



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیهما صابغین

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

ترجمہ متن و شرح کامل

رسائل شرح انصاری

پہ و روش پر روش و پائے

جلد یازدہم
استصحاب

استاد سنہ ۱۴۰۰ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱۴
۱۷	مشخصات کتاب
۱۹	اشاره
۲۴	خاتمه:
۲۴	در تعادل و تراجم
۲۴	در تعارض و متعارضین
۲۴	عدم تعارض اصول و ادله اجتهادیه
۲۶	حساب شش صورت از دوازده صورت در جمله ذیل:
۲۶	حساب شش صورت دیگر در جمله ذیل:
۲۶	اصول عملیه:
۲۶	حکومت ادله بر اصول شرعیه:
۲۶	اشاره
۲۸	تشریح المسائل
۳۸	ضابطه حکومت دلیل بر اصل
۳۸	اشاره
۳۹	آزمایش:
۳۹	تفاوت بین حکومت و تخصیص:
۳۹	ثمره عقلی بودن تخصیص و لفظی بودن حاکم
۳۹	اشاره
۴۱	تشریح المسائل
۴۶	حکومت ادله ظنیه بر اصول سه گانه شرعیه
۴۸	جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه
۴۹	بررسی دو صورت بعدی:

۴۹	اشاره
۴۹	تشریح المسائل
۶۸	نکته ها:
۸۸	در بیان معنای من حیث هو:
۸۸	عدم تعارض در ادلّه قطعیّه و ادلّه ظنیّه
۸۸	اشاره
۹۰	تشریح المسائل
۱۰۰	کلام در اولویت قانون جمع بر قاعده طرح
۱۰۰	سخن ابن ابی جمهور در عوالی اللآلی
۱۰۰	استدلال به اجماع بر اولویت این قاعده
۱۰۰	اشاره
۱۰۲	تشریح المسائل
۱۰۸	عدم امکان عمل به این قاعده
۱۰۹	عدم دلیل بر این قاعده
۱۰۹	اشاره
۱۱۱	تشریح المسائل
۱۱۹	دلیل چهارم:
۱۱۹	اشاره
۱۲۱	تشریح المسائل
۱۲۸	دلیل پنجم:
۱۲۸	اشاره
۱۲۸	تشریح المسائل
۱۳۲	دلیل ششم:
۱۳۲	دلیل اوّل بر بل الدلیل علی خلافه:
۱۳۲	دلیل دوّم بر بل الدلیل علی خلافه
۱۳۳	دلیل سوّم:

- ۱۳۳ مخالفت این قاعده با اجماع
- ۱۳۳ رجوع به کلام عوالی اللالی
- ۱۳۳ اشاره
- ۱۳۳ تشریح المسائل
- ۱۴۲ اقسام جمع
- ۱۴۴ تعارض ظاهرین
- ۱۴۴ ذکر مثال برای عام و خاص من وجه:
- ۱۴۴ ذکر مثال برای متباینین
- ۱۴۴ در صورتی که برای یکی از دو ظاهر مزیتی نسبت به ظاهر دیگر باشد
- ۱۴۶ تفاوت میان اظهر و ظاهر با نصّ و ظاهر
- ۱۴۶ بیان حکم اظهر و ظاهر:
- ۱۴۶ اشاره
- ۱۴۶ تشریح المسائل
- ۱۵۱ حکم دو دلیل متعارض که ظهورشان مساوی است
- ۱۵۲ چگونگی اخذ در خط مشی جمع
- ۱۵۲ چگونگی اخذ در خط مشی طرح
- ۱۵۲ مؤید دیگری بر خطمشی دوم یعنی قانون جمع
- ۱۵۴ کیفیت این تفصیل
- ۱۵۴ اشاره
- ۱۵۴ تشریح المسائل
- ۱۶۳ تفریح شهید ثانی بر قاعده جمع
- ۱۶۵ امکان جمع بین بیّنات بوسیله تبعیض
- ۱۶۵ عدم امکان جمع به تبعیض در تعارض اخبار
- ۱۶۵ اشاره
- ۱۶۷ تشریح المسائل
- ۱۷۴ اشکال

- ۱۷۵ پاسخ
- ۱۷۶ جمع بین بیّنات در حقوق مردم
- ۱۷۷ اصل، در تعارض بیّنات، همان قرعه است
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۷ تشریح المسائل
- ۱۸۹ تلخیص المطالب
- ۲۶۷ مقام اول در متکافئین یا متعادلین
- ۲۶۷ مقتضای اصل و قاعدة اولیه در متکافئین چیست؟
- ۲۶۷ اشاره
- ۲۶۷ کلام سید مجاهد در اینکه مقتضای اصل تساقط است
- ۲۶۹ اشتباه بودن مطلبی که قائل به تساقط در دو مرحله ذکر کرده
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۶۹ تشریح المسائل
- ۲۷۹ اصل در متعارضین عدم تساقط است
- ۲۷۹ اشاره
- ۲۸۱ تشریح المسائل
- ۲۸۷ تشریح المسائل
- ۲۹۱ قاعدة ثانویه
- ۲۹۱ اشاره
- ۲۹۲ حکم متعارضین بنا بر عدم تساقط
- ۲۹۲ اخبار توقف و پاسخ به آنها
- ۲۹۲ حجیت اخبار از باب طریقت است
- ۲۹۴ تشریح المسائل
- ۲۹۹ تنبیه
- ۲۹۹ وضعیت تخیر نسبت به مجتهد و مقلد
- ۳۰۱ اگر دو حدیث در باب حکومت و قضاوت تعارض کنند ظاهر تخیر است

- ۳۰۱ تشریح المسائل
- ۳۰۸ تنبیه دوّم: در اینکه این تخییر بدوی است و یا استمراری
- ۳۱۰ مختار شیخنا تخییر بدوی است
- ۳۱۰ اشاره
- ۳۱۲ تشریح المسائل
- ۳۱۹ حکم تعادل در امارات منصوبه در غیر احکام وجوب توقف است
- ۳۱۹ اشاره
- ۳۲۰ تشریح المسائل
- ۳۲۷ وجوب فحص از مرجحات در متعارضین
- ۳۲۷ اشاره
- ۳۲۸ تشریح المسائل
- ۳۳۴ تلخیص المطالب
- ۳۸۳ مقام دوّم: در تراجیح
- ۳۸۳ اشاره
- ۳۸۳ تشریح المسائل
- ۳۸۸ مقام اوّل: در وجوب ترجیح میان دو دلیل متعارض و استدلال بر آن
- ۳۸۸ اشاره
- ۳۹۱ تشریح المسائل
- ۴۰۲ مناقشه در وجوب ترجیح
- ۴۰۳ جواب از مناقشه
- ۴۰۳ عدم اندراج این مسأله در مسأله دوران الامر بین تعیین و تخییر
- ۴۰۳ اشاره
- ۴۰۵ تشریح المسائل
- ۴۱۶ تحقیق در مسأله
- ۴۱۸ طرح یک توهم و دفع آن
- ۴۱۸ اشاره

- ۴۲۰ تشریح المسائل
- ۴۳۳ اصل وجوب عمل به مرجح و به آنچه احتمال داده می شود که مرجح است
- ۴۳۴ ششمین دلیل مستدل بر وجوب ترجیح
- ۴۳۴ مناقشه شیخ در دلیل مزبور
- ۴۳۴ اشاره
- ۴۳۴ تشریح المسائل
- ۴۴۳ تشریح المسائل
- ۴۴۸ حمل اخبار ترجیح بر استحباب در کلام سید صدر
- ۴۴۹ مناقشه شیخ در کلام سید صدر
- ۴۴۹ اشاره
- ۴۴۹ تشریح المسائل
- ۴۵۹ تلخیص المطالب
- ۴۹۰ مقام دوم در اخبار علاجیه
- ۴۹۰ اشاره
- ۴۹۲ مرجحات حکمین
- ۴۹۴ حکم حدیث های مختلف و متعارض در جایی که مستند حکم و قضاء دو حاکم بوده
- ۴۹۴ مرجحات خبری
- ۴۹۴ اشاره
- ۴۹۸ تشریح المسائل
- ۵۱۲ مرفوعه زراره
- ۵۱۲ اشاره
- ۵۱۴ تشریح المسائل
- ۵۱۷ روایت صدوق رحمه الله
- ۵۱۸ روایت قطب راوندی
- ۵۲۱ روایت حسین ابن سزی
- ۵۲۱ روایت حسن بن جهم

- روایت محمد بن عبد الله ۵۲۱
- روایت سماعه بن مهران ۵۲۱
- روایت معلى بن خنيس ۵۲۳
- روایت حسين بن مختار ۵۲۳
- روایت ابى عمرو کنانى ۵۲۵
- روایت محمد بن مسلم ۵۲۷
- روایت ابى حنون ۵۲۷
- روایت داوود بن فرقد ۵۲۷
- بيان تعارض میان مقبوله و مرفوعه ۵۳۱
- اشاره ۵۳۱
- راه علاج اختلاف بين مرفوعه و مقبوله: ۵۳۱
- اشکال در توجيه سوّم: ۵۳۳
- اشاره ۵۳۳
- تشریح المسائل ۵۳۵
- دوّمین تعارض: ۵۴۲
- اشاره ۵۴۲
- علاج تعارض: ۵۴۴
- تشریح المسائل ۵۴۴
- راه درمان تعارض سوّم: ۵۴۷
- اشاره ۵۴۷
- اشکال: ۵۴۷
- جواب: ۵۴۷
- چهارمین تعارض: ۵۴۸
- اشاره ۵۴۸
- راه علاج اوّل: ۵۴۹
- راه علاج دوّم: ۵۴۹

- ۵۵۰ تشریح المسائل
- ۵۵۹ تعارض پنجم:
- ۵۵۹ اشاره
- ۵۶۰ اشکال:
- ۵۶۰ - مراد امام در روایت سیزدهم:
- ۵۶۰ مراد امام علیه السلام در روایت چهاردهم:
- ۵۶۰ تشریح المسائل
- ۵۶۶ تلخیص المطالب
- ۵۸۰ مقام سوّم:
- ۵۸۰ اشاره
- ۵۸۲ معتضد بودن، نه مرّجّح بودن موافقت با کتاب
- ۵۸۲ کلام مرحوم کلینی در دیباجة کافی
- ۵۸۳ توضیح کلام مرحوم کلینی:
- ۵۸۴ توجیه شیخنا از این سخن کلینی که گفت تخیر مطابق احتیاط است:
- ۵۸۴ بیان یک طعن نابجا به اصولیین
- ۵۸۴ سخن محدّث بحرانی در این رابطه
- ۵۸۴ اشاره
- ۵۸۵ تشریح المسائل
- ۵۹۴ مقتضای روایات از نظر خود شیخ انصاری رحمه الله
- ۵۹۴ اشاره
- ۵۹۶ تشریح المسائل
- ۶۰۱ عدم اکتفاء به مرّجّحات منصوصه:
- ۶۰۲ تنقیح مناط به برکت دو صفت اصدقیت و اوثقیت
- ۶۰۲ مؤیّدی بر اینکه اصدقیت و... مرّجّح طریقی بوده و دارای مناط اند:
- ۶۰۲ اشاره
- ۶۰۴ تشریح المسائل

- ۶۱۱ ----- فرّاز دوّم از فرّازهای اخبار علاجیّه که در جهت اثبات کلّیت کبرای کَلّی از آن استفاده
- ۶۱۱ ----- اشاره
- ۶۱۱ ----- دلیل بر مطلب مذکور اینکّه:
- ۶۱۳ ----- تشریح المسائل
- ۶۱۸ ----- فرّاز سوّم از فرّازهای چهارگانۀ مورد بحث:
- ۶۲۰ ----- فرّاز چهارم از فرّازهای چهارگانۀ مورد بحث:
- ۶۲۰ ----- اشاره
- ۶۲۰ ----- تشریح المسائل
- ۶۲۴ ----- تلخیص المطالب
- ۶۸۶ ----- مقام چهارم: در بیان مرّجّحات:
- ۶۸۶ ----- اشاره
- ۶۸۸ ----- تشریح المسائل
- ۶۹۳ ----- مرّجّحات داخلیه:
- ۶۹۵ ----- تأخّر مرّجّحات داخلیه به لحاظ رتبه از ترجیح دلّالی و استدلال بر آن:
- ۶۹۵ ----- اشاره
- ۶۹۵ ----- تشریح المسائل
- ۷۰۲ ----- چرا با بودن ترجیح دلّالی نوبت به دیگر مرّجّحات نمی رسد؟
- ۷۰۲ ----- بیان اوّل:
- ۷۰۲ ----- بیان دوّم:
- ۷۰۲ ----- جواب شرط مذکور:
- ۷۰۴ ----- تشریح المسائل
- ۷۱۲ ----- ظاهر کلام شیخ طوسی برخلاف کبرای کَلّی
- ۷۱۲ ----- اشاره
- ۷۱۴ ----- تشریح المسائل
- ۷۱۹ ----- کلام شیخ طوسی
- ۷۲۰ ----- حکم ظاهرین متباینین

- ۷۲۰ اشاره
- ۷۲۲ تشریح المسائل
- ۷۲۶ تصریح شیخ طوسی در عدّه و تغایر آن با کلامش در استبصار:
- ۷۲۸ نظر مرحوم شیخنا در رابطه با مطلب فوق:
- ۷۲۸ ظهور کلام محدّث بحرانی در رأی قبلی شیخ طوسی:
- ۷۲۸ ظهور کلام صاحب حدائق در کلام محقق قمی:
- ۷۲۸ اشکال سلطان العلماء به میرزای قمی:
- ۷۲۸ ردیة میرزای قمی بر سخن سلطان العلماء و مشهور هر دو
- ۷۲۸ اشاره
- ۷۲۹ تشریح المسائل
- ۷۳۲ مناقشه شیخنا در بیانات احسائی و مرحوم شیخ طوسی:
- ۷۳۲ بیان سوّم: در تقویت مذهب مشهور:
- ۷۳۲ بیان چهارم: در تقویت مذهب مشهور:
- ۷۳۲ اشاره
- ۷۳۴ تشریح المسائل
- ۷۳۹ اشکال در جمعی که متوقف است بر تصرف در هر دو خبر:
- ۷۳۹ اشاره
- ۷۴۱ تشریح المسائل
- ۷۴۴ اشکال در جمعی که متوقف بر تصرف در احدهما لا بعینه است:
- ۷۴۴ چرا قسم سوّم را ملحق به قسم اوّل کرده و آن را داخل در اخبار علاجیه نمودید؟
- ۷۴۶ و اما طریقه علماء در قسم اوّل و سوّم، اعمال ترجیح است:
- ۷۴۶ اشاره
- ۷۴۶ تشریح المسائل
- ۷۴۹ تفصیل در دو مثال قسم سوّم از اقسام جمع:
- ۷۵۰ ردیة شیخنا بر تفصیل فوق:
- ۷۵۰ اشاره

۷۵۰	تشریح المسائل
۷۵۶	اشکال مقدر اینکه:
۷۵۶	اشاره
۷۵۸	تشریح المسائل
۷۶۱	تنبیه اول: خارج بودن تقدیم نص بر ظاهر از مسأله ترجیح:
۷۶۱	اشاره
۷۶۱	تشریح المسائل
۷۶۴	تنبیه دوم: نظریه شیخنا و مشهور پیرامون نص و ظاهر -
۷۶۴	چرا تقدیم خاص مشروط بر اینستکه: ناص باشد؟
۷۶۵	بیان دومین نظریه پیرامون نص و ظاهر -
۷۶۵	توجیه روش شیخ طوسی در ابطال نماز مورد بحث:
۷۶۸	قول سوم یا مذهب تفصیل:
۷۶۸	توافق بهبهانی در دو مورد ذیل با ما -
۷۶۸	مخالفت بهبهانی در مورد ذیل با ما -
۷۶۸	کلام مرحوم بهبهانی:
۷۶۹	اشاره
۷۷۰	تشریح المسائل
۷۷۹	مناقشه شیخنا در کلام وحید بهبهانی:
۷۷۹	پاسخ اول:
۷۷۹	پاسخ دوم:
۷۷۹	پاسخ سوم:
۷۸۱	بیان دو احتمال در کلام ایشان:
۷۸۱	اشاره
۷۸۱	تشریح المسائل
۷۸۳	تلخیص المطالب
۸۳۰	فهرست مطالب

مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. برگزیده. شرح

عنوان و نام پدیدآور: متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ چهارم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ پنجم)؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج. ۲ □ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ سوم)؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج. ۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵؛ ۳۶۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ سوم)؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸-۵-۳؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج. ۶ □ چاپ سوم)؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷)؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج. ۸ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۱-۴؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج. ۸ □ چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۹، چاپ دوم)؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج. ۱۱، چاپ دوم)؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۲، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰.

یادداشت: عنوان جلد چهارم «ترجمه، متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری...» است.

یادداشت: ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع. - ج. ۳. کتاب الظن : المقصد الثاني. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشک تنبيه البرائه - اصله التخییر. - ج. ۸. احتیاط. - ج. ۹. استحباب. - ج. ۱۰. در شرایط عمل به اصول براءت □ تخییر □ احتیاط. -

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق. -- پرسشها و پاسخها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص : ۱

اشاره

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

جمشید سمیعی

ص: ۳

بلغ العلى بكماه كشف الدجى بجماله

حسنت جمىع خصاله صلوا عليه و آله

ص: ٤

و حيث إنّ موردهما الدليلان المتعارضان. فلا بدّ من تعريف التّعارض و بيانه.

