکه مضمون انها اعتقادی باشد یا عملی . اما اگر فی حد نفسه ظهور روایت در فروعات پذیرفته شد مجرد معهود نبودن مانع اخذ به این ظهور نمی شود . بله اگر تعبیر اخذ مناسب با عمل نبود قرینه بر خلاف ظهور فی حد نفسه موثقه می شد اما فرض این است که مناسب هست ولی معهود نیست و همین مناسبت بودن باعث می شود که رافعی از ظهور موثقه وجود نداشته باشد .

**مناقشه چهارم** : در کلام مرحوم اصفهانی امده است که ولو حکم به سعه را تخییر در تعارض الخبرین بگیریم اما این تخییر در جایی فرض شده است که تمکن از لقاء امام علیه السلام وجود دارد زیرا در روایت امده است که "حتی یلقی من یخبره" . بنابراین شامل زمان غیبت که محل بحث است نمی شود . در کلام مرحوم اقای خویی هم در بحث دیگری در دراسات ودر مصباح همین مناقشه امده است .

فیه : ممکن است جواب داده شود که درست است که این روایت ناظر به فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام هست و تعبیر "حتی یلقی یخبره" دلالت بر این دارد که ناظر به فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام است اما ایا این موجب اختصاص به زمان ظهور می شود یا عصر غیبت را هم در بر می گیرد ؟

اگر در یک مورد در زمان حضور که تمکن از لقاء وجود دارد حکم الزامی تضییق آور صادر شود می شود احتمال داد که شامل زمان غیبت نشود ؛ مثلا اگر در روایت حکم به توقف شود و مشروط باشد به لقاء امام علیه السلام ، این اختصاص ممکن است و نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم . زیرا اگر حکم به توقف شده است در فرضی است که مردم تمکن از لقاء دارند و تا اخر در حالت توقف باقی نمی مانند چراکه وقتی امامشان را ببینند حکمشان عوض می شود.

اما اگر حکم صادر شده در فرض تمکن از لقاء امام علیه السلام ترخیصی باشد و مکلف مخیر در اخذ به هر یک از خبرین باشد ، باید نسبت به کسانی که متمکن نیستند به طریق اولی حکم به تخییر و سعه شود .

والحاصل : از میان مناقشاتی که به استدلال به موثقه سماعه مطرح شد ، تنها مناقشه اول یعنی مناقشه مرحوم اصفهانی صحیح بود . ایشان در این مناقشه فرمود مفاد روایت توقف است نه تخییر . بنابراین به این روایت نمی شود برای تخییر استدلال کرد .

روایت پنجم : مرحوم کلینی در کافی بعد از موثقه سماعه اورده است : و في رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ[[12]](#footnote-12). صاحب وسائل هم بعد نقل موثقه سماعه همین روایت را با عبارت " وقال الکلینی و فی روایة اخری ..."[[13]](#footnote-13) نقل کرده است .

این روایت من حیث الدلاله اشکالی ندارد . اشکال من حیث السند است . چراکه مرحوم کلینی ان را مرسل نقل می کند . مجرد نقل مرحوم کلینی هم در کافی موجب اعتبارش نمی شود . ولو احتمال حسی بودن در این نقل هست بعنی احتمال می رود که مرحوم کلینی با استناد به روایتی که مشتمل بر سند معتبر بوده این روایت را نقل کرده است ولی این احتمال حسی نمی تواند موضوع حجیت شود . زیرا هرچند در بناء عقلاء روایت محتمل الحس والحدس اعتبار دارد اما این در جایی است که در مظان اجتهاد و حدس نباشد و در امثال کتبی مثل فقیه و کافی که بنای گرداوری انها بر این بوده که روایاتی که پیش انها حجت است را بیاورند مظان اعمال حدس و اجتهاد می باشد .

دوشنبه 21/ 11/ 98 جلسه 86

روایت ششم : مرحوم کلینی در مقدمه کافی ، از عالم علیه السلام نقل می کند که "بایما اخذتم من باب التسلیم وسعکم" . صاحب وسائل مقدمه مرحوم کلینی را نقل کرده است : فاعْلَمْ يَا أَخِي أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَداً تَمْيِيزُ شَيْ‌ءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ ع بِرَأْيِهِ إِلَّا عَلَى مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ ع بِقَوْلِهِ اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ وَ قَوْلِهِ ع دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ وَ قَوْلِهِ ع خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ نَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا أَقَلَّهُ وَ لَا نَجِدُ شَيْئاً أَحْوَطَ وَ لَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى الْعَالِمِ ع وَ قَبُولِ مَا وَسِعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ ع- بِأَيِّمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكُمْ [[14]](#footnote-14).

مرحوم کلینی بعد از اینکه مرجحات روایت در تعارض الاخبار را بیان می کند ، از قول امام علیه السلام نقل می کند که به هر کدام از این روایات از باب تسلیم اخذ کردید در سعه هستید . می شود به این روایت بر تخییر استدلال کرد البته نه تخییر مطلق بلکه تخییر در صورت فقد مرجح . بعضی از این عبارت مرحوم کلینی استفاده تخییر مطلق کرده اند زیرا اگرچه ایشان مرجحات را ذکر کرده اما از نظر مصداقی انها را قلیل دانسته است . لذا انگار می خواهد بگوید که قاعده عامه عملا تخییر است ؛ مثل مرحوم اخوند .

اصل اینکه مبنای مرحوم کلینی فی الجمله تخییر است لا اشکال فیه اما اینکه این تخییر مطلق است یا در صورت فقد مرجح باید بررسی شود .

فعلا بحث در این است که ایا اساسا از این روایت که در مقدمه اورده ، می شود استفاده تخییر کرد يا نه ؟

اشکال در این نیست که مفاد روایت تخییر است یا نه اشکال در این است که من حیث السند چگونه به این روایت استناد کنیم . زیرا مرحوم کلینی برای این روایت سند ذکر نکرده است . همانطور که در بقیه موارد ، اگر روایتی در کافی ارسال داشته باشد حجت نیست این روایت هم که در مقدمه ذکر شده مرسل حساب می شود مثل سایر موارد .

در اینجا بعضی از اعلام از اساتید معظم می فرمایند که اگرچه دیگر روایات مرسل کافی اعتبار ندارند اما به این روایت به خصوص می توانیم استناد کنیم . چراکه عظمت شان و جلالت مرحوم کلینی و تعابیری که رجالیین در مورد او بکار برده اند مثل نجاشی که درباره وی گفته است اوثق الناس فی الحدیث و اثبت الناس فیه و از سوی دیگر زمانه زندگی مرحوم کلینی که در عصر غیبت صغری بوده و بالطبع به نواب اربعه دسترسی داشته است و اهمیت کتاب کافی که سبب شده امتیاز خاصی نسبت به سایر کتب حدیثی پیدا کند و مورد توجه محدثین و محققین قرار بگیرد به طوری که از محقق نایینی نقل شده که مناقشه در اسناد کافی حرفه عاجز است ، این خصوصیات باعث می شود که وقتی مرحوم کلینی در کتابی که اعظم کتب حدیثی است و در مبحثی که اهم مباحث حدیثی است یعنی مبحث اختلاف الاخبار ، بگوید قال العالم علیه السلام یقین به صدور ان از امام علیه السلام پیدا کنیم .

وقتی اصحاب در مرسلات مرحوم صدوق تفصیل داده و مرسلات جزمیه او که با تعبیر قال می باشد را حجت دانسته اند ، دیگر مرسلات مرحوم کلینی که با اسناد روایت به امام علیه السلام همراه می باشد از مرسلات جزمیه مرحوم صدوق کمتر نیست . توجه به خصوصیات گفته شده نسبت به مرحوم کلینی و کتاب کافی ، باعث می شود که همان معامله ای که با مرسلات جزمیه صدوق می شود با این تعبیر قال العالم علیه السلام از سوی مرحوم کلینی نیز شود . لذا این روایت در حد خبر صحیح است و از نظر دلالت هم که تام است و می شود مدرک قول تخییر قرار گیرد [[15]](#footnote-15).

به نظر می رسد این فرمایش ها مفید نتیجه مطلوب نباشد . مقدماتی که بیان شد در جلالت کلینی و امکان دسترسی او به نواب و تعابیر بزرگان درباره او بی اشکال است اما نتیجه اش همین مقدار است که اگر کسی مثل مرحوم کلینی با این خصوصیات ، کلامی را به امام نسبت دهد حتما حجت را بر خود تمام دیده که کلام را نسبت داده است ، همانطور که برای مرحوم صدوق حجت بر صدور تمام شده که اسناد جزمی می دهد . این مقدار نتیجه گیری از مقدمات گفته شده بی اشکال است . ولی اشکال این است که ایا حجت عند الصدوق یا کلینی ملازمه با حجیت پیش ما دارد؟ هرچند مرحوم اقای خویی در ابتداء نسبت به ارسال های جزمی مرحوم صدوق با تعبیر به قال بوده همین نظر داشته اند که حتما صدوق حجت داشته اما بعدا از این نظر برگشتند به این جهت که ما هو الحجه عند الصدوق ملازمه با حجیت پیش ما ندارد . زیرا یکی از راه های احراز صدور روایت از امام علیه السلام نقل ثقات است . علاوه بر نقل ثقات ، راه های دیگری هم برای احراز صدور هست . لذا اگر کسانی مثل ابن ادریس قائل به حجیت خبر ثقه نباشند به این معنا نیست که به روایات عمل نکنند بلکه به اکثر روایات به خاطر وجود قرائن بر صدور عمل می کنند. مرحوم کلینی هم حتما اطمینان به صدور پیدا کرده که اسناد می دهد اما این اطمینان به صدور از جهت نقل ثقه بوده یا از جهت وجود قرائن ، معلوم نیست . ولو احتمال حسی بودن یعنی اعتماد به نقل ثقه وجود دارد و در نظر عقلاء خبر محتمل الحس و الحدس حجت است اما عقلاء در جایی که مظان اجتهاد و مظان حدس است و امارات حدس وجود دارد ، اعتماد به خبر ثقه نمی کنند . در گذشته مثال می زدیم که خبر از رویت ماه ، خبر از امر محسوس خارجی است ولی در این خبر ، همانطور که ممکن است مخبر به مقدمات حسی استناد کرده باشد و خودش دیده باشد ، ممکن است از راه حدس و قرائن یعنی قول اهل هیئت این خبر را داده باشد . لذا اگر از شخص عادی که اهل هیئت نیست این خبر محتمل الحس صادر شود حجیت دارد اما اگر مخبر در این خبر شخصی باشد که با قواعد هیئت سر و کار دارد ، با وجودی که همچنان احتمال حسی بودن را می دهیم اما چون قول او مظان حدس و اجتهاد است به ان اخذ نمی کنند .

با توجه به این مطلب ، روایتی هم که مرحوم کلینی در کافی نقل کرده و اسناد قطعی به امام علیه السلام داده ، خبر محتمل الحس و الحدسی است که مظان اعمال اجتهاد و حدس در ان وجود دارد . لذا این عبارت مرحوم کلینی در مقدمه ، امتیاز خاصی نسبت به بقیه مرسلات او ندارد که بعضی از اعلام فرموده اند هرچند ما نظر محقق نایینی را به صورت کلی قبول نداریم اما در خصوص این مورد ملاحظه بعضی از جهات ما را به حجیت ان می رساند . این روایت امتیازی نسبت به بقیه مرسلات کلینی ندارد و همان اشکالی که در بقیه مرسلات می اید در اینجا هم وجود دارد .

روایت هفتم : ابن ابی الجمهور احسایی در عوالی از بعضی کتب علامه نقل می کند که زراره از امام باقر علیه السلام سوال کرد : يأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ علیه السلام خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ انْظُرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلِاحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ [[16]](#footnote-16).

همانطور که روشن است در ذیل این مرفوعه حکم تخییر بیان شده اما مفادش تخییر در صورت فقد مرجحات است نه تخییر مطلق . ایا به این روایت در همین قسمت فقد مرجحات می شود استدلال کرد یا نه ؟

اشکال اول از جهت سند است . علامه این روایت را از زراره نقل کرده است و فاصله زمانی میان علامه و زراره زیاد است و سندی هم ذکر نشده است بنابراین روایت مرسل خواهد شد . علاوه بر اینکه هرچند این روایت به علامه نسبت داده شده ولی به کتاب های علامه که در دسترس ماست وقتی مراجعه می شود چنین روایتی وجود ندارد . اگر احراز شود که علامه کتاب دیگری نداشته اشکال وارد است اما وجدانا این احتمال وجود دارد که شاید علامه کتاب دیگری داشته و از ان نقل شده است .

اما از جهت دلالت ، با توجه به اینکه مورد روایت فقد مرجحات است برای مرحوم اخوند که قائل به تخییر مطلق است قابل استدلال نیست .

در کلام اقای خویی حتی برای صورت فقد مرجحات هم اشکال شده که این روایت دال بر تخییر در مورد بحث نیست . زیرا مفروض این است که این دو روایت متعارض هر دو مشهور عند الاصحاب هستند . سائل فرض کرده که کلاهما مشهوران و شهرت در اینجا مشهور من حیث الروایه است و روایت مشهوره روایتی است که قطع به صدور ان داشته باشیم . اگر در ذیل روایت حکم به تخییر شده ، در مورد دو روایت قطعی الصدور است نه دو روایتی که حجت بر صدورش فی حد نفسه داریم اما احتمال عدم صدورش را هم می دهیم .

مرحوم اقای صدر جواب داده است که حتی اگر منظور از روایت مشهور در مرفوعه ، روایت مقطوع الصدور نيست. زیرا بعد از اینکه امام علیه السلام فرمودند خذ بما اشتهر بین اصحابک ، زراره گفت هر دو مشهور هستند . بعد از ان مرجحی که از صفات راوی باشد ذکر شده و ترجیح به صفات راوی در جایی معنا دارد که روایت قطعی الصدور نباشد والا اگر قطع به صدور روایت داشته باشیم معنا ندارد که بگویند به روایتی که راوی آن اوثق است اخذ کن . لذا مرفوعه مع قطع النظر از مشکلی سندی ، من حیث الدلاله علی التخییر در محدوده خاص خود که فقد مرجحات باشد مشکلی ندارد .

روایت هشتم : در عبارت فقه الرضا علیه السلام در مورد مدت نفاس امده است که نفساء همانند حائض است که اکثر ايام آن ده روز است و در این مدت باید همچون حائض عمل کند . در ادامه امده است که دو روایت دیگر هم روایت شده است که در یکی مدت نفاس 18 روز بیان شده و در یکی مدت ان 23 روز . به هر کدام از این روایات از باب تسلیم اخذ شود جایز است . بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ [[17]](#footnote-17).

از این عبارت هم استفاده تخییر شده است و از انجایی که بین مورد نفاس و سایر موارد فرقی نیست ، با قول به عدم فصل تخییر در بقیه موارد هم ثابت می شود .

اشکال به این استدلال ، اشکال من حیث السند است نه دلالت . کتاب فقه الرضا کتاب روایت نیست ولو در السنه معروف است که مطالب ان را امام رضا علیه السلام فرموده اند اما این مساله ثابت نیست بلکه نوشته علی بن بابویه یا شلمغانی است . لذا روایت هایی که نقل می کند مرسل است و اعتبارش معلوم نیست و این قسمت هم که بایما اخذت من باب التسلیم جاز اصلا روایت بودنش ثابت نیست تا بحث شود که ایا معتبر است یا خیر .

روایت دیگری هم مطرح شده که بعدا در اخبار توقف مطرح می شود . با توجه به اینکه در این روایت در مورد احکام الزامیه حکم به توقف شده و فقط در جایی که حکم کراهتی و غیر الزامی باشد تخییر بیان شده است ، جزء روایات تخییر حساب نمی شود .

بنابراین در طایفه اول روایات متعددی به عنوان روایات تخییر ذکر شد که برخی از انها من حیث السند تمام بودند ولی من حیث الدلاله مدعای مرحوم اخوند که تخییر بود را نمی توانستند اثبات کنند . بله در قسمت روایات غیر معتبر ادله ای داشتیم که من حیث الدلاله تمام بودند اما مشکل سندی داشتند. اگر هم فرض کنیم که بر اساس بعض از مبانی من حیث السند هم تمام باشند ، باید این بحث مطرح شود که مقتضای جمع بین این طایفه اول و طوایف دیگر چیست ؟

چهارشنبه 23/ 11/ 98 جلسه 87

### اخبار توقف

مفاد این روایات لزوم توقف در عمل و اخذ به احد الخبرین است . در این طایفه چهار روایت وجود دارد که قابلیت استناد دارد .

**روایت اول** : ذیل مقبوله عمر بن حنظله که صاحب وسائل ابتدای حدیث را در باب 11 از ابواب صفات قاضی اورده و بقیه روایت را در در باب 9 . مورد سوال این است که دو نفر در بر سر دین یا میراث با هم به اختلاف خورده اند ایا جایز است برای حل خصومت پیش سلطان یا قضات حکومت بروند ؟ حضرت جواب دادند : مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً‌ . لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِه.

عمر بن حنظله سوال می کند که پس چه کنند ؟ حضرت فرمودند : يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً .

در ادامه عمر بن حنظله می گوید اگر هریک از این دو نفر مومن شیعه ای را به عنوان حکم انتخاب کردند و این دو قاضی شیعه در حکم با هم اختلاف داشتند و منشا اختلاف انها هم اختلاف در حدیث بود چه کنند ؟ امام علیه السلام در جواب مزایایی را برای ترجیح یکی از این دو روایت بر دیگری ذکر کردند تا به مخالفت عامه رسیدند . عمر بن حنظله سوال کرد که اگر هر دو موافق با عامه بودند چه امام علیه السلام فرمودند بیند که حکام و قضات عامه به کدام یک میل بیشتری دارند . او گفت که اگر در این جهت هم هر دو مساوی بودند چه باید کرد امام علیه السلام فرمودند : إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ باید در این مساله امر را به تاخیر بیاندازی تا امامت را ببینی [[18]](#footnote-18).

گفته اند ذیل این روایت دلالت بر توقف دارد

به ذیل این روایت بر لزوم توقف استدلال کرده اند . با توجه به دیگر فرازهای مقبوله معلوم است که مورد توقف جایی است که مرجحات و مزایا مفقود باشد . لذا این مقبوله دلالت بر توقف می کند اما عند فقد مرجحات و لذا با روایات ترجیح به مرجحات خاصه نیز تنافی ندارد بلکه خودش از ادله ترجیح به مرجحات خاصه می باشد .

ایا استدلال به این روایت بر لزوم توقف عند فقد المرجح تمام است یا نه ؟

هم از حیث سند و هم از حیث دلالت اشکال شده است . اشکال سندی این است که عمر بن حنظله توثیق ندارد . وثاقت او که احراز نشود روایت ضعیف خواهد بود .

اشکال دلالی هم این است که مورد این روایت جایی است که شخص تمکن از لقاء امام علیه السلام داشته باشد بنابراین نمی شود حکم زمان غیبت را از ان استفاده کرد. علاوه بر اینکه مورد این روایت منازعه در دِین و میراث است . وقتی منازعه ای به فصل خصومت نیاز داشته باشد ، معنا ندارد و ممکن نیز نیست که بگوییم عند فقد المرجح حکم تخییر است . زیرا فرض این است هر یک از این دو خبر ، موافق با یکی از طرفین نزاع است و اگر حکم به تخییر در اخذ به روایت شود ، هر کدام خبر موافق با خود را انتخاب می کنند و به این شکل خصومت ادامه خواهد یافت نه اینکه فصل خصومت می شود . لذا اگر در چنین موردی حکم به توقف شود ، نمی توان برای دیگر مواردی که در حکم کلی شریعت شک داریم و منازعه ای هم در کار نیست حکم توقف استفاده کرد.

اشکال اول یعنی اشکال سندی ، در کلمات مرحوم اقای خویی در مصباح در چند جا این اشکال مطرح شده است . ایا می شود از این اشکال جواب داد . وجوهی برای جواب بیان شده است :

وجه اول : از این روایت در کلمات علماء تعبیر به مقبوله شده و معنایش این است که اصحاب به این روایت عمل کرده و ان را تلقی به قبول کرده اند . زیرا در این روایت فقره ای وجود دارد که از طرفی اصحاب بر طبق ان عمل کرده اند و فتوی داده اند و از طرفی دیگر ان را در هیچ روایت دیگری نمی بینیم لذا معلوم می شود که انها این روایت را پذیرفته اند . اصحاب حکم کرده اند که اگر مومنین در مراجعاتشان به قاضی جور مراجعه کنند حتی اگر به حق هم باشد اخذ به سحت کرده و تصرف در ان حرام است . این همان حکمی است که در صدر این روایت بیان شده و فقط در این روایت هم امده است و علی القاعده نیز نیست . زیرا در مواردی که مورد طلب امر کلی باشد تعیین مال به عنوان اداء دین و حق طلبکار احتیاج به رضایت و اعطای خود مدیون دارد و اگر به اجبار گرفته شود تعین پیدا نمی کند . معلوم است در این موارد اگر به حکم قاضی جور مثلا مبلغ 500 هزار تومان به طلبکار بدهند چون مدیون رضایت ندارد تعین پیدا نمی کند و لذا طلبکار نمی تواند تصرف کند و تصرف او اخذ سحت است . اما در جایی که طلب متعین در عین خارجی باشد یعنی مال خارجی مربوط به زید بوده والان در دست عمرو است و او بینه اقامه کرد که این مال مال من است و قاضی جور هم به نفع زید حکم کرد ، در این موارد اگر قاضی حکم هم نمی کرد ، چنانچه زید به زور هم می گرفت مال خودش بوده و سحت حساب نمی شد . وقتی سحت نباشد با هیچ یک از قواعد نمی توانیم منع زید را در تصرف در مالش ثابت کنیم . اما در عین حال می بینیم اصحاب فتوی به سحت بودنش و حرمت اخذ و تصرف در ان داده اند . فتوای انها منحصر در مال کلی فی الذمه نیست که بخواهیم علی القاعده درست کنیم بلکه عین خارجی را هم می گیرد که با قاعده اولیه درست نمی شود . روایت دیگری هم غیر مقبوله وجود ندارد که دلالت بر ان کند . بنابراین نتیجه می گیریم که اصحاب به این روایت عمل کرده اند و همین باعث جبر ضعف سند ان خواهد بود .

نسبت به این وجه در کلام بعضی از محققین از جمله مرحوم اقای تبریزی مناقشه شده است که این فتوی که انسان با مراجعه به قاضی جور حتی عین مملوکه خودش را نمی توان پس بگیرد ، در کلمات همه نیامده است . بله عده ای نسبت به عین خارجی این فتوی را داده اند اما در کلمات همه نیامده است . لذا از این راه نمی توانیم مشکل سندی را حل کنیم .

وجه دوم : در سند این روایت صفوان است و صفوان هم از اصحاب اجماع می باشد و لذا با استناد به قاعده اصحاب اجماع این روایت معتبر خواهد شد .

از جهت کبروی این قاعده محل اشکال است . زیرا از عبارتی که در مورد اصحاب اجماع نقل شده است بیش از این استفاده نمی شود که خود این 18 نفر بلااشکال هستند نه اینکه اگر روایت تا انها درست بود به بعدش نگاه نشود .

وجه سوم : عمر بن حنظله ولو بخصوصه در مورد او چیزی گفته نشده اما با توجه به انچه شیخ در عده فرموده که اصحاب به روایات صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر عمل می کنند و حکم به وثاقت مروی عنه انها می کنند ، می شود از راه توثیق مشایخ ثلاثه حکم به وثاقت مروی عنه این سه نفر کرد . اما با توجه به اینکه ان مقدار که در این قاعده قابل التزام است مروی عنه بلاواسطه است اگر بخواهیم عمر بن حنظله مندرج در این قاعده باشد باید یکی از این سه نفر از عمر بن حنظله بلاواسطه نقل کرده باشند . روایتی در فقیه مرحوم صدوق نقل کرده است که در ان تصریح شده صفوان از عمر بن حنظله مستقیما روایت کرده است . البته این یک روایت است و اگر کسی به ان اعتماد کند که تمام است اما چون در بقیه موارد ، صفوان با واسطه از عمر بن حنظله نقل می کند و فقط در این یک مورد است که بی واسطه نقل کرده است اگر کسی احتمال اشتباه را در این نقل بدهد و اعتماد برایش به وجود نیاید اثبات صغری نمی شود .

وجه چهارم : از بعضی از روایات فقهی می شود وثاقت عمر بن حنظله را استفاده کرد. زیرا در روایتی در موضوع اوقات الصلات ، یزید بن خلیفه به امام صادق علیه السلام می گوید که عمر بن حنظله مطلبی را از شما نقل کرده حضرت می فرمایند اذن لا یکذب علینا . مضمون این روایتِ یزید بن خلیفه این است که عمر بن حنظله احتراز از کذب دارد . با این روایت وثاقت او را در حد احتراز از کذب درست می کنیم .

اشکال شده است که خود یزید بن خلیفه وثاقت ندارد . لذا قول امام علیه السلام را به طریق معبتر به دست نیاورده ایم که استناد کنیم . جواب این است که یزید بن خلیفه ولو توثیق خاص ندارد اما از اشخاصی است که صفوان از او در چندین مورد روایت نقل کرده است و صغرای قاعده مشایخ ثلاثه در مورد یزید بن خلیفه تمام است .

وجه پنجم : در کلام اقای تبریزی امده است که عمر بن حنظله از معاریفی است که لم یرد فی حقه قدح او ذم . اگر در مورد چنین شخصی ذم و قدح ذکر نشده باشد نشان می دهد پیش مردم مقبول بوده و عیبی نداشته است . مردم در مورد اشخاص معروف در صدد تراشیدن عیب و نقص هستند واگر نسبت به شخصیت معروفی هیچ عیبی بیان نشده بود نشان می دهد که هیچ مشکلی نداشته که مردم نگفته اند .

وجه ششم : بعض از اساتید گفته اند که روایت عمر بن حنظله را من الصدر الی الذیل نگاه کنیم ، از جهت قوت و استحکام مضمون و متن ، علم و اطمینان برایمان پیدا می شود که از غیر معصوم صادر نشده است . ولو در بقیه موارد نتوانیم وثاقت عمر بن حنظله را ثابت کنیم ، در این مورد حکم به اعتبار روایت می شود[[19]](#footnote-19) .

این وجه اخیر به صورت فی الجمله در بعضی از روایات صادره از معصومین علیهم السلام جای جریان دارد . اگرچه در روایات فقهی در مقابل روایات معارفی ، استحکام متن کمتر مورد استناد قرار می گیرد. زیرا در روایات فقهی نوعا از تعابیر یجب و لا یجب و تعابیر متعارفی استفاده می شود که مردم در محاوراتشان به کار می برند . برخلاف روایات معارف مثلا بعضی از خطبه های نهج البلاغه که استناد به متن در ان جا دارد . اما در عین حال در روایات فقهی هم در بعضی موارد شاید بشود اینگونه استناد کرد ؛ کما اینکه بعض الاعلام در روایت بعدی(روايت ميثمی) به اين راه استناد می کنند، یا در روایت مروی از امام عسکری علیه السلام یعنی روایت اما من کان من الفقهاء می توان از همین راه کشف اعتبار روايت کرد . ولی اثبات اعتبار روایت عمر بن حنظله متوقف بر این راه اخیر نیست راه های قبل هم بود .

در کلام مرحوم اقای خویی به دلالت این روایت هم اشکال شده بود که اولا اختصاص به زمان حضور دارد و ثانیا در مورد منازعه است و توقف و عدم اخذ خبر در مورد منازعه ، ملازمه ندارد با عدم امکان اخذ در غیر مورد منازعه .

به نظر اشکال دوم وارد است. اما اشکال اول در مورد مقبوله وارد نیست . در روایات دیگر که غایت "حتی تلقی ..." داشت احتمال اختصاص داده می شد اما در این روایت این احتمال وجود ندارد . زیرا تعلیل ذکر شده که "ان الوقوف فی الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات" موجب تعمیم می شود و دیگر احتمال اختصاص نسبت به ان نمی شود داد .

**روایت دوم** : روایت سماعه است که صاحب الوسائل از احتجاج نقل کرده است : عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قُلْتُ يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ[[20]](#footnote-20).

اشکال سندی قبلا نسبت به روایات احتجاج مطرح شد . این روایات مرسل است و غیر معتبر . اما از جهت دلالت ، بدون اشکال دلالت می کند که نمی شود به روایتین مختلفین اخذ کرد اما اگر ممکن نبود و ناچاز از عمل بودیم نوبت به ترجیح به مخالفت عامه می رسد. از جهت دلالت اشکالی که وجود دارد این است که مضمونش مخالف با مقبوله عمر بن حنظله است . زیرا در مقبوله اول مخالفت را نقل کرده است و بعد توقف .

قبلا اشکالی در موثقه سماعه مطرح شد که تعبیر به اخذ تناسب با اعتقادات و اصول دارد نه فروع و اعمال . این اشکال اینجا نمی اید زیرا خود سائل فرض کرده که مورد از عملیات است نه اعتقادات . این روایت سماعه از شواهدی می شود که عنوان اخذ در مورد عمل خارجی بکار رفته است . تعبیر این است دو حدیث به ما می رسد که یکی امر می کند به اخذ به شئ و دیگری نهی می کند از اخذ به شئ . اینجا اخذ به شئ به معنای انجام دادن عملی است .

یک شنبه 27 / 11/ 98 جلسه 88

روایت سوم : صاحب وسائل از عیون الاخبار شیخ صدوق نقل کرده است عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا علیه السلام يَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي الشَّيْ‌ءِ الْوَاحِدِ.

راوی راجع به اخبار متعارضه می پرسد و امام علیه السلام بعد از توضیحاتی ، لزوم ترجیح به موافقت با کتاب و سنت را بیان می کنند و می فرمایند : فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي‌ الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ أَمْرَهُ وَ مَا كَانَ فِي السُّنَّةِ نَهْيَ إِعَافَةٍ أَوْ كَرَاهَةٍ ثُمَّ كَانَ الْخَبَرُ الْأَخِيرُ خِلَافَهُ فَذَلِكَ رُخْصَةٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ كَرِهَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعاً وَ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَكَ الِاخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِآرَائِكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا[[21]](#footnote-21).

بنابراین اگر در موردی اختلاف بین الحدیثین باشد و مورد هم از موارد حکم الزامی بود و با موافقت کتاب خدا و سنت هم نتوانستیم یکی از این دو حدیث را ترجیح بدهیم باید علمش را به ائمه علیهم السلام رد کنیم و دنبال مطلب باشیم تا به بیان من عندهم برسیم . اما قبل از ان ، خودمان نمی توانیک یک طرف را ترجیح دهیم .

از ذیل این روایت استفاده شده که در موارد تنافی و تعارض الخبرین وظیفه توقف است . اما ایا استدلال به این روایت بر مدعا که توقف و عدم امکان اخذ به احد الخبرین باشد تمام است ؟

راوی اخیر یعنی احمد بن حسن میثمی که همان احمد بن حسن بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار باشد شخص ثقه ای است ولو از جهت وقف شبهه واقفی بودن او هست که البته همین که از امام رضا علیه السلام این حدیث را نقل می کند نشان می دهد یا واقفی نبوده یا اگر بوده از وقف برگشته است . مشکل در محمد بن عبد الله مسمعی است که در مورد او توثیقی وارده نشده است . بنابراین روایت از جهت سند ضعیف خواهد شد .

وجوهی برای جواب از اين اشکال مطرح شده :

وجه اول : ولو مسمعی وثاقت ندارد اما به این روایت بخصوصه باید اخذ کنیم . زیرا صدوق بعد از نقل این روایت می گوید : قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه كان‏ شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيّئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث و إنما أخرجت‏ هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي‏ [[22]](#footnote-22) .

ایشان می فرماید که هرچند استادم ابن ولید راجع به مسمعی نظر خوبی نداشته است اما من این روایت را از کتاب الرحمه سعد بن عبد الله نقل کرده ام چون این کتاب را که مشتمل بر این روایت بود بر ابن ولید خواندم و او این روایت را انکار نکرد .

معلوم می شود که ابن ولید با تمام نقادی اش و با وجودی که مسمعی را قبول نداشته اما این روایت به خاطر شواهد صدقی که در ان وجود داشته مورد قبول او بوده است . بنابراین من حیث السند تمام است .

فیه : درست است که صدوق به ما خبر می دهد که استادش ابن ولید این روایت را قبول داشته است اما نهایتا ثابت می کند که ابن ولید به حسب نظر خودش حجت را تمام دیده و اجازه نقل این روایت را به صدوق داده است و این مقدار کافی نیست . زیرا بین ما هو الحجه پیش ابن ولید و ما هو الحجه پیش دیگران ملازمه ای نیست . ممکن است او شواهد صدقی پیدا کرده که برای دیگران حجت نباشد . لذا در استثنائات ابن ولید از روایات نوارد الحکمه هم یک بحث این است که اگر ابن ولید روایت شخصی را از این کتاب استثناء کرد و به ان عمل نکرد ایا دلالت بر تضعیف می کند و بحث دیگر این است که ایا عدم استثناء دلالت بر توثیق می کند ، در این بحث دوم گفته شده که عدم استثناء شخصی توسط ابن ولید دلالت بر توثیق او نمی کند . زیرا ابن ولید گفته است که ما به این روایات عمل می کنیم و در صورتی می تواند عمل کند که حجت داشته باشد اما با توجه به اینکه باب اجتهاد در این زمینه واسع است ، ما هو الحجه پیش او ملازمه با ما هو الحجه پیش دیگران ندارد .

وجه دوم : در کلام بعض الاعلام حفظه الله است که در ذیل این روایت مرحوم شیخ صدوق می گوید که این روایت را در کتاب الرحمه سعد بن عبد الله دیدم . با توجه به اینکه صدوق در اول فقیه نقل می کند که من روایات را از کتاب هایی نقل می کنم که معول علیه عند الاصحاب و محل رجوع انها است و یکی از این کتاب ها هم کتاب الرحمه سعد بن عبد الله است معلوم می شود روایت من حیث السند تمام و صدورش از امام علیه السلام واضح بوده است .

فیه : اگرچه این کتبی که صدوق در مقدمه بیان کرده جزء کتب معروفه و مرجع اصحاب می باشد اما مجرد معروف بودن و مقطوع بودن اصل یک کتاب از یک راوی کافی نیست که ما را در استدلال به روایات منقول از کتاب بی نیاز از سند کند . زیرا ما هو المتواتر و ما هو الثابت اصل کتاب به صورت فی الجمله است اما تمام مطالب این کتاب من الاول الی الاخر مطالب نویسنده باشد و از امام علیه السلام صادر شده باشد مورد یقین نیست . حتی در کتب اربعه که در اعصار متاخر شایع و واضح است که تالیف چه کسانی است ، ما هو الواضح اصل کتاب است و نسبت ان به مثلا کلینی ، اما دیگر روایت اول که در باب اول است یا روایت دومی که در باب دوم است مقطوع به نیست . بنابراین این مقدار که کتاب الرحمه سعد بن عبد الله جزء کتب مشهوره ای بوده که الیه المرجع و علیه المعول کافی نیست که جمیع ما نسب الی کتاب الرحمه سعد بن عبد الله برای ما حجت باشد به گونه این که نیاز به بررسی سند نداشته باشد .

وجه سوم : ما که نگاه کنیم به منزلت صدوق در نقل احادیث و ان کیفیتی که در خصوص کتاب عیون الاخبار رعایت کرده است ، مخصوصا با این شواهدی که صدوق در ذیل روایت گفته است ، معلوم می شود که صدور این روایت در نزد صدوق به نحو قطعی ثابت شده است . همین کافی است که اعتماد به نقل صدوق کنیم.

فیه : قبلا هم گفته شده که در این جهت هیچ گونه اشکالی نیست که مرحوم صدوق حداقل وقتی در کتاب هایش روایتی را به صورت قطعی به امام علیه السلام نسبت می دهد حجت داشته است ولی اشکال در این است که با توجه به اینکه باب اجتهاد در این موارد واسع است حجت تام داشتن صدوق ملازمه ندارد که برای بقیه هم حجت باشد .

وجه چهارم : چنانکه یکی از وجوه اعتبار مقبوله عمر بن حنظله جهت قوت مضمونی و متنی بود ، به این روایت هم که نگاه کنیم می بینیم از جهت مضمون در حد بالایی از قوت و إحکام است و مشتمل بر مطالب عالیه و مهمه ای است که احتمال صدورش از غیر معصوم داده نمی شود . نکات و مضامینی که در اين روايت وجود دارد از صدر تا ذیل این روایت ، چیزی نیست که از غیر معصوم صادر شده باشد .

این وجه اخیر بعید به نظر نمی رسد . يعنی روایت مسمعی از جمله روایاتی است که می توان از راه قوت متن و مضمون به این نتیجه رسید که از کسی جز امام علیه السلام صادر نشده است . خصوصیات روایت را اگر کسی نگاه کند به صورت عادی اطمینان پیدا می کند که از غیر امام علیه السلام نمی باشد .

بنابراین ولو به لحاظ صناعت دلیلی بر توثیق مسمعی نداریم اما روایت را می توان معتبر دانست .

اما از جهت دلالی ، مفاد آنچه در انتها امده حکم به توقف است اما چون قبلش مرجحاتی امده ، به صورت فی الجمله و در جایی که مرجحات نباشد دلالت بر توقف می کند .

روایت چهارم : در وسائل از مستطرفات سرائر نقل شده : أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إِلَيْهِ (ابی الحسن الثالث علیه السلام ) يَسْأَلُهُ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ علیهم السلام قَدِ اخْتُلِفَ عَلَيْنَا فِيهِ فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اخْتُلِفَ فِيهِ فَكَتَبَ علیه السلام مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا[[23]](#footnote-23).

از اين روايت استفاده می شود که در موارد اختلاف روايات ما ضابطه و معیاری برای اخذ به روايت نداریم و باید رد علم به ائمه عليهم السلام بنمائيم .

من حیث الدلاله اشکالی ندارد . چون سوال شده که به حسب نقل روات اختلاف وجود دارد و در این مساله اختلاف الحدیثین ، قاعده ای بیان نشده که قبل از سوال از امام علیه السلام بتوانند به یکی از اطراف قضیه اخذ کنند .

اشکال من حیث السند است . زیرا این روایت در مستطرفات است و در همه روایات مستطرفات این اشکال عام وجود دارد که برای روایات سند ذکر نشده است .

بعضی از اساتید گفته اند که از راه دیگر این مشکل را حل می کنیم . چراکه این روایت با همین متن و با سند صحیح در کتاب بصائر هم امده است . پس من حیث السند هم مشکلی نخواهد داشت[[24]](#footnote-24).

ایا مشکل این روایت به حسب نقل در بصائر برطرف شود یا نه ؟

در متن بصائر به حسب انچه در بصائر مطبوع موجود می باشد این تعبیر امده است که حدثنا محمد بن عیسی قال اقرئنی داوود بن فرقد کتابه الی ابی الحسن الثالث علیه السلام اعرفه بخطه یساله عن العلم المنقول ... . این تعبیر در بصائر امده اما مشکل این است که بصائری که به ان ارجاع داده شده و روایت در ان است اگر یک محدثی دیگری که دارای سند از بصائر است این حدیث را از بصائر نقل کند خوب است اما به صرف اینکه در بصائر مطبوع امده که کافی نیست . اگر مثلا در کتاب کافی مطبوع عبارتی به عنوان روایت دیدیم اما بحار یا وسائل یا وافی ان را از کافی نقل نکرده باشند آيا می توانیم به ان استناد کنیم يا نه ؟ همان اشکالی که پیش از این نیز مطرح شده می اید که اصل کتاب کافی مقطوع به است اما اینکه روایت الف هم در کافی است یا نه ، باید از راه سند درست کنیم . در جایی که سند معتبر داشته باشیم یا به گونه ای اشخاص مختلف نقل کرده باشند که اگرچه هر کدام از نقل ها فی حد نفسه معتبر نباشند اما در مجموع قطع به وجود این عبارت در کتاب به وجود اید نقل های متعدد از یک روایت در کافی اتفاق بیافتد ولو هر کدام به تنهایی معبر نباشد علم به وجود ان در کافی پیدا می کنیم می توانیم به ان استناد والا نمی توانیم استدلال کنیم . این اشکال در بصائر هم هست . ولو خود این کتاب مشکلی ندارد و در جلالت نویسنده ان شکی نیست اما وجود این روایت در بصائر باید احراز شود. ظاهرا کسی دیگری از محدثین هم این روایت را نقل نکرده است . بنابراین اشکال سندی باقی می ماند .

### اخبار احتیاط

در انتهای مرفوعه زراره است که امام علیه السلام فرموده اند اگر مرجحات منتفی شود باید به روایتی که موافق با احتیاط است باید اخذ کرد .

از حیث السند که همان مرفوعه زراره است و از حیث دلالت هم همانطور که مرحوم اخوند فرموده است انچه از ذیل مرفوعه استفاده می شود لزوم اخذ به روایتی است که موافق با احتیاط است نه لزوم احتیاط در واقعه . در حقیقت این روایت دلالت بر ترجیح احدی الروایتین به موافقت با احتیاط می کند و عملا جزء روایات طایفه چهارم می شود نه طایفه سوم .

دوشنبه 28 / 11/ 98 جلسه 89

به سند روایت مستطرفات سرائر اشکال کردیم که مرسل است . از این اشکال جواب داده شد که این روایت در بصائر هم وجود دارد و به سند صحیح نقل شده است . ما در جواب گفتیم که باید این روایت را یکی از محدثین مثل صاحب وسائل و یا بحار و یا وافی که به بصائر سند دارند از بصائر نقل کنند تا نقل بصائر ثابت شود .با توجه به اينکه این روایت را علامه مجلسی در بحار نقل کرده است لذا از حیث سند مشکلی ندارد .

### اخبار ترجیح

روایات ترجیح اصناف متعددی دارد . بعضی ، همین تشتت اخبار ترجیح را دلیل قرار داده اند که رعایت مزایا و مرجحات لزوم ندارد بلکه اولویت دارد و لذا منافاتی با حکم تخییر در سایر روایات ندارد . همانطور که اختلاف روایات در بیان حد در مثل ايام استظهار درحيض ، يا فاصله بين مرد وزن در مکان مصلی را دلیل بر عدم لزوم ان می گیرند .

در مجموع اخبار ترجیح در پنج صنف قرار داده می شود :

صنف اول : روایاتی که ملاک تقدیم را موافقت با کتاب می دانند یا به تنهایی یا موافقت کتاب به همراه موافقت با سنت .

صنف دوم : روایاتی که خصوص مخالفت با عامه را از مزایا قرار داده است .

صنف سوم : روایاتی که موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را با هم به عنوان ملاک تعیین کرده است .

صنف چهارم :روایاتی که گفته شده احدثیت را موجب ترجیح احد الخبرین قرار داده است .

صنف پنجم : روایاتی که مرجحات متعددی را بیان کرده است . به تعبیر اخوند اجمع روایات از حیث بیان مرجحات است که همان مقبوله عمر بن حنظله باشد .

#### صنف اول :

روایت اول ؛ روایت ابن ابی یعفور : کلینی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ ( علی بن الحکم ) وَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه 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[[25]](#footnote-25).

در این روایت است که باید ببینید ایا مورد اختلاف شاهدی از کتاب دارد یا نه ، اگه نداشت نمی شود به ان اخذ کرد .

ایا استدلال به این روایت بر ترجیح به موافقت تمام است یا خیر؟

فرض بحث در تعارض جایی است که دو خبر داریم که هر کدام فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند ولی یکی موافق کتاب است و یکی خیر . قبلا هم گفته شده که بحث از موافقت و مخالفت با کتاب برای سنجش روایت در دو موضع مطرح می شود . موضع اول تشخیص حجت از لا حجت . زیرا از روایات استفاده می شود برای اینکه خبر ثقه ای حجت باشد شرطش این است که مخالف با کتاب نباشد . این مخالفت ، مخالفتی است که مورد جمع عرفی نباشد . موضع دوم تعارض است . فرض این است که در تعارض دو خبر فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند و به خاطر تعارض مشکل پیدا شده است . در این مورد تعارض هم موافقت و مخالفت مدخلیت دارد . خبر موافق اخذ می شود و مخالف کنار گذاشته می شود . این مخالفت و موافقت ، مخالفتی است که مورد جمع عرفی هم باشد ؛ یعنی موافقت با عموم کتاب و یا اطلاق کتاب و مخالفت با عموم و اطلاق ان . بنابراین به خبر موافق اخذ می کنیم و خبر مخالف را کنار می گذاریم هر چند اگر این خبر مخالف تنها بود و معارض نداشت با ان عموم یا اطلاق را قید و تخصیص می زدیم .

بنابراین در تعارض اگر بگویند به خبر موافق اخذ کن باید مفروض جایی باشد که دو خبر فی حد نفسه شرایط حجیت را دارند بگونه ای که اگر خبر مخالف تنها بود با ان تخصیص می زدیم . با این شرط باید روایات را بررسی کنیم که ایا دلالت بر این دارند که موافقت با کتاب مرجح در تعارض خبرین است یا نه ؟

در روایت ابن ابی یعفور عنوانی که امده این است که حدیث ها مختلف هستند ولی یک راوی ثقه است و یک راوی غیر ثقه . به حسب فرض سائل ، هر دو خبر واجد شرایط حجیت نیستند . در جواب امام علیه السلام امده که خبری که به دست شما رسیده اگر شاهدی در کتاب الله یا قول الرسول صلی الله علیه واله برای ان پیدا کردید می توانید بر اساس ان عمل کنید و معتبر است والا اگر شاهد پیدا نکردید نمی توانید به ان اخذ کنید . انچه در این روایت امده غیر از موافقت و مخالفت ، این است که در کتاب شهادت بر این مضمون وجود داشته باشد .

بنابراین با توجه به فرض سائل که هر دو شرایط حجیت را ندارند ، روایت با تعارض الخبرین که کل منهما واجد شرایط حجیت هستند سازگاری ندارد .

این روایت شبیه روایاتی است که در مقام بیان شرایط حجیت خبر می فرمایند خبری که موافق با کتاب نباشد و مخالف ان است زخرف است و نحن لم نقله . روایت ابن ابی یعفور هم ناظر به این است که هر خبری که بخواهیم به ان اخذ کنیم باید شاهدی برای ان پیدا کنیم . لذا از جهت دلالی دال بر مدعا یعنی ترجیح به موافقت در فرض تعارض الخبرین ندارد.

در سند هم به حسب نقل مرحوم کلینی ، عبد الله بن محمد است که همان بنان بن محمد برادر احمد بن محمد بن عیسی می باشد که در مورد او توثیقی وارد نشده است . اما صاحب وسائل در ذیل این روایت دارد که ورواه البرقی فی المحاسن عن علی بن الحکم . لذا به حسب نقل محاسن که در وسائل امده و در بحار هم از محاسن نقل شده مشکل سندی تا علی بن حکم حل می شود و بعد از علی بن حکم هم که مشکل سندی وجود ندارد . بنابراین روایت ابن ابی یعفور من حیث السند تمام است ولی من حيث الدلالة دلالت برترجيح احد المتعارضين به موافقت با کتاب ندارد .

روایت دوم ؛ حدیث حسن بن جهم : فی الاحتجاج عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ‌ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ[[26]](#footnote-26).

امام علیه السلام می فرمایند که در احادیث مختلفه اگر خبری مشابهت مضمونی داشته باشد با مدلول کتاب و سایر احادیث اخذ کنید و اگر نداشت اخذ نکنید . این تعبیر ، غیر از روایت ابن ابی یعفور است که گفت باید شاهد پیدا کنید . این مشابهت با ان موافقت با عموم که مورد جمع عرفی است سازگاری دارد . مشکل این است که در ذیل همین روایت در مورد اختلاف حدیث ؛ حکم به تخییر شده به نحو مطلق . در ذیل امام علیه السلام نفرموده است که هر کدام موافق با کتاب است به ان اخذ کن . با توجه به این ذیلی که در مورد تعارض الخبرین امده ، معلوم می شود انچه در صدر ذکر شده در مقام تعیین حجت از لا حجت است . ولو اگر ذیل نبود و فقط صدر روایت بود با ترجیح احد المتعارضین سازگاری داشت اما با توجه به ذیل معلوم می شود که صدر تعيين حجت از لا حجت را می گوید ؛ مثل روایاتی که می گفت انچه موافق با کتاب نیست زخرف است و لم نقله . لذا از اخبار ترجیح در مورد تعارض خارج می شود .

از جهت سند هم این روایت اعتبار ندارد . زیرا در احتجاج به صورت مرسل نقل شده است .

روایت سوم ؛ فی تفسیر العیاشی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ( امام کاظم ) علیه السلام قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ‌ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشْبِهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ[[27]](#footnote-27).

این روایت همان صدر روایت قبلی است و ذیل ان را ندارد . لذا از نظر دلالی خوب است ولی به خاطر ارسال در تفسیر عیاشی ، از نظر سند مشکل دارد .

روایت دیگری هم در وسائل از تفسیر عیاشی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده است که لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله وسنة نبیه صلی الله علیه واله[[28]](#footnote-28) .

این روایات را هم جزء روایات ترجیح اورده اند اما مضمون همان روایاتی را دارد که در مقام بیان شرط حجیت هستند و می گویند انچه موافق با کتاب نیست زخرف است و نحن لم نقله .

روایت چهارم ؛ روایت مسمعی است که قبلا هم بیان شد . فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي‌ الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِيّاً عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله وَ أَمْرَهُ ... .

در این قسمت فرموده اند انچه موافق با کتاب است به ان اخذ کنید . در فرض تعارض به خبر موافق اخذ کنید . اگر موافقت با کتاب را احراز نکردید به سنت نگاه کنید و خبر موافق با سنت را اخذ کنید .

این روایت به این مقدار که در فرض تعارض ، لزوم عرضه بر کتاب و موافقت با ان بیان شده ، می تواند در اخبار ترجیح داخل شود.

در بحث سندی هم قبلا گفته شد که میثمی محل اشکال بود با این وجود وجوهی برای اعتبار روایت بیان شد .

اینها روایاتی بود که موافقت با کتاب به تنهایی یا به همراه موافقت با سنت ، در انها معیار ترجیح قرار داده شده است .

#### صنف دوم :

روایاتی که مخالفت با عامه را ملاک ترجیح قرار داده است . در کلمات اعلام چند روایت به عنوان روایات صنف دوم ذکر شده است .

روایت اول ؛ این روایت ، روایت حسن بن جهم است که جزء روایاتی است که در رساله راوندی از صدوق نقل شده است : عن ابن بابویه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ علیه السلام هَلْ يَسَعُنَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا يَسَعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا فَقُلْتُ فَيُرْوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام شَيْ‌ءٌ وَ يُرْوَى عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ[[29]](#footnote-29).

معیاری که داده شده این است که روایت موافق با عامه را کنار بگذارید و روایت مخالف با ان را اخذ کنید . از نظر دلالی تمام است که مخالفت با عامه موجب ترجیح است .