و هو لغه: من العرض بمعنى الإظهار(١)، و غلب في الاصطلاح على: تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذكروا: أنّ التّعارض تنافى مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التّضادّ(٢).

و كيف كان، فلا يتحقّق إلا بعد اتحاد الموضوع و إلا لم يمتنع اجتماعهما.

و منه يعلم: أنّه لا- تعارض بين الا-صول و ما يحصّيه المجتهد من الأدلّة الاجتهاديّة؛ لأنّ موضوع الحكم في الاصول الشىء بوصف أنّه مجهول الحكم، و في الدليل نفس ذلك الشىء من دون ملاحظه ثبوت حكم له، فضلا عن الجهل بحكمه، فلا منافاه بين كون العصير المتّصف بجهاله حكمه حلالا- على ما هو مقتضى الأصل، و بين كون نفس العصير حراما كما هو مقتضى الدليل الدالّ على حرّمته.

و الدليل المفروض:

إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير، فلا يقتضى الأصل حلّيته؛ لأنّه إنّما اقتضى حلّيته مجهول الحكم، فالحكم بالحرّمه ليس طرحا للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتض؛ لأنّ موضوعه مجهول الحكم.

و إن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي:

فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل - كأصالة البراءة العقليّة، و الاحتياط و التخيير العقليين - فالدليل أيضا وارد عليه و رافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الاوّل عدم البيان، و موضوع الثاني احتمال العقاب، و مورد الثالث عدم المرجّح لأحد طرفي التخيير، و كلّ ذلك يرتفع بالدليل العلميّ المذكور.

ص: ٥

١- (١) - في القاموس - ٢: ٣٣٤) عرض الشىء له: أظهره له. و في المصباح المنير (٤٠٢): عرضت المتاع للبيع: أظهرته لذوى الرغبه ليشتروه.

٢- (٢) - انظر منه اللبيب (مخطوط)، الورقه: ١٦٩، و القوانين ٢: ٢٧٦، و ضوابط الأصول: ٤٢٣.

و إن كان مؤداه من المجعولات الشرعيه - كالأستصحاب و نحوه - كان ذلك الدليل حاكما على الأصل، بمعنى: أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه - أعنى الشك - إلاّ - أنه يرفع حكم الشك، أعنى الاستصحاب.

ترجمه

خاتمه:

در تعادل و تراجیح

- از آنجا که مورد تعادل و تراجیح دلیلیں متعارضین است، ناگزیر از تعریف تعارض و بیان آن هستیم.

- تعارض به لحاظ لغوی از عرض به معنای اظهار (وجود) گرفته شده است، و در اصطلاح علماء، انتقال پیدا کرده است بر تنافی دو دلیل و تمناع آنها به اعتبار مدلولشان (یعنی که مدلول یک دلیل با مدلول دلیل دیگر با هم سازگاری ندارند) و لذا گفته اند:

- تعارض عبارتست از تنافی مدلول هر یک از دو دلیل با هم اعمّ از اینکه بر وجه تناقض باشد یا بر وجه تضاد.

در تعارض و متعارضین

عدم تعارض اصول و ادله اجتهادیه

- به هر حال تعارض تحقق نمی یابد مگر پس از اتحاد (دو دلیل) در موضوع و إلاّ اگر (موضوع آنها واحد نباشد) اجتماع آن دو با هم امتناعی ندارد (چنانکه الصلاه واجب، و الغیبه حرام تعارضی با هم ندارند).

- از این دلیل اخر (که گفته شد دو دلیل در صورتی متعارض اند که موضوعشان یکی باشد) روشن می شود که بین اصول عملیه و آن چه که مجتهد از ادله اجتهادیه آن را بدست می آورد تعارضی نمی باشد.

چرا؟

- زیرا: موضوع حکم در اصول (و صور دوازده گانه آن) هر چیزی به وصف مشکوک و مجهول الحکم بودن است.

* وقتی شک می کنیم مثلا- که تن حلال است یا حرام؟ و حکم می کنیم به حلیت تن بخاطر مجهول الحکم بودن است و یا اگر شک نمودیم که عصیر عنبی بعد الغلیان حلال است یا حرام، در صورتیکه حکم کنیم به حلیت آن بخاطر مجهول الحکم بودن است.

- آیا موضوع حکم واقعی که از ادله اجتهادیه استفاده می شود، فعل بما هو هو است و لذا دلیل اجتهادی که می گوید تن حرام است (حرمت را برده روی تن بما هو تن، لکن دلیل فقهاتی گفته شرب تن مشکوک الحکم بما هو مشکوک الحکم

حلال)

- پس مادامی که مجتهد (به خاطر عدم اقامه دلیل اجتهادی نزد او) از حکم واقعی مطلع نشده،

ص: ۶

اصول عملیه را جاری می کند (یعنی که) موضوع حکم که عبارتست از ندانستن و شک به حال خود باقی است و لذا او بر طبق اصول عملیه عمل می کند.

- و اما وقتی مجتهد برخورد کرد به دلیلی اجتهادی که بیانگر حکم واقعی (مثل التتن حرام، و العصیر إذا غلا یحرم) است، اگر این دلیل بنفسه (یا به تنهایی) مفید علم باشد (مثل خبر متواتر یا اجماع محصل) او عالم به حکم واقعی این عصیر می شود (و شک و جهل از بین می رود و لذا دیگر اصل اقتضای حلیت آن را ندارد) چرا؟

- زیرا اصل براءت تقاضا می کند حلال بودن چیزی را که مجهول الحکم باشد (و حال آنکه اکنون معلوم الحکم شده است).

حساب شش صورت از دوازده صورت در جمله ذیل:

- پس حکم به حرمت (پس از آمدن دلیل علمی) طرح اصل نیست بلکه (دلیل آمد و موضوع اصل را از بین برد و لذا) اصل به خودی خود در اینجا جاری نمی شود و اقتضای حلیت نمی کند، چرا که موضوع اصل عبارتست از مجهول الحکم (و حال آنکه اکنون موضوع آن از بین رفت) و دلیل علمی شد وارد.

حساب شش صورت دیگر در جمله ذیل:

- و اگر (این دلیلی که آمده است در برابر اصل مثل خبر ثقه) به نفسه مفید علم نباشد بلکه محتمل است که مخالف با واقع باشد لکن اعتبار و حجیتش به دلیل علمی ثابت شده است (خود دو صورت دارد):

اصول عملیه:

۱- اگر این اصل از آن اصولی باشد که مؤدایش به حکم عقل است مثل اصالت براءت عقلیه و احتیاط عقلی و تخییر عقلی در دوران بین المحذورین، پس این دلیل ظنی معتبر باز هم وارد بر این اصل عقلی و از بین برنده موضوع آن است. چراکه:

* موضوع اولی (یعنی براءت عقلیه) عدم البیان است (و خبر ثقه همان بیان است و إذا جاء البیان ارتفع عدم البیان).

* موضوع دوّمی (یعنی احتیاط عقلی، احتمال عقاب است) (با آمدن دلیل شرعی بر اینکه ظهر واجب است یا جمعه، ترک الآخر دیگر احتمال عقاب ندارد تا که نیاز به احتیاط باشد).

* و مورد سوّمی یعنی تخییر عقلی عبارتست از عدم (قدرت بر) ترجیح یکی از دو طرف و لذا وقتی دلیل معتبر آمد و گفت دفن الکافر واجب، مکلف از حیرت خارج می شود.

حکومت ادله بر اصول شرعیّه:

اشاره

۲- و اگر مؤدای این اصل از مجعولات شرعیّه باشد مثل استصحاب شرعی و مثل آن (یعنی براءت شرعی و یا احتیاط شرعی)،

آن دلیل، حاکم بر این اصل خواهد شد بدین معنا که دلیل حکم می کند به

ص:۷

اینکه مورد این دلیل خارج است از مجرای اصل.

- پس دلیل علمی مذکور (یعنی خبر ثقه که حجیتش علمی است) گرچه موضوع اصل شرعی یعنی شک و ندانستن را نابود نمی کند لکن حکم شک را که عبارت باشد از استصحاب (و براءت شرعیّه و احتیاط شرعی) از بین می برد.

تشریح المسائل

* در این خاتمه پیرامون چه امری بحث می شود؟

- پیرامون تعادل و تراجیح، منتهی از آنجا که تعادل و تراجیح فرع بر تعارض بوده و در رابطه با متعارضین است، ضروری است که قبل از ورود به اصل بحث با تعارض و مباحث مربوط به آن آشنا شده و مسائلی که در آن مطرح است بیان گردد.

- پس: بطور کلی سه بحث در اینجا وجود دارد:

۱ - تعارض ۲ - تعادل ۳ - تراجیح

- مصدر باب تفاعل بوده و مشتق از کلمه عرض است، و عرض:

۱ - گاهی در مقابل طول و ارتفاع است چنانکه هر جسمی دارای طول و عرض و ارتفاع است.

۲ - و گاهی به معنای اظهار به کار رفته است.

* کدامیک از دو معنای فوق برای تعارض در ما نحن فیه انطباق است؟

- همان معنای دوم یعنی اظهار چرا که این متعارضین هستند که هر یک نسبت به دیگری اظهار وجود کرده و خود را به رخ او می کشد و به دنبال جلوگیری از به فعلیت رسیدن آن است و هکذا طرف دیگر.

* از نظر شیخ اصولیین معنای تعارض مصطلح چیست؟

- اینستکه: التعارض تنافی مدلولی الدلّیلین علی وجه التناقض او التّضاد.

* نظر شیخ پیرامون این تعریف در معنای اصطلاحی تعارض چیست؟

- آن را مخدوش می داند چرا که آنچه از ظاهر این تعریف بدست می آید اینستکه تعارض:

- اولا و بالذات و حقیقتا وصف مدلولها بوده و ثانيا و بالعرض وصف خود دلیل است و به آن اسناد داده می شود.

- به عبارت دیگر: از باب وصف بحال متعلق است مثل زید ابوه شجاع و نه از باب وصف بحال شیء.

- بنابراین شیخ در این تعریف مشهور تصرفی کرده می فرماید:

ص: ۸

- (التعارض تنافی الدلیلین و تمنعهما باعتبار مدلولهما)

- خلاصه شیخ تعارض را مستقیماً وصف دلیلین و مستند به آن دانسته است، منتهی روشن است که تنافی و تمنع و تکاذب دو دلیل، براساس مدلولها می باشد و نه براساس خود الفاظ بدون معنا و نه به لحاظ سندها بلکه از حیث دلالتهاست که برخی از ادله با هم تعارض و تنافی دارند.

- به عبارت دیگر: تعارض و تنافی ادله از حیث دلالت آنهاست و از این جهت است که حکم به عدم صدور احدهما و تکذیب آن می شود.

* عقیده مرحوم آخوند در رابطه با این تعریف مشهور از تعارض چیست؟

از نظر ایشان نیز تعریف مزبور مبتلای به اشکال است و لذا در آن تصرّف کرده می فرماید:

- التعارض تنافی الدلیلین او الدلاله فی مقام الدلاله و الاثبات)

* علی ایحال تعارض مربوط به تنافی دو دلیل به لحاظ مدلول است و نه به لحاظ سند.

* در چه صورت دو دلیل در مقایسه با هم تنافی و تعارض دارند؟

۱ - در صورتیکه از جهت موضوع و محمول متحد بوده و تنها از حیث ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند مثل: الصلوه واجبه و الصلوه لیس بواجبه، قطعاً در این صورت تنافی وجود دارد و دو دلیل با یکدیگر در تعارض بوده و قابل جمع در موضوع واحد نمی باشند چرا که مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲ - در صورتی که از نظر موضوع متحد باشند و لکن از نظر حکم متعدّد و مختلف باشند مثل: الصلاه واجبه و الصلوه مستحبّه یا محرّمه، در این صورت نیز تنافی وجود دارد و دو دلیل با هم در تعارض اند آنها علی وجه التضاد، چرا که ضد آن هر دو امر وجودی هستند که بین آنها کمال منافرت مستقرّ است.

نکته: تا به اینجا کلمه (علی وجه التناقض او التّضادّ) در تعریف مشهور روشن شد.

* و اما مفهوم مطالب فوق اینستکه:

۱ - اگر دو دلیل از لحاظ موضوع و محمول هر دو متعدّد و مختلف باشند مثل الصلوه واجبه و الخمر حرام، در اینصورت هیچگونه تنافی و تعارضی بین دلیلین وجود ندارد و به هر یک در جای خود عمل می شود.

۲ - و نیز اگر دو دلیل از نظر موضوع متعدّد و لکن از نظر حکم متحد باشند مثل الصلوه واجبه و الصّوم واجب، باز هم تنافی در کار نبوده و هیچگونه تعارضی بین آنها وجود ندارد و به هر یک از دو دلیل در جای خود عمل می شود.

* جهت یادآوری بفرمائید هریک از اصطلاحات تخصص، تخصیص حکومت و ورود به چه معناست؟

۱ - خروج موضوعی را تخصص گویند مثل جهال که تخصصا و موضوعا از عموم اکرم العلماء خارج اند.

ص: ۹

- نکته: در تخصّص وجود دو دلیل لازم نیست گرچه گاهی در تعابیر شیخنا بر ورود اطلاق شده است.

۲ - خروج حکمی را تخصیص گویند مثل فاسقین که موضوعا داخل در عنوان العلماء هستند و لکن حکما گفته می شود اکرم العلماء إلا الفاسقین.

۳ - تصرّف دلیل حاکم بر دلیل محکوم را حکومت گویند چنانکه تنزیلا و تعبدا موضوع دلیل محکوم را از بین می برد و یا به تعبیر بهتر یا دائره موضوع قبلی را توسعه می دهد و یا که تضییق می کند.

- البته: خود حکومت دو شعبه دارد:

۱ - حکومت گاهی به نحو تضییق است یعنی که دلیل حاکم موجب می شود که دامنه دلیل محکوم تنگ تر شود مثل اینکه مولی بگوید:

- (اکرم العلماء) و سپس بگوید که (الفاسق لیس بعالم)، یعنی تنزیلا و ادعاء او را عالم به حساب نیاور، کأنّ عالم نیست و لذا احکام عالم را هم ندارد.

* و یا فی المثل: ادله ای مثل: لا-شکّ فی الثافله و یا لا شکّ للکثیر الشکّ و یا لا شکّ للامام مع حفظ المأموم و یا لا شکّ للمأموم مع حفظ الامام و یا لا-شکّ بعد التّجاوز عن المحلّ و یا لا شکّ بعد الفراغ عن العمل و... از موجبات تضییق (إذا شککت فابن علی الاکثر) هستند.

- البته؛ این همان تخصیص و اخراج حکمی است و لکن در ظاهر به لفظ حکومت و تفسیر و اخراج موضوعی بیان شده است.

* و یا فی المثل ادله ای مثل ادلّه عناوین اوّلیه از قبیل الصّوم واجب، الوضوء واجب، الغسل واجب و هكذا... که محکوم ادلّه ثانویه ای از قبیل: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام و یا ما جعل علیکم فی الدّین من حرج و هكذا... هستند.

به عبارت دیگر: حاکمیت ادله ثانویه بر اوّلیه بدین معناست که در خصوص موارد ضرر، وجوبی در کار نیست.

* و یا فی المثل ادله ای مثل ادله امارات ظنیه، حاکم بر ادله اصول هستند، چرا که موضوع الاصول شک است.

- اما دلیل الاماره گرچه وجدانا شک را نابود نمی سازد و لکن تنزیلا و تعبدا شک را از بین می برد.

- به عبارت دیگر مفاد ادله امارات اینستکه: نزله منزله العلم یعنی که کأنّ علم دارم و لذا جای شک نیست.

۲ - گاهی هم حکومت به نحو توسعه است یعنی که دلیل حاکم دائره دلیل محکوم را توسعه می دهد:

* مثل: اکرم العلماء با المتّقی عالم.

* و مثل: الخمر حرام بالفقاع خمر استصغره الناس. و هكذا...

* و مثل: حرمت عليكم امهاتكم... بالحمة الرضاع كلمه النسب.

* و مثل: لا صلوه إلا بطور که ظهور در ظهور واقعی دارد لکن ادله حجیت استصحاب و بینه، آن را تعمیم داده و دلالت می کنند بر اینکه شرط صحت نماز اعم از ظهور واقعی و ظاهری یعنی استصحابی است و...

۴ - ورود هم عبارتست از اینکه: دلیل وارد، موضوع دلیل مورد را وجدانا از بین ببرد مثل دلیل قطعی نسبت به اصول عملیه که با آمدن علم دیگر موضوعی برای اصول عملیه باقی نمی ماند.

* نکته اساسی در رابطه با دو دلیلی که با هم تعارض می کنند چیست؟

اینستکه: دو دلیل متعارض از سه حال خارج نیستند:

۱ - گاهی هر دو دلیل از ادله اجتهادیه هستند مثل نصوص قرآن، ظواهر قرآن، خبر واحد ثقه و... که در رابطه با آن مفصلا بحث خواهد شد.

۲ - گاهی هر دو دلیل از اصول عملیه هستند، که در رابطه با آن در خاتمه استصحاب بطور مفصل بحث شد.

۳ - گاهی هم یکی از دو دلیل از ادله اجتهادیه و آن دیگری از اصول عملیه است فی المثل و به حسب فرض:

- استصحاب بقاء طهارت دلالت می کند که طهارت باقی است، لکن خبر ثقه اقامه شده است بر عدم آن و بالعکس.

- نکته: فعلا محل بحث ما همین صورت اخیر است و لذا باید که اقسام و شعب دلیل اجتهادی و اصول عملیه مختصر توضیح داده شود.

* دلیل اجتهادی خود بر چند قسم است؟

- بر دو قسم است:

۱ - یکی ادله عملیه ای که مفید قطع و یقین هستند مثل نصوص قرآنی، خبر متواتر، اجماع محصل و...

۲ - یکی هم ادله ظنی ای که مفید ظن به واقع اند و لکن از جمله ظنونی هستند که دلیل قاطع بر حجیت آنها قائم شده است مثل خبر ثقه، ظواهر و...

* اصول عملیه بر چند قسم اند؟

- بر شش قسم که البته برخی عقلی و برخی شرعی هستند مثل:

۱- استصحاب که یک اصل صددرصد اصلی است.

ص: ۱۱

۲ - اصالة التخيير که صدرصد عقلی بوده و در دوران بین المحذورین جاری می شود.

۳ - اصالة البرائه العقلیه که حاکم به آن عقل است.

۴ - اصالة البرائه الشرعیة که حاکم به آن شارع است.

۵ - اصالة الاحتیاط العقلی که حاکم به آن عقل است.

۶ - اصالة الاحتیاط الشرعی که حاکم به آن شرع است.

* نکته قابل توجه در اینجا چیست؟

- اینستکه: اگر ما ادلّه اجتهادیّه را با اصول عملیه مذکور مقایسه کنیم دوازده صورت پدید می آید که در تمامی این صور ادلّه اجتهادیّه یا از باب ورود و یا از باب حکومت بر این اصول عملیه مقدّم هستند.

- به عبارت دیگر: اصول عملیه هرگز قدرت معارضه با ادلّه اجتهادیّه و امارات را ندارند.

- چرا؟ زیرا: چنانکه گفته شد از شروط مسلم تعارض دو دلیل اعم از اینکه به نحو تناقض باشد یا تضاد اینستکه: موضوع دو دلیل واحد باشد و حال آنکه در اینجا موضوع متعدد است. چرا؟

- بخاطر اینکه موضوع ادلّه اجتهادیّه عبارتست از اشیاء بما هی اشیاء و طبیعت بما هی طبیعت با قطع نظر از علم و جهل مکلف.

- به عبارت دیگر: الشیء لا بشرط، موضوع ادلّه اجتهادیّه است.

- اما موضوع اصول عملیه، الشیء بشرط شیء یعنی به شرط جهل به حکم واقعی است.

پس: ادلّه اجتهادیّه با اصول عملیه در طول هم قرار داشته و هیچگاه با هم جمع نمی شوند تا که تعارضی پیش آید.

- به عبارت دیگر: تا زمانی که مجتهد از حکم واقعی بی اطلاع است از اصول عملیه استفاده می کند لکن به محض اطلاع از حکم واقعی چه علما و چه ظنّا دیگر جایی برای رجوع به اصل عملی نیست.

پس: ادلّه اجتهادیّه همیشه مقدّم بر اصول عملیه هستند منتهی در نه صورت از این دوازده صورت این تقدّم از باب ورود است لکن در سه صورت دلیل اجتهادی آن هم ظنّی بر اصل عملی حکومت دارد و موضوع آن را تنزیلاً مرتفع می سازد.

* صور نه گانه ای که تقدّم ادلّه اجتهادیّه در آن صور بر اصول عملیه از باب ورود است کدام صوراند؟

* دلیل علمی و یقین آور:

۱ - بر استصحاب وارد است، چراکه موضوع استصحاب شك در بقاء است و با آمدن علم به یکطرف دیگر جایی برای شك باقی نمی ماند و لذا موضوع اصل مزبور وجدانا از بین می رود.

۲ - بر اصل تخییر هم وارد است، چراکه موضوع تخییر، تخییر و عدم ترجیح احد الطرفین می باشد و لذا با آمدن علم به وجوب یا حرمت دیگر تخییری در بین نیست تا که موضوع برای تخییر باشد، بلکه

ص: ۱۲

اطمینان صددرصد است.

۳- بر اصل براءت عقلیه نیز وارد است، چراکه موضوع براءت عقلیه عدم البیان است و از آنجا که با آمدن علم بالاترین نوع بیان می آید، عدم البیان مرتفع می شود.

۴- بر اصل براءت شرعی نیز وارد است، چراکه موضوع این اصل شک در تکلیف الزامی است، و لذا وقتی که علم به تکلیف می آید، شک وجدانا از بین می رود و دیگر موضوعی برای اصل مزبور باقی نمی ماند.

۵- بر اصل احتیاط عقلی نیز وارد است، چراکه موضوع این اصل احتمال عقاب است، لکن با حصول علم به وجوب ظهر مثلا در جانب جمعه احتمال عقاب منتفی می شود.

۶- بر اصل احتیاط شرعی هم وارد است چراکه موضوع این اصل هم شک در مکلف به است و با آمدن علم به یکطرف شک مرتفع می شود و جایی برای استفاده این اصل باقی نمی ماند.

* و اما دلیل ظنی لکن ظن معتبر مثل خبر ثقه:

۷- بر براءت عقلی وارد است و موضوع آن را که لایبانی است وجدانا از بین می برد، چراکه خبر ثقه شرعا بر وجوب و یا حرمت بیائیت دارد و إذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

۸- بر احتیاط عقلی نیز وارد است چراکه احتمال عقاب را وجدانا از بین برده و یقین به عدم عقاب می آورد.

۹- بر اصاله التخییر هم وارد است چراکه موضوع آن را که تحیر باشد وجدانا از بین برده و به جای آن اطمینان می نشاند.

* دلیل ظنی و اماره معتبره بر چه اصولی حاکم است و تنزیلا موضوع آنها را مرتفع می سازد؟

۱- بر اصل براءت شرعی حاکم است، چراکه موضوع براءت شرعی، شک و عدم العلم به تکلیف است و لذا با قیام اماره معتبره نیز علم به تکلیف حاصل نمی آید و وجدانا شک و عدم العلم مرتفع نمی شود و لکن از آنجا که شارع مقدس این اماره را در حق ما حجت کرده و آن را نازل به منزله علم قرار داده است وظیفه ما هم اینستکه: آن را علم به حساب آورده بگوییم: کانّ شکی نیست گرچه این تنزیل و ادعاست و نه وجدان.

۲- بر احتیاط شرعی هم حاکم است، چراکه موضوع آن شک در مکلف به باشد تنزیلا مرتفع شده و دیگر موضوعی برای اجرای اصل باقی نمی ماند.

۳- بر استصحاب نیز حاکم است چراکه موضوع استصحاب شک در بقاء ماکان است و لذا با قیام اماره علم برخلاف یا بر وفاق نمی آید لکن نازل به منزله علم که آمد کانّ شکی در کار نیست و لذا جایی برای استصحاب باقی نمی ماند.

متن و ضابطه الحکومه: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّنا لمقدار مدلوله، مسوقا لبيان حاله، متفرعا عليه.

و ميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغوا خاليا عن المورد.

نظير الدليل الدالّ على أنه لا حكم للشكّ في النافله، أم مع كثره الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلّه المتكفّله لأحكام الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارح حكم الشكوك - لا عموما و لا خصوصا - لم يكن مورد للأدلّه النافيه لحكم الشكّ في هذه الصّور.

و الفرق بينه و بين التخصيص: أنّ كون المخصّص بيانا للعامّ، إنّما هو بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادته العموم مع العمل بالخاص، و هذا بيان بلفظه و مفسّر للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعباره التفسير.

ثمّ الخاصّ، إن كان قطعيا تعيّن طرح عموم العامّ، و إن كان ظنّيا دار الأمر بين طرحه و طرح العموم، و يصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بدّ من الترجيح.

بخلاف الحاكم، فإنّه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، و لا يكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج الى قرينه اخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظه الأمثله المذكوره.

فالمثمره بين التخصيص و الحکومه تظهر في الظاهرين، حيث لا- يقدم المحكوم و لو كان الحاكم أضعف منه؛ لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينه اخرى، هي مدفوعه بالأصل. و أما الحكم بالتخصيص فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاصّ، و إلا أمكن رفع اليد عن ظهوره و إخراجة عن الخصوص بقرينه صاحبه.

ترجمه

ضابطه حكومت دليل بر اصل

اشاره

- اینستکه: یکی از دو دلیل به دلالت لفظی اش، متعرض حال دلیل دیگر و بردارنده حکم ثابت شده بواسطه دلیل محکوم از برخی از افراد موضوعش باشد.

- پس دلیل حاکم مبین مقدار مدلول دلیل محکوم و تصویرکننده بیان حال او و نظرکننده بر اوست، مثل دلیلی که دلالت دارد بر اینکه حکمی برای شک در نافله یا کثرت شک یا در صورت حفظ امام یا

حفظ مأموم یا پس از فراغت از عمل (یا پس از تجاوز از محل یا پس از تمام شدن وقت) وجود ندارد.

- پس این لا حکم (و به تعبیر دیگر لا شک ها) حکومت دارد بر آن ادله ای که عهده دار احکام این شکوک است (مثل: إذا شککت فابن علی الاکثر).

آزمایش:

- پس اگر فرض شود که از جانب شارع حکم مشکوک نه عموماً (مثل إذا شککت فابن علی الاکثر) و نه خصوصاً (مثل إذا شککت بین ثلاث و الاربع فابن علی الاربع) وارد نشده بود، موردی برای ادله نفی کننده حکم شک در این صور وجود نداشت.

تفاوت بین حکومت و تخصیص:

- فرق بین حکومت (به نحو التضييق) با تخصیص اینستکه: بیان (و قرینه صارفه) بودن تخصیص برای عام به حکم عقل است که حکم می کند به اینکه با بودن قرینه صارفه (مثل لا تکرّم النحاه) اراده عموم (و عمل به تمام افراد عام یعنی اکرم العلماء) جایز نیست، و این بیانی است بواسطه دلالت لفظی دلیل حاکم بر مراد و مقصود از دلیل محکوم و مفسری برای مراد و مقصود از عام، و لذا چنین حکومتی در معنا همان تخصیص است (منتهی) به عبارت تفسیری.

ثمره عقلی بودن تخصیص و لفظی بودن حاکم

اشاره

- پس: این خاص (که در مقابل عام است) اگر (از حیث دلالت قوی) و قطعی باشد (چنانکه لا تکرّم النحاه چنین است) طرح (و تخصیص عموم عام یعنی اکرم العلماء) تعیین پیدا می کند، و اگر دلالتش ظنی (و غیر صریح) باشد (مثل ینبغی اکرام النحاه) امر دائر می شود بین طرح (و توجیه) خاص و طرح (و توجیه) عموم. و لذا هریک از آن دو (یعنی عام و خاص) صلاحیت دارد که به مضمونش و علی تقدیر مطابق بودنش با واقع رفع ید از آن دیگری کرده و قرینه صارفه بشود برای آن (مثلاً عموم اکرم العلماء در صورتیکه طراً به دنبالش باشد می تواند قرینه بشود بر ینبغی تا حمل بشود بر وجوب، و ینبغی هم می شود قرینه بشود برای العلماء تا حمل بشود بر تخصیص).

پس (هر یک از این دو برای قرینه شدن) ناگزیر است از داشتن جنبه ترجیح، به خلاف دلیل حاکم چراکه در صرف و برگرداندن دلیل محکوم از ظاهرش به دلیل حاکم اکتفاء می شود، و لکن در صرف و برگرداندن دلیل حاکم از ظاهرش به دلیل محکوم اکتفاء نمی شود بلکه نیاز به قرینه دیگر است (مثل اینکه اجماع قائم بشود بر اینکه امام جماعت با دیگران فرقی ندارد که در اینصورت حاکم و محکوم معنا ندارد).

- پس ثمره باب تخصیص و باب حکومت در ظاهرین (یعنی آنجا که هر دو دلیل ظهور داشته و از حیث دلالت مساوی هستند) آشکار می شود، چراکه دلیل محکوم مقدم بر دلیل حاکم نمی شود گرچه

دلالت دلیل حاکم ضعیف تر از دلالت دلیل محکوم باشد، چراکه برگرداندن دلیل حاکم از ظاهرش بدون قرینه دیگری (از خارج) قبیح بوده و به واسطه اصل مدفوع است.

- و امّا حکم به تخصیص متوقف است بر ترجیح ظهور دلالت خاص و إلا اگر دلالت خاص ضعیف باشد رفع ید از ظهور خاص و بیرون آوردنش از خاص بودن بواسطه قرینه ای که مصاحب با آن است ممکن است.

تشریح المسائل

* جهت یادآوری بفرمائید حکومت چیست؟

- اینستکه: یکی از دو دلیل که همان دلیل حاکم باشد با مدلول لفظی و معنای منطوقی و مطابقی خود و نه با حکم عقل متعرض حال دلیل دیگر شده و آن را تفسیر و تبیین کرده درصدد توسعه یا تضییق دائره آن باشد به نحوی که اگر دلیل محکوم نمی بود حتما دلیل حاکم لغو و بی معنا می شد.

- البته تفسیر خود بر دو گونه است:

۱ - تفسیر بالتوسعه ۲ - تفسیر بالتضییق

* ضابطه کلی حکومت چیست؟

- اینستکه: یکی از دو دلیل با همان ظاهر لفظی اش تفسیر کند دلیل دیگر را بدین معنا که برخی از مصادیقش را از موضوعش خارج کند.

- به عبارت دیگر: دلیلی حاکم است که مقداری موضوع دلیل دیگر را کوچک می کند و این همان حکومت است. و لذا:

- در بحث فعلی که شیخ می خواهد ضابطه حکومت را توضیح دهد به تفسیر بالتوسعه پرداخته است و تنها تفسیر بالتضییق را مطرح کرده است.

- برای تفسیر بالتضییق هم فی المثل مثال زده شده است به اینکه:

- یک دلیل می گوید: إذا شککت فابن علی الاکثر. و دلیل دیگری فرموده:

إذا شکک الامام لا شکک للامام مع حفظ المأموم.

- این دلیل دوّم مفسّر و آن دلیل اوّل مفسّر است و اگر آن دلیل محکوم نمی بود این دلیل دوّم معنا نداشت.

- یعنی اگر شارع برای نماز دستوراتی را صادر نکرده بود و مثلاً در ابتدا نگفته بود که: إذا شککت فابن علی الاکثر، بلکه ابتداء می گفت لا شکّ فی الامام.

- مع حفظ المأموم، همه متحیر می ماندند که امام جماعت به شکش اعتنا نکند. یعنی چه؟ مگر در

ص: ۱۶

باب شك خبرهایی هست که اکنون گفته امام جماعت به شكش اعتنا نکند؟

- بله آن مقرراتی که توسط شارع در رابطه با شکیات نماز بیان گردیده است زمینه ساز این دلیل است که می گوید: لا شك للامام و... یا لا شك للكثير الشك و...

- بنابراین: این دلیل دوّم با تفسیر به تضییق از دلیل اوّل، حاکم بر آن می شود یعنی که دایره دلیل اوّل را تنگ تر می کند، چنانکه در عام و خاص نیز قضیه از همین قرار است. چرا؟

زیرا: در یکجا فرموده است که إذا شككت فابن علی الاكثر اعم از اینکه قلیل الشك باشید یا كثير الشك، امام جماعت باشید یا مأموم و یا غیر، چراکه عبارت عام است.

- دلیل بعدی آمده است و این عام را مقداری محدود کرده می گوید آن دستور قبلی مربوط به آدم كثير الشك نیست مال کسی که امام و یا مأموم است نیست، مربوط به تجاوز محل نیست.

- این همان تفسیر بالتضییق و یا حکومت است.

* مراد از (و الفرق بينه و بين التخصيص... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- جناب شیخ لا شك للكثير الشك، مضیق إذا شككت فابن علی الاكثر بوده که از آن تعبیر به حاکم بالتضییق می کنید.

- این در حالی است که لا- تکرّم النّحاء مضیق اکرم العلماء است، حال چطور است که عمل لا- تکرّم النّحاء را می گوئید تخصیص و لکن عمل لا شك للكثير الشك را می گوئید حکومت؟

- چه فرقی بین حکومت بالتضییق با تخصیص وجود دارد؟

- و لذا در پاسخ می فرماید ما به الامتیاز حکومت با تخصیص عبارتست از اینکه:

۱- در حکومت دلیل حاکم با مدلول لفظی اش متعزّض حال دلیل محکوم می شود به نحوی که اگر دلیل محکوم نمی بود، دلیل حاکم لغو می بود.

- اما تخصیص مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه به حکم عقل است، یعنی عقل انسان می گوید که بایستی این دلیل مضیق و مخصّص آن دلیل باشد.

- به عبارت دیگر: دلیل خاص از خارج و به حکم عقل مفسّر و مبین دلیل عام می باشد، فی المثل:

- دلیل عام گفته: اکرم العلماء و دلیل خاص گفته: لا تکرّم زیدا العالم، که خطاب دوّم بدون خطاب اوّلی هم لغو و بیهوده

نمی باشد بلکه دارای معنای مستقل است لکن وقتی که در خارج این دو خطاب را در کنار هم قرار می دهیم عقل حکم می کند به اینکه در مقام عمل نمی توان که هم به عموم عام عمل نمود و هم به خصوص خاص و از آن جهت که خاص قرینیت بر عام دارد، مقدّم بر عام می شود و إلاّ اینگونه نیست که دلالت لفظی بر تخصیص باشد بلکه این تقدّم به حکم عقل است.

۲ - حکومت خود بر دو قسم است:

الف: گاهی به نحو توسعه است یعنی که دلیل حاکم دامنه دلیل محکوم را گسترش می دهد.