مشکل سند روایت است که یک بحث در نقل رساله راوندی از صدوق است و یک بحث هم در نقل صدوق است که از محمد بن موسی بن متوکل از سعد ابادی نقل می کند . اینکه موسی بن متوکل توثیق خاصی ندارد ، به وجوهی جواب داده اند که یکی این است که طبق عبارتی که سید بن طاووس در فلاح السائل دارد موسی بن متوکل هم از کسانی است که مثل ابراهیم بن هاشم اتفاق بر وثاقت انها است . همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی هم امده ولو اجماع تمام اصحاب نباشد اما از این عبارت به دست می اید که حداقل بعضی از اصحاب او را توثیق کرده اند و همین مقدار برای اعتبار او بس است . یکی دیگر از وجوه اعتماد مرحوم صدوق به او در موارد متعدد است به طوری که در مشیخه فقیه در نقل سند به کتب مختلف در حدود 38 مورد به او اعتماد کرده است . این نشان می دهد که او شخص عادی و غیر ثقه نبوده که این مقدار صدوق به او اعتماد می کرده است . اما سعد ابادی محل اشکال است و وثاقت او قابل احراز نیست . وجوهی مطرح شده که تمام نیست . قسمتی از بحث وثاقت سعدی ابادی در قاعده لا ضرر مطرح شد .

بحث دیگر سندی این است که این حدیث در رساله راوندی است و باید بحث شود که در روایت صنف سوم به تفصیل بحث می شود که ایا به رساله راوندی سند داریم یا نه .

بنابراین روایت فعلا از ناحیه سعد ابادی مشکل سندی دارد اما من حیث الدلاله بر مدعا دلالت داشت.

روایت دوم ؛ روایت محمد بن عبد الله: از رساله قطب راوندی : عَنْ ابن بابویه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: 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.

از جهت دلالت مشکل نیست . زیرا در مورد تعارض ملاک ترجیح را مخالفت با عامه قرار داده است .

در سند هم محمد بن عبدالله است که از امام رضا عليه السلام نقل می کند ومعلوم نیست چه شخصی است و در مورد او توثیق وجود ندارد . اما این مشکل قابل حل است . چراکه صفوان در یک جا و بزنطی در چند جا از محمد بن عبدالله از امام رضا عليه السلام روایت نقل می کنند . بنابراین چون مروی عنه اين دونفر است با قاعده توثيق مشایخ ثلاثه مشکل حل می شود . اما مشکل سعد ابادی همچنان باقی است .

شنبه 10/ 12/98 جلسه 90

روایت سوم ؛ این روایت را صاحب وسائل از رساله قطب راوندی از مرحوم صدوق نقل می کند : بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ[[30]](#footnote-30) .

مفاد این روایت واضح است و اشکالی در دلالت آن بر ترجیح به مخالفت با عامه نیست . اشکال منحصر در سند روایت است . از جهت سندی با قطع نظر از اینکه سند رساله راوندی به صدوق تمام باشد ، اشکال خاص دیگری وجود دارد و ان این است که در سند ذکر شده عن احمد بن محمد بن عیسی عن رجل یعنی این روایت مرسل است و از این جهت معتبر نخواهد بود .

#### صنف سوم :

روایاتی که هم موافقت با کتاب و هم مخالفت با عامه را از مرجحات قرار داده است . روایت این صنف روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله است که از رساله قطب راوندی نقل شده است . صاحب وسائل نقل کرده است : سَعِيدُ بْنُ هِبَةِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الَّتِي أَلَّفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَ إِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍّ ابْنَيْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ [[31]](#footnote-31).

تقریب استدلال این است که چون موضوع این روایت دو حدیثی است که با هم اختلاف دارند و قابل جمع نیستند ، طبعا حکم بیان شده حکم تعارض الخبرین است نه اینکه تشخیص حجت از لا حجت . در این موضوع مورد بحث ، دو مرجح بیان شده است اول موافقت با کتاب و دوم مخالفت با عامه .

در این روایت از دو جهت باید بحث شود . جهت اول بحث سندی است و جهت دوم دلالت این حدیث بر مدعا .

از جهت سند با توجه به اینکه صاحب وسائل این روایت را از رساله قطب راوندی نقل می کند و قطب راوندی هم با اسناد خود از امام علیه السلام ، تمامیت روايت من حیث السند متوقف بر این است که صاحب وسائل تا رساله قطب سند معتبر داشته باشد و نیز افراد واقع در سند از راوندی تا امام علیه السلام نیز افراد موثق و معتبر باشند .

هرچند صاحب وسائل در خاتمه وسائل فقط به دو کتاب از کتاب های راوندی سند ذکر می کند و می گوید : نروي كتاب (الخرائج و الجرائح) و كتاب (قصص الأنبياء) لسعيد بن هبة الله الراوندي بالإسناد السابق عن العلامة الحسن بن المطهر عن والده عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن ردة عن القاضي أحمد بن علي بن عبد الجبار الطبرسي عن سعيد بن هبة الله الراوندي اما خود صاحب وسائل در اخر فائده خامسه در خاتمه بعد از اینکه سند را به کتب و مصادر وسائل ذکر می کند این عبارت را می اورد : نروي باقي الكتب بالطرق المشار إليها و الطرق المذكورة عن مشايخنا و علمائنا رضي الله تعالى عنهم جميعا و جزاهم عنا و عن الإسلام خيرا. از این عبارت اخیر استفاده می شود که صاحب وسائل بقیه کتبی را که در متن وسائل از انها روایت نقل می کند ولی در خاتمه به خصوص ان را از صاحبش نقل نکرده ، همه انها را با این سند اخیر نقل می کند و یکی از کتبی که داخل در باقی الکتب است رساله قطب راوندی است . چون در متن وسائل از ان روایت نقل می کند اما در خاتمه برای ان بخصوصه سند ذکر نکرده است .

همانطور که در کلام اقای صدر در بحوث[[32]](#footnote-32) هم امده است شاهد بر اینکه این طریقی که صاحب وسائل برای مصادر وسائل ذکر کرده طریق به رساله قطب راوندی هم هست این است که مرحوم علامه در اجازه معروف به ال زهره در ضمن بیان طرق خود به کتب شیعه ، طریقی را که به جمیع کتب سعید بن هبه الدین راوندی نقل می کند همان طریقی است که صاحب وسائل در طریق سی و ششم خود دو کتاب قصص الانبیاء و خرایج را نقل می کند . لذا این عبارت موجود در طریق علامه ، شاهد بر این است که رساله قطب راوندی نیز مندرج در همان باقی الکتبی است که صاحب وسائل سند به ان ذکر کرده است .

این بیان ، طریق صاحب وسائل را تا رساله راوندی درست می کند . اما از رساله راوندی تا امام علیه السلام هم باید روات ثقه باشند. راوندی از صدوق نقل می کند و او ازپدرش از سعد بن عبدالله از ايوب بن نوح از ابن ابي عمير از عبد الرحمن بن ابی عبدالله . از مرحوم صدوق به بعد اشکالی در سند نیست ولی باید از راوندی تا صدوق بررسی شود . سه واسطه وجود دارد که محمد و علی فرزندان علی بن عبد الصمد و خود علی بن عبد الصمد و سوم ابوالبرکات هستند . وثاقت دو نفر اول یعنی محمد و علی فرزندان علی بن عبد الصمد بر اساس عبارتی که صاحب وسائل در امل الآمل دارد ثابت می شود . ایشان در مورد محمد بن علی بن عبد الصمد فرموده است : فاضل جلیل من مشایخ ابن شهر اشوب [[33]](#footnote-33). از این عبارت استفاده توثیق می شود . در رابطه با علی که برادر محمد باشد هم در امل الامل امده : فقیه ثقة قرأ علی والده و علی الشیخ ابی علی بن ابی جعفر رحمهم الله [[34]](#footnote-34). نسبت به علی بن عبد الصمد هم در امل الآمل فرموده : الشیخ علی بن عبد الصمد التمیمی السبزواری فقیه دیّن ثقة قرا علی الشیخ ابی جعفر . ایشان فرموده است که شیخ منتجب الدین این تعبیر را در کتاب فهرست درباره او بکار برده است . البته صاحب وسائل در امل الامل بعد از این عبارت ترجمه الشیخ بهاء الروساء را آورده است ، وبعد از آن می گويد : الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التميمي فاضل عالم، يروي عنه ابن شهرآشوب، و لا يبعد اتحاده مع التميمي السبزواري السابق، بل الظاهر ذلك‌ . بنابراین وثاقت واسطه دوم هم ثابت می شود . واسطه سوم هم ابوالبرکات است . صاحب وسائل در ترجمه او نیز در امل الآمل این عبارت را دارد که الشیخ ابو البرکات علی بن الحسین الجوزی الحلی عالم صالح محدث یروی عن ابی جعفر ابن بابویه[[35]](#footnote-35) . به این ترتیب این بخش از سند هم درست می شود . این تقریب تمامیت سند روایات قطب است .

استدلال به این روایت مواجه با اشکال سندی و دلالی شده است . اشکال سندی به چهار وجه بر می گردد :

وجه اول : اصلا وجود چنین کتابی برای راوندی که در احوال احادیث اصحاب باشد ثابت نیست ، بلکه بسیار بعید است که راوندی چنین کتابی داشته باشد . هرچند صاحب وسائل که شخص ثقه ای است در این باب 9 از ابواب صفات قاضی خبر از وجود چنین کتابی برای راوندی می دهد وچند روايت را از آن نقل می کند ولی چون قرینه بر خلاف نسبت به خبر صاحب وسائل وجود دارد به ان اعتنایی نمی شود . قرینه هم این است که دو نفر از شاگردان بلاواسطه راوندی که ابن شهر اشوب و منتجب الدین باشند در ترجمه راوندی و ذکر مصنفات او ، هیچ کدام این رساله را در عداد مولفات راوندی ذکر نکرده اند . لذا معلوم می شود که اصلا راوندی چنین کتابی نداشته است .

اصل این اشکال از مرحوم نراقی است و مرحوم اصفهانی در نهایه ان را از محقق نراقی نقل کرده است . عبارت محقق اصفهانی این است : ان اخبارها المطلقه الآمرة بالاخذ بما خالف العامة و ترک ما وافقها کلها منقولة عن رسالة القطب الراوندی و قال الفاضل النراقی انها غیر ثابتة من القطب ثبوتا شائعا فلاحجیه فیما نقل عنها .[[36]](#footnote-36)

برای تایید این اشکال فوق هم گفته شده که بعضی از علماء مثل مرحوم شيخ اسد الله شوشتری احتمال داده اند که رساله ای که در احوال احادیث نوشته شده متعلق به قطب راوندی (شيخ سعيد بن هبة الله) نباشد بلکه متعلق به سید راوندی باشد که منظور از ان ، سید فضل الله بن علی است که از او تعبیر به ضیاء الدین هم شده و هم عصر قطب راوندی است . راوندی صاحب رساله ، سید فضل الله است که مدفون در کاشان می باشد نه سعید بن هبة الله راوندی که مدفون در صحن حرم حضرت معصومه علیها السلام می باشد و دارای کتاب قصص الانبیاء و الخرائج است و ابن ابی الحدید می گوید که او اول کسی است که نهج البلاغه را شرح داده است .

یک شنبه 11/ 12/ 98 جلسه 91

برای اثبات ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه در موارد تعارض الخبرین به روایت رساله راوندی استدلال شد که از دو جهت مورد اشکال قرار گرفت . جهت اول اشکال سندی است که به چهار وجه بیان گردیده است . وجه اول گفته شد که اصل وجود چنین کتابی برای راوندی ثابت نیست . زیرا دو نفر از شاگردان بلاواسطه راوندی که ابن شهر اشوب و شیخ منتجب الدین باشند در ترجمه راوندی ، این رساله را در عداد مولفات ایشان ذکر نکرده اند . لذا اگر هم چنین رساله ای وجود داشته باشد احتمال دارد مربوط به سید راوندی باشد نه شیخ راوندی .

جواب :

اولا : گرچه در دو کتاب شاگردان راوندی یعنی ابن شهراشوب و منتجب الدین از این رساله راوندی ذکری به میان نیامده است ولی تلامذه راوندی که منحصر در این دو شخص نبوده است بلکه افراد دیگری هم شاگرد راوندی بوده اند که ممکن است کتاب از طریق انها برای دیگران نقل شده باشد و ابن شهراشوب و شیخ منتجب الدین به ان دسترسی نداشته اند . بنابراین وقتی شخص ثقه ای مثل صاحب وسائل خبر از وجود این کتاب می دهد و فرض هم این است که به این کتاب طریق معتبر دارد دیگر مجرد سکوت ابن شهراشوب و منتجب الدین کافی نیست که از خبر صاحب وسائل و طریق او رفع ید کرد . در صورتی می توان رفع ید کرد که قرینه بر خلاف قائم شده باشد و مجرد سکوت ابن شهراشوب و منتجب الدین قرینه به حساب نمی اید .

ثانیا : دلیلی نداریم که ابن شهراشوب و منتجب الدین که در مقام ترجمه راوندی بر امده اند در صدد احصاء جمیع مولفات استاد بوده باشند. هر کدام از انها به صورت فی الجمله بعضی از کتاب های راوندی را ذکر کرده اند . انها در مقام حصر نبوده اند که از عدم ذکر یکی از مولفات استفاده شود که این کتاب کتاب راوندی نیست . شاهد بر اینکه در مقام احصاء همه مولفات نبوده اند این است که ابن شهراشوب کتاب " جنا الجنتین فی ذکر ولد العسکریین " را برای راوندی نقل می کند که منتجب الدین نقل نمی کند و از ان طرف هم منتجب الدین که کتاب های بیشتری را برای راوندی ذکر کرده بعضی از کتب مثل " منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة "را برای راوندی اورده که ابن شهراشوب در زمره کتب راوندی نیاورده است .

پس صرف اینکه ابن شهراشوب و منتجب الدین رساله راوندی را ذکر نکرده اند دليل بر اين نيست که راوندی چنین کتابی نداشته است . چون ممکن است کتابی به شاگردی رسیده باشد که به ابن شهراشوب و منتجب الدین نرسیده است . شاهدش این است که کتاب های دیگری وجود دارد که به راوندی نسبت داده می شود در حالی که این دو تلمیذ ان را ذکر نکرده اند مثل قصص الانبیاء که صاحب وسائل در کنار الخرائج راوندی نقل می کند و برای ان سند می اورد اما این دو تلمیذ ان را نقل نکرده اند .

وجه دوم : بر فرض که وجود چنین کتابی را برای راوندی قبول کنیم اما نقل صاحب وسائل در صورتی معتبر است که ایشان به این کتاب سند تام داشته باشد و حال انکه صاحب وسائل به رساله طریق معتبر ندارد . زیرا در خاتمه وسائل که سند خود را به کتب ذکر می کند فقط برای دو کتاب قصص و خرائج سند اورده است و برای این رساله سند ذکر نشده است. ولو محتمل است که راوندی رساله ای به این عنوان داشته باشد اما استناد به روایت این رساله متوقف بر این است که سند به رساله داشته باشیم که نداریم . چون صاحب وسائل با وجودی که از ان روایت نقل می کند اما سند ذکر نکرده است .

جواب : با تقریبی که برای تمامیت سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله بیان شد جواب از این اشکال معلوم می شود . زیرا در تقریب تمامیت سند این روایت گفته شد که هر چند صاحب وسائل در خاتمه وسائل نسبت به کتب راوندی ، فقط به کتاب قصص و کتاب خرائج تصریح می کند و برای انها سند ذکر می کند و به رساله سند ذکر نمی کند اما در اخر فائده خامسه بعد از اینکه سندش را به کتب و مصادر ذکر کرده اورده است : نروی باقی الکتب بالطرق المشارالیها و ... . از این عبارت استفاده می شود که بقیه کتبی که در متن وسائل از انها روایت ذکر می کند و یکی از انها نیز همین رساله است را هم با این سند نقل می کند . یعنی همان سندی که به کتاب قصص و خرائج دارد و از طریق علامه می گذرد و در نقل صاحب وسائل در طریق سی و ششم بیان گردیده است . بنابراین سندش همان سند مذکور برای قصص و خرائج است .

در اینجا شبهه ای نسبت به این جواب وجود دارد که باید حل شود . شبهه این است که نمی توانیم ملتزم شویم سند صاحب وسائل به رساله از طریق علامه می گذرد . زیرا اگر این رساله با همان طریق سابق یعنی طریق کتاب قصص و کتاب خرائج به صاحب وسائل رسیده بود باید مطالب این رساله در کتب علامه بروز پیدا می کرد و خود علامه لا اقل در بعضی کتبش مطالب این رساله را از جمله این روایت را نقل می کرد . در حالی که اثری از این روایت رساله راوندی در تعارض الخبرین در کلمات علامه و حتی مشایخ علامه وجود ندارد و به این روایت استناد نکرده اند . مثلا در کتاب تهذیب الاصول علامه وقتی مراجعه کنیم اثری از این روایت در بحث تعارض الاخبار نمی بینیم . حتی به کتاب اصولی مرحوم محقق هم که مراجعه کنیم این روایت رساله در ان وجود ندارد . عدم استناد علامه و مرحوم محقق ، کاشف از این است که این رساله در دسترس انها نبوده است و لذا نمی توانیم سند سابق که به قصص و خرائج است و از طریق علامه می گذشت را سند رساله احوال احادیث بدانیم.

جوابی که از این مناقشه داده شده از جمله در کلام اقای صدر در بحوث ، این است که ما قبول داریم با تتبع در کتب علامه و محقق نمی یابیم که استدلال به این روایت کرده باشند ولی عدم استدلال به این روایت در کتب اصولیشان دلالت نمی کند که این رساله در دسترس انها نبوده است . زیرا اینها در مباحث اصولیشان در تعارض الاخبار به روایات استناد نمی کرده اند . چون دأب انها استناد نبوده از عدم استناد نمی توان کشف کرد که مطالب رساله در دسترس نبوده است . مرحوم علامه که اصلا استناد به روایت نکرده فقط مرحوم محقق در بحث تعارض الاخبار عبارتی را از شیخ طوسی نقل می کند و به ایشان نیز اشکال می کند که چرا برای حل تعارض به این روایت استدلال کرده است . زیرا مسائل علمی را که نمی شود به خبر واحد اثبات کرد . مرحوم محقق فرموده است : قال الشيخ‏ إذا تساوت الروايتان في العدالة و العدد، عمل بأبعدهما من قول العامّة. و الظاهر أنّ‏ احتجاجه‏ في‏ ذلك‏ برواية رويت عن الصادق عليه السّلام‏ و هو إثبات لمسألة علمية بخبر واحد، و ما يخفى عليك ما فيه‏ [[37]](#footnote-37). این نشان می دهد داب انها استناد به روایات نبوده است . لذا سکوت انها نسبت به روایت عبد الرحمن و دیگر روایات رساله ، دلالت نمی کند که این رساله در دسترس انها نبوده است . شاهدش این است که ما در بحث تعارض الادله که فقط روایت راوندی را نداریم بلکه روایات دیگری هم وجود دارد که در کتب اربعه نیز موجود است که علامه در بحث تعارض الخبرین نیاورده است . همانطور که عدم نقل روایات علاجیه ای که در کتب اربعه وجود دارد قرینه بر عدم دسترسی علامه به کتب اربعه نمی شود ، عدم انعکاس روایت راوندی نیز نمی تواند قرینه شود که علامه به این رساله دسترسی نداشته است . طبعا این روایات چون فقهی نیست در ابواب کتب فقهی مطرح نمی شود و در کتب اصولی جای طرح دارد ولی وقتی داب علامه این باشد که در تعارض الاخبار به روایات استناد نکند طبیعی است که در کتب اصولی هم منعکس نشود .

وجه سوم : اگر سند این روایت بعد از راوندی تا عبد الرحمن به همین شکل باشد که در عبارت وسائل نقل شده است یعنی از محمد و علی که پسران علی بن عبد الصمد باشند و انها از علی بن عبد الصمد و او نیز از ابی البرکات نقل کرده باشند مشکلی ندارد . زیرا بر اساس توضیحات گذشته محمد و علی ثقه هستند و پدر اینها هم که علی بن عبد الصمد باشد ثقه است. ولی مشکلی که در بین وجود دارد این است که با ملاحظه قرائنی معلوم می شود که در این روایت مروی عنه راوندی محمد و علی پسران علی بن صمد نیستند بلکه مروی عنه او محمد و علی پسران خود عبد الصمد هستند که از عبد الصمد نقل می کنند . اگر این باشد اعتبار روایت مواجه با اشکال می شود . زیرا هر چند محمد و علی پسران عبد الصمد ثقه هستند اما خود عبد الصمد توثیق ندارد . لذا سند روایت به خاطر عبد الصمد به مشکل بر می خورد .

قرینه ای که موجب شده است مروی عنه راوندی را در این سند محمد و علی پسران خود عبد الصمد بگیریم این است که محمد و علی ابنی عبد الصمد دو محدث معروف هستند و از مشایخ ابن شهر اشوب می باشند و ابن شهر اشوب از انها کثیرا روایت نقل می کند و در طرق صاحب وسائل هم واقع شده اند. بر این اساس که این دو از مشایخ ابن شهر اشوب هستند بعید به نظر می رسد که راوندی بیاید از پسران علی بن عبد الصمد نقل کند . با توجه به اینکه علی بن عبدالصمد استاد ابن شهراشوب است بعید است که راوندی از محمد و علی که پسران علی بن عبد الصمد هستند نقل کند . زیرا ابن شهر اشوب که در طبقه متاخر از راوندی هست از خود علی بن عبد الصمد نقل می کند چطور راوندی که استاد ابن شهر اشوب است از پسران علی بن عبد الصمد نقل کند . وقتی علی بن عبد الصمد در رتبه و طبقه استاد ابن شهر اشوب باشد طبعا همرتبه با راوندی حساب می شود اگر شخصی با شخص دیگر هم طبقه بود یکی از دیگری نقل کند استبعادی ندارد اما یک معاصر بیاید از فرزند معاصرش نقل کند امر بعید به نظر می رسد و قابل التزام نیست . لذا در سلسله سندی این روایت ولو به حسب نقل وسائل این است که مروی عنه راوندی ، محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد هستند اما بر اساس این قرینه معلوم می شود که به حسب واقع محمد و علی پسران عبد الصمد هستند که از پدرشان نقل می کنند و عبدالصمد هم توثیق ندارد . لذا روایت به خاطر مجهول بودن عبد الصمد از اعتبار ساقط می شود .

دوشنبه 12/12/ 98 جلسه 92

وجه سوم اشکال سندی به روایت راوندی این بود که مروی عنه راوندی علی و محمد پسران عبد الصمد هستند نه پسران علی بن عبد الصمد . زیرا علی و محمد پسران عبد الصمد از محدثان معروف و استاد ابن شهر اشوب می باشند و از طرفی راوندی هم استاد ابن شهر اشوب می باشد ، معنا ندارد که راوندیِ استاد ابن شهراشوب از پسران استاد دیگر ابن شهر اشوب نقل کند ؛ یعنی از پسران محدث معاصر خود . لذا معلوم می شود که راوندی از علی و محمد پسران علی بن عبد الصمد نقل نمی کند بلکه از علی و محمد پسران خود عبد الصمد روایت می کند و انها از عبد الصمد و عبد الصمد هم توثیق ندارد و روایت به لحاظ او ضعیف می شود .

از این اشکال سوم به چند وجه جواب داده شده است :

جواب اول : در کلمات اقای صدر امده است که ما قبول می کنیم معقول نیست علی بن عبد الصمد خودش شیخ ابن شهر اشوب و استاد او باشد ولی پسران او از مشایخ راوندی و استاد وی باشند و راوندی از انها روایت کند . اما انچه مشکل را حل می کند این است که عبد الصمدی که فرزندان او محمد و علی استاد ابن شهر اشوب هستند غیر از ان عبد الصمدی است که در سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله مذکور است . زیرا یک عبد الصمد داریم که جد اعلای همه این افراد منتسب به عبد الصمد ولو مع الوسائط است که پسر او علی بن عبد الصمد می باشد و در موردش توثیق وجود دارد و در سند روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله نیز از ابی البرکات نقل می کند . علی بن عبد الصمد بعد از عبد الصمد به عنوان جد اعلای افراد بعدی قرار می گیرد و از ان تعبیر جد الأسره می کنیم که در طبقه شیخ طوسی و سید مرتضی است و وقتی می خواهد از صدوق نقل کند نوعا با واسطه نقل می کند و واسطه اش غالبا ابی البرکات است و البته گاهی هم گفته شده که بی واسطه نقل می کند . این علی بن عبد الصمد که توثیق دارد و جلیل القدر هم هست فرزندانی دارد که علی و محمد و حسین می باشند . علی بن علی بن عبد الصمد و محمد بن علی بن عبد الصمد که در سند ذکر شده است فرزندان همین علی بن عبد الصمدی هستند که جد الأسره است . علی بن عبد الصمد یعنی جد الأسره یک نوه ای هم دارد که اسمش عبد الصمد است . عبد الصمد نوه معلوم نیست که ایا پسر حسین است یا علی اما مشخص است که پسر محمد نیست . زیرا در سند بعضی از روایات پسر عبد الصمد از محمد تعبیر می کند به عموی پدر من . اگر عبد الصمد فرزند محمد بود باید پسر عبد الصمد از محمد تعبیر می کرد به جد من نه عموی پدر من . لذا روشن است که عبد الصمد دوم که نوه علی بن عبد الصمد جد الأسره است فرزند محمد نیست .