ب: گاهی هم به نحو تضییق است یعنی که دامنه دلیل محکوم را تنگ تر و کوچک تر می کند.

- اما تخصیص همیشه به نحو تضییق و اخراج بعض الافراد از حکم عام می باشد.

نکته: حکومت و تخصیص تنها در بخش اخیر با هم اشتراک دارند گرچه در ظاهر یکی اخراج حکمی به لحاظ موضوع است و دیگری اخراج حکمی است چه ظاهرا و چه باطنا.

۳ - در حکومت نسبت ها مدنظر نمی باشد بلکه اگر عامین من وجه هم باشند باز دلیل حاکم از آن جهت که حاکم است بر دلیل محکوم مقدم است.

- امّا در تخصیص نسبت ها مورد ملاحظه قرار می گیرد و چنانکه یکی عام و دیگری خاص باشد، خاص بر عام مقدم می شود.

۴ - دلیل حاکم در باب حکومت مقدم بر دلیل محکوم است ولو دلیل محکوم نصّ یا اظهر و اقوی باشد و نفس حاکم بودن تجسّم رجحان دارد و لذا نیازی به مرجّح ندارد مگر اینکه در موردی به دلیل خاص نشود که از حاکم استفاده نمود که در آن صورت نوبت به محکوم می رسد.

- و امّا در باب عام و خاص چنانچه دلیل خاص نص یعنی به لحاظ دلالت قطعی باشد بر عام مقدم می شود و در صورتیکه اظهر باشد. لکن اگر هر دو ظاهرین باشند، خاص به صرف خاص بودن بر عام مقدم نمی شود بلکه باید که قوّت دلالت را نیز در نظر گرفت و لذا اگر عام به لحاظ دلالت اقوی بود عام مقدم می شود و اگر خاص به لحاظ دلالت و یا به لحاظ سند اقوی بود خاص بر عام مقدم می شود، و چنانچه هیچکدام رجحان دلالتی و یا سندی نسبت به دیگری نداشته باشند، به قوانین متعارضین مراجعه می شود.

متن فلنرجع إلى ما نحن بصدده، من حكمه الأدلة الظنيّة على الاصول، فنقول:

قد جعل الشارع - مثلا - للشيء المحتمل للحلّ و الحرمة حكما شرعيّا أعنى: «الحلّ»، ثمّ حكم بأنّ الأماره الفلانيّه - كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير - حججه، بمعنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع، فاحتمال حلّيه العصير المخالف للأماره بمنزله العدم، لا يترتب عليه حكم شرعيّ كأن يترتب عليه. لو لا هذه الأماره، و هو ما ذكرنا: من الحكم بالحليّه الظاهريّه. فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، لا يترتب عليه الأحكام الشرعيّه المجعوله للمجهولات.

ثمّ إنّ ما ذكرنا - من الورد و الحكمه - جار في الاصول اللفظيه أيضا، فإنّ أصاله الحقيقه أو العموم معتبره اذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز.

فإن كان المخصّص - مثلا - دليلا علميّا كان واردا على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعيّ في مقابل الظاهر كالعامل بالدليل العمليّ في مقابل الأصل العمليّ.

و إن كان المخصّص ظنيّا معتبرا كان حاكما على الأصل؛ لأنّ معنى حجّيه الظنّ جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم، في عدم ترتّب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجّيه هذه الأماره، و هو وجوب العمل بالعموم؛ فإنّ الواجب عرفا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص و عدمه، فعدم العبره باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت: أنّ النصّ وارد على أصاله الحقيقه اذا كان قطعيا من جميع الجهات، و حاكم عليه (1) اذا كان ظنيّا في الجملة، كالخاصّ الظنيّ السند مثلا.

و يحتمل أن يكون الظنيّ أيضا واردا، بناء على كون العمل بالظاهر عرفا و شرعا معلّقا على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الاصول العقلية، فتأمل.

هذا كلّ على تقدير كون أصاله الظهور من حيث أصاله عدم القرينه.

و أمّا اذا كان من جهه الظنّ النوعيّ الحاصل بإرادته الحقيقه - الحاصل من الغلبه أو من غيرها - فالظاهر أنّ النصّ وارد عليها مطلقا و إن كان النصّ ظنيّا؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيه الظنّ الحاصل بإرادته الحقيقه - الذي هو مستند أصاله الظهور - مقيد بصوره عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ترجمه

حکومت ادلّه ظنيّه بر اصول سه گانه شرعيّه

- پس: (اکنون که معنای حکومت و تفاوت آن با تخصیص مشخص شد) برمی گردیم به آنچه در

١- (١) - كذا فى النسخ، و المناسب: «عليها»، لرجوع الضمير إلى أصله الحقيقه.

صدد آن بودیم و آن حکومت ادله ظنیه بر اصول (سه گانه) شرعیّه است و لذا می گوئیم:

- شارع برای شیءای (مثل تنن مثلا) که محتمل اللحیّه و الحرمة است (یعنی که ما نمی دانیم حلال است یا حرام) حکمی شرعی یعنی حلیت ظاهریه را قرار داده است.

- سپس حکم فرموده است به اینکه فلائن اماره ظنیه مثل خبر عادلی که دلالت دارد بر حرمت عصیر عنبی (یا تنن) و یا... حجّت است، به این معنا که به احتمال مخالفت مؤدای آن با واقع اعتنا نمی شود (یعنی که اگر خبر عدل گفت حرام است بگو حرام است و به احتمال خلاف آن یعنی حلیت توجه نکن).

- پس: احتمال حلیت عصیر که مخالف با اماره است به منزله عدم است به نحوی که هیچ حکم شرعی بر آن مترتب نشود (به گونه ای که) اگر این اماره نبود (اصاله الحلیه) بر آن مترتب می شد و این همان حکم به حلیت ظاهریه است.

- پس مؤدای امارات (که مثلا عبارت باشد از حرمت تنن) به حکم شارع (یعنی حجیت خبر ثقه) مثل (امر) معلوم است، که در اینصورت احکام شرعیّه ای که جعل شده بود (مثل حلیت) دیگر بر مجهولات مترتب نمی شود.

جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه

- سپس آنچه ما در رابطه با ورود و حکومت ادله بر اصول عملیه ذکر نمودیم، در اصول لفظیه نیز جاری است.

- پس: اصاله الحقیقه یا اصاله العموم (به حکم عقلاء و اهل لسان) تعبدا معتبر و حجّت است منتهی در صورتیکه آنجا قرینه ای بر مجازیّت نباشد (یعنی که این اصول حجّت اند و موضوعشان عدم علم به قرینه است). و لذا:

۱- اگر این مخصّص (لا تکرّم النحاه) مثلا یک دلیل علمی از تمام جهات باشد (چه از جهت سند و چه از جهت دلالت) وارد بر اصل مذکور (یعنی اصاله العموم) است.

- پس: عمل کردن (ما) به نص قطعی (مثل لا تکرّم النحاه) در برابر ظاهر اصاله العموم مثل عمل کردن به دلیل علمی در مقابل اصل علمی است.

۲- و اگر این مخصّص (لا تکرّم النحاه) یک خبر ظنی معتبر باشد حاکم بر اصل خواهد بود. چرا؟

- زیرا معنای حجیت این ظنّ (خبر ثقه و یا عدل) جعل احتمال مخالفت مؤدای این خبر با واقع به منزله عدم است در عدم ترتّب آثاری که اگر حجیت این اماره نبود بر آن مترتب می شد و آن وجوب عمل به عموم است و لذا آنچه که عرفا و شرعا واجب است اجرای اصاله العموم است به هنگام احتمال وجود مخصّص و عدم آن.

- پس: نادیده گرفتن احتمال عدم تخصیص معنایش الغاء عمل (و جاری نکردن) اصاله العموم است.

پس: ثابت شد که نصّ (مثلا- لا- تکریم النجاه) در صورتی وارد بر اصاله الحقیقه است که از تمام جهات (یعنی سنداً و دلالتاً) قطعی باشد و در صورتی حاکم است بر آن که فی الجمله (یعنی از یک جهت) ظنی باشد مثل خاصی که فی المثل ظنی الشد است (مثل خبر ثقه و یا عدل).

بررسی دو صورت بعدی:

اشاره

- و احتمال دارد که این ظن (یعنی لا- تکریم النجاه) نیز وارد بر (اصاله العموم) بشود مطلقاً (چه قطعی باشد و چه ظنی) بنابراینکه عمل به ظهور (یعنی اصول لفظیه) عرفاً و شرعاً، موضوعش معلق بر عدم تعبد به تخصیص باشد (یعنی اصاله العموم در صورتی حجّت است که قرینه تخصیص نداشته باشد و لذا وقتی لا تکریم النجاه می آید در صورتیکه قطعی باشد وجداناً قرینه می شود، ظنی هم باشد تعبداً قرینه می شود و علی کلّ حال وارد می باشد چرا که إذا جاء التّعبد ارتفع عدم التّعبد).

- پس: حال آن حال اصول عملیه است (یعنی همانطور که دلیل علمی وارد بر اصول عملیه است دلیل ظنی هم وارد بر اصول لفظیه است و لذا تأمل و دقت بفرمائید.

- این چهار فرض بنابراینستکه: اصاله الظهور (و یا به تعبیر دیگر اصول لفظیه) را تعبداً حجّت بدانیم.

- امّا اگر (حجّت اصول لفظیه) از باب ظنّ نوعی بدست آمده بواسطه اراده معنای حقیقی از طریقۀ غلبه و یا غیر آن باشد ظاهر اینستکه: این نصّ (یعنی لا تکریم النجاه) وارد است بر اصاله العموم مطلقاً گرچه نصّ ظنی باشد. چرا؟

- زیرا ظاهر اینستکه: دلیل حجّت ظنّ حاصل بواسطه اراده حقیقت (یعنی اجماع عقلائی عالم) که مستند و مدرک اصاله الظهور (یعنی اصول لفظیه) است، مقید است به صورت عدم وجود ظنّ معتبر (یعنی قرینه تعبدیه) برخلاف آن.

- بنابراین: وقتی (ظن معتبر برخلاف آن) آمد، موضوع آن دلیل (یعنی اصول لفظیه) مرتفع می شود مثل از بین رفتن موضوع اصول عملیه با آمدن دلیل.

تشریح المسائل

* مراد از (فلنرجع إلى ما نحن بصدد من ترجیح حکومه الادله الظنیه من الاصول...) چیست؟

- بیان نحوه حکومت ادله اجتهادیه ظنیه بر اصول عملیه است و لذا می فرماید:

۱- از یک طرف شارع مقدّس فرموده است تا زمانی که حکم موضوعی را از نظر حلیّت و حرمت و یا طهارت و نجاست و یا تکلیف و عدم تکلیف نمی دانی و هریک از این امور را احتمالی می دهی مثلاً:

ص: ۲۱

- عصیر عنبی به جوش آمده و لکن ذهاب ثلثین نشده است و شما احتمال می دهید که حلال باشد یا حرام، پاک باشد یا نجس؟

در اینصورت وظیفه ظاهریه شما اینستکه: بنا را بر حلیت گذاشته و به حکم کلّ شیء لک حلال، آن شیء را حلال به حساب آوری تا زمانی که به غایت یعنی معرفه الحرام دست پیدا کنی.

* همچنین در موارد علم اجمالی و وجوب ظهر و جمعه و شک در مکلف به، وظیفه ظاهریه شما احتیاط و جمع بین آنها می باشد تا اینکه حکم واقعی را بدست آورید که واجب واقعی ظهر است یا جمعه.

* همچنین در موارد شک در بقاء ما کان وظیفه ظاهریه شما استصحاب است تا اینکه یقین بر خلاف پیدا کنید.

- پس: در تمام این موارد موضوع اصل، احتمال و شک است، منتهی یکجا محلّ و مجرای اصل برائت است و جای دیگر مجرای احتیاط و مورد اخر مجرای استصحاب است.

۲- از طرف دیگر همین شارع مقدّس فرموده است که اگر در مورد عصیر عنبی خبر ثقه و یا عدلی قائم شود بر حرام بودن آن و یا بر وجوب جمعه و یا عدم بناگذاری بر حالت سابقه و... این خبر ثقه و یا عدل در حق تو حجت است چرا که نزله منزله العلم بالواقع، و لذا شما نباید که به احتمال خلاف اعتنا کنید یعنی که باید احتمال حلیت عصیر، احتمال وجوب ظهر و احتمال بقاء ما کان را نادیده گرفته بدان توجه نکنید تا آن جا که کأنّ احتمال و شکی در کار نیست.

- به عبارت دیگر: همانطور که مع العلم اعتنا به این احتمال خلافها نمی گردید هکذا با وجود ظن معتبر نیز به آن اعتنا نکنید و بر طبق اماره عمل نمائید و این همان معنای حکومت است.

* مقدّمه بفرمایید که تفاوت اصول لفظیه و اصول عملیه در چیست؟

۱- اصول لفظیه در ظهورات جاری می شوند و خود بر دو قسم اند:

* بخشی از این اصول از جمله تبادر، صحّت عمل و... مربوط به احراز اصول ظهوراند.

* بخشی از آنها هم در رابطه با شناخت از مراد متکلم بکار می روند که آیا متکلم نیز از این کلام همین ظاهر را اراده کرده است یا نه؟

- فی المثل: اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظور و اصالة الحقیقه و امثال آن در مقام شک در مراد متکلم جاری می شوند.

* إنّما الکلام فعلا در کدام قسمت است؟

- در همین قسم و یا بخش دوّم است.

صرفاً یک سلسله وظایف تعبدیّه عملیّه هستند که از آنها برای خروج مکلف از حیرت و سرگردانی در مقام عمل استفاده می شود که اینها نیز خود بر دو قسم اند:

ص: ۲۲

- یک قسم اصول عامه هستند مثل براءت، احتیاط، استصحاب و تخییر.

- قسم دیگر اصول خاصه هستند مثل اصاله الطهاره و الحلیه و...

* اگر یک دلیل تنجیزی با یک دلیل تعلیقی تعارض کنند مثلاً عامی با مطلقى در ماده اجتماع تعارض نمایند کدامیک مقدم اند؟

- عام بر مطلق مقدم است چرا که تنجیزی است و بحث از آن سیأتی انشاء الله.

* اینکه گفته می شود الأصل دلیل حیث لا دلیل در رابطه با اصول عملیه است یا در رابطه اصول لفظیه؟

- در رابطه با هر دو دسته از اصول است، یعنی هم در اصول عملیه مطلب چنین است، هم در اصول لفظیه، بخاطر اینکه کلیه این اصول مغیا به غایت و یا معلق به شرط هستند که در صورت حصول غایت و یا با انتفاء شرط از باب سالبه به انتفاء موضوع دیگر قابل جریان نیستند.

* با توجه به مقدمات فوق مراد شیخ از (ثم إن)

اینستکه: همانطور که ادله اجتهادیه بر اصول عملیه مقدم اند، هكذا بر اصول عملیه لفظیه نیز مقدم اند.

* نحوه تقدیم ادله اجتهادیه بر اصول لفظیه چگونه است؟

- فی المثل: فرض کنید که مولی فرموده است: اکرم العلماء که ظهور در عموم دارد.

- اما ما نمی دانیم که آیا همین عموم مراد متکلم است یا نه؟

الأصل اصاله العموم، لکن این استفاده از اصاله العموم تا زمانی است که قرینه برخلاف و دلیل بر تخصیص نیاید و إلا جای این اصل نیست.

نکته: مسأله مزبور دارای صور فراوانی است که اهم آن صور دوازده صورت است.

* در رابطه با مناط و موضوع حجیت اصول لفظیه چند مبنا وجود دارد؟

- سه مبنا وجود دارد:

۱ - یکی اینکه عقلاء عالم به مناط تعبد از این اصول استفاده می کنند یعنی کاری ندارند که این اصول مفید ظن هستند یا بلکه عند الشک در مراد متکلم از روی تعبد از این اصول بهره می گیرند.

- و امّا موضوع این اصول، عدم العلم بالقرینه و یا احتمال وجود و عدم قرینه است یعنی که عقلاء عالم تا زمانی که علم به

قرینه بر مجاز پیدا نکرده اند از این اصول استفاده می کنند.

- نکته: قرینه عام تخصیص و قرینه مطلق، تقييد و... می باشد.

۲ - دیگر اینکه عقلاء عالم به مناط تعييد عقلانی از این اصول استفاده می کنند و نه به مناط ظنّ به واقع، مضافاً بر اینکه موضوع این اصول نیز عدم التّعبد بالقرینه است، یعنی تا زمانی که شارع مقدّس ما را

ص: ۲۳

به قرینه ای برخلاف ظاهر متعبد نکرده است یا که عقل چنین تعیّد و الزامی را نیاورده است ما از اصول لفظیّه استفاده می کنیم.

* پس مراد شیخنا از (فتأمل) در پایان مطلب چیست؟

اشاره به اینستکه: مبنای اخبر مستبعد است، مضافاً بر اینکه نسبت میان مبنای اوّل و دوّم عموم و خصوص من وجه است. چرا؟

- زیرا که عدم العلم بالقرینه، اعم است از اینکه در واقع قرینه ای باشد یا نه، و به فرض بودن ما متعبد به آن باشیم یا نه وای چه بسا که در واقع قرینه ای باشد و ما بدان متعبد باشیم و لکن خودمان ندانیم و یا که متعبد نباشیم.

الحاصل: هر نسبتی که بین علم و تعبد بود همان نسبت بین عدم آن دو نیز هست.

۳ - دیگر اینکه عقلاء عالم به مناط ظنّ به واقع نیز از اصول لفظیّه عقلانیّه استفاده می کنند.

- به عبارت دیگر از آن جا که عقلاء عالم بعد الفحص و الیأس، به مراد متکلم ظنّ پیدا می کنند روی اطمینان از این اصول استفاده کرده و بهره برداری می کنند.

- البته در اینکه ملاک ظنّ شخصی است و یا ظنّ نوع، به نظر مشهور ملاک همین ظنّ نوعی است و بحث ما در اینجا بر همین اساس است.

* در رابطه با قرینه ای که برخلاف ظاهر قائم شود مثل دلیل اجتهادی و خاصّ مقیّد و... چند صورت متصور است؟

- چهار صورت:

۱ - یکی من جمیع الجهات یعنی که سندا و دلالتا قطعی است مثل نصّ قرآن.

۲ - یکی هم من جمیع الجهات که به لحاظ سند و دلالت ظنی است مثل: خبر واحد ظهوری.

۳ - یکی هم اینکه من جهة السند قطعی و من جهة الدلالة ظنی است مثل: ظاهر القرآن یا خبر متواتر.

۴ - یکی هم اینکه از ناحیه سند ظنی و از حیث دلالت قطعی است مثل: خبر واحد نصّ.

* إنّما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: اگر سه صورت قبل را در این چهار صورت ضرب کنیم می شود دوازده صورت که در شش صورت از این دوازده صورت ادلّه اجتهادیّه بر اصول عملیّه مقدّم هستند از جمله:

۱ - آنجا که قرینه برخلاف ظاهر و یا فی المثل مخصّص عام از هر جهت قطعی باشد، مبنای حجّیت اصول لفظیّه نیز تعبد

عقلائی بوده و موضوعشان نیز عدم العلم بالقرینه باشد در اینصورت دلیل مخصّص بلاشکّ وارد بر اصاله العموم بوده و موضوع آن را وجدانا مرتفع می سازد.

ص: ۲۴

- چونکه موضوع آن اصل، احتمال و عدم علم به قرینه است و فرض اینستکه: اکنون قرینه قطعیّه برخلاف آمده است و لذا:

- إذا جاء العلم، ارتفع عدم العلم.

۲ - آنجا که قرینه برخلاف ظاهر به لحاظ سندی ظنی و لکن از حیث دلالت قطعی باشد مثل خبر واحد نص، مبنای حجیت اصول لفظیه هم، تعبد عقلایی بوده و موضوع آنها نیز همان عدم العلم به قرینه باشد در این فرض هم دلیل اجتهادی ظنی حاکم بر اصول لفظیه می شود. چرا؟

- زیرا که موضوع اصول عدم العلم به قرینه است و دلیل ظنی اگرچه سندش خبر واحد بوده و قطعی نیست که از هر جهت مفید علم باشد و لکن چون به منزله علم است و ادله حجیت خبر واحد ثقه آن را حجت کرده و گفته است که به احتمال خلاف اعتنا نکن در نتیجه کأن احتمال خلافی در کار نیست و با آمدن خبر ثقه وجود آن احتمال کالعدم است.

- این همان معنای حکومت است.

۳ و ۴ - آنجا که قرینه برخلاف ظاهر، قطعی و یا ظنی باشد، مبنای مادر حجیت اصول لفظیه هم تعبد و موضوع آن اصول عدم التّعبّد به قرینه باشد در آن صورت قرینه، وارد بر اصل می شود مطلقاً. چرا؟

- زیرا موضوع اصل، عدم تعبد است و با آمدن قطع به خلاف باید که به قطع معتبد شد چنانکه با حصول ظنّ معتبر برخلاف ظاهر نیز باید بر طبق ظنّ معتبر معتبد شد، یعنی:

- إذا جاء التّعبّد ارتفع عدم التّعبّد وجدانا، و این معنای ورود است.

۵ و ۶ - آنجا که دلیل اجتهادی قطعی و یا ظنی معتبر، مبنای ما هم در باب حجیت اصول افاده ظن نوعی به مراد باشد، در این صورت نیز دلیل (اجتهادی وارد بر اصول لفظیه خواهد بود، چرا که با وجود قرینه معتبره برخلاف، دیگر جای افاده اطمینان و ظنّ نوعی نیست و اصولاً- دلیل حجیت ظنّ به مراد و اینکه اصاله الظهور به این مناط حجت می باشد، مقید است به اینکه ظن معتبری برخلاف آن نباشد و إلاّ جای عمل به اصاله الظهور نیست.

* گواهتان بر این مطلب چیست؟

- اینستکه: ما موردی را سراغ نداریم که عام از آنجهت که عام است بر خاص از آن جهت که خاص است ولو ضعیف ترین ظنون باشد مقدّم شود.

- پس اگر حجیت اصاله العموم معلق بر عدم ظنّ معتبر نبود و ظنّ معتبر برخلاف آن نبود بلکه جای این فرض بود که در موردی عام بما هو عام با خاص بما هو خاص مساوی باشند و یا عام اقوی و یا خاص اقوی باشد و لکن چنین نیست بلکه تا زمانی که خاص نصّ باشد ولو خبر واحد، بر عام ولو قرآنی باشد مقدّم است.

* پس تکلیف شش صورت دیگر چه می شود؟

- شش صورت دیگر مربوط به موردی است که دلیل خاص سنداً قطعی ولکن دلاله ظهوری باشد یا که از هر دو جهت یعنی سنداً و دلاله ظهوری باشد از باب تعارض نصّ و ظاهر خارج و در تعارض ظاهرین داخل می شود که در آنجا سه مرحله پیدا می کند، اعمّ از اینکه ملاک حجّیت اصول لفظیه تعبد باشد یا که افاده ظن و اطمینان باشد.

* سه مرحله مورد نظر در چه صورت شکل می گیرند؟

۱- اگر دلیل خاص قوّت دلالتی و یا رجحان سندی داشته و اظهر باشد بر عام مقدّم می شود، مثل (اکرم العلماء) و (یستحبّ اکرام النحویین) که ظهور یستحبّ در استحباب اقوی از ظهور اکرم در وجوب است و بر آن مقدّم می شود.

۲- و اگر دلیل عام به لحاظ دلالت اقوی و یا به لحاظ سندی ارجح باشد بر خاص مقدّم می شود مثل (اکرم العلماء) و (ینبغی اکرام العلماء) که ظهور ینبغی در استحباب اضعف از ظهور اکرم در وجوب است.

۳- و اگر هیچیک از دو دلیل از جهات دلالت و یا سند رجحانی بر دیگری نداشته باشند بلکه از حیث ظهور مساوی باشند، قوانین متعارضین یعنی تخییر یا توقف و یا... پیاده می شود.

* حاصل مطلب در (فلنرجع إلی ما نحن بصددہ من ترجیح حکومہ الأدلّہ الظنیّہ من الاصول...) چیست؟

- اینستکه: پس از اینکه بنا شد که دلیل ظنیّ حاکم بر اصل و یا اصول شرعیّه سه گانه بشود و تفسیر حکومت و تفاوتش با تخصیص بیان گردید در اینجا با ذکر یک مثال به محل بحث برگشته و آن را تبیین می کند و لذا می گوید - فی المثل: کسی شک می کند که آیا شرب تنن حلال است یا حرام؟

- کلّ شیء لک حلال به او می گوید که ایها الشاک تنن بر تو حلال است که می شود برائت شرعیّه.

- خبر ثقه قائم می شود بر اینکه شرب التتن حرام، مضافاً بر اینکه شارع این خبر ثقه را حجّت قرار داده است.

- مراد از حجّیت خبر ثقه هم اینستکه: وقتی خبر ثقه چیزی را بیان نمود به احتمال خلافش اعتنا نکن.

پس: وقتی خبر ثقه می گوید شرب التتن حرام است دیگر به احتمال حلیت اعتنا نکن یعنی که اینجا جای جاری کردن برائت شرعیّه نیست. که این همان تفسیر بالتّضییق است.

- بنابراین: اینکه گفته شد که خبر ثقه حجّت است، دلیل حجّیت خبر ثقه کلّ شیء لک حلال را تفسیر بالتّضییق کرد، یعنی که اینجا جای جریان کلّ شیء لک حلال نیست.

نکته اینکه: می توان مثالهایی از استصحاب و از احتیاط شرعی و... نیز آورد.

* پس: مراد از (ثم إن ما ذكرنا من الورد و الحکومه جار فی الاصول اللفظیه ایضا...) چیست؟

اینستکه: همان مطلبی که در رابطه با اصول عملیه گفته شد در رابطه با اصول لفظیه نیز وجود دارد، چرا که:

* اصول عملیه، اصولی هستند که به هنگام شک در حکم خدا بکار گرفته می شوند.

* اصول لفظیه نیز اصولی هستند که در مقام شک بکار گرفته می شوند، لکن برای تشخیص معانی الفاظ.

- به عبارت دیگر: اصول عملیه مربوط به شک در حکم هستند، و اصول لفظیه مربوط به شک در قرینه یعنی:

- اصاله العموم به هنگام شک در تخصیص و یا قرینه تخصیص بکار می رود.

- اصاله الاطلاق به هنگام شک در قرینه تقیید به کار می رود.

- اصاله الحقیقه به هنگام شک در قرینه صارفه و قرینه مجاز بکار می رود.

- می فرماید:

- همچنانکه اصول عملیه گاهی مورد هستند، یعنی که دلیل وارد بر اصل می شود و گاهی محکوم اصل هستند یعنی که دلیل حاکم بر اصل می شود، اصول لفظیه نیز گاهی مورد واقع می شوند یعنی که دلیل وارد بر اصل لفظی می شود، و گاهی محکوم اصل واقع می شوند یعنی که دلیل حاکم بر اصل لفظی می شود.

- الحاصل: همانطور که در آنجا صور دوازده گانه تصویر شد و حکم هر یک بیان گردید و گفته شد که دلیل در کجا وارد بر آن اصول است و در کجا حاکم بر آنها، در اینجا نیز باید که صور مختلفه تصویر شده و حکم هر یک بیان گردد و لذا می گوئیم:

۱ - اصول لفظیه را گاهی از باب شک حجت می دانیم یعنی می گوئیم که عقلای عالم تعبیر این اصول لفظیه را بکار می برند.

* در چه صورت عقلای عالم اصول لفظیه را بکار می برند؟

۱ - در صورتی که موضوع آن شک در وجود قرینه باشد.

۲ - در صورتی که موضوع آن نبودن قرینه تعبیدی باشد یعنی که قرینه تعبیدی در کار نباشد.

- نکته: عقلای عالم گاهی این اصول لفظیه را از باب ظن بکار می برند و نه از روی تعبید.

- به عبارت دیگر: وقتی به ظاهر یک لفظ توجه می کنند، ظاهر آن لفظ برای آنها مفید ظنّ است و لذا به آن ظنّ عمل می کنند یعنی اگر به اصاله العموم عمل بکنند از باب ظنّ به عموم عمل می کنند و نه

ص: ۲۷

از روی تعبد.

* اکنون که موضوع آن نبودن قرینه است موضوعش چیست؟

۱ - گاهی موضوع آن شک در وجود قرینه است یعنی که عند الشك في القرينه، این اصول را من باب ظنّ اجرا می کنند.

۲ - گاهی هم موضوع آن نبودن قرینه تعبدیه است.

نکته اینکه این دو صورت بعلاوه دو صورت قبلی جمعا می شود چهار صورت.

- و علی جمیع تقادیر دلیلی که می آید و با این اصول مواجه می شود خود بر دو قسم است:

- گاهی از جمیع جهات یعنی سندا و دلالة قطعی است.

- گاهی هم از بعض جهات مثلا سندا ظنی است.

- پس: از ضرب این دو در آن چهار صورت، هشت صورت حاصل می آید که حکم هر یک از این هشت صورت با ذکر مثال تبیین خواهد شد و لذا می فرماید:

۱ - مولی فرموده است که: اکرم العلماء، انسان شک می کند که آیا عموم اراده شده است یا که قرینه ای برای تخصیص این عام وجود دارد لکن به من نرسیده است؟

- بنای عقلای عالم اینست که: در اینجا اصالة العموم را جاری کنند، یعنی که: الاصل، العموم، که گفتیم موضوع آن شک در قرینه تخصیص است.

- به عبارت دیگر عقلا گفته اند: هر کس که در قرینه التخصیص شک دارد اصالة العموم جاری کند.

- حال در این اثناء به ما می رسد که: لا تکرّم النحاه، و ما می بینیم که این لا تکرّم النحاه، از تمام جهات یعنی سندا و دلالة قطعی است.

- به عبارت دیگر: لا- تکرّم النحاه یعنی که اکرام نحاح واجب نیست، و لذا این لا- تکرّم النحاه می شود وارد بر آن اصالة العموم. چرا؟

- زیرا موضوع اصالة العموم، الشكّ فی قرینه التخصیص است و حال آنکه لا تکرّم النحاه خودش علم به قرینه تخصیص است.

- وقتی که علم به قرینه تخصیص آمد، آن شک در قرینه تخصیص از بین می رود.

- به عبارت دیگر: الخاصّ وارد علی اصالة العموم، یعنی این خاص که لا تکرّم النحاه باشد و از هر جهت قطع آور است، شد

وارد بر اصاله العموم اکرم العلماء.

۲- فرض دیگر اینکه مولی گفته است: اکرم العلماء، عقلای عالم بر آن اند که باید اصاله العموم جاری نمود، موضوع آن هم شک در تخصیص دارد اصاله العموم جاری کند.

- از طرف دیگر به خبر ثقه به ما رسیده است که لا تکرم النجاه.

ص: ۲۸

- حال: این لا تکرّم النّحاء:

* از بعضی جهات قطعی است، یعنی که از جهت دلالت قطعی است چون نصّ است.

* از بعضی جهات هم ظنّی است، یعنی که چون خبر ثقه است، قطعی نیست بلکه ظنّ معتبر است، لکن شارع آن را حجّت قرار داده است.

- در نتیجه: این دلیل ظنّی می شود حاکم بر آن اصاله العموم. یعنی چه؟

- یعنی شارع که فرموده است خبر ثقه حجّت است یعنی که به احتمال خلاف و یا به تعبیر دیگر به احتمال عدم تخصیص اعتنا نکن.

- به عبارت دیگر: احتمال نده که این لا- تکرّم النّحاء مخصّص اکرم العلماء نباشد. چرا که اگر به چنین احتمالی توجه کنیم باید که اصاله العموم جاری کنیم.

- ایا دلیل حجّیت می گوید به احتمال عدم تخصیص اعتنا نکن یعنی که دیگر در اینجا اصاله العموم جاری نکن، که این همان حکومت و یا تفسیر بالتّضیق است.

۳- در فرض دیگر مولا- فرموده: اکرم العلماء، عقلای عالم هم اصاله العموم را از باب ظنّ و نه از روی تعیّد، حجّت قرار داده اند و گفته اند:

- شما با اصاله العموم ظنّ پیدا می کنید که مولی عموم را اراده کرده است و لذا اصاله العموم را جاری کنید.

- البته، موضوع آن در اینجا شک در وجود قرینه تخصیص است.

- در این اثناء به ما می رسد که: لا تکرّم النّحاء، که از تمام جهات هم قطعی است و لذا می شود وارد بر اصاله العموم. چرا؟

- زیرا در اینجا شک در قرینه تخصیص و یا به تعبیر دیگر احتمال عدم تخصیص است، منتهی با وجود لا تکرّم النّحاء که من جمیع جهات قطعی است، شک مرتفع می شود.

- به عبارت دیگر: شما تاکنون شک داشتید که آیا قرینه تخصیص هست یا نه؟ و لذا اصاله العموم جاری می کردید.

- با آمدن لا تکرّم النّحاء که من جمیع الجهات قطعی است دیگر شکی در تخصیص ندارید که این همان ورود است.

۴- در فرض دیگر مولا- گفته است: اکرم العلماء، عقلای عالم هم اصاله العموم را از باب ظنّ حجّت قرار داده اند و باز هم موضوع آن شک است و لذا شاک باید که اصاله العموم جاری کند.

- فاذن به ما می رسد که لا تکرّم النّحاء، که از بعض جهات ظنّی است یعنی سنداً ظنّی است چونکه خبر ثقه است و لکن دلالة

قطعی است چونکه نص است.

ص: ۲۹

- خوب البيان البيان، مطلب عين مطلب قبل است و چیز تازه ای ندارد.

یعنی که این دلیل نیز حاکم بر اصاله العموم است. چرا؟

- زیرا معنای حجیت خبر ثقه اینست که: به احتمال خلاف اعتنا نکن یعنی به احتمال عدم تخصیص، به احتمال عدم قرینه تخصیص اعتنا نکن، یعنی دیگر در اینجا اصاله العموم جاری نکن، چونکه خبر ثقه ای که آمده خود قرینه تخصیص است.

الحاصل: در چهار صورت مذکور ما در دو صورت اصاله العموم را از باب تعبد حجّت دانستیم، و در دو صورت از باب ظنّ حجّت دانستیم.

- در هر چهار صورت هم موضوع آن را شک در قرینه تخصیص گرفتیم

- اما گفتیم دلیلی که در این چهار صورت در برابر اصاله العموم قرار می گیرد:

۱- در صورتیکه از جمیع جهات قطعی باشد یکون واردا.

۲- و چنانچه از بعض جهات ظنی باشد یکون حاکما.

* شروع بحث در چهار صورت دیگر چگونه است؟

- به همان ترتیبی است که در صور چهارگانه بالا- ذکر شد، منتهی، موضوع در این چهار صورت با موضوع در آن چهار صورت متفاوت است، یعنی:

* تا به اینجا موضوع، شک در قرینه تخصیص بود، لکن از این به بعد یعنی در چهار صورت دوم، موضوع نبودن قرینه تعبدیه است.