تا اینجا معلوم شد که علی بن عبد الصمد جد الأسره نوه ای دارد که اسمش عبد الصمد است . این عبد الصمد دوم دو فرزند دارد به نام محمد و علی و همین محمد و علی استاد ابن شهر اشوب هستند . پس اینکه در اشکال گفته شده که محمد و علی شخصان معروفان و استاد ابن شهر اشوب می باشند محمد و علی پسران عبد الصمدی هستند که خود نوه علی بن عبد الصمد جد الأسره است . لذا در سند روایت دیگر اشکال پیدا نمی شود . زیرا راوندی از علی و محمدی نقل می کند که پسران علی بن عبد الصمد جد الاسره هستند و هم علی و محمد و هم علی بن عبد الصمد هر دو توثیق دارند .

مرحوم اقای صدر می فرماید این نتیجه ای است که با ملاحظه سند عده ای از روایات به دست می اوریم . یکی از این روایات ، روایتی است که سید ابن طاووس در مهج الدعوات نقل می کند به این سند : قال الشیخ علی بن عبد الصمد اخبرنی جدی قال حدثنا والدی الفقیه ابو الحسن رحمه الله قال حدثنا جماعة من اصحابنا رحمهم الله منهم السید العالم ابوالبرکات ... [[38]](#footnote-38). این علی بن عبد الصمد همان استاد ابن شهر اشوب است که در اینجا نقل می کند جدش به او خبر داده است . جد او باید پدر عبد الصمد دوم باشد یعنی یکی از فرزندان بلاواسطه علی بن عبد الصمد جد الأسره . جد می گوید که پدرم یعنی ابوالحسن حدیث برایم کرده است . ابوالحسن همان علی بن عبد الصمد معروف است که جد الأسره می باشد و گفته شده که از مرحوم صدوق با واسطه نقل می کند . این والد فقیه که ابوالحسن باشد گفته حدثنا جماعه من اصحابنا که یکی از انها ابوالبرکات است . از این سند استفاده می شود که عبد الصمد در سلسله روات ، دو نفر هستند و علی پسر عبد الصمد که استاد ابن شهر اشوب می باشد و ابن طاوس هم از او نقل می کند غیر از علی بن عبد الصمدی است که جد الأسره است .

البته با مراجعه به کتاب ابن طاووس سندهای دیگری هم دیده می شود که با این کلام اقای صدر تطبیق می کند و می توان ان را به عنوان شاهد قرار داد . در یکی دیگر از این سندها ابن طاووس در مهج الدعوات نقل می کند : قال الشیخ علی بن عبد الصمد حدثنی الشیخ الفقیه عم والدی ابوجعفر محمد بن علی بن عبد الصمد . نمی گوید که محمد بن علی بن عبد الصمد جد من است بلکه می گوید او عموی پدر من است . پس علی بن عبد الصمد پدرش عبد الصمد است و جد او یکی از فرزندان علی بن عبد الصمد جد الأسره می باشد . بعد دارد که علاوه بر عموی پدرم ، جدم نیز برایم نقل کرده است از پدرش که ابوالحسن علی بن عبد الصمد باشد[[39]](#footnote-39) . سند دیگری هم هست که می شود از انها همین نکته را استفاده کرد.

جواب دوم : ممکن است جواب دیگری هم از این اشکال داده شود و ان عبارت است از اینکه هر چند ما در سلسله رواتی که بین راوندی تا صدوق وجود دارد ، دو نفر به نام عبد الصمد نداشته باشیم بازهم مشکلی در این روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله ایجاد نمی کند . در ریاض العلماء این بیان امده است که همانطور که برای فرزندان عبد الصمد تعبیر به ابن عبد الصمد می شود ، در بعضی موارد از نوه های عبد الصمد نیز به ابن عبد الصمد تعبیر می شود . بنابراین اگرچه علی بن عبد الصمد گفته می شود اما مقصود همان علی بن علی بن عبد الصمد است . این مساله ای است که در غیر فرزندان و نوه های عبد الصمد نیز شیوع دارد . چون اگر در یک طایفه جد شخص معروف و متشخصی باشد نوه های او را منتسب به جد می کنند . مثل روایاتی که در ان ها محمد بن القاسم بن فضیل وارد شده است . با توجه به اینکه فضیل بن یسار شخص معروف و از اجلاء اصحاب است در بعضی از موارد به جای اینکه بگویند محمد بن قاسم بن فضیل ، تعبیر می کنند محمد بن فضیل . لذا در مواردی که محمد بن فضیل در سند واقع شده ، نمی شود که اشکال سندی کرد . هرچند محمد بن فضیلی که محمد پسر بلاواسطه فضیل باشد که همان محمد بن فضیل بن غزوان است در مورد او توثیق وارده نشده است اما ان روایاتی که محمد بن فضیل از ابی الصباح کنانی روایت نقل می کند مقصود محمد بن القاسم بن فضیل بن یسار است که توثیق دارد . برای همین مشکلی به وجود نخواهد بود .

در محل بحث هم با توجه به حرف ریاض العلماء که از نوه های عبد الصمد تعبیر به ابن عبد الصمد می کنند ، می شود به اشکال سوم به این تقریب جواب داد که شما در اشکال گفتید افرادی که به نام محمد و علی در سلسله روات وجود دارند فرزندان عبد الصمد و استاد ابن شهر اشوب هستند . وقتی محمد و علی پسران عبد الصمد استاد ابن شهر اشوب باشند معنا ندارد که راوندی از پسران انها روایت نقل کند ، جواب این است که ان محمد و علی که در عبارت به عنوان ابنی عبد الصمد استاد ابن شهر اشوب معرفی شده اند در حقیقت محمد و علی ابنی علی بن عبد الصمد هستند . وقتی استاد شهر اشوب علی بن علی بن عبد الصمد باشد این عبارت سند در روایت عبد الرحمن ابی عبد الله به مشکلی بر نمی خورد . زیرا راوندی نقل می کند از محمد و علی که پسران با واسطه عبد الصمد (يعنی نوه های عبدالصمد ) هستند و مشکلی ندارد که انها هم استاد ابن شهر اشوب باشند و در عین حال مروی عنه راوندی نیز باشند . ایرادی ندارد که معاصر از معاصر نقل کند. اگر شخصی که در مرتبه استادی زید است از استاد دیگر زید بخواهد نقل کند امری رایج میان روات و محدثین است .

وجه چهارم : در سلسله سند روایت از راوندی تا صدوق ، مشکل مروی عنه راوندی و همینطور حلقه دوم سند که ابیهما باشد را بر طرف کردید اما شخص سومی قبل از صدوق وجود دارد که به ملاحظه او سند مشکل پیدا می کند و ان هم ابی البرکات است چرا که در مورد او توثیق وارد نشده است . بله از عبارت صاحب وسائل در امل الآمل می شود توثیق او را استفاده کرد ولی مشکل این است که صاحب وسائل که ابوالبرکات را توثیق می کند از نظر زمانی فاصله بسیاری نزديک 700 سال با او دارد ؛ یکی در قرن یازدهم و دیگری در قرن چهارم و پنجم . این فاصله زمانی نشان می دهد که توثیق صاحب وسائل بر اساس حس نیست بلکه بر اساس اجتهاد و حدس اوست .

اگر توثیق حسی و یا حتی محتمل الحس و الحدس باشد به حسب بناء عقلاء در عمل به اخبار ثقات قابل اخذ و حجت است اما در موردی اگر خبر از وثاقت از روی حدس و اجتهاد باشد نمی شود به ان عمل کرد . زیرا خبر حدسی در اموری که دارای مقدمات حسی هستند و از روی مقدمات حسی قابلیت تمییز دارند ، اگر احتمال حسی بودن داده شود حجت است اما اگر احراز حدسیت شود حجیت ندارد . در محل بحث نیز فاصله زمانی زیاد که نزدیک به 700 سال است باعث می شود که نتوانیم به خبر صاحب وسائل اخذ کنیم . بر همین اساس است که ما بین توثیق قدماء اصحاب و متاخرین تفصیل می دهیم . اگر توثیق از شیخ و یا نجاشی باشد به ان اخذ می شود چون إخبار انها حداقل این است که محتمل الحس می باشد و به ان اخذ می شود اما در توثیقات متاخرین اگر کسی از متاخرین روات را توثیق کند نمی شود به ان اخذ کرد . زیرا برای انها مدارکی حسی غیر از مدارکی که در دسترس ما قرار دارد وجود ندارد . لذا اگر شخصی از متاخرین کسی را توثیق کند که توثیق ان را در رجال شیخ و یا در کلام نجاشی نمی بینیم معلوم می شود که با حدس و اجتهاد به ان رسیده است .

در ما نحن فیه هم صاحب وسائل که ابی البرکات را توثیق می کند با توجه به اینکه او از متاخرین است طبعا اگر بخواهد توثیق کند مبتنی بر حدس و اجتهاد می شود والا اگر مدرک حسی در بین بود به ما هم می رسید .

جواب : هرچند بین توثیق متاخرین و توثیق قدماء فرق است اما نکته فرق بین توثیق متاخرین و توثیق قدماء در محل بحث پیاده نمی شود . در محل بحث ولو صاحب وسائل از متاخرین است و فاصله زمانی او تا مورد توثیق قریب به 700 سال می باشد اما این مانع از اخذ به توثیق صاحب وسائل نمی شود و موجب نمی شود اطیمنان به حدسیت پیدا کنیم بلکه همچنان این خبر محتمل الحس و الحدس باقی می ماند و فرض هم این است که علی المبنی در بناء عقلاء همانطور که به خبر معلوم الحسیه اخذ می کنند به خبر محتمل الحس و الحدس نیز اخذ می کنند .

سه شنبه 13/ 12/ 98 جلسه 93

از اشکال چهارم سندی جواب داده شد به اينکه هرچند باید بین توثیق متاخرین و متقدمین تفصیل داد زیرا احتمال حسیت در توثیقات متقدمین وجود دارد اما در توثیقات متاخرین خیر، ولی مهم این است که باید در خبر احتمال حسیت بدهیم و اگر این احتمال در خبر وجود داشت به ان اخذ می شود و اگر احتمال حسیت وجود نداشت به ان خبر اخذ نمی شود و ملاک کم و زیاد بودن فاصله زمانی نیست که در جایی که فاصله زمانی کم باشد بگوییم احتمال حسیت وجود دارد و اگر زیاد باشد بگوییم احتمال حسیت وجود ندارد و حمل بر حدسیت می شود تا در محل بحث به خاطر فاصله زیاد میان صاحب وسائل و ابو البرکات ، توثیق صاحب وسائل حمل بر حدسیت شود .

ملاک فاصله زمانی نیست . زیرا ممکن است از جهت زمانی فاصله کم باشد اما قرائن حدسیت وجود داشته باشد و ممکن است فاصله زیاد باشد و در عین حال احتمال حسیت بدهیم و بتوانیم به ان خبر اخذ کنیم .

اینکه گفته می شود در توثیقات متاخرین احتمال حسیت وجود ندارد اما در توثیقات متقدمین این احتمال وجود دارد برای این جهت است که اگر یکی از متاخرین بعد از مرحوم شیخ طوسی ، بخواهد یکی از روات معاصر ائمه علیهم السلام یا قریب العصر به انها را توثیق کند ، در مورد چنین متاخری قرائن بر حدسیت وجود دارد و احتمال حسیت منتفی است . زیرا منابعی که در اختیار متاخرین از شیخ بوده همان منابعی است که در اختیار ما هم می باشد . بر خلاف توثیقاتی که از مرحوم شیخ و قبل از ان صادر شده است که قرینه بر حدسیت انها وجود ندارد . زیرا تا قبل از شیخ منابع رجالی متعددی در دسترس علماء بوده که بر اساس ان روات را توثیق یا تضعیف می کردند ولی کثیری از این منابع در اتش سوزی کتابخانه مرحوم شیخ از بین رفت و به نسل های بعد منتقل نشد . با توجه به این مطلب اگر شخصی از قدماء راوی الف را توثیق کند احتمال استناد او به منابع رجالی موجود تا قبل از اتش سوزی وجود دارد ولی اگر شخصی از متاخرین مثل علامه بخواهد همان راوی الف را توثیق کند که فرض هم این است که در مورد او در کتاب رجال شیخ و نجاشی و یا در فهرست و رجال کشی چیزی یافت نمی شود ، این توثیق با استناد به منابع سابق نیست . زیرا ان منابع سابق که غیر از این چهار کتاب بوده از دست رفته و در این چهار کتاب هم که توثیقی در خصوص این راوی وجود ندارد لذا معلوم می شود که توثیق بر اساس اعمال حدس و اجتهاد و تجمیع قرائن بوده نه اینکه ناشی از مقدمات حسی باشد .

بر اساس اين نکته ، می بینیم که ملاک طول و قصر زمان نیست . ممکن است از نظر زمانی فاصله توثیق کننده با شخص مورد توثیق زیاد باشد و به قول توثیق کننده از انجا که از قدماء است اخذ شود و ممکن است فاصله کم باشد و اخذ نشود ؛ مثلا اگر شیخ یا شخصی معاصر با وی ، یک راوی را که در صدر اسلام حیات داشته است را توثیق کند و با وجودی که حدود 400 سال فاصله است به ان اخذ شود و ممکن نیز هست بعد از شیخ کسی راوی ای را توثیق کند و با وجودی که فاصله زمانی مثلا حدود 200 سال است اما به ان اخذ نشود .

مهم کم و زیادی فاصله زمانی نیست بلکه ملاک این است که خصوصیت خاصی مورد لحاظ قرار می گیرد و با لحاظ ان احراز می شود که قرائن اجتهادیه وجود دارد و احتمال حسیت در کار نیست و لذا توثیق معتبر نخواهد بود .

با ملاحظه این مطلب اگر بخواهیم توثیقات متاخرین را ملاحظه کنیم این طور نیست که در همه موارد توثیقات انان کالعدم باشد و اعتبار نداشته باشد زیرا ممکن است که ان نکته فرق ، در بعضی از توثیقات متاخرین بیاید ؛ با این توضیح که اگر یک عالمی بعد از شیخ طوسی بخواهد شخصی را توثیق کند که او از افراد سابق بر زمان شیخ طوسی تا عصر معصومین علیهم السلام است ، به قول او اخذ نمی شود . زیرا این عالم متاخر منابعی غیر از منابعی که در اختیار ماست ندارد و لذا توثیق او حدسی می شود . اما اگر شخصی که از متاخرین است بخواهد یکی دیگر از متاخرین را که بعد از شیخ است توثیق کند ولو فاصله زمانی بین توثیق کننده و مورد توثیق زیاد باشد اما اینطور نیست که قرینه بر حدسیت وجود داشته باشد .

بر این اساس صاحب وسائل که از متاخرین است اگر بخواهد یکی از معاصرین معصومین علیهم السلام را توثیق کند گفته می شود که حدسی خواهد بود اما اگر بخواهد شخص متاخر از شیخ را توثیق کند قرینه ای نداریم که دلالت بر حدسیت کند . زیرا از شیخ طوسی به بعد حادثه خاصی که منابع دست اول در ان از دست رفته باشد و به نسل بعد نرسیده نباشد اتفاق نیافتاده است . اگر کتابی در مورد این شخص توثیق شده نوشته شده باشد طبعا کتابی نیست که در اتش سوزی از بین رفته باشد تا بگوییم صاحب وسائل مدرک دیگری غیر از مدارک پیش ما نداشته است . ممکن است بعد از شیخ کتاب های متعددی در احوال علمای معاصر نوشته شده باشد و در دسترس صاحب وسائل بوده و وی به انها استناد کرده باشد و به دست ما نرسیده باشد . لذا ما نمی توانیم ان را نفی کنیم و قرینه بر خلاف نداریم و چون قرینه بر خلاف نداریم احتمال حسیت همچنان وجود دارد .

به عبارت اخری اگر مورد توثیق از قدماء باشد توثیق متاخرین اعتبار ندارد اما اگر شخص مورد ترجمه بعد از شیخ و یا معاصر او باشد اینطور نیست که منبع حسی که نشان دهنده وثاقت ان شخص باشد در ان اتش سوزی از بین رفته باشد تا این ادعا مجال پیدا کند که چنین منبعی که به دست ما نرسیده به دست عالم توثیق کننده هم نرسیده است .

ممکن است شبهه شود که اگر کتابی رجالی در اوصاف متاخرین وجود داشته که به دست صاحب وسائل رسیده است باید به دست ما هم می رسید و ما فحص کردیم دیدیم کتابی که ترجمه ابوالبرکات و امثال او را نوشته باشد وجود ندارد .

جواب این شبهه این است که انگیزه های نقل از کتب مختلف است . نسبت به کتب قدمای اصحاب که نزدیک به عصر معصومین علیهم السلام می باشند داعی بر نقل از این کتب وجود دارد و به خاطر همین اگر ان کتاب ها مورد استناد قرار می گرفت به نسل بعد می رسید . لذا در مورد توثیق مثل مرحوم علامه اینطور گفته می شود که علامه غیر از این چهار کتاب معروف ، کتاب دیگری نداشته که به ان استناد کند و اگر می داشت به نسل های بعدی می رسید . انگیزه برای رسیدن ان کتاب ها وجود دارد و مانعی هم برای ان نیست پس طبعا باید می رسید که نرسیده است. اما ان انگیزه کامل و اهتمام کامل بر نقل که نسبت به کتب قدماء داشته اند نسبت به کتاب های نوشته شده بعد از مرحوم شیخ طوسی نبوده است . لذا ممکن است عالمی زحمت کشیده و کتاب تراجم نوشته و این کتاب در اختیار صاحب وسائل بوده و به ان استناد می کرده است ولی به دست نسل بعد نرسیده است . به خلاف کتابی که در قبل از زمان شیخ نوشته شده که علماء و محدثین اهتمام زائدی که در حفظ ان داشتند نسبت به حفظ کتب متاخر وجود نداشته است . لذا همین مقدار که احتمال بدهیم توثیق مثل صاحب وسائل مستند به کتبی رجالی باشد که در بعد از شیخ نوشته شده و نویسنده معاصر یا قریب العصر به مثل ابوالبرکات بوده است به طوری که از نظر نسلی احتیاج به واسطه نداشته ، چون احتمال وجود چنین کتاب هایی و احتمال استناد صاحب وسائل به چنین کتابی وجود دارد توثیق او در مثل کتاب امل الآمل ، قرائن حدس و اجتهاد در ان وجود ندارد و از موارد خبر محتمل الحس می شود و حجیت دارد.

این یکی از وجوه توثیق ابوالبرکات است که با استناد به عبارت صاحب الوسائل در کتاب امل الآمل است . وجوه دیگری هم برای توثیق ابوالبرکات ذکر شده است . یکی از این وجوه که بعضی از اساتید ما حفظه الله به ان اعتماد داشته و دارند این است که در کتاب ریاض العلماء نقل شده است که در بعضی از نسخ کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام سندی برای این کتاب ذکر شده که در ان سلسله سند امده است : عن علی بن ابی طالب بن محمد بن ابی طالب عن الامام الفقیه .... قال حدثنا الامام الزاهد ابوالبرکات الخوزی عن الصدوق . تعبیر امام زاهد برای ابو البرکات نشان دهنده جلالت و حتی بالاتر وثاقت است . در تعلیقه امل الامل هم این عبارت از ان نسخه اورده شده است .

علاوه بر این قرینه ، قرائن دیگری هم ذکر شده است . ثعالبی درباره ابوالبرکات اورده است : وما أقول في بقية الشرف وبحر الأدب وربيع الكرم وغرة نيسابور وشيخ العلوية وحسنة الحسينية وأمام الشيعة بها[[40]](#footnote-40) در تعبیر دیگر درباره او امده است : السيد أبو البركات علي بن الحسين بن علي بن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد الملقب بالديباج يزين تالد أصله بطارف فضله ، ويحكى طهارة نسبه وبراعة أدبه ويرجع من حسن المروة وكرم الشيمة إلى ما تتواتر به أخباره وتشهد عليه آثاره .

اینها تعابیری است که نشان دهنده تجلیل فوق العاده از این شخص است . ولو اینها به تنهایی کافی نباشد ولی با ضمیمه کردن انها به تعبیر صاحب الوسائل موجب تایید توثیق ابوالبرکات می شود . عمده همان تعبیر صاحب الوسائل در مورد اوست . بقیه وجوه به عنوان موید می توانند قرار بگیرند .

در نتیجه هیچ یک از وجوه اربعه اشکال سندی به روایت قطب راوندی تمام نبود و من حیث السند همانطور که در کلام کثیری از علماء امده باید از ان تعبیر کرد به صحیحه عبدالرحمن بین ابی عبد الله یا صحیحه راوندی .

اما ایا از جهت دلالت ، روایت راوندی دلالت بر مدعا دارد یا خیر ؟ یعنی در جایی که هر دو خبر لولا التعارض فی حد نفسه حجیت دارند ولی با یکدیگر تعارض کرده اند موافقت با کتاب و مخالفت با عامه موجب ترجیح یکی بر دیگری می شود ؟

مرحوم اخوند بعد از اشکال در اخبار ترجیح فرموده است که یک اشکال به خصوص در مورد موافقت با کتاب و مخالفت با عامه وجود دارد و ان اینکه عنوانی که در روایت امده عنوان خبر موافق با کتاب و خبر مخالف با کتاب است ؛ ما وافق الکتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه . این مخالفت و موافقت با کتاب ، مقصود موافقت و مخالفت قابل جمع نیست بلکه مقصود مخالفت تباینی است . در حقیقت این روایت در مقام بیان مزیت در خبر متعارضین نیست بلکه ناظر به تعیین حجت از لاحجت است . مرحوم اخوند فرموده است : مع 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 . منظور از مخالفت ، مخالفتی است که موجب سلب حجیت فی نفسه می شود و لذا این روایات در مقام تمییز حجت از لا حجت هستند نه ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری که هر دو حجیت فی نفسه داشته باشند.

پس مخالفت مخالفت تباینی است (یا به تباين کلی يا به تباين جزئی وبالعموم من وجه) نه مخالفت به عموم وخصوص مطلق که اگر خبرِ موافق معارض نبود این خبر مخالف با کتاب بالعموم المطلق لازم الاخذ باشد . بنابراین این روایت از طایفه اخبار ترجیح خارج می شود .

از این اشکال دو جواب در کلمات داده شده است :

جواب اول : روایت را که از ابتدا تا اتنها نگاه می کنیم می بینیم که این روایت در مقام حل مشکل تعارض الخبرین است . اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان ؛ یعنی جایی که دو خبر با هم تعارض پیدا کرده اند و از جهت اختلاف و تعارضی که دارند مشکل پیدا شده است . جایی مشکل تعارض پیدا می شود که دو خبر فی حد نفسه حجیت داشته باشند نه جایی که خبرها فی حد نفسه هم حجت نباشند تا بخواهد تمییز حجت از لاحجت کند . اگر می خواست صرفا ملاک حجیت را بیان کند دیگر نیاز به حدیثان مختلفان . می توانست بفرماید اگر حدیثی از ما به دست شما رسید ببینید موافق با قران است یا نه ؛ اگر موافق بود لازم الاخذ است و اگر مخالف نباید اخذ کرد .

وقتی ظاهر این روایت حل مشکل تعارض شد طبعا مخالفتی که به عنوان معیار اخذ یا طرح قرار داده می شود مخالفتی نیست که قابلیت جمع عرفی را ندارد یعنی مخالفت بالتباين بلکه مخالفتی است که قابلیت جمع عرفی را دارد یعنی همان مخالفت بالعموم المطلق . در جایی اگر یک خبر موافق با عموم بود و دیگری مخالف با عموم به خبری که موافق با عموم است اخذ باید اخذ کرد .

چهارشنبه 14 / 12/98 جلسه 94

جواب اول از اشکال دلالی مرحوم اخوند بر صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله گفته شد .

جواب دوم : اگر عنوان مخالفت با کتاب به معنای خصوص مخالفت با ظاهر و عموم نباشد لا اقل باید به معنایی اعم باشد که مخالفت با ظاهر را هم شامل بشود ؛ یعنی هم مخالفت با ظاهر را شامل شود و هم مخالفت تباینی با کتاب . نمی شود منظور از مخالفت با کتاب ، خصوص مخالفت تباینی باشد چون موضوع مفروض در این روایت "حدیثان مختلفان" است یعنی دو حدیثی که فی حد نفسه حجیت دارند . حکمی که امام علیه السلام در این روایت بیان می فرمایند باید به نحوی باشد که موضوع روایت را در بر بگیرد . اگر در کنار بیان حکم موضوع مفروض در روایت ، حکم افراد دیگر نیز تفضلا بیان شود مانعی ندارد اما نه اینکه حکم بیان شده موضوع مفروض را نگیرد . اگر خصوص مخالفت تباینی مراد باشد حکم مذکور در روایت ، شامل موضوع مفروض نمی شود اما اگر مخالفت اعم باشد ، هم حکم موضوع مفروض بیان می شود و هم حکم غیر ان .

جواب دوم این است که عنوان مخالفت با کتاب اگر به معنای خصوص مخالفت با ظهور نباشد لا اقل باید به معنای اعم باشد که هم مخالفت با ظاهر را شامل شود و هم مخالفت تباینی . لذا وقتی روایت می گوید که در خبرین ، به خبر موافق با کتاب اخذ شود و خبر مخالف با کتاب طرح گردد ، اگر این مخالفت ، به معنای اعم شد و هم مخالفت با ظهور را در بر گرفت و هم مخالفت تباینی ، حکم بیان شده هم حکم عامی خواهد شد که در هر موردی ، متناسب با همان مورد ثابت می شود ؛ یعنی در جایی که احد الخبرین مخالفت تباینی با کتاب دارد ، حکم به طرح خبر مخالف با کتاب ، حکم به عدم حجیت فی نفسه ان است و در واقع ملاکی است که امام علیه السلام برای تمییز حجت از لا حجت بیان کرده اند و در مواردی که مخالفت ، مخالفت با ظاهر باشد حکم به طرح خبر مخالف با کتاب و اخذ موافق ، حکم به ترجیح احدی الحجتین بر دیگری در باب تعارض است نه بیان عدم حجیت فی نفسه ان .