- البته، در هر یک از این چهار صورت، لا تکرّم النّحاء، یکون واردا علی اصاله العموم، فی المثل:

مولا گفته اکرم العلماء و ما می خواهیم اصاله العموم را در صورتیکه قرینه تعبدی بر خلافش نباشد، از باب تعبد جاری کنیم.

* از طرف دیگر به ما رسیده است که لا تکرّم النّحاء.

- در صورتیکه این لا تکرّم النّحاء از جمیع جهات قطعی باشد می شود قرینه وجدائیه و چنانچه از بعض جهات ظنی باشد می شود قرینه تعبدیه.

- موضوع اصاله العموم هم نبودن قرینه تعبدیه است، و لذا وقتی قرینه تعبدیه آمد، اصاله العموم می رود و در نتیجه لا تکرّم النّحاء می شود وارد بر اصاله العموم.

* عقلای عالم هم اصاله العموم را از باب ظن حجّت و موضوعش را نبودن قرینه تعبّدیه قرار داده اند.

- خوب در اینجا يك لا تكرم النجاه در مقابل اكرم العلماء قرار گرفته است منتهی می گوئیم این لا تكرم النجاه؛

۱- اگر از جمیع جهات قطعی باشد یكون واردا علی اصاله العموم بخاطر اینکه بالاتر از قرینه تعبّدیه

ص: ۳۰

یعنی وجدائیه یا قطعیه است.

۲- و اگر از بعض جهات ظنی باشد می شود قرینه تعبئیه، و با بودن قرینه تعبئیه، نبود قرینه تعبئیه از بین می رود.

- این شد هشت صورت که لا تکرم النحاه، در شش صورت بر اصاله العموم اکرم العلماء وارد شد و در دو صورت حاکم بر آن گردی. حال:

- اگر این اصول لفظیه از باب ظن حجت باشد و نه از باب تعیید، عقلای عالم این اصول یعنی اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الحقیقه و... را از باب ظن جاری می کنند، فی المثل:

- اکرم العلماء که ظاهرش عموم است جای اصاله العموم است، دلیل مثل لا تکرم النحاه می آید و در مقابل آن قرار می گیرد.

- این دلیل چه قطعی من جمیع الجهات باشد و چه ظنی من بعض الجهات باشد وارد بر اصاله العموم است.

یعنی که اصاله العموم را از طریق ورود نابود می کند و با این کار می شود مخصص و تخصیص زنده آن عموم.

* جناب شیخ اصاله العموم از باب ظن حجت است و با بودن لا تکرم النحاه باز هم مفید ظن است، چطور دلیل خاص موضوع آن را نابود می کند و می شود وارد بر آن؟

- بله، اصول لفظیه از باب ظن حجت اند لکن به شرط اینکه ظنی بر خلافت نباشد و لذا اگر ظنی مثل لا تکرم النحاه قائم شود آن شرط می رود و منتفی می شود و هذا هو الورد.

- نکته: دو فرض دیگر هم وجود دارد که شیخ متعرض آن دو فرض نشده است و لذا می گوئیم:

- اگر اصول لفظیه از باب ظن حجت باشند و لکن موضوعشان عدم العلم بالقرینه باشد و نه عدم الظن بالخلاف، یعنی نبودن قرینه تعبئیه برخلاف.

- حال: این لا تکرم النحاه که می آید و در برابر آن اصول لفظی قرار می گیرد خود دو صورت دارد:

۱- اگر این لا تکرم النحاه قطعی باشد وارد بر آن است و لکن اگر که ظنی باشد حاکم بر آن است.

نکته ها:

۱- دو اصطلاح حکومت و ورود اولین بار توسط شیخ انصاری در علم اصول به کار رفته اند و از ابتکارات ایشان به شمار می آیند چرا که در سخنان علمای قبل از شیخ اثری از استعمال این دو اصطلاح وجود ندارد.

- البته، علمای پیش از شیخ نیز ادله لفظی را بر اصول و برخی دیگر از ادله لفظی مقدم داشته اند مثل تقدم ادله نفی عسر و

نفی ضرر و امثالهم، بر ادله ای که مثبت تکالیف هستند ولکن جهت و سبب

ص: ۳۱

تقدّم را بیان نکرده اند.

۲ - البته شیخ در مکاسب، ص ۳۷۳ مدعی است مفهومی که اصطلاح حکومت در آن به کار رفته است پیشینه دارد ولکن اصطلاح خاصی برای آن مفهوم نداشته اند.

۳ - ایشان در رابطه با فهم این اصطلاح می گویند: مقصود از حکومت اینستکه: یکی از دو دلیل با مدلول لفظی خودش، متعرض حال دلیل دیگر از حیث اثبات حکم برای چیزی یا نفی حکم از آن چیز باشد که امثله آن گذشت.

۴ - در رابطه با ضابطه حکومت فرموده است: ضابطه حکومت اینستکه: یکی از دو دلیل، با مدلول لفظی خود متعرض حال دلیل دیگر باشد و حکمی که با دلیل دیگر ثابت گردیده است از بعضی از افراد موضوع آن دلیل رفع نماید.

- پس دلیل حاکم مبین قلمرو مدلول دلیل محکوم است، و برای بیان حال دلیل محکوم سوق داده شده و متفرّع بر آن است مثل دلیلی که دلالت دارد بر اینکه برای شک در نماز نافله، یا با کثرت شک، یا با حفظ امام و مأوم، یا بعد از فراغ از عمل، حکمی نیست. این دلیل، حکومت دارد بر ادله ای که متکفل بیان احکام اینگونه شک هاست.

- اگر فرض شود که از شارع حکم اینگونه شک ها، نه بصورت عموم و نه به صورت خصوص وارد نشده باشد، موردی برای ادله نفی حکم شک در این صورت ها نمی باشد.

۵ - اگرچه شیخ مبتکر اصطلاح حکومت در نسبت دو دلیل با یکدیگر است لکن تفسیر روشنی از این اصطلاح ارائه نکرده است، آنچه از بیان ایشان فهمیده می شود اینستکه:

- یکی از دو دلیل با دلالت لفظی، مفسّر و شارح دلیل دیگر باشد؛ مفسّر و شارح را حاکم و مفسّر و مشروح را محکوم می نامد. در حقیقت قلمرو دلالت دلیل محکوم، با شرح و دلالت دلیل حاکم مشخص می شود.

۶ - مرحوم آخوند خراسانی گفته اند که تفسیر دلیل حاکم فقط برای تضییق موضوع دلیل محکوم نیست، بلکه در جهت تعمیم حکم موضوع محکوم نیز هست.

- سخن مرحوم آخوند چنین است:

- مخفی نماند که در حکومت، جز ستون دادن دلیل حاکم، معتبر نیست، به حیثی که صلاحیت داشته باشد برای بیان کمیت موضوع دلیل دیگر؛ خواه تعمیم موضوع باشد و یا تخصیص آن.

- ائیا در کلمات شیخ، تعمیم حکم از موضوع حکم دلیل محکوم به عنوان «حکومت» تفسیر نشده است، فقط رفع حکم از موضوع حکم دلیل محکوم به عنوان «حکومت» خوانده شده است.

- به هر حال در رفع حکم، موضوع موجود است.

۷- در سخنان شیخ تعریفی برای «ورود» ذکر نشده است؛ آنچه شیخ دربارهٔ ورود فرموده است اینستکه: ادلهٔ اجتهادی وارد بر اصول عملیه هستند و موضوع اصول را رفع می نمایند.

- از ظاهر عبارت شیخ استنباط می شود که وارد و مورود دو دلیل هستند که یکی با مدلول لفظی خود، متعرض دلیل دیگر می شود و موضوع دلیل دوم را رفع می نماید؛ چنانکه موضوع حکم در اصول عملیه، چیزی است که دارای وصف مجهول الحکم باشد.

- هرگاه دلیلی حکم چیزی مثل مثلاً آب انگور، را بیان کند، دیگر اصل حلیت، مقتضی حلال بودن آن نیست؛ زیرا اصل حلیت فقط مقتضی حلیت مجهول الحکم است.

- بنابراین حکم به حرمت آن، موجب دور افکندن اصل نیست؛ بلکه اصل خودش در مورد آن جاری نمی شود و مقتضی حکم آن نیست؛ زیرا موضوع آن مجهول الحکم است.

- همچنین اگر اصول عقلی باشند، مثل برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخیر عقلی، دلیل، وارد بر آن اصول و رافع موضوع آن است؛ زیرا موضوع برائت، عدم بیان، موضوع احتیاط، احتمال عقاب، و موضوع تخیر، ترجیح نداشتن یکی از دو طرف تخیر است؛ همهٔ این موضوع ها با دلیلی که اعتبار علمی دارند رفع و برداشته می شوند.

۸- شیخ در رابطه با رتبهٔ صدور دلیل حاکم و وارده دلیل حاکم و وارد را متفرع بر دلیل محکوم و مورود می داند، که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم را لغو می داند.

- مرحوم آخوند خراسانی (۱) و میرزای شیرازی (۲) در رابطه با این گفتار شیخ گفته اند:

- نه تنها لازم نیست که محکوم، قبل از حاکم و یا همراه با حاکم باشد، بلکه جایز است که بعد از حاکم هم باشد؛ زیرا از آشکارترین موارد حاکمیت ادله ای بر ادلهٔ دیگر، ورود ادلهٔ اماره ای بر اصول تعبیدی است؛ در حالی که ادلهٔ نه تنها متفرع از اصول تعبیدی نیستند، بلکه اگر تا روز قیامت اصول تعبیدی جهت تعیین وظیفه جعل نمی شد، آن ادله کارایی خود را داشت و قاعده، تام و کامل بود و در تمام بودن خود، مستقل به حساب می آمد و هیچ اشکالی بر آن نبود.

- شاید منشاء فکر تفریع دلیل حاکم از دلیل محکوم و لغویت دلیل حاکم در صورت نبودن دلیل محکوم این بوده که حاکم به منزلهٔ شرح محکوم است، و پیروی شارح از مشروح نیاز به بیان و شرح ندارد و لکن آشکار گردیده است که دلیل حاکم افادهٔ فایدهٔ تام و مستقل می کند؛ اگرچه پیش از دلیل محکوم باشد، و کمیت موضوع حکم را به صورت خصوصی یا عمومی تبیین می نماید، نه اینکه دلیل حاکم فقط برای آن سوق داده شده باشد.

- البته میرزای شیرازی در همان مأخذ ص ۱۸۰ فرموده است: اگر شارح بودن دلیل حاکم، فعلی

۱- (۱) - درر الفوائد، آخوند خراسانی، ص ۴۲۸.

۲- (۲) - تقریرات میرزای شیرازی، ج ۴، ص ۱۷۹.

باشد، دلیل حاکم متفرع و متوقف بر وجود دلیل محکوم است.

۹ - البته علامه اصفهانی نیز از موضوع شیخ دفاع کرده به اینکه:

- در دیدگاه شیخ، حکومت به معنای شرح و تفسیر است و دلیل حاکم در مقام تعیین حدود چیزی که به صورت اطلاق یا عموم دارای ثبوت بوده، وارد شده است.

- شارح بودن دلیل حاکم گاهی فعلیت در یکی از زمان ها دارد، ناچار مستدعی وجود فعلی محکوم در همان زمان می باشد؛ زیرا اگر نباشد، وجود دلیل حاکم لغو است، بلکه تخلف شارح از مشروح و محال است.

- و گاهی در مقام شارح بودن اقتضایی است، به گونه ای که اگر دلیل، متکفل حکم به صورت اطلاق یا عموم باشد، دلیل شارح تحدید برای آن خواهد بود.

- شارح بودن اقتضایی، مقتضی وجود محکوم اصلاً نیست، تا چه رسد به اینکه لازم باشد که حاکم بعد از آن باشد؛ بلکه حاکم اقتضایی مستدعی محکوم اقتضایی است و تأخر رتبی طبیعتاً در این جا وجود دارد، و نبودن محکوم بطور کل، ضرری نمی زند.

- بنابراین آنچه شیخ افاده فرموده براساس شارح بودن فعلی، وجیه است. (۱)

* دیدگاه امام خمینی رحمه الله در تفسیر حکومت چیست؟

- ایشان در بیان ضابطه حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر فرموده است:

- ضابطه حکومت اینستکه: یکی از دو دلیل، به صورتی، حتی با ملازمه عرفی یا عقلی متعرض حیثیات از حیثیات دلیل دیگر بشود، که دلیل دوم متعرض آن حیثیت نشده باشد؛ خواه تعرض در موضوع دلیل دوم باشد، یا در محمول، یا در متعلق، یا در بعضی مراحل که پیش از تعلق حکم به موضوع، ملحق موضوع می شود، صورت گیرد.

- فی المثل: اگر مولی گفت: اکرم العلماء، این دستور متعرض چیزی جز وجوب اکرام تک تک علماء نشده و چیز دیگری غیر از آن را بیان نکرده است.

- این دستور بیان نکرده که موضوع حکم به وجود آمده است، یا فردی در حکم داخل است یا نه؟

- حدود متعلق حکم که علم باشد را ذکر نکرده و حکم متعلق را مشخص نکرده است.

همچنین بیان نکرده که آن دستور مورد قصد مولی است یا اینکه مجعول می باشد؛ به نحو جدی صادر گردیده یا صدور آن تقیه ای است.

- خلاصه اینکه، این دستور متعرض جهت هایی که قبل و بعد از حکم وجود دارد، نشده است.

- اگر همین دستور، که دلیل وجوب اکرام است، چیزی از این حیثیت ها را بیان نماید، و در این صورت

ص: ۳۴

۱- (۱) - نهاییه الدرایه، ج ۶، ص ۲۷۶.

ملاحظه نسبت میان دو دلیل و ظاهرتر بودن یکی بر دیگری را نمی کردند.

- بنابراین: اگر یکی از دو دلیل، توسعه دایره موضوع دلیل دیگر یا تضییق آن یا حدود محمول دیگر یا متعلق حکم دلیل دیگر یا حکم دلیل دیگر را بیان نماید، مقدم و حاکم بر آن دلیل خواهد بود، مثلاً اگر گفته شود، سهو نیست برای کسی که بر خودش به سهو کردن اقرار نماید، این دستور مقدم و حاکم است بر ادله ای که برای همه شک ها حکم مشخصی کرده است.

- همچنین اگر گفت: «زید عالم است» یا «زید عالم نیست» و یا «مهمانی اکرام است» یا «مهمانی اکرام نیست» و امثال آن، حاکم است بر گفتار کسی که گفت «دانشمندان را اکرام نما»، زیرا آن دلیل ها چیزی را بیان کرده اند که این دلیل آن را بیان نکرده است.

- همچنین گفتار خداوند متعال که (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱) حاکم است بر ادله احکام؛ زیرا آیه با مدلول خود، جعلی را بیان کرده که ادله احکام بیان نکرده است؛ اگرچه آن جعل غیر حرجی ضرورتاً مجعول بوده است؛ زیرا ادله احکام متعرض مجعول بودن امور غیر حرجی نشدند.

- پس هرگاه دلیلی بیان کند که جعل به امر حرجی تعلق نگرفته، عرفاً بر ادله احکام مقدم است، و مقدم بودنش از جهت اقوی بودن ظهور و دلالتش نیست بلکه در مقابل تقدم ظهوری، این صورت گونه دیگری از تقدم است.

- به همین جهت نسبت میان دو دلیل ملاحظه نمی شود.

- بنابراین: عموم و خصوص من وجه، بر معارض خودش مقدم می شود؛ ظواهری که دارای ظهور نزدیکتر هستند بر ظهور قوی تر مقدم می شوند؛ و لذا اگر گفت:

اکرم العلماء و دلیلی دلالت داشت بر اینکه اکرام فاسق ها را نخواسته و یا حکم به اکرام آن ها نکرده یا اکرام آنها را جعل نکرده است بر دلیل اول مقدم است، بدون آنکه نسبت میان آن ها یا ظهور آن ها ملاحظه شود.

- این مقدم بودن جز به جهت آن نیست که دلیل حاکم چیزی را بیان کرده که دلیل دیگر بیان نکرده است. دلیل محکوم با مدلول لفظی خود، بیان نکرده که اکرام آنها یعنی اکرام عالم فاسق، مراد است، یا مجهول است، یا حکم به آن شده است؛ بلکه وجوب اکرام آنها از خارج یا به جهت اصل عقلایی معلوم است.

- از همین گونه است مقدم داشتن قاعده لاتعداد بر ادله وجوب اجزاء و شرایط؛ زیرا ادله اجزاء و شرائط، حیثیت هایی که ملحق به آن می شوند، یعنی وجوب یا عدم وجوب اعاده را بیان نکرده بلکه عقل حکم می کند، شخصی که جزء یا شرطی را بجا نیاورده، فعل را مجدداً انجام دهد.

ص: ۳۵

* نتایج حکومت از دیدگاه امام خمینی رحمه الله:

۱ - نتیجه حکومت دلیلی بر دلیل دیگر گاهی تخصیص است؛ فی المثل:

- «فاسق ها از علماء» نیستند، نسبت به وجوب اکرم العلماء؛ خروج دانشمندان فاسق از حکم وجوب اکرام علماء یک خروج حکمی لکن به زبان حکومت است.

۲ - گاهی نتیجه حکومت، تقیید یک دلیل است، مثل تقدّم دلیل رفع حرج بر اطلاق ادلّه احکام.