بنابر جواب دوم ، همانطور که از این روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در موارد مخالفت تباینی احد الخبرین با کتاب ، تمییز حجت از لا حجت استفاده می شود ، در مواردی هم که یکی از دو خبر مخالف با ظهور کتاب در عموم و دیگری موافق ان است ، ترجیح در باب تعارض از ان استفاده می شود .

بنابراین ، در صنف سوم از اخبار ترجیح ، روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله در اثبات ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ، سندا و دلالة مشکلی ندارد .

#### صنف چهارم :

روایاتی که از انها استفاده می شود که در موارد تعارض به احدث الخبرین اخذ شود . بعض الاعلام در کتاب آراؤنا در اصول، وعمدة المطالب درفقه به ترجیح به احدثیت ملتزم شده اند . در این صنف ، چهار روایت قابلیت استناد و بحث دارد.

روایت اول : عن الکلینی عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكِنَانِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَا بَا عَمْرٍو أَ رَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيًا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا بَا عَمْرٍو أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ[[41]](#footnote-41).

به حسب این روایت بعد از اینکه اباعمرو کنانی جواب داد که در موارد اختلاف دو روایت به روایت جدیدتر اخذ می کنم ، امام علیه السلام جواب او را صحیح شمردند و فرمودند : اگر اینگونه عمل کنید هم خیر شماست و هم خیر ما .

روایت دوم : عن الکلینی عن علی بن ابراهیم عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: أَ رَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ كُنْتُ آخُذُ بِالْأَخِيرِ فَقَالَ لِي رَحِمَكَ اللَّهُ[[42]](#footnote-42).

روایت سوم : عن الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وَ حَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ[[43]](#footnote-43).

ظاهر روایت این است که این دو حدیثی که یکی از امام متقدم و دیگری از امام متاخر امده با هم تنافی دارند و امام علیه السلام در این موضوع می فرمایند وظیفه اخذ به خبری است که از امام متاخر صادر شده است .

روایت چهارم : عن الکلینی عن عدة من اصحابنا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَ فُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه واله لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ فَيَجِي‌ءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ قَالَ إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ[[44]](#footnote-44).

اینکه امام علیه السلام در جواب فرموده است که در حدیث هم نسخ اتفاق می افتد معنایش این است که چنانکه در ایات قران اگر ایه ای در زمان سابق نازل شده باشد و ایه دیگری در زمان لاحق به خلاف ایه سابق نازل شده باشد ایه متاخر ناسخ سابق است و باید به ایه متاخر اخذ کنند در حدیث هم وظیفه همین است و باید به متاخر اخذ کرد ، هرچند حدیث متاخر از ائمه علیهم السلام صادر شده باشد و حدیث متقدم از پیامبر صلی الله علیه واله .

اینها روایاتی است که در اثبات ترجیح به احدثیت مطرح شده است .

برای استدلال به این روایات باید در دو جهت بحث کرد ؛ جهت اول بررسی اعتبار سندی روایات است و جهت دوم بررسی دلالت روایات بر ترجیح به احدثیت در تمامی موارد تعارض به شکل یک قانون کلی .

جهت اول ؛ بررسی اعتبار سندی :

روایت اول؛

هرچند در کلام مرحوم اقای خویی از این روایت تعبیر به صحیحه ابی عمرو کنانی شده است اما این روایت من حیث السند صحیحه نیست . زیرا اگرچه افراد قبل از ابی عمرو بدون اشکال ثقه هستند ولی مشکل خود ابی عمرو است که در موردش توثیقی وجود ندارد. بنابراین نسبت به این روایت باید تعبیر شود به صحیح عن ابی عمرو الکنانی نه صحیحه ابی عمرو کنانی .

مرحوم اقای صدر فرموده اند که اشکال سندی این روایت در نقل وسائل از کافی پیش می اید اما در جامع الاحادیث این روایت از وسائل از محاسن برقی با این سند نقل شده است : البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام . به حسب نقل محاسن که مشتمل بر ابی عمرو کنانی نیست و راوی از امام علیه السلام خود هشام بن سالم می باشد این روایت صحیحه می شود .

ولی ایا نقلی که از محاسن شده صحیح است یعنی روایت بدون وساطت ابی عمرو کنانی است ؟ مرحوم اقای صدر فرموده که به نظر می رسد در نقل محاسن اشتباهی صورت گرفته و ابی عمرو در سند محاسن هم قرار دارد و فقط در نقل سقط شده است. زیرا به متن روایت که نگاه کنیم خطاب امام صادق علیه السلام به حسب نقل ، به ابی عمرو است و او را دوبار مخاطب قرار می دهند . بنابراین از این راه هم نمی توان سند روایت را تصحیح کرد و مشکل همچنان باقی است [[45]](#footnote-45).

ملاحظه ای که نسبت به فرمایش اقای صدر در اینجا وجود دارد این است که اولا اینکه ایشان فرموده اند که جامع الاحادیث از وسائل و وسائل از محاسن نقل می کند تعبیر صحیح و دقیقی نیست . همانطور که در تعلیقه مباحث الاصول نیز گفته شده در جامع الاحادیث این روایت را از خود محاسن مستقیما نقل می کند نه اینکه از وسائل نقل کند و وسائل از محاسن . این مساله مهمی است که وجهش بعدا معلوم می شود .

مطلب دیگر اینکه ایشان فرموده اند در اینجا اگر صاحب وسائل هم از محاسن نقل کرده باشد و در سند محاسن راوی از امام علیه السلام هشام بن سالم باشد فایده ای ندارد . چون دو مرتبه خطاب امام علیه السلام به ابی عمرو در حدیث ، نشان می دهد که راوی اباعمرو است . این مطلب صحیح نیست . زیرا ممکن است خطاب در روایت به یک شخص باشد ولی راوی حدیث خود او نباشد بلکه شخص دیگری باشد . چه اشکال دارد که در اینجا سوال از اباعمرو باشد اما هشام در ان مجلس حضور داشته و این سوال وجواب را برای ما نقل کند . این مقدار که مخاطب اباعمرو است ملازمه ای ندارد که در سلسله سند حتما اباعمرو واقع شده باشد و هشام نتواند بلاواسطه از امام نقل کند . در بعضی روایات دیگر نیز داریم که سائل شخصی است و راوی فرد دیگری . لذا اگر ثابت شود که در محاسن این روایت از هشام و بدون وساطت اباعمرو کنانی نقل شده این مناقشه اقای صدر تمام نیست .

اما اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که هر چند در محاسن مطبوع این روایت نقل شده باشد اما ما نمی توانیم به ان استناد کنیم . چون به این نسخه از محاسن موجود سند نداریم . بله اگر کسی مثل صاحب وسائل و یا علامه مجلسی که به محاسن طریق دارند این روایت را برای ما نقل کنند من حیث السند تمام می شود اما اگر انها نقل نکنند نمی شود به روایت موجود در نسخه مطبوع استناد کرد . از اینجا معلوم می شود که چرا پیش از این گفتیم که مساله مهم است که ایا جامع الاحادیث از وسائل نقل می کند و وسائل از محاسن یا اینکه جامع الاحادیث از خود محاسن نقل می کند زیرا اگر این روایت در وسائل ، علاوه بر نقل از کافی ، از محاسن هم با سند جدید نقل شده بود وجود روایت در محاسن برای ما ثابت می شد اما چون اینطور نیست که صاحب وسائل نقل کرده باشد ما هو المعبتر نقل از کافی است و نقل از محاسن ثابت نخواهد شد .

بنابراین روایت اول من حیث السند مشکل دارد .

روایت دوم هم که روایت حسین بن مختار باشد معلوم است که من حیث السند تمام نیست . چون در این روایت امده است که حسین بن مختار عن بعض اصحابنا و به جهت ارسال ضعیف خواهد بود.

روایت سوم که روایت معلی بن خنیس باشد مشکل سندی ندارد . در سند علی بن ابراهیم اسماعیل بن مرار است که قابلیت توثیق دارد و با قاعده توثیق معاریف و کثرت نقل اجلاء از او ممکن است قائل به اعتبارش بشویم . داوود بن فرقد هم مشکل ندارد و معلی هم هرچند روایات در مورد او مختلف است ولی همانطور که در معجم الرجال هم امده در مجموع می شود حکم به وثاقت وجلالت او کرد .

روایت چهارم هم روایت محمد بن مسلم است که من حیث السند معتبر است منتها به خاطر اشتمالش بر عثمان بن عیسی که واقفی است موثقه می شود .

بنابراین درمیان روایاتی که در صنف چهارم قرار می گیرد دو روایت من حیث السند ضعیف بودند و دو روایت معتبر .

شنبه 17 / 12 / 98 جلسه 95

جهت دوم : بررسی دلالی روایات ترجیح به احدثیت :

همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی نیز امده است ، باید سه روایت اول جداگانه مورد بررسی قرار بگیرد و روایت اخیر که روایت محمد بن مسلم باشد نیز به صورت جدا . در کلام مرحوم اقای خویی یک مناقشه مختص به سه روایت اول مطرح شده و یک مناقشه عام که هم سه روایت نخست را می گیرد و هم روایت اخیر را .

مرحوم اقای خویی در مناقشه نسبت به سه روایت اول فرموده اند که هرچند در روایات حکم به لزوم اخذ به حدیث متاخر شده است اما این لزوم اخذ به حدیث متاخر به معنای ترجیح در محل بحث که تعارض الخبرین باشد نیست بلکه این ترجیح به خاطر مناط دیگری است که ربطی به بحث تعارض الخبرین ندارد و ان لزوم عمل به وظیفه فعلی است که در بعضی موارد بر اساس تقیه رقم می خورد . در این روایات امده که باید به خطاب متاخر اخذ شود به عنوان وظیفه فعلی نه اینکه چون خطاب متاخر کشف از حکم واقعی می کند در جایی که دو خبر در مقام تعیین حکم واقعی با هم تعارض کرده اند و با فرض اینکه تقیه ای در کار نیست نمی دانیم کدام یک حکم واقعی هستند .

در کلام اقای صدر مطلب بالا توضیح داده شده است که وقتی به دو خبر مراجعه می کنیم که یکی از حیث زمانی متاخر است این خبر احدث دو ظهور دارد . یکی ظهور در این که به صدد بیان حکم واقعی است ؛ حکمی که به حسب اشخاص متعدد نمی شودبلکه بین همه مشترک است . ظهور دیگر خطاب احدث این است که در مقام بیان وظیفه فعلی مکلف است که این وظیفه فعلیه ممکن است مطابق با همان حکم واقعی باشد و ممکن هم هست به خاطر تقیه مطابق با حکم واقعی نباشد ؛ چنانکه امام کاظم علیه اسلام مطالبی را به عنوان وظیفه فعلیه به علی بن یقطین بیان کردند که با حکم واقعی مطابق نبود اما وظیفه او این بود که به خاطر تقیه ان را انجام دهد .

ما به این سه روایت اول که نگاه کنیم ظاهرشان این است که اگر باید به احدث اخذ کنیم به خاطر ظهور دوم خبر متاخر است یعنی به این جهت است که این خبر احدث وظیفه فعلیه را بیان می کند نه اینکه روایات فوق به خاطر ظهور اول خبر احدث که حیثیت کشف از حکم واقعی باشد ترجیح ان را لازم کرده باشند . ظهور روایات در این است که به جهت وظیفه فعلیه ، مکلف ملزم به اخذ به این خبر ثانی است . زیرا یا خبر اول بر اساس تقیه بوده و در زمان خبر ثانی تقیه ای در کار نبوده است و امام علیه السلام حکم واقعی را بیان کرده اند و لذا باید مکلف ان را انجام دهد یا خبر ثانی مضمونش علی وجه التقیه صادر شده و ما هو الواقع همان خبر اول بوده که در این صورت هم وظیفه مکلفی که در زمان صدور این خبر ثانی بوده و این خبر به او رسیده رعایت همین خبر ثانی است زیرا امام علیه السلام که اعرف به مصالح وقت است وظیفه مکلف را همان مفاد خبر احدث تعیین کرده است .

انچه در این روایات امده این است که وظیفه فعلی مکلف که ممکن است بر اساس تقیه باشد و نیز ممکن است به ملاحظه مجموعه ای از جهات دیگر باشد ، اخذ به خبر ثانی است .

اقای صدر شواهدی نیز بر این مطلب اورده اند :

شاهد اول اقای صدر این است که ترجیح به احدثیت نکته عقلایی ندارد و خلاف مرتکز عرفی است و مناسبت عقلاییه اقتضا ندارد که در موارد تعارض الخبرین که به دنبال کشف از واقع هستیم تاخر زمانی صدور موجب ترجیح شود . با توجه به اینکه در ترجیح در باب حجیت مناسبت عقلاییه نسبت به احدثیت وجود ندارد این امر موجب استبعاد می شود که روایات سه گانه بخواهد خبر احدث را به ملاحظه ظهور اول مقدم کند . بعید است که این مناط برای ترجیح به ملاحظه کشف از حکم واقعی باشد بلکه مناسب این است که ملاک برای ترجیح به ملاحظه ظهور ثانوی یعنی وظیفه فعلیه مکلفین باشد .

شاهد دوم این است که وقتی در روایت ابی عمرو کنانی امام علیه السلام از او سوال می کنند که اگر حدیثی به تو بگویم و پس از مدتی مخالف ان را از من بشنوی چه می کنی ، او جواب داد که دومی را اخذ می کنم و اولی را کنار می گذارم . اینکه ابوعمرو اینگونه عمل می کند نشان می دهد که ترجیح احدث امر واضح لدی العرف است . اخذ به احدث در کشف از حکم واقعی و ترجیح احد المتعارضین امری واضح است یا برای تعیین وظیفه فعلیه ؟ معلوم است که انچه واضح است و عرف عام هم ان را قبول دارد اخذ به متاخر و احدث برای تعیین وظیفه فعلیه است .

شاهد سوم مطلبی است که در ذیل روایت کنانی وارد شده است . بعد از اینکه اباعمرو کنانی گفت من به احدث اخذ می کنم ، امام علیه السلام به حسب این روایت فرمودند که قَدْ أَصَبْتَ يَا بَا عَمْرٍو أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ . این ذیل صریح در این است که نظر امام علیه السلام در لزوم اخذ به احدث ، به ملاحظه تعیین وظیفه فعلیه است نه اینکه در برای ترجیح احد الخبرین المتعارضین ، اخذ به احدث به عنوان مرجح ذکر شده باشد .

حاصل مناقشه نسبت به سه روایت اول این است که این روایات دلالتی بر مدعا ندارند . چون ترجیح در دو باب مطرح می شود . یکی در باب تعارض در مقام وصول به واقع و یکی هم در تعیین وظیفه فعلیه و ترجیح در روایات ثلاثه ترجیح به حسب وظیفه فعلیه است نه مقام اول که باب تعارض الخبرین و کشف از واقع باشد .

مناقشه دومی هم در کلام اقای صدر امده است که فقط ناظر به روایت ابی عمرو کنانی و حسین بن مختار است و ان این است که بر فرض که اين دو دلالت بر ترجیح در مقام تعارض خبرین داشته باشد اما به خاطر خصوصیتی که مورد این دو روایت دارد نمی توانیم به همه موارد تعارض تعدی کنیم . زیرا در این دو روایت فرض شده است که این دو خبر مختلف قطعا از امام علیه السلام صادر شده است . چراکه در روایت ابی عمرو امده بود که اگر الان مطلبی بگوییم و بعد از ان ، مطلبی بخلاف مطلب قبلی بگوییم و در روایت حسین بن مختار هم بود که امسال حدیثی بگوییم و در سال بعد حدیثی به خلاف ان . بنابراین مفروض این است که علم به صدور هر دو خبر داریم . خصوصیت دیگر این است که در این دو روایت فرض شده سامع خبر دوم یعنی خبر احدث معاصر با امام علیه السلام است و در مجلس صدور حاضر است .

با توجه به این دو خصوصیت ، اگر این دو روایت مربوط به علاج تعارض الخبرین و ترجیح در مقام کشف از واقع هم باشند ، در جایی این ترجیح را بیان کرده اند که این دو خصوصیت وجود داشته باشد . با وجود این خصوصیات ، ما نمی توانیم از مورد این دو روایت تعدی کنیم به بقیه موارد تعارض الخبرین که اصلا علم به صدور نداریم بلکه با دو خبر مختلف مواجه می شویم که هر کدام محتمل الصدور هستند و نهایتا حجیت فی نفسه دارند ولی علم به صدور نداریم . لذا نمی توانیم تعدی کنیم .

این مناقشه ای که در کلام اقای صدر اماده و البته در کلام اقای خویی نیز به ان اشاره شده است . ایشان در مصباح نسبت به مورد روایت فرموده اند : موردها المكلف العالم‏ بصدور كلا الحكمين‏ عن الإمام عليه السلام المعاصر له‏ .

این مناقشه که در کلام اقای صدر امده و از عبارت مصباح هم استفاده می شود در کلام مرحوم صاحب وسائل هم مطرح شده است . ایشان در ذیل روایت حسین بن مختار فرموده : أَقُولُ: يَظْهَرُ مِنَ الصَّدُوقِ أَنَّهُ حَمَلَهُ عَلَى زَمَانِ الْإِمَامِ خَاصَّةً فَإِنَّهُ قَالَ فِي تَوْجِيهِهِ إِنَّ كُلَّ إِمَامٍ أَعْلَمُ بِأَحْكَامِ زَمَانِهِ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ انْتَهَى. بنابراین با احتمال این خصوصیت ، نمی شود به سایر موارد تعدی کرد. مرحوم صاحب وسائل در ادامه نسبت به نظر مرحوم صدوق می فرماید : وَ هُوَ مُوَافِقٌ لِظَاهِرِ الْحَدِيثِ وَ عَلَى هَذَا يُضَعَّفُ التَّرْجِيحُ بِهِ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ وَ فِي تَطَاوُلِ الْأَزْمِنَةِ وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ[[46]](#footnote-46). حدیث اباعمرو کنانی همان دلیلی است که صاحب وسائل فرموده و یاتی ما یدل علی ذلک.

بنابراین علاوه بر مناقشه نخست ، مناقشه دیگری هم نسبت به این دو روایت به خصوص وجود دارد و ان اینکه مورد این دو روایت جایی است که مفاد کلام مقطوع الصدور باشد و مخاطب خبر ثانی یعنی خبر احدث در مجلس امام علیه السلام حاضر باشد و چون احتمال خصوصیت وجدانا وجود دارد نمی توانیم به این روایات در سایر موارد تعارض الخبرین استدلال کنیم . اما در روایت معلی بن خنیس عنوان به گونه ای نیست که از ان استفاده شود که دو خبر مختلف و متعارض هر دو من حیث الصدور مقطوع هستند .

مناقشه سوم مناقشه ای است که در کلام مرحوم اقای خویی مطرح شده است . مناقشه این است که اگر این روایات احدثیت را مرجح باب تعارض قرار دهد با جمیع اخبار ترجیح هم با مقبوله و هم با روایت راوندی تنافی پیدا خواهد کرد و ترجیح به احدثیت با ترجیح به عناوینی که در بقیه روایات امده جمع نخواهد شد . وقتی با اخبار دال بر سایر بر مرجحات تنافی داشت باید طرح شود .

تنافی این روایات با سایر روایت دال بر مرجحات به این خاطر است که ما به همه موارد تعارض که نگاه کنیم همیشه یکی متاخر است وگرنه هیچگاه دو خبر متعارض که یکجا از امام صادر نمی شود . وقتی همه جا یکی متاخر باشد و این روایت هم بگوید شما باید به احدث اخذ کنید معنایش این است که به دیگر مرجحات اعتنا نکنید . در نتیجه با انها منافی می شود . پس باید این روایت را طرح کنید چون اگر بخواهیم به ان عمل کنیم لم یبق مورد للعمل باخبار الترجیح و چون این محذور قابل التزام نیست باید روایات دال بر احدثیت را طرح کنیم نه سایر اخبار را .

این مناقشه سوم به نظر می رسد تمام نباشد . زیرا انچه در این روایات علی تقدیر تنزل از مطالب سابقه بیان شده این است که احدثیت یکی از مناط های ترجیح است اما اینکه تمام المناط برای ترجیح باشد اطلاق اخبار اقتضا می کند . وقتی اطلاق اقتضا کرد که تمام الملاک احدثیت است و از ان طرف روایاتی دیگر هم داشتیم که ملاک را چیز دیگری بیان کرده ، باید ببینیم که مقتضای جمع بين خود اين اخبار ترجيح چیست .

این بحث (که مقتضای جمع و ترتیب در این مرجحات به چه نحو است )بحث ديگری است که در مبحث مرجحات بايد انجام شود . همانطور که در بحث تزاحم در بیان مرجحات باب تزاحم ، ابتدا بحث می شود که چه اموری به عنوان مرجح در باب تزاحم هستند و فی حد نفسه مناط برای ترجیح قرار می گیرند و بعد بحث می شود که بین این مرجحات چه ترتیبی وجود دارد ، مثلا در مرجحات باب تزاحم بحث شد که اهمیت و ما لا بدل له و سبق زمانی از مرجحات است ولی با وجودی که مثلا سبق زمانی از مرجحات است اما اگر یک تکلیفی از یک جهت مزیت سبق زمانی را داشت اما تکلیف دیگر دارای اهمیت بود بحث شد که ایا باید مراعات اهمیت کرد یا مراعات سبق زمانی را یا این دو مزیت یکسان هستند و مکلف میان دو تکلیف مخیر است .

در بحث ترجیح در باب تعارض نیز باید ابتدا بحث کنیم که چه امری باعث ترجیح است و بعد بحث کنیم که ایا این مرجحات در عرض هم هستند یا بعضی بر بعض دیگر مقدم می باشند . اگر این روایات ثلاثه دلالت بر ترجیح به احدثیت کنند این مقدار ثابت می شود که احدثیت باعث ترجیح است اما ایا مطلقا مرجح است یا با وجود موافقت کتاب دیگر نوبت به احدثیت نمی رسد . بنابراین این مناقشه سوم وارد نیست . چون اگر ترجیح به احدثیت تمام شود ممکن است در مقام جمع بین ان و موافقت با کتاب ، بگوییم که احدثیت در جایی است که موافقت با کتاب در کار نباشد . لذا اینطور نیست که عمل به ان باعث شود که موردی برای روایت موافقت با کتاب و مخالفت با عامه باقی نماند .

دوشنبه 19/12/98 جلسه 96

در خصوص روایت محمد بن مسلم که در ان تعبیر شده "الحدیث ینسخ کما ینسخ القران" که بعض الاعلام برای اثبات ترجیح به احدثیت به ان استدلال کرده بودند ، در کلام مرحوم اقای خویی مناقشه شده که منظور از نسخ حدیث یا نسخ اصطلاحی است که بیان امد حکم باشد و یا نسخ به معنای لغوی که شامل تخصیص و تقیید می شود . اگر مراد نسخ اصطلاحی باشد البته بنابر امکان نسخ بعد انقطاع وحی ، باید مراد از حدیث ناسخ نسبت به حدیث نبوی روایت مقطوع الصدور باشد نه روایتی که به خاطر نقل ثقات صرفا حجت بر صدور ان داریم . زیرا بنابر ضرورت مذهب ، کتاب مجید و سنت با خبر ظنی نسخ نمی شود . لذا باید حدیث ناسخ روایت مقطوع الصدور باشد . پس اگر نسخ در این حدیث نسخ اصطلاحی باشد روایت اختصاص پیدا می کند به جایی که دو خبر با هم تنافی پید کنند و خبر دوم مقطوع الصدور باشد و این خارج از محل بحث است . محل بحث جایی است که ما با دو خبر مواجه هستیم که هیچ کدام مقطوع الصدور نیستند بلکه صرفا شرایط حجیت را دارند .

اگر معنای لغوی نسخ مراد باشد چنانکه در بعضی از روایات هم از تخصیص و تقیید تعبیر به نسخ شده معنای روایت این می شود که مواردی که ثقات عمومی را از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند اگر از ائمه علیهم السلام مخصصی یا مقیدی نسبت به ان وارد شود باید ان عموم تخصیص بخورد . یعنی همانطور که عمومات کتاب بوسیله خاص ها تخصیص می خورند عمومات بیان شده در کلام رسول خدا صلی الله علیه واله هم با خاص ها تخصیص می خورند . اگر مفاد حدیث این باشد دیگر ارتباطی با محل بحث که ترجیح احد الخبرین المتعارضین باشد ندارد . بحث ترجیح مربوط به جایی است که بین دلیلین جمع عرفی وجود نداشته باشد و این روایت محمد بن مسلم بنابر تقدیر ثانی ناظر به موارد جمع عرفی است .

بنابراین روایت محمد بن مسلم در هیچ صورتی دلالت بر مدعا ندارد .

بعض الاعلام در کتاب اراؤنا و نیز در کتاب عمدة المطالب از این مناقشه دو جواب داده اند که حاصل هر دو این است که در این روایت فرض نشده است روایت از نبی اکرم صلی الله علیه واله مقطوع الصدور باشد بلکه من هذه الجهه مطلق است و شامل صورتی نیز می شود که روایت ثقات از حضرت غیر مقطوع الصدور باشد . نسبت به موارد مقطوع الصدور اگر به خاطر ضرورت مذهب نسخ امکان نداشته باشد بر جایی حمل می شود که روایت از حضرت رسول صلی الله علیه واله مقطوع الصدور نباشد . حتی اگر در سوال سائل هم فرض شده باشد که روایت از نبی اکرم صلی الله علیه واله مقطوع الصدور باشد در جواب امام علیه السلام که این قید نیامده است و میزان اخذ به کلمات ائمه علیهم السلام جوابی است که امام علیه السلام می دهد . به اطلاق در ناحیه جواب اخذ می شود هرچند در سوال سائل قید امده باشد . علی ای حال چه به ملاحظه فرض سائل و چه به ملاحظه اطلاق در ناحیه جواب امام علیه السلام حاصل جواب از مناقشه این است که انچه از روایت استفاده می شود این است که اطلاق الحدیث ینسخ شامل جایی می شود که هر دو خبر از رسول خدا صلی الله علیه واله صادر شده باشد یا هر دو از غیر رسول خدا صلی الله علیه واله یعنی از ائمه علیهم السلام صادر شده باشد یا یکی از رسول خدا صلی الله علیه واله و دیگری از امام علیه السلام و در هر تقدیر یا هر دو مقطوع هستند یا هر دو مظنون یا یکی مقطوع و دیگری مظنون . جواب امام علیه السلام اطلاق دارد و همه موارد فوق را شامل می شود و در همه این موارد حکم شده به حدیث ثانی اخذ کنید . به مقداری که ضرورت اقتضا می کند از اطلاق رفع ید می کنیم اما در غیر ان اطلاق کلام امام علیه السلام حاکم است . بنابراین نتیجه این می شود که ما می توانیم در موارد تعارض الخبرین به خبر احدث اخذ کنیم. زیرا طبق روایت حدیث اول صادر شده از معصوم علیه السلام قابلیت نسخ به حدیث ثانی را دارد و در موارد اختلاف باید به حدیث ثانی اخذ شود.

به نظر می رسد که این جواب تمام نباشد . زیرا مورد سوال سائل با توجه به خصوصیاتی که در روایت محمد بن مسلم امده این است که افراد ثقه از رسول خدا صلی الله علیه واله روایتی را نقل کرده اند ولی از ناحیه شما روایتی می رسد که بر خلاف ان است . ظاهرش این است که صدور خبر ثانی از طرف شما قطعی است . روایت اول را ثقات نقل کرده اند و از طرف شما هم روایت برخلاف ان می رسد . انگار صدور روایت از شما بر خلاف گفته رسول خدا صلی الله علیه واله محرز است . در مورد چنین سوالی امام علیه السلام فرموده اند که ولو از رسول خدا صلی الله علیه واله مطلبی نقل شده اما مانعی ندارد که از ما روایتی بر خلاف گفته حضرت رسول صلی الله علیه واله وارد شود . زیرا حدیث هم قابل نسخ است یعنی گفته اول که از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل شده و عنوان حدیث بر ان منطبق است قابلیت نسخ دارد . عبارت "الحدیث ینسخ" به عنوان جواب از سوال سائل امده و در سوال فرض شده که مطلبی از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل شده که حجت بر صدور ان وجود دارد و مردم موظف به اخذ ان حدیث هستند ولی از شما هم بر خلاف ان می رسد . تعبیر امام علیه السلام که چنین چیزی مشکلی ندارد چون حدیث هم قابلیت نسخ دارد یعنی ان موردی که شما گفتید مشکلی ندارد .

طبق معنای اصطلاحی نسخ ، مقدار ممکن نسخ ، مربوط به زمان رسول خدا می شود . چراکه شریعت در زمان حضرت تمام شده و معنا ندارد حکمی در زمان ائمه علیهم السلام بیان شود و ناسخ حکم صادر در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد . این با تمامیت شریعیت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله سازگاری ندارد . بله بیان تخصیصات و تقییدات و تاخیر در بیان احکام تا زمان ائمه علیهم السلام مانعی ندارد اما نسخ به معنای اصطلاحی در مواردی که بخواهد ناسخ از امام علیه السلام صادر شده باشد و منسوخ از رسول خدا صلی الله علیه واله امکان ندارد. بنابراین با توجه به اینکه مورد سوال جایی است که مطلب اول از رسول خدا صلی الله علیه واله و مطلب دوم از ائمه علیهم السلام می باشد و با توجه به ضرورت مذهب مبنی بر عدم امکان نسخ اصطلاحی در زمان ائمه بعد از رسول خدا صلی الله علیه واله باید این کلام حمل بر جایی شود که ان روایتی هم که از ائمه علیهم السلام صادر می شود در حقیقت فرمایش رسول الله صلی الله علیه واله را برای ما بیان و نقل می کند . به عبارت دیگر روایتی که از ائمه علیهم السلام می رسد مفادش باید نسخ صادر در خود زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد . مطلبی را غیر ائمه علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند و ائمه ما نقل می کنند ان حکمی که شما نقل کردید در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله نسخ شده است . اگر نسخ اصطلاحی باشد مورد کلام این صورت می شود زیرا در غیر این مورد نسخ اصطلاحی قابل التزام نیست . بنابراین مناقشه اقای خویی تمام است . زیرا عنوانی که در جواب وارد شده عنوان نسخ است و نسخ یا به معنای اصطلاحی است یا به معنای لغوی ؛ اگر به معنای اصطلاحی یعنی انتهاء امد حکم باشد به طوری که حکم جعل شده تا یک زمان خاصی ادامه داشته و از ان به بعد منتقی شده وحکم جدید جای ان نشسته ، با توجه به این معنا و خصوصیاتی که در روایت ذکر شده مورد روایت باید جایی باشد که حکمی به بیان ائمه علیهم السلام امده حکم ثابت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد که ناسخ ان حکمی است که ثقات از رسول خدا صلی الله علیه واله نقل کرده اند . اما اگر مقصود از نسخ اصطلاحی نباشد بلکه لغوی باشد که ارتباطی به محل بحث ندارد.

با توجه به اینکه مقصود از نسخ مردد بین دو احتمال است این مناقشه جواب ندارد . بله به صورت قاعده کلی انچه در اراؤنا مطرح شده صحیح است که اگر در کلام سائل قیدی بود ولی در کلام امام علیه السلام حکم روی طبیعت رفته باشد ما می توانیم به اطلاق کلام امام علیه الاسلام اخذ کنیم و میزان در اخذ به اطلاق کلام امام علیه السلام جواب حضرت است و تقیید کلام سائل مضر به اطلاق جواب نیست اما اشکال در مقام این است که عبارت الحدیث ینسخ اگر منظور از ان نسخ اصطلاحی باشد به ملاحظه قرینه خارجیه که ضرورت مذهب بر عدم امکان نسخ بعد انقطاع وحی و تمام شدن شریعت در زمان حضرت رسول صلی الله علیه واله است ، نسخ اصطلاحی که در جواب امام علیه اسلام بیان شده باید به معنای گفته شده باشد و اگر هم معنای لغوی باشد ناظر به بحث عام و خاص می شود .

به عبارت اخری می توان اینگونه توجیه کرد که اگر نسخ لغوی باشد که اعم است و دو قسم را شامل می شود یعنی هم موارد نسخ اصطلاحی را شامل می شود و هم موارد تخصیص و تقیید را . اشکالی در این نوع اطلاق گیری وجود ندارد یعنی امام علیه السلام بفرماید حدیث هم می تواند نسبت به حدیث اخر ناسخ باشد به نسخ اصطلاحی و همینطور می تواند احد الحدیثین مقدم شود بالتخصیص و التقیید . اطلاق به این شکل در کلام امام علیه السلام با مشکلی روبرو نیست اما اینکه کجا می تواند ناسخ باشد باتوجه به ضرورت مذهب ، فرض نسخ اصطلاحی اختصاص پیدا می کند به جایی که هم حدیث اول و هم حدیث دوم حکم ثابت در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله باشد و حدیث دوم هم دلالت کند که حکم در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله نسخ شده است . نسبت به نسخ به معنای لغوی هم که تقدم بالتخصیص و التقیید است به اطلاق روایت اخذ می کنیم اما ارتباطی به بحث ترجیح احد المتعارضین نخواهد داشت .

حاصل جواب این است که ما به اطلاق جواب امام علیه السلام اخذ می کنیم و ملاک نیز اطلاق جواب است اما در جواب عنوان نسخ الحدیث است و این نسخ چه به معنای خصوص نسخ اصطلاحی باشد و چه به معنای نسخ لغوی و چه نسخ به معنای اعم باشد که هر دو را بگیرد در هر سه حالت مفاد روایت ارتباطی به بحث تعارض الخبرین و ترجیح به احدثیت ندارد . لذا همانطور که مفاد روایات سابقه یعنی روایت ابی عمرو و حسین بن مختار و نیز معلی بن خنیس ارتباطی به بحث ترجیح احد المتعارضین علی الاخر نداشت روایت محمد بن مسلم هم ارتباطی ندارد . بنابراین ترجیح به احدثیت ثابت نخواهد بود .

چهارشنبه 21/12/98 جلسه 97

#### صنف پنجم از اخبار ترجيح :

روایاتی که برخلاف اصناف قبل که یک یا دو مرجح در انها ذکر شده بود مشتمل بر مرجحات متعددی است . در این صنف ، مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله مورد بحث قرار می گیرد . در این دو روایت ، افزون بر مرجحات قبلی ، بعضی از امور به عنوان مرجح امده که در اصناف قبل قرار نداشت . ترجیح به صفات و نیز شهرت یکی از دو روایت ، از مرجحاتی است که در این دو روایت امده و در روایات قبل نیامده بود .

**مرفوعه زراره** : به حسب انچه از عوالی اللئالی نقل شده و در مستدرک هم امده عبارت روایت چنین است : قال سالت اباجعفر علیه السلام فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ علیه السلام خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ انْظُرْ إِلَى مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ[[47]](#footnote-47) .

در اين مرفوعه غیر از مساله احتیاط و تخییر، سه امر به عنوان مرجح ذکر شده ؛ یکی شهرت و دیگری ترجیح به صفات و سوم مخالفت با عامه . اگر موافقت با احتیاط را هم جزء مرجحات قرار دهیم مرجح چهارم می شود موافقت با احتیاط .

**مقبوله عمر بن حنظله** : قبلا اشاره شد که صاحب وسائل این روایت را در چند موضع از وسائل در ابواب صفات قاضی اورده است . صدر آن را درباب1 از ابواب صفات قاضی حديث4،و باب11 از ابواب صفات قاضی حديث1 ، وذيل آن را درباب9 از ابواب صفات قاضی حديث1 آورده است،تمام حديث اين است :

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ:سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً‌ لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِماً فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رُدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّهِ فقلت فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ فَقَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ‌ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمْ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ [[48]](#footnote-48).

ابتدا در این روایت ترجیح به صفات ذکر شده و بعد اينکه در صورت تساوی در صفات ، باید به روایت مجمع علیه بین الاصحاب اخذ شود . بنابراین مرجح دوم شهرت روایت است . هرچند در اول عنوان مجمع علیه امده اما در ادامه مجمع علیه معنا شده به روایت مشهور . در صورتی که دو خبر از جهت شهرت مثل هم بودند ، نوبت به ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه می رسد . در اینجا موافقت با کتاب و مخالقت با عامه در کنار هم امده اند ولی ایا مقصود این است که مجموع این دو مرجح هستند یا هر کدام به نحو انحلال مرجح مستقلی می باشند . از ذیل روایت استفاده می شود که خود مخالفت با عامه به تنهایی مرجح مستقلی است . زیرا در ادامه روایت در فرضی که هر دو روایت از جهت موافقت با کتاب و سنت علی حد سواء هستند اما یکی مخالف با عامه و دیگری موافق است ، امام علیه السلام می فرمایند که باید به مخالف با عامه اخذ شود . معلوم می شود مخالفت با عامه که قبلا در کنار موافقت با کتاب ذکر شده مرجح مستقل می باشد. عمر بن حنظله می پرسد که اگر فرض شود که این دو روایت از جهت موافقت یا مخالفت با عامه با هم یکسان بودند چگونه عمل می شود ، امام علیه السلام فرمودند که باید حکمی را که قضات عامه تمایل بیشتری به ان دارند ، کنار گذاشت و به دیگری که میل به ان ندارند و عملا ان را ترک می کنند اخذ شود . اگر از این جهت هم مساوی بودند باید تاخیر انداخت تا امام علیه السلام را ملاقات کرد و از او حکم واقعی را پرسید .

بنابراین در مقبوله هم امور متعددی به عنوان مرجح ذکر شده است ؛ در مرتبه اول ترجیح به صفات و در مرتبه دوم ترجیح به شهرت و در مرتبه سوم موافقت با کتاب و در مرتبه چهارم مخالفت با عامه و در مرتبه پنجم هم مخالفت با حکمی که قضات و حکام عامه به ان تمایل دارند .

نسبت به این دو روایت یعنی مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله باید در دو جهت بحث شود ؛ جهت اول بررسی اعتبار سندی و جهت دوم بررسی دلالت .

در جهت اول یعنی بررسی اعتبار سندی از انجایی که نسبت به هر دو روایت در مباحث قبل و طوایف گذشته اخبار علاجیه بحث شده بود مجدد مطرح نمی کنیم . نتیجه بحث در مباحث قبلی این بود :

روایت مرفوعه زراره چون تا زراره سند ذکر نشده تا معلوم شود افراد واقع در سند معتبر هستند یا خیر ، من حیث السند ضعیف خواهد شد .

نسبت به مقبوله ، هرچند در کلمات اقای خویی به این روایت هم اشکال سندی شده چون عمر بن حنظله در موردش توثیقی وارد نشده اما قبلا بیان شد که از این اشکال می توان جواب داد . اهم وجوهی که برای تصحیح بیان شده و مورد قبول واقع شده بود سه وجه بود : اول اینکه به حسب روایتی که در فقیه امده عمر بن حنظله مروی عنه صفوان است به سند صحیح و بر اساس قاعده توثیق مشایخ ثلاثه که حکم به وثاقت مروی عنه بزنطی و صفوان و ابن ابی عمیر می شود ، عمر بن حنظله توثیق می شود و این روایت معتبره خواهد شد. وجه دوم اینکه در روایت معتبره ای که یزید بن خلیفه نقل می کند امام صادق علیه السلام درباره عمر بن حنظله فرموده است اذن لا یکذب علینا یعنی اگر عمر بن حنظله مطلبی را از ما برایتان نقل کرد او اهل دروغ بر ما نیست و احتراز از کذب دارد و شخص ثقه ای می باشد . بر اساس این گفته امام صادق علیه السلام وثاقت او اثبات می شود . البته در اینجا اشکال شده است که نسبت به راوی این روایت که یزید بن خلیفه باشد توثیق وجود ندارد در نتیجه قول امام علیه السلام به طریق معتبر ثابت نشده است که بخواهد وثاقت عمر بن حنظله را درست کند . جواب داده شده که یزید بن خلیفه در موارد متعددی مروی عنه صفوان است و طبق قاعده توثیق مشایخ ثلاثه وثاقت او ثابت می شود . بنابراین خبری که از امام صادق علیه السلام نقل کرده خبر موثق می شود و در نتیجه با این سخن امام علیه السلام وثاقت عمر بن حنظله نیز ثابت می گردد . وجه سوم اینکه از راه قاعده توثیق معاریف پیش رویم یعنی اگر شخص از معاریف باشد و در مورد او قدح و ذمی وارد نشده باشد کشف می کند که این شخص پیش مردم موجه بوده و احتراز از کذب داشته است . این راهی است که مرحوم اقای تبریزی از طریق ان عده ای از روات را توثیق کرده اند . بنابراین هرچند مرفوعه زراره از جهت سند معتبر نیست اما روایت عمر بن حنظله اعتبار دارد و می شود از ان به صحیحه عمر بن حنظله تعبیر کرد .

جهت دوم : برای بررسی دلالی باید در دو مقام بحث کرد ؛ مقام اول بیان مزایا و مرجحاتی است که از این دو روایت استفاده می شود و مقام دوم این است که ایا استدلال به این دو روایت علی تقدیر تمامیت سند انها ، برای اثبات ترجیح به امور مذکور در انها در محل بحث که تعارض الخبرین به نحو عام باشد صحیح است یا اینکه این روایت ولو امور مذکور را به عنوان مرجح ذکر کرده است اما مربوط به تعارض الخبرین به نحو عام نیست بلکه مختص به موارد خاصی مثل قضاء و فصل خصومت است نه افتاء .

مقام اول :

در مرفوعه زراره که در همان ابتدا ترجیح به شهرت امده است . وقتی زراره سوال کرد که در موارد تعارض چه کنیم ، امر اولی که به حسب این روایت امام باقر علیه السلام به عنوان مرجح ذکر شده اخذ به شهرت است . استفاده این مطلب از مرفوعه زراره روشن است اما چطور ترجیح به شهرت را از مقبوله استفاده کنیم؟ در مقبوله عمر بن حنظله بعد از ترجیح به صفات ، امام علیه السلام برای حل تعارض فرموده اند به روایتی که مجمع علیه بین اصحاب است اخذ کن و به خبری که شاذ است و مشهور نمی باشد اخذ نکن . در این روایت عنوان مشهور در مقابل شاذ ذکر شده است . اما ایا مراد از مشهور در مقبوله شهرت اصطلاحی است یا مراد از آن مقطوع الصدور است نه شهرت به حسب اصطلاح و معنای عرفی. این موضوعی است که باید درباره اش بحث کرد .

در مجموع هرچند برای همه مورد قبول است که مشهور بودن در مقبوله ذکر شده اما اختلاف است که مراد از ان چیست و انظار اعلام در مقصود از ان مختلف است . بعضی همان معنای عرفی را گرفته اند و شهرت رابه معنای شهرت روایی دانسته اند \_که قول معروف ومشهور همين است\_. بعضی شهرت را به مقطوع الصدور معنا کرده اند . بعضی هم عنوان کرده اند که مشهور نه به معنای شهرت من جهت الروایه و النقل است فقط بلکه منظور شهرت در روایتی است که من حیث الفتوی و العمل هم اشتهار داشته باشد . شهرت من حیث العمل بین الاصحاب است نه شهرت روایی محض که مورد عمل اصحاب نباشد . گفته اند منظور شهرت فتواییه است که البته تعبیر دقیقتر ان شهرت عملیه یعنی روایتی که مشهور به آن عمل کرده باشند و بر اساس ان فتوی داده باشند . روایتی که مشهور طبق ان فتوی داده باشند عبارت اخری شهرت عملیه است . بعضی اعلام مثل مرحوم اقای بروجردی و امام فرموده اند که منظور از شهرت در این روایت شهرت عملیه است نه شهرت من حیث الروایه به تنهایی.

باید دید با توجه به خصوصیاتی که در مقبوله ذکر شده کدام یک از این انظار و اراء صحیح است .

شنبه 24/12/98 جلسه 98

مقام اول در بررسی دلالی مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله بیان مرجحات ذکر شده در این دو روایت بود . در مرفوعه زراره اولین مرجح شهرت روایت است که در مقبوله هم این مرجح بعد از ترجیح به صفات راوی امده است .

اما ایا شهرت به معنای اصطلاحی و معروف است که نقل یک خبر شایع باشد در مقابل روایتی که من حیث النقل شاذ و نادر است یا اینکه مقصود از شهرت در روایت ، مقطوع الصدور بودن ان است و یا منظور این است روایت در مقام عمل و استناد فقهاء مشهور باشد (و به عبارت اخری منظور شهرت عملیه است یعنی عمل اصحاب به روایت اشتهار داشته باشد) .

احتمالات و وجوه مختلفی در مراد از شهرت وجود دارد که عمده همین سه احتمال است. قول مشهور همان احتمال اول است که شهرت به معنای شهرت در روایت از جهت حکایت روایت از قول امام علیه السلام باشد و از نظر معنای خود شهرت هم منظور ، اشتهار و شیوع خبر باشد نه اینکه لزوما به حد قطع به صدور رسیده باشد . مرحوم اقای خویی احتمال دوم را اختیار کرده است . بعضی از محققین مثل مرحوم اقای برجردی و مرحوم امام هم قول سوم را اختیار کرده اند که البته تعبیر به شهرت فتواییه نموده اند اما مقصود این است که از نظر عملی ، فقهاء و اصحاب به روایت عمل کرده باشند که طبعا به همان شهرت علمیه بر می گردد .

ظاهر اولیه شهرت احد الخبرین همان معنایی است که مشهور اختیار کرده اند یعنی شهرت در روایت من حیث النقل و خود شهرت هم به معنای شیوع و کثرت النقل است که با قطع به صدور ملازمه ندارد . زیرا از یک طرف عنوان شهرت به حسب معنای لغوی همان وضوح و ظهور و از خفاء در امدن است که عنوانی ذات مراتب می باشد و همین مقدار که روایت شایع باشد و کثرت نقل داشته باشد باعث می شود عنوان مشهور بر ان صدق کنند و لازم نیست قطع به صدور به وجود اید . بنابراین خبر مشهور یعنی خبری که از خفاء در امده در مقابل شاذ و نادر که هنوز مخفی می باشد . از طرفی دیگر وقتی عنوان شهرت به خبر نسبت داده می شود ظاهرش این است که خود خبر بما انه خبر که حکایت از قول امام علیه السلام می کند مشهور باشد . حمل شهرت خبر بر شهرت من حیث العمل و الفتوی خلاف ظاهر است . بنابراین ظاهر اولیه شهرت روایت ، شهرت به معنای نخست می باشد و قول اول که نظر مشهور است متعین می شود .

مرحوم اقای خویی به حسب انچه در مصباح هم امده است فرموده اند که شهرت در مقبوله و مرفوعه به معنای قطعی الصدور بودن روایت است و لذا به عنوان احد المرجحات ذکر نشده بلکه به عنوان معیاری برای تمییز حجت از لا حجت بیان گشته است . خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور و طبعا خبر مخالف با ان خبر مخالف با سنت می شود و خبر مخالف با سنت هم حجت نیست . هم در مرفوعه و هم در مقبوله شهرت در روایت به معنای قطعی الصدور بودن آن است و این دو روایت در مقام بیان تمییز حجت از لا حجت می باشند . از مجموع کلمات مرحوم اقای خویی می شود چهار وجه برای اثبات این مدعی استفاده کرد :

وجه اول : این وجه هم در مورد مرفوعه جاری است و هم در مورد مقبوله . توضیح ذلک : عنوان ماخوذ در روایت اگر عنوان "مشهور" باشد ، با توجه به اینکه شهرت در لغت به معنای وضوح است و لذا تعبیر می کنند "شهر فلان سیفه" یا "سیف شاهر" معنای شهرت در روایت قطع به صدور روایت می شود . عنوان خبر مشهور به معنای خبر قطعی الصدور است . در مرفوعه امده خذ بما اشتهر بین اصحابک ، عنوان اشتهار بین اصحاب یعنی قطع به صدور روایت پیدا شود . در مقبوله هم اگر تعبیر مشهور وارد شده و بخواهیم همین عنوان را مد نظر قرار بدهیم ، مراد از مشهور یعنی مقطوع الصدور .

وجه دوم : به مقبوله که نگاه کنیم عنوان ماخوذ برای لزوم اخذ به احد الخبرین عنوان "مجمع علیه" است . در مقبوله بعد از فرض تساوی دو خبر من حیث الصفات ، بیان شده است : ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فيؤخذ به . مراد از مجمع علیه خبری است که اصحاب اجماع بر صدور ان خبر از معصومین علیهم السلام پیدا کرده باشند . وقتی خبری اصحاب اجماع بر صدور ان پیدا کرده باشند ، آن خبر خبر مقطوع الصدور است . اگرچه عنوان شهرت در مقبوله امده است ، اما چون پیش از ان ، عنوانی که برای لزوم اخذ امده است عنوان مجمع علیه است ، باید بر اساس ان "مشهور" را معنا کنیم . لذا با توجه به عنوان مجمع علیه عنوان مشهور هم به معنای مقطوع الصدور خواهد شد. همانطور که مشخص است وجه دوم مختص به مقبوله است و همينطور وجه سوم و چهارم .

وجه سوم : در مقبوله بعد از امر امام علیه السلام به اخذ خبر مجمع علیه ، تعلیل فرمودند : فان المجمع علیه لاریب فیه . این تعلیل نشان می دهد که مقصود از شهرت همان قطع به صدور است . زیرا اگر بخواهید از حیث صدور لا ریب فیه باشد و هیچ شکی در ان وجود نداشته باشد باید روایت قطعی الصدور باشد . اگر روایت به حد قطع به صدور نرسد عنوان "لا ریب فیه" بر ان صادق نیست .

وجه چهارم : در مقبوله امام علیه السلام در مقام تعلیل حکم به لزوم الاخذ به خبر مشهور این قاعده کلی را بیان فرمودند : انما الامور ثلاثه امر بیّن رشده فیتبع و امر بیّن غیه فیجتنب و امر مشکل یرد علمه الی الله و الی رسوله . امام علیه السلام با این بیان ، امر بین رشده را تطبیق بر خبر مشهور و مجمع علیه کردند . تطبیق این عنوان بر خبر مشهور دلالت می کند که مراد از خبر مشهور خبر قطعی الصدور است والا اگر خبر ، قطعی الصدور نباشد امر بین رشده نمی شود .

به نظر می رسد هیچ یک از این وجوه تمام نباشد و لذا وجهی ندارد از ظهور اولیه این روایت که تعیّن قول اول باشد رفع ید کنیم . اما وجه اول یعنی استناد به معنای لغوی شهرت ؛ هرچند شهرت در لغت به معنای ظهور و وضوح است اما برای حصول ظهور و وضوح همین مقدار کافی است که خبر از حالت خفاء بیرون امده و شیوع پیدا کرده باشد . انچه برای مشهور شدن خبر نیاز داریم مجرد شیوع است اما اینکه به حدی برسد که قطعی الصدور گردد ، در عنوان مشهور اخذ نشده است . لذا منظور از شهرت همان شهرت اصطلاحی است که به معنای کثرت النقل می باشد. بنابراین وجه اول که بر اساس این وجه ، هم در مورد مرفوعه و هم در مورد مقبوله ، فرمودند که باید شهرت را به معنای قطع به صدور بگیریم و روایات را حمل بر تمییز حجت از لاحجت کنیم تمام نیست .