۳ - گاهی نتیجه حکومت، توسعه در شمول حکم به زبان توسعه موضوع است مثل «طواف خانه کعبه نماز است.»

۴ - گاهی نتیجه حکومت، ورود است؛ مثل مقدّم بودن ادلّه استصحاب بر ادلّه اصول تعبّدی شرعی، بنابراینکه مراد از علمی که غایت ادلّه اصول می باشد همان حجّت در مقام عدم حجّت است:

- بنابراین: در حدیثی که گفته شده «یقین را با شک نشکن» بر ادلّه اصول حاکم است؛ زیرا زبان حدیث، باقی بودن یقین و دراز نمودن عمر آن است، پس حدیث متعزّض تحقق علمی است که غایت اصول قرار داده شد؛ و ادلّه اصول متعزّض تحقق آن علم نشدند، به همین جهت ادلّه استصحاب بر ادلّه اصول حکومت دارد، و نتیجه حکومت آن ورود است.

- اگر مراد از علمی که غایت اصول است علم وجدانی باشد، دلیل استصحاب حاکم بر ادلّه اصول است، و نتیجه آن اعدام موضوع ادلّه است، و اعدام آن تعبّدی و حکمی است، نه حقیقی.

- پس: در بسیاری از موارد، ورود، تخصیص، تقیید و چیزهای دیگر از نتایج حکومت و ثمره آن می باشند. بنابراین: ورود در عرض حکومت نیست، زیرا حیثیت تقدّم دلیلی بر دلیل دیگر بیش از دو صورت نیست: اول، تقدّم ظهوری؛ دوم، تقدّم به صورت حکومت، خواه نتیجه حکومت، رفع حکمی موضوع باشد، یا رفع حقیقی آن.

- پس ورود، از صورتهای تقدیم دلیل لفظی بر دلیل دیگر در مقابل تخصیص و حکومت نیست.

- اگر خواستی بگو: حصر تقسیم تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر میان تقدّم ظهوری و تقدّم به صورت حکومت، عقلی و دایر میان نفی و اثبات می باشد و قسم دیگری در ادلّه لفظی معقول نیست که ورود نامیده شود؛ زیرا یکی از دو دلیل یا آنچه را دلیل دیگر بیان کرده، بیان می نماید، یا اینکه آنچه دلیل دیگر بیان نکرده بیان می نماید، و صورت سوّمی وجود ندارد. بله صورت سوّمی تصور دارد؛ اینکه اصلاً متعزّض دلیل دیگر نباشد، که این صورت از مقسم بیرون است.

- پس ادلّه امارات، بنابراینکه از ادلّه لفظی گرفته شده باشند، بر ادلّه اصول و بر استصحاب حاکم هستند؛ زیرا مفاد ادلّه اماره تصرّف در موضوع اصول است از حیث آن که موضوع اصول را اعدام می کند؛ و اعدام موضوع اصول حیثیتی است که ادلّه اصول آن را بیان نکرده اند.

- بنابراین: نتایج حکومت امور فراوانی است؛ از جمله تخصیص، تقیید ورود، اعدام تعییدی موضوع، ایجاد تعییدی موضوع، توسعه حکمی دایره موضوع یا حکم برخلاف و عکس تخصیص و تقیید.

- پس: ورود از صورت های تقدیم در ادله لفظی نیست و بحثی در اصطلاح نمی باشد.

- البته اشکالی ندارد که تقدیم بعضی ادله عقلی بر بعضی دیگر، مثل مقدم بودن بنای عقلاء، بر عمل به خبر ثقه، براساس دلیل قبح عقاب بدون بیان، ورود، نامیده شود؛ چنانکه اشکالی ندارد که تقدم بعضی ادله لفظی مثل ادله امارات و استصحاب، براساس دلیل قباح مجازات بدون بیان، ورود نامیده می شود.

- از آنچه ذکر کردیم فرق میان تخصیص و حکومت به دست می آید. (۱)

* نظر مرحوم نائینی در رابطه با حکومت در اینجا چیست؟

- ایشان حکومت را دو قسم کرده است: حکومت ظاهری و حکومت واقعی. (۲)

* نظر امام خمینی رحمه الله در رابطه این تقسیم مرحوم نائینی از حکومت چیست؟

- فرموده اند: تقسیم حکومت به حکومت ظاهری و واقعی، چنانکه بعضی از بزرگان روزگار آن تقسیم را انجام داده اند، از چیزهایی است که ملاکی برایش نیست.

چنانکه مخفی نیست؛ زیرا تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر هرگاه به صورت حکومت و تحت ضابطه گفته شود، مختلف نیست تا تقسیم صحیح باشد و اختلاف نتیجه مصحح تقسیم نیست.

- پس تقدم دليل «لا شكَّ للكثير الشكَّ» بر ادله شك ها، همانند تقدم دليل «لا تنقض» بر ادله اصول است؛ و تقدم مفهوم آیه نبأ بر ادله اصول از حیث آن است که دلیل های حاکم، چیزهایی را بیان کرده است که ادله مقابل، آن چیزها را بیان نکرده است.

- خلاصه، کیفیت تقدم دليل های حاکم در احکام واقعی، مخالف صورت تقدم دليل های حاکم در احکام ظاهری نیست، تا تقسیم حکومت به ظاهری و واقعی صحیح باشد. (۳)

* الحاصل: آنچه از گفتار شیخ اعظم فهمیده می شود اینستکه:

- ایشان حکومت را در تعرض دلالت لفظی یک دلیل نسبت به دلیل دیگر دانسته و دلیل حاکم را رافع حکم از بعضی مصادیق موضوع دلیل محکوم دانسته اند و حکومت و ورود را به دو صورت تعرض دلیلی نسبت به دلیل دیگر دانسته اند.

- اما امام خمینی رحمه الله: در نحوه تعرض، نظر جدیدی ابراز کرده اند که منحصر به دلالت لفظی نیست و هرگونه تصرف، اعم از تصرف در موضوع، محمول و... در جهت رفع حکم یا تعمیم حکم را حکومت

-
- ١- (١) - الاستصحاب، امام خمينى رحمه الله ص ٢٣٤-٢٣٧.
 - ٢- (٢) - فوائد الاصول، ج ٣، ص ٢٦٢، ج ٢، ص ٢٩٥، ٥٩٦، ٧١٣.
 - ٣- (٣) - الاستصحاب، امام خمينى رحمه الله ص ٢٣٨؛ انوار الهدايه، ج ١، ص ٣٧٠-٣٧٢.

دانسته و ورود را زیر مجموعه حکومت خوانده اند.

* نظر خاص امام خمینی رحمه الله در رابطه با تقدّم دلیلی بر دلیل دیگر چیست؟

اینستکه: ما تحقیقا می بینیم که عقلا و صاحبان گفتگو:

۱ - گاهی دلیلی را بر دلیل دیگر، بدون ملاحظه نسبت میان آنها و بدون ملاحظه ظاهرتر بودن یکی از دیگری، مقدّم می دارند.

۲ - و گاهی در مقدّم داشتن یکی از دو دلیل بر دیگری، با وجود نسبت میان آنها توقف می نمایند، فی المثل:

- اگر دلیلی رسیده باشد که «یجب اکرام العلماء»، دلیل جداگانه دیگری هم وارد شده باشد که «یحرم اکرام الفسّاق» و این دو دلیل به اهل گفتگو و عرف عرضه شود، آنان را می بینی که در حکم، توقف می نمایند و به ترجیح یکی بر دیگری حواله نمی کنند و اگر به جای «یحرم اکرام الفسّاق»، گفته شود «ما اردت اکرام الفسّاق»، یا گفته شود: «ما حکمت باکرامهم»، یا گفته شود اکرام فسّاق را جعل نکرده ام، یا خیری در اکرام آنان نیست، یا فاسقین اهلیت برای اکرام ندارند، یا اکرام آنها خطاست، یا به اکرام آنان حرف نمی زنم، و هکذا امثالهم، این زبانها قرینه می شود بر انصراف دلیل «یجب اکرام العلماء» از وجوب اکرام فاسقین از علماء؛ با اینکه نسبت میان دلیل وجوب اکرام دانشمندان و این گفتارها، عموم و خصوص من وجه است (چرا که بعضی از علماء فاسق نیستند، بعضی از علماء فاسق هستند و یا بعضی فاسقها عالم هستند و بعضی فاسقها عالم نیستند)

و تفاوتی میان آنچه گذشت، جز در کیفیت بیان و تعبیر نیست.

- همین وضعیّت در مورد جمله «لا ضرر و لا ضرار یا ما یرید الله بکم العسر»، نسبت به ادلّه احکام وجود دارد؛ با اینکه نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است.

- اینگونه مقدّم داشتن دلیلی بر دلیل دیگر با ملاحظه مقام ظهوری که نزد عقلاء اعتبار دارد، ترجیح و تقدیم دیگری است.

- تقدیم ظهوری اینستکه: یکی از دو دلیل، با مدلول خودش متعّرض حیثیتی از حیثیات دلیل دیگر باشد که آن دلیل متعّرض آن حیثیت نشده است.

- توضیح ذلک اینکه:

- دو دلیل، یا اینکه هر یک از آن ها با مدلول خودش متعّرض چیزی است که دلیل دیگر متعّرض آن است، که در اینصورت تفاوت آنها پس از اشتراکشان در کیفیت تعّرض، در جهات دیگر است مثل سلب و ایجاب، مثل: - دانشمندان را اکرام نما؛ دانشمندان را اکرام نکن.

- یا تفاوت آنها در اخصّ بودن یکی از آنها از دیگری است مثل اینکه «دانشمندان را اکرام نما،

ص: ۳۸

فاسق ها را اکرام نکن».

- یا اینکه آنها در کیفیت متفق هستند و اختلاف آنها در زیادی قیدی در یکی از آنهاست مثل اینکه:

اگر مرتکب ظهار شدی برده ای آزاد نما، «و اگر مرتکب ظهار شدی برده ای مؤمن آزاد نما».

- در تمام این موارد، هر یک از دو دلیل، متعزّض چیزی است که دلیل دیگر متعزّض همان چیز است، چنانکه یکی از آنها متعزّض وجوب اکرام دانشمندان شده و دلیل دیگر متعزّض عدم وجوب اکرام آنها؛ یکی از دلیل ها متعزّض آزادی برده شده و دلیل دیگر متعزّض آزاد نکردن برده کافر یا آزاد کردن برده مؤمن.

- پس: آنچه مدلول لفظی یکی از آنهاست، مدلول لفظی دلیل دیگر هم هست با اختلاف در کیفیت یا با زیادتی در یکی از آنها و امثال آن.

- اگر خواستی بگو: در ادلّه لفظی میان دو دلیل در مرحله ظهور برخورد بوجود می آید، با اینکه آن دو دلیل در تمام مراحل از اصول عقلایی متحد هستند وقتی که دو دلیل چنین بودند، تقدیم یکی از آنها بر دیگری، تقدیم ظهوری است و ملاک و مناط تقدیم ظاهرتر بودن یکی از آن ها نسبت به دیگری است.

- پس: تقدیم «فاسق های از علما را اکرام نکن» بر «علما را اکرام کن»، جز از جهت تقدیم ظاهرتر بر ظاهر نیست.

- تمام اصول لفظیه مانند اصالة العموم، اصالة الاطلاق و اصالة الحقیقه نزد عقلاء به اصالة الظهور برمی گردد، یعنی آنچه نزد آنان معتبر است و حجّت، همان ظهور لفظی است.

- پس: اکرام العلماء حجّت است برای اینکه بعد از تحقق مقدمات دیگر از اصول عقلایی، ظهور در عموم دارد، و ظهور آن در عموم، معلق بر نیامدن مخصّص نیست، بلکه ظهورش منجز است و بنای عقلاء بر عمل به آن است. بدون اینکه معلق بر چیزی باشد.

امّا با ورود دلیل اخصّ از آن، مقتضای دلیل اخصّ بر آن مقدم می شود؛ زیرا ظهور اخصّ از ظهور عام در مضمون خودش قوی تر و ظاهرتر است.

همین وضعیّت در مطلق و مقید نیز وجود دارد، زیرا ملاک تقدیم مقید بر مطلق، جز قوی تر بودن ظهور قید در قیدیّت از مطلق در اطلاق نیست.

* نکته: مرحوم شیخ انصاری با تفسیری که از دو اصطلاح حکومت و ورود کرده اند، اظهار داشته اند که: تقدّم براساس قاعده حکومت و ورود در اصول لفظی نیز جاری می شود چرا که اصل لفظی اصالة الحقیقه یا اصالة العموم در صورتی معتبر است که قرینه بر مجاز وجود نداشته باشد. و لذا:

- اگر مخصّص مثلاً دلیل علمی باشد، وارد بر اصل عموم می باشد، زیرا عمل به نص قطعی در مقابل

ص: ۳۹

ظاهر، مثل عمل به دلیل علمی در مقابل اصل علمی می باشد.

- و اگر مخصّص ظنّی، البته ظنّی که شرعا معتبر است، باشد، حاکم بر اصل عموم است، چونکه معنای حجّیت ظنّ اینستکه: احتمال مخالف واقع بودن مؤدّای ظن را به منزله عدم قرار دهد، از این جهت که اگر حجّیت این اماره نمی بود، بر آن اصل عموم اثری مترتب می شد که همان وجوب عمل به عموم است.

- حاکمیت مخصّص ظنّی اینستکه: اثر بر آن اصل مترتب نمی شود و لذا عرفا و شرعا عمل به عموم به هنگام احتمال وجود مخصّص و احتمال عدم وجود تخصیص، لغو نمودن حکم شرع و عرف در عمل به عموم می باشد.

- پس ثابت شد که هرگاه نص از تمام جهات قطعی باشد، در ظاهر وارد بر اصاله الحقیقه است، و هرگاه فی الجمله ظنّی باشد، حاکم بر آن است مثل خاصّی که مثلا ظنّی السّند است و احتمال داده می شود که ظن نیز وارد بر اصاله الحقیقه باشد، بنابراین که عمل به ظاهر، به حکم عرف و شرع معلق بر عدم تعبّد به تخصیص باشد.

- پس: وضع اصول لفظی مثل وضع اصول عقلی است.

* امام خمینی رحمه الله در نقد این گفتار شیخ رحمه الله می فرماید:

- آنچه شیخ بزرگوار افاده فرموده اند مورد نظر و اشکال است؛ زیرا مناط و ملاک عمل به ظواهر و استدلال و احتجاج عقلاء به آن، همان ظهور است و لذا اصاله الاطلاق، اصاله العموم و اصاله الحقیقه، تکثر و تنوع اصل ها با مناطهای مختلف نیست، بلکه مناط همان ظهور است، وقتی ظهور ظنّی باشد، احتمال خلاف آن ظهور نزد عقلا دور افکنده می شود بدون اینکه فرقی میان عام و خاص باشد؛ عام ظنّی مانند خاص است که احتمال خلاف آن دور افکنده می شود.

- ظهور عام یا بنا بر عمل به آن، معلق بر چیزی نیست، بلکه تقدیم خاص بر عام از قبیل مقدّم داشتن قوی ترین دلیل ها و ظاهرترین ظاهرهاست.

- همین وضعیّت در مقدّم داشتن مقدی بر مطلق و قرینه مجاز بر صاحب قرینه نیز وجود دارد و مناط قاعده حکومت در هیچیک از آنها نیست.

- خلاصه اینکه برخورد دو دلیل در ظهور، با تعرّض هر یک از آنها به چیزی که دلیل دیگر متعرّض همان چیز گردیده، مقسم برای تخصیص، تقیید و تقدیم قرینه مجاز است.

- همچنین است در تقدیم یکی از دو دلیلی که با هم تباین دارند و میان آنها عموم و خصوص من وجه می باشد، اگر فرض ظاهرتر بودن یکی از دیگری وجود داشته باشد. (۱)

١- (١) - الاستصحاب، امام خميني رحمه الله ص ٢٣٣-٢٣٤.

متن و يكشف عمّا ذكرنا: أنا لم نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العامّ - من حيث هو - على الخاصّ و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتره، فلو كان حجّيه ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتره على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعفّيه مرتبه ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدم عليه، أم مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابله العامّ من حيث هو والخاصّ، فضلاً عن أن يرجح عليه. نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً أيضاً خرج عن النصّ، و صاراً من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدم العامّ.

و هذا نظير ظنّ الاستصحاب على القول به، فإنّه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأماره المعتره المخالفه له، فيكشف عن أنّ إفادته للظنّ أو اعتبار ظنّه التوعّي مقيّد بعدم قيام ظنّ آخر على خلافه، فافهم.

ثمّ إنّ التعارض - على ما عرفت من تعريفه - لا- يكون في الأدلّه القطعيه لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، و القطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن.

و منه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلّي؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلّي فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتره، و إلا تساقطا.

و قولهم: «إنّ التعارض لا- يكون إلا في الظنّين»، يريدون به الدليلين المعترين من حيث إفاده نوعهما الظنّ. و إنّما أطلقوا القول في ذلك؛ لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها - عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا(1) - معتبره من هذه الحيثيه، لا لإفاده الظنّ الفعلّي بحيث يناط الاعتبار به.

و مثل هذا في القطعيّات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفاده نوعه القطع؛ لأنّ هذا يحتاج الى جعل الشّارع، فيدخل حينئذ في الأدلّه الغير القطعيه؛ لأنّ الاعتبار في الأدلّه القطعيه من حيث صفة القطع، و هي في المقام منتفيه، فيدخل في الأدلّه الغير القطعيه.