وجه دوم هم تمام نیست . زیرا هرچند که در ابتدا ، برای لزوم اخذ ، عنوان مجمع علیه را اورده اند اما در ادامه خود امام علیه السلام در همان فقره مجمع علیه را تفسیر به مشهور کرده اند و راوی که عمر بن حنظله باشد نیز برداشتش از مجمع علیه همان مشهور بوده است و لذا سوال بعدی را اینگونه طرح کرده است که اگر هر دو خبر مشهور باشند چه حکمی دارند . پس اينکه خود امام علیه السلام فرموده اند که مجمع علیه را اخذ کن و خبری که شاذ است و مشهور نیست را رها کن. از این عبارت استفاده می شود که مجمع علیه به معنای مشهور است . و از سوال بعدی عمر بن حنظله هم که می پرسد ان کان الخبران عنکم مشهورین معلوم می شود که عمر بن حنظله هم مجمع علیه را مشهور فهمیده است .

نسبت به وجه سوم هم باید گفت که اگر چه عنوان لا ریب فیه در مقام تعلیل در کلام امام علیه السلام ذکر شده اما مقصود از ان لا ریب فیه مطلق نیست بلکه لا ریب فیه بودن خبر ، نسبت به خبر مقابل ان است نه لار یب فیه بودن مطلق . شاهدش این است که عمر بن حنظله در سوال بعدی فرض کرده است که هر دو خبر مشهور باشند . اگر مشهور بودن به معنای لا ریب فیه مطلق بود معنا نداشت که دو خبر مشهور یعنی دو خبری که لاریب فیه مطلق هستند با هم معارضه کنند. امام علیه السلام هم در مقام جواب ، فرض عمر بن حنظله را تخطئه نکردند بلکه جواب فرمودند . جواب امام علیه السلام نشان می دهد که فرض او صحیح بوده است . صحت فرض کون کلا الخبرین مشهورین اقتضا دارد مراد از لا ریب فیه مطلق نباشد بلکه نسبی باشد . وقتی نسبی شد دیگر اقتضا ندارد حمل بر قطعی الصدور شود بلکه با همان اشتهار اصطلاحی که با کثرت نقل حاصل می شود سازگاری دارد .

وجه چهارم هم تمام نیست . زیرا هرچند عنوان "امر بین رشده" بر خبر مشهور تطبیق شده اما خبر مشهور از جهت اینکه صدورش از معصوم علیه السلام مشهور است بالاضافه الی خبر شاذ می شود بین الرشد ، همین مقدار که حجت بر صدور خبر وجود داشته باشد و به خاطر کثرت نقل ، شیاع و اشتهار پیدا کرده باشد ، نسبت به خبر مقابلش که شاذ می باشد بین رشده خواهد بود و چنانکه در لاریب فیه گفته شد ، برای صدق این عنوان نیاز به قطع به صدور ندارد. شاهد بر نسبی بودن این عنوان ، همان سوال بعدی عمر بن حنظله است که در ان فرض کرده هر دو خبر مشهور می باشند و امام علیه السلام او را تختطئه نکرده و سوالش را جواب داده اند.

بنابراین وجوه اربعه ای که از کلام مرحوم اقای خویی استفاده می شود تمام نیست و در نتیجه قول ثانی اثبات نمی شود.

در اینجا مناقشه دیگری نسبت به فرمایش اقای خویی وجود دارد که مختص به مرفوعه است . مناقشه این است که ما شهرت را در مرفوعه نمی توانیم به معنای قطع به صدور بگیریم . زیرا به حسب ترتیب مرجحات ، ابتدا شهرت روایت امده و بعد از ان که فرض شده هر دو خبر مشهور می باشند صفات راوی ذکر شده است . این نشان می دهد که منظور از مشهور مقطوع الصدور نیست والا معنا ندارد در فرضی که هر دو مشهور یعنی مقطوع الصدور هستند ، برای ترجیح احد الخبرین بر خبر دیگر از صفات راوی به عنوان معیار استفاده شود . ترجیح به صفات در جایی مناسبت دارد که بخواهیم یکی را از جهت نقل بر دیگری ترجیح بدهیم . اگر هر دو روایت از جهت نقل قطعی باشند دیگر معنا ندارد که به ملاحظه صفات یکی را از جهت صدور از معصوم علیه السلام بر روایت دیگر ترجیح دهیم .

یک شنبه 25/12/98 جلسه 99

مرحوم اقای بروجردی و مرحوم امام معنای سوم را برای شهرت اختیار کردند و فرمودند مقصود از شهرت احد الخبرین در مقبوله عمر بن حنظله شهرت من حیث الفتوی به معنای عمل اصحاب به روایت است . وجهی که در کلمات مرحوم اقای بروجردی و نیز امام ذکر شده این است که در مقبوله امام علیه السلام در حکم خبرین متعارضین فرموده اند که اخذ به مجمع علیه کن چراکه مجمع علیه لا ریب فیه است . با در نظر گرفتن این تعلیل ، به عنوان مجمع علیه و مشهور که نگاه کنیم لزوما باید شهرت را شهرت من حیث الفتوی بگیریم . زیرا اگر روایتی من حیث النقل شهرت داشته باشد و اکثر اصحاب ان را نقل کرده باشند ولی بر طبق ان فتوی نداده بلکه در مقام فتوی از آن اعراض کرده باشند مشهور من حیث النقل هست اما لا ریب فیه نیست بلکه فیه ریب . به تعبیر مرحوم اقای بروجردی در چنین فرضی نه تنها لا ریب فیه نیست بلکه فیه کل الریب یا به تعبیر امام در مواردی که شهرت روایت وجود داشته باشد اما مجردا عن الفتوی این شهرت موجب ریب و یقین به خلل در روایت است نه اینکه از مصادیق ما لا ریب فیه باشد . بنابراین با توجه به تعلیل ذکر شده ، تعین پیدا می کند که مراد از مشهور و مجمع علیه ، شهرت من حیث الفتوی و عمل اصحاب به روایت باشد.

در کلمات من جمله در کلام مرحوم اقای تبریزی به این استدلال مناقشه شده است که مراد از لا ریب فیه ، لاریب فیه نسبی و در قیاس با روایت مقابل ان است نه لا ریب فیه مطلق تا شهرت را به شهرت من حیث الفتوی و العمل معنا کنید . شاهد بر اینکه منظور از شهرت ، شهرت من حیث الفتوی نیست این است که بعد از بیان ترجیح به شهرت ، عمر بن حنظله فرض کرده که هر دو خبر معا مشهور باشند و هر دو را نیز ثقات از شما نقل کرده باشند . فرض شهرت در هر دو خبر با شهرت من حیث الفتوی سازگاری ندارد . زیرا معنا ندارد در مورد واحد دو خبر معارض داشته باشیم و در عین حال قاطبه اصحاب هم طبق خبر اول فتوی داده باشند و هم طبق خبر دوم .

بنابراین این وجهی که برای اختیار قول ثالث بیان شده تمام نیست . در نتیجه طبق همان ظاهر روایت ، مراد از شهرت در روایت ، شیاع و اشتهار روایت من حیث النقل است که احتمال اول باشد .

مرجح دیگری که در مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله ذکر شده ترجیح به صفات است یعنی ترجیح به اعدلیت و اوثقیت . در مرفوعه زراره این ترجیح بعد از ترجیح به شهرت امده است ؛ بعد از اینکه زراره گفت هر دو خبر مشهور می باشند ، امام علیه السلام طبق این روایت فرمودند : خذ بما یقول اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک . در مقبوله نیز وقتی عمر بن حنظله فرض کرد که دو قاضی در حکم اختلاف دارند و منشا اختلاف انها هم اختلاف در حدیث است ، امام علیه السلام در همان ابتدا به عنوان مرجح نخست فرمودند : الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الاخر .

در این جهت اشکالی نیست که در مورد تعارض الخبرین به صورت فی الجمله صفات راوی مرجح است . در مرفوعه در مورد تعارض الخبرین به صورت واضح حکم شده است که "خد بما یقول اعدلهما ..." . در مقبوله هم همین عنوان امده است . اما بحث در این است که ایا صفات ذکر شده به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین ذکر شده است یا این صفات ولو برای ترجیح ذکر شده اما نه ترجیح در خبرین متعارضین بلکه ترجیح برای موضوع دیگری است .

مرحوم شیخ اعظم و نیز مرحوم نایینی قائل هستند که انچه در مقبوله ذکر شده به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین است ؛ هم در مرفوعه و هم در مقبوله . اما به این فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم نایینی در کلمات محققین بعد مثل مرحوم اقای خویی اشکال شده که هرچند در مرفوعه زرارة صفات ، ملاکی برای ترجیح احد الخبرین المتعارضین قرار داده شده است که اگر ضعف سند مرفوعه نبود ان را می پذیرفتیم اما نسبت به مقبوله ولو ترجیح به صفات ذکر شده اما نه به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین بلکه در مقام ترجیح حکم یک حاکم بر حکم حاکمی دیگر . بنابراین نمی توانیم این حکم را تسری بدهیم به تمام موارد تعارص الخبرین یعنی مواردی که در مقام افتاء با دو خبر متعارض مواجه شدیم که یکی از این دو خبر واجد این صفات باشد . شواهدی وجود دارد که نشان می دهد ذکر ترجیح به صفات ارتباطی با بحث تعارض الخبرین ندارد بلکه مربوط به ترجيح احد الحکمین است . شاهد اول که در کلام اقای خویی هم به ان اشاره شده این است که در مقبوله بعد از اینکه عمر بن حنظله می گوید دو قاضی با هم اختلاف کردند و منشا ان ، اختلاف در حدیث است امام فرمودند الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما. امام علیه السلام حکم حاکم اعدل را مقدم می کنند . ملاحظه این تعبیر نشان می دهد که صفات راوی به عنوان مرجح احد الحکمین ذکر شده نه مرجح احد الخبرین . در همین قسمت شاهد اول می توان از فقره دوم روایت هم استفاده کرد . زیرا در مقبوله ابتدا امام علیه السلام فرمودند "الحکم ما حکم به اعدلهما ..." و وقتی عمر بن حنظله گفت اگر فرض کردیم که هر دو نفر عدل و مرضی عند الاصحاب هستند امام علیه السلام فرمودند "ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک ..." . از این جا به بعد ترجیح به حسب روایت را بیان فرمودند یعنی هر روایتی که مجمع علیه بود به ان اخذ کن . اینکه اخذ به روایت ذات ترجیح را بعد بیان فرمودند نشان می هد که انچه پیش تر ذکر شده ترجیح به ملاحظه روایت نیست بلکه ترجیح در حکمین متعارضین است .

شاهد دوم که در کلام مرحوم اقای خویی هم ذکر شده این است که با وجودی که در مقبوله ترجیح به صفات ذکر شده و مرحوم کلینی نیز این روایت را در کافی نقل کرده است اما وقتی به کلام مرحوم کلینی در دیباچه کافی نگاه کنیم می بینیم که ترجیح به صفات را در عداد مرجحات باب تعارض الاخبار بیان نکرده بلکه فقط موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و شهرت را مطرح نموده است . عبارت مرحوم کلینی که در گذشته نیز بیان شده این است : 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 وافى 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» [[49]](#footnote-49). این نشان می دهد خود مرحوم کلینی که راوی این حدیث می باشد از این قسمت روایت مقبوله ترجیح به صفات را به عنوان ترجیح احد الخبرین المتعارضین برداشت نکرده است بلکه ان را ناظر به ترجیح احد الحکمین المتعارضین می داند که مربوط به محل بحث نیست .

مرحوم شیخ انصاری در رسائل در ضمن عبارتی می خواهند از این شاهد دوم جواب دهند و کار مرحوم کلینی را توجیه کنند . ایشان می فرماید : ولعله ترک الترجیح بالاعدلیة و الاوثقیة لان الترجیح بذلک مرکوز فی اذهان الناس غیر متحاج الی التوقیف[[50]](#footnote-50) . یعنی اینکه مرحوم کلینی ترجیح به صفات را نیاورده است به این جهت نیست که ان را جزء مرجحات باب تعارض نمی داند بلکه به خاطر وضوح ان بوده است. چون جزء واضحات و مرکوز در اذهان می باشد احتیاجی به ذکر ان ندیده است .

همانطور که در کلام مرحوم اقای خویی هم امده در این توجیه شیخ مناقشه شده است که ترجیح به صفات اوضح از ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه که نیست در حالی که می بینیم ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه را ذکر کرده است . علاوه بر اینکه مجرد وضوح مرجح بودن مانع از این نیست که مثل مرحوم کلینی که در مقام شمارش مرجحات است ان را از قلم بیاندازد . ولو واضح باشد اما چون ایشان در مقام ارائه قاعده برای ترجیح است باید همه این امور را ذکر کند .

در اینجا مرحوم شیخ انصاری فرموده اند بعضی از اخباریین که ظاهرا منظور نقل صاحب حدائق از بعضی از مشایخ خود می باشد ، عدم ذکر ترجیح به صفات توسط مرحوم کلینی را به وجه دیگری توجیه کرده اند . گفته اند که چون روایات در کتاب کافی همه صحیح می باشند مرحوم کلینی احتیاج ندید که در کتاب کافی صفات راوی را به عنوان مرجح ذکر کند . به عبارت دیگر چون روایات موجود در کتاب کافی همه مقطوع الصدور هستند دیگر استفاده از ترجیح به صفات معنا ندارد . ترجیح به صفات ناظر به مقام نقل از معصوم علیه السلام است . وقتی روایت قطعی الصدور باشد ترجیح به صفات کاربرد ندارد .

مرحوم اقای خویی مناقشه کرده اند اولا اینکه روایات کافی همه مقطوع الصدور هستند صحیح نمی باشد . قابل التزام نیست که همه این روایات به صورت قطعی از امام علیه السلام صادر شده باشد . ثانیا اگر از مناقشه قبل رفع ید کنیم و بپذیریم که روایات کافی همه مقطوع الصدور هستند باعث نمی شود که تمام روات در روایات موجود در کافی من حیث الصفات با هم متساوی باشند . حتی احتمال این مطلب هم داده نمی شود که تمام روات در همه روایات من حیث الصفات متساوی باشند فضلا از اینکه بخواهیم قطع به تساوی پیدا کنیم . زیرا به روات روایات کافی که نگاه کنیم معلوم است که با یکدیگر تفاوت دارند . لذا نمی توانیم حکم کنیم که متساوی هستند و چون متساوی هستند وجهی برای ترجیح به صفات وجود ندارد . به نظر می رسد این مناقشه تمام نیست زیرا همانطور که در تقریب توجیه بعض الاخباریین گفته شد ، توجیه این است که ترجیح به صفات در جایی کاربرد دارد که روایت من حیث السند قطعی نباشد اما اگر صدورش قطعی باشد ترجیح به صفات موضوع ندارد . چون از طرفی در ترجیح به صفات ، نباید روایات قطعی باشند و از طرفی مرحوم کلینی هم که تمام روایات را صادر از امام علیه السلام می داند دیگر معنا ندارد برای رفع تعارض در این روایات ترجیح به صفات را ذکر کند . مقصود توجیه کننده که بعض الاخباریین باشند این نیست که تمام روات در روایات کافی من حیث الصفات متساوی می باشند و چون متساوی هستند ترجیح به صفات معنا ندارد . انها چنین ادعایی نکرده اند تا مناقشه دوم مرحوم آقای خوئی وارد باشد عمده همان مناقشه اول است ، والحاصل اينکه ترجیح به صفات برای ترجیح احد الحکمین است نه ترجیح احد الخبرین .

دوشنبه 26/12/98 جلسه 100

شاهد سوم بر اینکه مورد مقبوله در ترجیح به صفات ، ترجیح احد الحکمین است نه ترجیح احد الخبرین ، چیزی است که در کلمات من جمله در کلمات مرحوم اقای صدر مطرح شده است مبنی بر اینکه اگر این مقبوله با صفات راوی در صدد ترجیح احد الخبرین بود نباید فقط صفات حاکم که راوی اخیر می باشد را مورد لحاظ قرار می داد بلکه باید صفات همه سلسله سند روایت ملاحظه می شد و اوثقیت و اعدلیت را در همه انها مرجح قرار می داد . چون تعارض الاخبار که فقط در اخبار بلاواسطه نیست بلکه در بسیاری از موارد حتی در زمان عمر بن حنظله اخبار متعارضه مع الواسطه بودند . بر این اساس اگر در مقبوله در صدد ترجیح روایت به صفات راوی بود باید به لحاظ همه طبقات این ملاک بیان می شد و امام علیه السلام می فرمود که به خبری اخذ کن که همه رواتش اوثق و اعدل هستند . لا اقل نسبت به راوی مباشر از امام علیه السلام ملاک را بیان می فرمودند که اگر روایتی راوی مباشر ان اوثق و اعدل بود به روایتش اخذ کن . در حالی که در این مقبوله ترجیح به صفات فقط برای اخرین راوی که حاکم باشد بیان شده است .اقای صدر فرموده اند مگر اینکه گفته شود روایت مقبوله ناظر به جایی است که خبر مع الواسطه نباشد و خود ایشان جواب داده اند که ادعای انصراف مقبوله به جایی که خبرین متعارضین بلاواسطه باشند وجهی ندارد .

به نظر می رسد این مناقشه تمام نیست . اگر ما در ما نحن فیه از دو شاهد قبل رفع ید کردیم و فرض کردیم امام علیه السلام فرموده اند به حکمی اخذ کن که حاکم ان که راوی حدیث ما نیز هست ، اصدق و اورع و اعدل از حاکم دیگر باشد ، ولو در این صورت عنوان حاکم امده است اما حاکم به ملاحظه اینکه راوی حدیث است و اگرچه به صورت متعدد نفرمودند روات حدیث بلکه عنوان مفرد اوردند اما چون طبیعت وجنس راوی مد نظر است ، بر تمامی افراد واقع در سلسله سند در موارد تعارض اخبار مع الواسطه منطبق می شود . اشکال این است که بر اساس شواهد قبلی ما نمی توانیم معیار مذکور در مقبوله را به عنوان مرجح احد الخبرین المتعارضین بدانیم بلکه باید به عنوان مرجح احد الحکمین بدانیم . عمده همان شواهد قبل است نه این شاهد اخیر . اگر ما بر اساس شواهد قبلی به این نتیجه رسیدیم که مفاد این بخش از مقبوله که ترجیح به صفات باشد ، ترجیح احد الحکمین است طبعا همانطور که در کلام مرحوم شیخ اشاره شده ، مطابق با مفاد بعضی از روایاتی می شود که در باب ترجیح احد الحکمین وارد شده است . مثل روایت داوود بن حصین که صاحب وسائل از صدوق نقل می کند : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدْلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ فَرَضِيَا بِالْعَدْلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَيِّهِمَا يَمْضِي الْحُكْمُ قَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهِهِمَا وَ أَعْلَمِهِمَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ[[51]](#footnote-51). مفاد مقبوله هم در قسمت ترجیح به صفات می شود همانند مفاد روایت داوود بن حصین که من حیث السند مشکلی ندارد . زیرا در سند صدوق به داوود بن حصین غیر از حکم بن مسکین مشکل دیگری وجود ندارد و او هم طبق نظریه توثیق مشایخ ثلاثه قابل توثیق است . چراکه ابن ابی عمیر در مواردی و بزنطی نیز در یک مورد از او روایت نقل کرده اند . علاوه بر این روایت داوود بن حصین ، روایت دیگری هم در مقام ترجیح احد الحکمین از راه صفات وارد شده است که صاحب وسائل از مرحوم صدوق نقل کرده است : بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ذُبْيَانَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَخٍ مُنَازَعَةٌ فِي حَقٍّ فَيَتَّفِقَانِ عَلَى رَجُلَيْنِ يَكُونَانِ بَيْنَهُمَا فَحَكَمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا قَالَ وَ كَيْفَ يَخْتَلِفَانِ قُلْتُ حَكَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِي اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَ أَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ فَيَمْضِي حُكْمُهُ[[52]](#footnote-52).

بنابراین این قسمت از مقبوله مفادش مفاد روایت داوود بن حصین و موسی بن اکیل می باشد .

همانطور که در جلسه قبل گفته شد مرحوم شیخ قائل شدند که ترجیح صفات در مقبوله برای ترجیح خبرین متعارضین امده است . مرحوم نایینی هم با مرحوم شیخ موافقت کرده است منتها مرحوم نایینی ملتفت به این جهت هست که مذکور در مقبوله ترجیح احد الحکمین می باشد ولی ادعای ایشان این است که هرچند ترجیح به صفات به عنوان ترجیح احد الخبرین ذکر نشده ولی می توانیم از مقبوله ترجیح احد الخبرین المتعارضین را هم به دست اوردیم . در فوائد از مرحوم نایینی نقل شده : الترجيح بصفات الراوي و إن‏ لم‏ يصرّح‏ به‏ في‏ المقبولة لأنّه لم يجعل صفات الراوي فيها من مرجّحات الخبرين المتعارضين بل جعلت من مرجّحات الحكمين المتعارضين، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّه لمّا كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين، فيستفاد من ذلك أنّ المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مرجّحة لمنشإ الحكم و هو الرواية . ایشان می فرمایند ولو در مقبوله ترجیح به صفات برای روایت ذکر نشده ولی منشا اختلاف الحکمین اختلاف روایتین است و در خود مقبوله نیز ، عمر بن حنظله تصریح می کند که منشا اختلاف در حکم ، اختلاف در حدیث می باشد ، لذا با توجه به اینکه منشا ، اختلاف حدیثین است معلوم می شود که ترجیح به صفات مربوط به منشا اختلاف یعنی روایت هاست . ایشان مویدی هم ذکر کرده مبنی بر اینکه انچه در مقبوله امده فقط اورعیت و اعدلیت نیست بلکه اصدقیت نیز هست و این اصدقیت مناسبت با حکم حاکم ندارد بلکه مناسبت با ترجیح در خبرین دارد [[53]](#footnote-53).

این فرمایش مرحوم نایینی مورد اشکال قرار گرفته است . من جمله محقق عراقی که در تعلیقه فوائد اشکال کرده که دلیلی برای تعدی نیست . هرچند منشا اختلاف حکمین اختلاف در روایت باشد اما امام علیه السلام در این فقره از روایت احد الحکمین را بر دیگری ترجیح داده است و ممکن است این ترجیح احد الحکمین بر دیگری خود موضوعیت داشته و ترجیح به صفات اختصاص به حکمین متنافیین داشته باشد و خبرین را نگیرد ؛ چنانکه روایاتی داریم که در انها احد الحکمین را به واسطه صفات ترجیح داده اند و در ان ها فرض نشده است که منشا اختلاف در انها اختلاف در خبرین باشد . این معلوم می شود که نفس برتری صفات یک حاکم بر دیگری ، قابلیت این را دارد که حکم ان حاکم را مقدم کند . مرحوم عراقی در تعلیقه فرموده است : کیف و الترجیح بالفصات المزبورة مضمون روایة فرقد فی علاج تعارض الحکمین . چطور می شود ترجیح به صفات را در خود تعارض الحکمین به عنوان مستقل قبول نکنیم در حالی که اصل این ترجیح در تعارض الحکمین ثابت است کما اینکه روایت فرقد ( منظور روایت داوود بن حصین است نه داوود بن فرقد ) بر این دلالت می کند . این ترجیح در روایات دیگر بیان شده و اصحاب هم عمل کرده اند بدون اینکه نگاه کنند روایت مدرک حکم چیست و ایا این روایت بر روایت دیگر مقدم است یا خیر . مناقشه دومی هم که مرحوم عراقی کرده این است که ترجیح به افقهیت که در روایت ذکر شده مناسبت دارد با ترجیح حکم و فتوی حاکم نه با ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری .

با یکی از این دو مناقشه فرمایش مرحوم نایینی رد می شود و ما نمی توانیم ترجیح احد الخبرین را از مقبوله استفاده کنیم . زیرا مذکور ترجیح احد الحکمین است و احتمال خصوصیت وجود دارد کما اینکه در روایات دیگر هم همین عنوان مستقلا امده است .

اما شاهدی که مرحوم نایینی برای تعدی به همه موارد تعارض الخبرین به ان استشهاد کرده یعنی مناسبت ترجیح به اصدقیت با ترجیح احد الخبرین نه احد الحکمین ، محقق عراقی مناقشه کرده است که در ترجیح احد الحکمین هم مناسبت دارد که اصدقیت ملاک تقدیم قرار گیرد زیرا اگر اصدقیت حاکم در حکمش را ملاک قرار می دهند به این خاطر است که حکم حاکم نسبت به واقع طریقیت دارد و لذا مرجح بودن اصدقیت حاکم برای ترجیح احد الحکمین بی مناسبت نیست . همانطور که اعدلیت می تواند مرجح حکم باشد اصدقیت هم می تواند مرجح احد الحکمین قرار گیرد [[54]](#footnote-54).

در نتیجه بر حسب مرفوعه زراره ترجیح به صفات از مرجحات احد الخبرین المتعارضین قرار داده شده است منتها مرفوعه اشکال سندی دارد اما به حسب مقبوله ترجیح به صفات به عنوان یکی از مرجحات احد الحکمین امده است نه احد الخبرین .

در مقبوله عمر بن حنظله بعد از ترجیح به صفات و ترجیح به شهرت ، ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مطرح شده است . در مرفوعه بعد از ترجیح به صفات ، صرفا مخالفت با عامه امده نه موافقت با کتاب اما در مقبوله هم موافقت با کتاب امده و هم مخالفت با عامه . امام علیه السلام در مقبوله می فرمایند : فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیوخذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة .

در این قسمت از مقبوله انچه به عنوان مرجح ذکر شده موافقت با کتاب و مخالفت با عامه با هم است . اشکالی که وجود دارد این است که اگر ما باشیم و این فقره ، استفاده نمی شود که موافقت با کتاب مرجحی مستقل است و مخالفت با عامه مرجحی دیگر . چون با واو عطف این دو شق را بیان کرده است ظاهرش این است که مجموع بما هو مجموع مرجحیت دارد و لذا از این فقره فقط یک مرجح به نحو مجموعی استفاده می شود ؛ یعنی اگر روایتی هم موافق با کتاب باشد و هم مخالف با عامه مقدم است بر دیگری .

در جلسات قبل گفته شد که با توجه به اینکه در ادامه روایت مقبوله ، مخالفت با عامه به عنوان مرجح مستقل ذکر شده نشان می دهد که مورد نظر در فقره قبل ، انحلال است ؛ یعنی هر کدام از این دو عنوان ، خصوصیت دارند و به نحو مسقل موجب ترجیح می شوند. بنابراین از مقبوله مرجحیت موافقت با کتاب و مرجحیت مخالفت با عامه به صورت مستقل استفاده می شود .

خصوصیتی که در مقبوله اضافه شده این است که اگر با دو روایتی مواجه شدیم که یا هر دو مخالف با عامه بود یا هر دو موافق با عامه ، ملاکی که در مقبوله ارائه شده این است که به حکمی اخذ کنیم که قضات عامه امیل به ان هستند. تصریح شده است که امیل بودن قضات مرجح است . اگر این قسمت نبود ما فقط در مورد مخالفت با عامه باید نگاه به فتاوی و روایاتی می کردیم که در اختیار انها است و بررسی می کردیم که ایا این روایت متعارض پیش ما با روایات وفتاوی انها موافقت دارد یا خیر . ترجیح به امیل بودن قضات را از روایت راوندی یا مرفوعه نمی توانستیم استفاده کنیم .

نتیجه اینکه در مقبوله عمر بن حنظله پنج امر به عنوان ملاک تقدیم و ترجیح قرار داده شده است . اولین امر ترجیح به صفات است که مربوط به ترجیح احد الحکمین می باشد اما چهار امر دیگر که مشهور بودن و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و امیل بودن قضات است ، از ملاکات ترجیح خبر قرار داده شده است . نسبت به مرفوعه زراره هم مرجح اول شهرت و بعد ترجیح به صفات و سوم ترجیح مخالفت با عامه است . در مرفوعه مرجح دیگری هم ذکر شده که موافقت با احتیاط است به عنوان مرجح چهارم .

سه شنبه 27/12/98 جلسه 101

در صنف پنجم اخبار ترجیح که مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره باشد جهت دوم بحث ، بررسی دلالی روایات بود که مرحله اول ان یعنی تعیین مرجحات ذکر شده در این روایات مطرح شد . در مرحله دوم ، باید بررسی شود که ایا استدلال به این دو روایت برای اثبات ترجیح به امور ذکر شده به عنوان قاعده عام جاری در همه موارد تعارض الخبرین صحیح است یا ترجیح به این مرجحات اختصاص به بعضی از موارد تعارض یعنی موارد حکومت و قضاوت دارد ؟

نسبت به عمومیت ترجیح به مرجحات ذکر شده در مقبوله و مرفوعه مناقشاتی شده است :

مناقشه اول : در کلام مرحوم اخوند امده است که هرچند مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره جامع ترین اخبار در مزایای مذکوره است اما نمی توانیم برای اثبات ترجیح در مقام فتوا به این دو روایت استناد کنیم . چون با توجه به اینکه مرجحات در مورد منازعه و رفع نزاع پیش حاکم و قاضی است و احتمال اختصاص به مورد قضاء را می دهیم نمی توانیم به بقیه موارد تعارض الخبرین که خصومت و تنازع نیست تعدی کنیم و حکم ترجیح را در غیر باب قضاء اثبات کنیم . منشأ احتمال خصوصیت این است که چون در باب قضاء دو طرف با هم درگیر هستند ولو اختلاف حکمین ناشی از اختلاف روایات می باشد ، اما تخییر مشکل را حل نمی کند و مناسبتی با باب قضاء ندارد . زیرا اگر بناء بر تخییر باشد طرفین نزاع هر کدام به همان حکمی که به نفعش می باشد اخذ می کند و لذا خصومت همچنان ادامه پیدا می کند . بنابراین اساسا حکم به تخییر و عدم ترجیح در باب قضاء ممکن نیست و لذا اگر در باب قضاء حکم به ترجیح کردند نمی توانیم به غیر باب قضاء که تخییر ممکن است تسری دهیم . ادعای تنقیح مناط هم جا ندارد . زیرا همانطور که گفته شد مورد روایت به نحوی است که احتمال می دهیم حکم به ان اختصاص داشته باشد [[55]](#footnote-55).

جواب یک قسمت از فرمایش مرحوم اخوند واضح است . چون مرحوم اخوند این مناقشه من حیث الدلاله را هم در مورد مرفوعه زراره و هم در مورد مقبوله مطرح کرده است در حالی که این مطلب ولو نسبت به مقبوله مجال دارد زیرا مفروض در ان ، منازعه بین دو طرف است اما در مرفوعه که چنین فرضی مطرح نشده است . لذا همانطور که در کلام اعلام من جمله مرحوم اقای تبریزی امده این فرمایش مرحوم اخوند که می فرماید "کما هو موردهما "و مورد هر دو روایت را نزاع و فصل خصومت بیان می کند حمل بر سهو القلم می شود .

این یک قسمت از جواب بود که بر می گردد به اینکه این مناقشه علی تقدیر تمامیتش اختصاص به مقبوله دارد و مرفوعه را شامل نمی شود .

اما جواب اصلی از این مناقشه مرحوم اخوند ، به بیانی که در کلام مرحوم اقای خویی امده ، این است که هرچند روایت مقبوله در صدر ناظر به ترجیح احد الحکمین علی الاخر است نه ترجیح احد الخبرین لذا اشکال مرحوم اخوند نسبت به بخش ترجیح به صفات وارد است و نمی توانیم از ان استفاده ترجیح در خبرین متعارضین در مقام افتاء کنیم اما در ذیل که شهرت روایت یا موافقت با کتاب و مخالفت با عامه مطرح شده ، مقصود ترجیح احد الخبرین است . بعد از اینکه عمر بن حنظله تساوی دو حاکم را من حیث الصفات فرض کرد ، در جواب امام علیه السلام امده است "ینظر الی ما کان فی روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک" یعنی باید نگاه به روایتی شود که مدرک حکم حاکم بوده است ؛ اگر این روایت مجمع علیه بود یا موافق با کتاب یا مخالف با عامه ، به ان اخذ می شود . بنابراین انچه در ذیل امده ترجیح احدی الروایتین است نه ترجیح احد الحکمین تا شما بفرمایید مذکور درمورد روایت باب قضاء است و قابل تعدی به غیر باب قضاء نیست .

اما ایا این مقدار از جواب ، اشکال مرحوم اخوند را رفع می کند ؟

هرچند به ذیل مقبوله که نگاه کنیم بر خلاف صدر که ترجیح به صفات به عنوان مرجح احد الحکمین امده ، امور ثلاثه یا اربعه من الترجیح بالشهره و الموافقه للکتاب و... به عنوان مرجح برای یکی از دو خبر ذکر شده است اما ترجیح یکی از دو خبری که مورد استناد قاضی در مقام قضاء قرار گرفته است . اشکال مرحوم اخوند هم این بود که ولو در مقبوله امده شما به روایت موافق با کتاب اخذ کن اما در جایی که منازعه و خصومتی بوده و مراجعه به دو قاضی شده و ان دو با هم اختلاف کرده اند . بنابراین این مقدار از بیان کافی نیست که اشکال مرحوم اخوند را جواب بدهد .

در کلام مرحوم اقای تبریزی از مناقشه مرحوم اخوند به بیانی جواب داده شده که می شود گفت منظور مرحوم اقای خویی هم از بیانی که در مصباح امده به همین بر می گردد . ایشان جواب داده اند که اگر در مقبوله تامل کنیم استفاده می شود که مورد مقبوله جایی است که دو طرف نسبت به دین یا میراث نزاع کرده اند و منشا خصومت هم جهل به کبرای کلی و حکم کلی شریعت است . برای حل این مشکل مراجعه به قاضی کرده اند اما در این مورد دو قاضی وجود داشت که هر کدام به نفع یکی از طرفین حکم کرد . لذا اختلاف در مساله از بین نرفت .

با توجه به اینکه منشا خلاف جهل به حکم کلی شریعت است ، لذا وظیفه در جایی که مراجعه به دو قاضی می شود که انها با هم اختلاف دارند وظیفه در این مورد این است که حکم این دو قاضی ساقط می شود و باید به به مجتهد ثالث مراجعه کنند و بر اساس رای مجتهد ثالث که هر دو قبول دارند حکم شود . چون منشا اختلاف ، اختلاف روایات است و طرفین در یافته اند که منشأ حکم قاضی اول روایت الف است و منشأ حکم قاضی دوم روایت ب ، در چنین فرضی انگار از نظر امام علیه السلام قضاوت هیچ کدام به لحاظ ضوابط قضایی حجت نیست و وظیفه این است که متخاصمین به اعلم مراجعه کنند .

این حکمی است که اختصاص به این مورد ندارد . به تعبیر اقای تبریزی اگر مقبوله هم نبود این حکم که باید به اعلم و افقه مراجعه شود ثابت بود . چون در صورتی می توانیم به هر مجتهدی رجوع کنیم که علم به اختلاف در فتوا نداشته باشیم و الا وظیفه رجوع به اعلم و افقه است . برای همین جهت است که در ابتدای مقبوله ترجیح به صفات مطرح شد . لزوم ترجیح به صفات برای این است که چون اختلاف پیدا شده باید اعلم در بین معین شود و طرفین نزاع به اعلم مراجعه کنند . در فرضی که هر دو من حیث الصفات متساوی باشند قول هیچ کدام اعتبار ندارد و باید مرجحات دیگر در نظر گرفته شود و چون مدرک حکم روایتین است امام علیه السلام خصوصیاتی را برای روایت به عنوان مرجح ذکر کرده اند . از این به بعد انچه ذکر می شود دیگر ربطی به باب حکومت و قضا ندارد بلکه مربوط به تعیین وظیفه و تشخیص حکم واقعی و کبرای کلی شریعت بر اساس فتوا است . در این قسمت امام علیه السلام می فرماید "ینظر الی ما کان من روایتهما عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک ...".

بنابراین اینکه مرحوم اخوند فرمود مورد ترجیحات مذکوره در مقبوله ، حکومت و فصل الخصومه است ، جواب ایشان این است که در مورد ترجیح به صفات هم باب حکومت نیست اما حتی اگر پذیرفتیم که مورد ترجیح به صفات باب حکومت است ولی مرجحات در قسمت های بعدی مربوط به اخذ به روایت است به لحاظ مقام فتوی و تعیین حکم کلی شریعت نه به خاطر فصل الخصومه و قضاء . اینطور نیست که قاضی در مقام قضاء بخواهد به این مرجحات اخذ کند تا گفته شود که موردش باب قضاء است و لا یمکن التعدی منه الی غیره .

اختلاف دو حاکم باعث می شود که این مساله از باب قضاء خارج شود و داخل در باب افتاء شود و امام علیه السلام هم برای این مقام ، مرجحات را ذکر کرده اند. با این بیان ، جواب مرحوم اقای خویی از مناقشه مرحوم اخوند تمام می شود و الا به مقداری که در مصباح وجود دارد به ان اشکال می شود.

جواب دیگری هم که می توان از این اشکال مرحوم اخوند داد این است که به مقبوله عمر بن حنظله که نگاه کنیم امور متعددی به عنوان مرجح ذکر شده است . در میان این امور ، برای مرجح بودن اعدلیت و اصدقیت و افقهیت و اورعیت وجه و علتی ذکر نشده است اما برای مرجحات دیگر علت امده است ؛ مثلا فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه یا نسبت به لزوم اخذ به روایت مخالف عامه فرموده اند که ما خالف العامه ففیه الرشاد .

اگرچه خود این روایت مقبوله ، ترجیح احدی الروایتین در بحث قضاء باشد ولی از راه تعلیل می توانیم تعدی به غیر باب قضاء کنیم . اگر تعدی به بقیه موارد تعارض الخبرین ، از باب تنقیح مناط باشد اشکال مرحوم اخوند وارد بود که احتمال اختصاص به مورد می دهیم اما چون علت ذکر شده است ، می شود از موارد استناد به علت منصوصه نه تنقیح مناط . مقتضای تعلیل عدم اختصاص به باب قضاء است . البته این مقتضای تعلیل نسبت به بعضی از مرجحات مثل مجمع علیه و مخالفت با عامه می باشد . اما نسبت به موافقت با کتاب و نیز امیل بودن قضات این تعلیل ذکر نشده است . در قسمت هایی که تعلیل ذکر شده چون از موارد منصوص العله می باشد می توان تعدی کرد . وقتی تعدی در این دو مورد درست شد ، چنانچه احتمال اختصاص و احتمال فصل بین مرجحات داده نشود ، در دو مرجح دیگر هم می شود تعدی کرد . بله اگر احتمال اختصاص به خصوص این دو مرجح داده شود دیگر این جواب ، مناقشه اخوند را در همه مرجحات رد نمی کند .

چهارشنبه 28/12/98 جلسه 102

مناقشه دوم : با توجه به انچه در ذیل مقبوله امده که "فارجئه حتی تلقی امامک" موضوع مرجحات ذکر شده در مقبوله و مرفوعه زمان حضور و تمکن از لقاء امام علیه السلام است و لذا قابل تعدی به زمان غیبت که مورد ابتلاء ماست نمی باشد .

جوابی که از این مناقشه می شود داد این است که اولا این قرینه علی تقدیر تمامیتش در مقبوله عمر بن حنظله وجود دارد نه مرفوعه زراره . البته مرفوعه اساسا من حیث السند معتبر نیست اما فقط این ذیل در مقبوله وجود دارد . پس این ادعا که روایات ترجیح به امور خاصه من الشهره و الموافقه للکتاب و المخالفه للعامه اختصاص به زمان حضور دارد نسبت به همه روایات نیست بلکه مختص به مقبوله می باشد . ثانیا با وجودی که در ذیل مقبوله این تعبیر وجود دارد اما باعث نمی شود که ترجیح به امور مذکور در مقبوله اختصاص به زمان حضور داشته باشد و شامل زمان غیبت نشود . با سه وجهی که گفته می شود معلوم می گردد که این ذیل قرینیت بر اختصاص ندارد .

وجه اول : این وجه در کلام مرحوم اقای صدر هم امده ولی نسبت به اختصاص مرجح بودن صفات راوی که قابل تسری به سایر مرجحات نیز می باشد . توضیح ذلک : هرچند این ذیل در مقبوله عمر بن حنظله امده است ولی وجود ان نهایتا اقتضا می کند که حکم مذکور در جزء اخیر مقبوله ، مقید به این قید است . حکم مذکور در جزء اخیر همان لزوم ارجاء در صورت تساوی دو روایت در جمیع جهات است . حتی تلقی امامک که اختصاص به زمان تمکن از لقاء معصوم علیه السلام دارد موجب می شود که حکم اخیر که لزوم ارجاء باشد اختصاص به زمان حضور داشته باشد نه زمان غیبت . اما احکام سابق بر این حکم که ترجیح به شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه باشد ، چون احتمال اختصاص قید به جزء اخیر داده می شود دیگر دلیلی بر تقیید انها و رفع ید از اطلاق انها وجود ندارد .

وجه دوم : حتی اگر قبول کنیم که مورد روایت ، فرض حضور معصوم علیه السلام و تمکن از لقاء امام علیه السلام می باشد یعنی در فرض تمکن از لقاء ، ترجیح به شهرت و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه ذکر شده اما باز هم حکم مذکور در این فرض ، اختصاص به زمان حضور ندارد بلکه در غیر زمان حضور هم ثابت است بالاولویه . قبلا توضیح داده شد که اگر نسبت به زمان حضور حکم الزامی و مضیق در روایت ذکر شده باشد می توانیم احتمال دهیم که این حکم مضیق و الزامی اختصاص به زمان حضور داشته باشد و برای مومنین در زمان غیبت که تمکن از لقاء امام علیه السلام ندارند نباشد و با وجود چنین احتمالی نتوانیم تعدی کنیم . اما اگر حکم مذکور در زمان حضور حکم ترخیصی و موسع بود می توانیم استفاده کنیم که به طریق اولی این حکم در زمان غیبت که فرض عجز مومنین از لقاء امام علیه السلام است جاری باشد.

احکام سابقه بر لزوم الارجاء هم که لزوم اخذ به روایت مشهور و موافق با کتاب و مخالف با عامه است احکامی هستند که با نفی وجوب احتیاط در فرض تعارض الخبرین ، برای مکلفین توسعه ایجاد می کنند . وقتی این احکام در فرض زمان حضور و تمکن مکلفین از لقاء امام علیه السلام ثابت باشد می توان به دست اورد که این احکام برای مکلفین در زمان غیبت به طریق اولی ثابت است . نه تنها احتمال اختصاص این حکم به زمان حضور را نمی دهیم بلکه بالاولویه برای زمان غیبت هم ثابت می دانیم .

وجه سوم : برای بعضی از مرجحاتی که در مقبوله امده تعلیل هم ذکر شده است ؛ برای اخذ به مشهور فرموده اند که فان المجمع علیه لا ریب فیه و برای اخذ به مخالفت عامه فرموده اند که فما خالف العامة ففیه الرشاد . این تعلیل ها اقتضا می کنند که حکم عمومیت داشته و اختصاص به زمان حضور معصوم علیه السلام نداشته باشد .

#### جمع بندی میان اخبار علاجیه

با تبیین مفاد هر یک از طوایف چهارگانه اخبار علاجیه و بررسی اصناف مختلف طایفه چهارم ، مشخص گشت که میان این طوایف چهارگانه تنافی وجود دارد . زیرا طایفه اول دلالت بر تخییر می کرد و طایفه دوم دلالت بر توقف و سوم بر احتیاط و چهارم بر ترجیح . در این مرحله از بحث ، باید بررسی کرد که مقتضای جمع میان این مجموعه از اخبار متعدد و مختلف چیست ؟

بحث از علاج تنافی بین خود اخبار علاجیه ، باید در سه موضع مطرح شود ؛ موضع اول بررسی نسبت وحل تنافی میان روایات صنف اخیراز طایفه چهارم یعنی مقبوله و مرفوعه است . موضع دوم حل تنافی میان اصناف خمسه طایفه چهارم یعنی از یک سو مقبوله و مرفوعه و از سوی دیگر روایت قطب راوندی و سایر روایات . موضع سوم حل تنافی میان طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح و سایر طوایف که دلالت بر تخییر و توقف و احتیاط می کردند .

در بررسی مواضع سه گانه بحث به این نکته باید توجه کرد که نسبت گیری بین ادله متنافیه متوقف بر تمامیت این ادله من حیث السند و الدلاله است . والا اگر بعضی از انها من حیث السند یا من حیث الدلاله تمام نبودند وجهی ندارد که به دنبال حل تنافی میان روایات معتبره با روایات غیر معتبره من حیث السند او الدلاله باشیم . بنابراین بحث در مواضع ثلاثه باید یکبار صرفا معطوف به روایات معتبره علاجیه شود و بار دیگر فرض کنیم که همه اخبار مطرح شده برای حل تعارض اخبار من حیث السند والدلاله تمام هستند و با این فرض بحث را دنبال کنیم . لذا بحث در مواضع ثلاثه هم در دو فرض مطرح می شود .

##### جمع بين اخبار معتبره :

در فرض اول که بحث در اخبار معتبره علاجیه است ، با توجه به اینکه در ضمن بررسی طوایف چهارگانه اخبار علاجیه ، نتیجه مختار این شد که در میان این طوایف ، سه طایفه اول که تخییر و توقف و احتیاط باشد یا من حیث السند تمام نبودند و یا من حیث الدلاله . لذا در مقام نسبت گیری این سه طایفه کنار گذاشته می شوند . در طایفه چهارم یعنی اخبار ترجیح که مشتمل بر پنج صنف بود ان اصنافی که قبول کردیم من حیث السند و ال دلاله در حکم متعارضین وارد شده و دلالت بر ترجیح به اموری می کنند صنف اول بود که دال بر ترجیح به موافقت با کتاب به تنهایی بود و صنف سوم که موافقت با کتاب را در کنار مخالفت با عامه دلالت می کرد که روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله منقول از رساله رواندی بود و صنف پنجم که اموری را به عنوان مرجح قرارمی داد و روایت معتبر ان من حیث السند و الدلاله مقبوله عمر بن حنظله بود .

بنابراین طبق نظر مختار باید دید بین صنف پنجم یعنی مقبوله که چند مرجح در ان ذکر شده بود و روایت قطب راوندی که دلالت بر ترجیح به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه داشت و نیز صنف2ض اول که صرفا موافقت با کتاب را می گفت ، چه نسبتی وجود دارد و اگر تنافی دارند چگونه حل می شود ؟

1. - وسائل : 27 / 121. [↑](#footnote-ref-1)
2. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-2)
3. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-3)
4. - وسائل : 6 / 362 و 27 / 131 . [↑](#footnote-ref-4)
5. - کتاب الغیبة : 373 . [↑](#footnote-ref-5)
6. - المغنی فی الاصول / التعادل والتراجیح : 276. [↑](#footnote-ref-6)
7. - بحوث : 7 / 339 ، المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 274. [↑](#footnote-ref-7)
8. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 275. [↑](#footnote-ref-8)
9. - وسائل : 27 / 106 . [↑](#footnote-ref-9)
10. - وسائل : 27 / 146 . [↑](#footnote-ref-10)
11. - وسائل : 3/ 496 . [↑](#footnote-ref-11)
12. - کافی : 1/ 66 . [↑](#footnote-ref-12)
13. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-13)
14. - کافی : 1/ 9 ، وسائل : 27 / 112. [↑](#footnote-ref-14)
15. - المغنی فی الاصول / التعادل والتراجیح : 280 . [↑](#footnote-ref-15)
16. - عوالی : 4/ 133 . [↑](#footnote-ref-16)
17. - فقه الرضا : 191 . [↑](#footnote-ref-17)
18. - وسائل : 27 / 106 و 136 . [↑](#footnote-ref-18)
19. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 144 . [↑](#footnote-ref-19)
20. - وسائل : 27 / 122 . [↑](#footnote-ref-20)
21. - وسائل : 27 / 113 . [↑](#footnote-ref-21)
22. - عیون اخبار الرضا علیه السلام : 2/ 21. [↑](#footnote-ref-22)
23. - وسائل : 27 / 120 . [↑](#footnote-ref-23)
24. - المغنی فی الاصول / التعادل و التراجیح : 112 . [↑](#footnote-ref-24)
25. - وسائل : 27 / 110 . [↑](#footnote-ref-25)
26. - وسائل : 27 / 121 . [↑](#footnote-ref-26)
27. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-27)
28. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-28)
29. - وسائل : 27 /118 . [↑](#footnote-ref-29)
30. - وسائل : 27 / 118 . [↑](#footnote-ref-30)
31. - وسائل : 27 / 118 . [↑](#footnote-ref-31)
32. - بحوث : 7 / 352 . [↑](#footnote-ref-32)
33. - امل الآمل : 2 / 287 . [↑](#footnote-ref-33)
34. امل الآمل : 2/ 194 . [↑](#footnote-ref-34)
35. - امل الآمل: 2/ 179 . [↑](#footnote-ref-35)
36. - نهاية الدراية(طبع قديم) ج3ص374 [↑](#footnote-ref-36)
37. - معارج الاصول : 225 . [↑](#footnote-ref-37)
38. - مهج الدعوات : 36 . [↑](#footnote-ref-38)
39. - مهج الدعوات : 18 . [↑](#footnote-ref-39)
40. - یتیمة الدهر : 5/181 . [↑](#footnote-ref-40)
41. - وسائل : 27 / 112. [↑](#footnote-ref-41)
42. - وسائل :27 / 109 . [↑](#footnote-ref-42)
43. - وسائل : 27 / 109 . [↑](#footnote-ref-43)
44. - وسائل : 27 / 108 . [↑](#footnote-ref-44)
45. - بحوث : 7 / 363 . [↑](#footnote-ref-45)
46. - وسائل : 27 / 109 . [↑](#footnote-ref-46)
47. - عوالی اللئالی : 4/ 133 ، مستدرک الوسائل : 17 / 303. [↑](#footnote-ref-47)
48. - وسائل : 27 / 13 و106 . [↑](#footnote-ref-48)
49. - کافی : 1/ 8. [↑](#footnote-ref-49)
50. - فرائد: 4/ 74 . [↑](#footnote-ref-50)
51. - وسائل : 27/113. [↑](#footnote-ref-51)
52. - وسائل : 27 / 123 . [↑](#footnote-ref-52)
53. - فوائد : 4/ 784. [↑](#footnote-ref-53)
54. - فوائد : 4/ 784. تعلیقه 1 . [↑](#footnote-ref-54)
55. - فالتحقيق أن يقال إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة و المرفوعة مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جدا و الاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة كما هو موردهما و لا وجه معه للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى. و لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح‏ . کفایة الاصول : 443. [↑](#footnote-ref-55)