ترجمه - و از آنچه ما گفتیم كشف می شود که: ما نديديم و وجدانا هم موردی را نمی یابیم که در آنجا عام من حيث هو بر خاص مقدّم شود، گرچه فرض شود که خاص از ضعیف ترین ظنهاى معتبره باشد.

- پس: اگر حجّیت ظهور عام (یعنی اصل لفظیّه) معلق و مشروط نبود بر عدم ظنّ معتبر برخلافش،

ص: ۴۱

۱- (۱) - مثل: الوحيد البهبهانی، و كذا المحقق القمی الذی قال بحجّیه الأمارات من جهة دليل الانسداد، انظر الرسائل الأصولیه: ۴۲۹-۴۳۴، و الفوائد الحائریه: ۱۲۵-۱۱۷، و القوانين ۱: ۴۴۰ و ۲: ۱۰۲.

موردی یافت می‌شد که در آنجا ضعیف تر بودن مرتبه ظنّ خاص را نسبت به مرتبه ظنّ عام فرض بکنیم تا که عام بر آن خاص مقدم شود، و یا فرض بکنیم مساوی بودن ظنّ خاص نسبت به ظنّ عام را و در نتیجه توقف پیش آمده (تعارض و تساقط)، در صورتیکه ما نشنیدیم موردی را که به هنگام مقابله با عام من حیث هو با خاص، توقف (و در نتیجه تعارض تساقط) بشود، چه رسد به اینکه (بینیم در جایی) عام بر خاص ترجیح داده شده است.

در بیان معنای من حیث هو:

- بله، اگر فرض شود که خاص ظاهر است (یعنی در جایی از حیث دلالت ضعیف است مثل ینبغی اکرام النحاه)، از نص (بودن وقوف دلالت) خارج می‌شود و از باب تعارض دو ظاهر می‌گردد و در اینصورت عام بر خاص مقدم می‌شود.

- و این نظیر و مشابه ظنی است که از استصحاب حاصل می‌آید البته بنا بر اینکه (استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد تمام امارات وارد بر استصحاب می‌باشند) زیرا ما نشنیدیم که در یک موردی استصحاب مقدم شود بر اماره معتبره ای که دلالت دارد بر ارتفاع حالت سابقه، و این (که نشنیدیم) کاشف از اینستکه:

افاده استصحاب از باب ظنّ یا اعتبار و حجّت آن از باب ظنّ یا اعتبار و حجّت آن از باب ظنّ است که ظنی بر خلافتش نباشد) پس بفهم (که شاید تقدّم عام بر خاص از باب حکومت باشد).

عدم تعارض در ادله قطعیّه و ادله ظنیّه

اشاره

- سپس بدانکه: تعارض بنابر آنچه که از تعریفش دانستید، در ادله قطعیّه نمی‌باشد چرا که دلیل قطعی حجّیتش (ذاتیّه یعنی) از جهت صفت قطع است، و قطع به دو طرف مطلب یا به یک طرف از طرفین با ظنّ به طرف دیگر غیرممکن است.

- و ضمناً از آن تعریف، عدم وقوع تعارض میان دو دلیلی که حجّیتشان به اعتبار ظنّ فعلی (یعنی شخصی) است نیز معلوم شد، چرا که اجتماع دو ظنّ بر سر دو امر متنافی محال است.

- پس: وقتی دو سبب ظنّ فعلی (مثل دو استصحاب) تعارض نمودند، اگر ظن در یکی از دو طرف باقی ماند (یعنی یکی مفید ظنّ شد و دیگری نه) آنکه مفید ظنّ فعلی است، معتبر و حجّت است و إلاً اگر هیچیک از دو طرف مقید ظنّ فعلی نشدند، هر دو سقوط می‌کنند (چنانکه در تتمیم ماء النجس کراً بطاهر) خواندیم.

- و این حضرات که می‌گویند: «تعارض نمی‌باشد مگر ما بین دو دلیل ظنی» مرادشان دو دلیل ظنی است که ظنّشان نوعی است و لکن به قول مطلق گفته اند: فی الظنین، (چرا؟)

- زیرا اغلب امارات بلکه جمیع ادله نزد برخی از علماء و بلکه بسیاری از معاصرین ما از حیث ظنّ نوعی معتبر و حجّت اند، نه از باب افاده ظنّ فعلی به طوری که ملاک حجّیت ظنّ شخصی باشد. چرا؟

- زیرا این مطلب که (اگر یک دلیلی فعلاً مفید قطع نشد، برای حجیتش) نیاز به جعل شارع دارد و لذا داخل در ادله غیر قطعیه می شود، چون که اعتبار در ادله قطعیه از حیث صفت قطع است که آن (صفت قطعیه) در این مقام (یعنی متعارضین) منتفی است و لذا داخل در ادله غیر قطعیه می شود.

تشریح المسائل

* مراد شیخ از (یکشف عما ذکرنا... الخ) چیست؟

- اینستکه: آوردن مؤیدی بر این مطلب است که گفته شد: اصول لفظیه اگر از باب ظنّ حجّت بشوند موضوعشان عدم الظنّ بالخلاف یعنی نبودن قرینه تعبّدیه برخلاف خواهد بود، و لذا می فرماید:

- هر کجا که ما یک عامی را دیدیم و یک خاصّی را که در مقابل آن قرار گرفته، همیشه باید که آن خاص را مقدم بر آن عام بداریم اعم از اینکه:

۱ - هر یک از این دو دلیل عام و خاص قطعی باشند یعنی که هم اکرم العلماء مثلاً قطعی باشد، هم لا تکرم النحاه.

۲ - یا که هر دو دلیل ظنی باشند یعنی که هر دو خبر ثقه و یا عادل باشند.

۳ - یا که یکی از آن دو ظن قوی و دیگری ظن ضعیف باشد مثل اینکه اکرم العلماء با خبر عادل به ما رسیده باشد و لکن لا تکرم النحاه با خبر فاسق منجبری که ضعفش مشهور است به ما رسیده باشد که این دومی گرچه حجّت می باشد و لکن به پای آن اولی نمی رسد. یا بالعکس اکرم العلماء با خبر فاسق منجبر که ضعفه بالشّهرة است به ما رسیده باشد و لکن لا تکرم النحاه با خبر عادل به ما رسیده باشد فرقی نمی کند.

- یعنی وقتی عام با خاص در برابر هم قرار می گیرند، یقّدم الخاصّ علی العام.

- چرا؟

- زیرا اصاله العموم از باب ظنّ حجّت است، به شرط اینکه ظنی بر خلاف آن نباشد و لذا وقتی ظنّ یعنی لا تکرم النحاه بر خلاف آن آمد، دیگر اصاله العموم جاری نمی شود و این قدرت ورود است.

* حاصل مطلب در (و هذا نظیر الظنّ الاستصحاب علی القول به... الخ) چیست؟

- تنظیری است برای این مطلب که فرمود: حجیت اصاله الظهور مقید است به صورت عدم ظنّ معتبر برخلاف و لذا می فرماید:

- این مطلب نظیر مطلبی است که در باب استصحاب گفته آمد و آن این بود که بر فرض اماره بودن و افاده ظن، کسی

استصحاب را در معارضه با سایر اماراتی که اماره بودنشان مسلم است، مقدم نداشته است، بلکه امارات دیگر ولو ضعیفه هم باشند بر استصحاب مقدم می شوند.

ص: ۴۳

- این مطلب کاشف از اینستکه:

۱ - افاده کردن استصحاب ظنّ را البته بر مبنای شیخ بهائی که قائل به ظن شخصی است.

۲ - یا اعتبار و حجّیت ظنّ نوعی حاصله از استصحاب، بر مبنای مشهور قدما.

- هر دو مقید است به اینکه ظنّ معتبری بر خلاف آن نباشد و إلاّ حجّیت نخواهد داشت.

* حاصل و نتیجه این مطلب چیست؟

- اینستکه: تقدّم ادلّه اجتهادیه بر اصول بر مبنای مشهور، در پنج صورت از باب ورود و در یک صورت از باب حکومت و در بقیّه صور هم تقدّمی در کار نیست. چرا؟

- زیرا مشهور میزان را در تقدّم خاص بر عام، قوّت دلّالی می دانند و لکن بر مبنای میرزای نائینی و برخی دیگر از متأخرین تقدّم یک خاص بر عام از باب قرینت است.

- به عبارت دیگر: بر این مبنا قرینه بر ذی القرینه مقدّم می شود ولو ذی القرینه عام کتابی و قرینه خاص، خبر واحدی باشد.

* مقدّمه بفرمایید که ادلّه اجتهادیه خود بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند: ۱ - ادلّه قطعیه ۲ - ادلّه ظنّیه

* دلیل قطعی آن دلیلی است که بالفعل مفید قطع به مدلول باشد. چرا؟

- زیرا در صورتی دلیل قطعی است که حجّیت و طریقیتش ذاتی باشد و این حجّیت ذاتیه در آن مربوط به صفت قطع است.

- پس: بالفعل باید قطع آور باشد تا که دلیل قطعی خوانده شود و لذا شأنت در اینجا مطرح نمی باشد.

- بنابراین: اگر دلیل بالفعل و برای شخص مجتهد یقین آور نباشد به دلیل غیر علمی ملحق می شود.

- پس: مناط ارزشمندی دلیل قطعی اینستکه: بالفعل مفید قطع و یقین باشد.

* و اما در رابطه با مناط حجّیت دلیل ظنّی مثل ظواهر، خبر واحد ثقه، استصحاب علی قول و...

اختلاف نظر وجود دارد چرا که:

- برخی معتقدند که مناط حجّیت افاده ظن، فعلی است یعنی هر اماره ظنّیه ای که بالفعل و برای شخص مجتهد گمان آور باشد دارای ارزش است و إلاّ حجّت نمی باشد.

- برخی از جمله شیخ بهائی عقیده مزبور را در خصوص استصحاب آنهم بر مبنای اماره بودن آن دارند.

- برخی هم از جمله مرحوم کلباسی صاحب الاشارات راجع به ظواهر این عقیده را دارند.

- برخی مثل مرحوم محقق قمی هم راجع به مطلق امارات ظنیه چنین عقیده ای دارند.

- برخی از قداما از جمله عضدی هم بر آن اند که مناط حجیت، افاده ظنّ فعلی به وفاق نیست لکن

ظنّ فعلی بر خلاف ظاهر، قادح بوده و به حجّیت ضرر می زند.

بنابراین اگر مناط حجّیت، ظنّ فعلی به وفاق نیست، حداقل لازم است که ظنّ فعلی به خلاف ظاهر هم نباشد.

- جماعتی هم بر آن اند که اصولاً مناط حجّیت امارات مذکور، افاده ظنّ نیست بلکه این امارات از باب تعبّد حجّیت هستند.

- اما مشهور قدما و متأخرین از علما بر آن اند که مناط حجّیت امارات مذکور افاده ظنّ شأنی و نوعی است.

- به عبارت دیگر: هر اماره ظنیّه ای که نوعش مفید ظنّ بوده و شأنتیت افاده ظنّ در آن باشد مثل ظواهر، خبر ثقه، و... در حق همگان حجّت می باشد گرچه بالفعل و برای شخص خاصّی از فلان اماره، ظنّ به مرد پیدا نشود، چونکه فعلیت ملاک نیست.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (ثمّ إنّ التّعارض علی ما عرفت من تعریفه... الخ) چیست؟

اینستکه: وقتی دو دلیل را با هم مقایسه می کنیم از سه حال خارج نمی باشند:

۱ - یا هر دو دلیل از تمام جهات یعنی از جهت سند و دلالت و از جهت صدور قطعی هستند.

۲ - یا یکی از دو دلیل از تمام جهات یعنی از جهت سند، دلالت و صدور قطعی و دلیل دیگر از برخی از جهات مذکور و یا از همه این جهات ظنی است.

۳ - یا که هر دو دلیل از تمام جهات مذکور و یا از برخی از این جهات ظنی هستند.

* حال إنّما الکلام در اینستکه:

* هرگز بین دو دلیل قطعی تعارض واقع نمی شود، چرا که دلیل قطعی مفید قطع است، و در آن واحد هم قطع به متنافین از محالات است.

- یعنی: معقول نیست که مکلف هم قاطع به وجوب جمعه باشد، هم قاطع به عدم وجوب آن و إلاّ اجتماع نقیضین لازم می آید.

- و نیز معقول نیست که نسبت به یک موضوع، هم قطع به وجوب داشته باشد، هم قطع به حرمت و إلاّ اجتماع نقیضین لازم می آید.

- پس: دو نصّ قرآنی، دو خبر متواتر منصوص نبوی، یک نصّ قرآنی با یک سنت نبوی و... که از تمام جهات مذکور قطعی هستند هرگز با هم تعارض نمی کنند.

* هرگز بین یک دلیل قطعی من جمیع الجهات با یک دلیل ظنی، اعم از اینکه ملاک در آن ظنّ فعلی باشد یا عدم ظنّ بر خلاف و یا ظنّ نوعی، تعارض واقع نمی شود. چرا؟

- بخاطر اینکه: وقتی به یکطرف قاطع شدیم، نقیض یا ضدّ آن طرف نه تنها مضمون نمی باشد بلکه

ص: ۴۵

مشکوک هم نیست، موهوم هم نیست چونکه شائیت افاده ظن را ندارد و لذا تعارضی در کار نیست بلکه دلیل قطعی معینا حجّت خواهد بود.

* دو اماره ظنیه نیز بر مبنای افاده ظن فعلی تعارض نخواهند کرد. چرا؟

- زیرا همانطور که قطع به متنافین در آن واحد از محالات است، وقتی هم که نسبت به یکطرف ظنّ فعلی حاصل شد، نسبت به طرف مقابل، و هم فعلی خواهد بود و نه ظنّ فعلی و لذا مناط حجّیت هرگز در هر دو با هم حاصل نمی شود تا که تعارض کنند.

- به عبارت دیگر: تعارض همواره بین دو حجّت است و لذا اگر به جهتی از جهات یکی از دو عامل مفید ظن فعلی بود و رجحان پیدا نمود، همان یکی حجّت فعلی شده و دیگری لا حجّت است.

- و اما اگر هیچیک از دو عامل نسبت به دیگری رجحان نداشت تساقط می کنند و يرجع إلى القواعد الاخری.

- پس: تعارض همیشه بین دو اماره ظنیه آن هم به مناط افاده ظن نوعی و شأنی معقول است، فی المثل: اگر دو خبر ثقه باشد که هر یک فی حدّ نفسه و در صورت عدم مانع مفید ظنّ باشند و یا اگر هم بالفعل مفید ظنّ نیستند و لکن شائیت و قابلیت آن را دارند و مناط حجّیت در هر دو هست، در اینصورت با هم تعارض می کنند.

- و یا اگر دو اماره باشد که در یکی ظنّ فعلی و در دیگری ظنّ شأنی مناط باشد باز هم با هم تعارض می کنند.

* پس مراد از (و إنّما اطلقوا القول فی ذلك،... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- اگر تعارض بین دو اماره ظنیه به مناط ظنّ نوعی و شأنی است پس چرا اصولیین مقیّد نکرده اند آن را به امارتین ظنّیتین نوعیتین، بلکه به قول مطلق گفته اند که دو اماره ظنیه؟

- و لذا می فرماید: به خاطر اینکه عند الاکثر، امارات مطلقا اعمّ از ظواهر، خبر ثقه و...، به مناط ظنّ نوعی حجّت هستند و اقوال دیگر نادر است و لذا به قول مطلق گفته اند که دو اماره ظنیه تعارض می کنند و...

* پس مراد از (و مثل هذا...)

پاسخ به یک سؤال مقدر دیگر است مبنی بر اینکه چرا همین حرف را درباره دلیل قطعی نمی زنید بدین معنا که دو دلیل قطعی هم قابلیت دارند که با هم تعارض کنند و لکن به مناط قطعی نوعی و شأنی و نه فعلی؟ و لذا می فرماید: اگر دو دلیل بالفعل مفید قطع نباشند در ادلّه غیر علمیه داخل شده و از محل بحث خارج می باشند و نباید که نام آنها را دلیل قطعی گذاشت.

متن اذا عرفت ما ذكرناه، فأعلم: أنّ الكلام فى أحكام التعارض يقع فى مقامين؛ لأنّ المتعارضين:

إمّا أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

و إمّا أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

وقبل الشروع فى بيان حكمهما لا- بدّ من الكلام فى القضيّه المشهوره، وهى: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطّرح. (١)

و المراد بالطّرح - على الظّاهر المصرّح به فى كلام بعضهم (٢)، و فى معقد إجماع بعض آخر (٣)

- أعمّ من طرح أحدهما لمرّجّح فى الآخر، فىكون الجمع مع التّعادل أولى من التّخيير، و مع وجود المرّجّح أولى من التّرجيح.

قال الشيخ ابن أبى جمهور الأحسانى فى عوالى اللآلى - على ما حكى عنه :-

إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أوّلا- البحث عن معناهما و كيفيه دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات، فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء. فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر (٤) لك وجهه، فارجع الى العمل بهذا الحديث - و أشار بهذا الى مقوله عمر بن حنظله (٥)(٦) انتهى.

و استدلّ عليه:

تاره: بأنّ الأصل فى الدليلين الإعمال، فىجب الجمع بينهما بما أمكن لاستحاله التّرجيح من غير مرّجّح. (٧)

و اخرى: بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليه و على جزئه تبعيه، و على تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيه، و هو أولى ممّا يلزم على تقدير عدمه، و هو إهمال دلالة أصليه. (٨)

ترجمه - وقتى آنچه را كه ما (از تعريف تعارض، حكومت ادله بر اصول، عدم تعارض ميان دو دليل قطعى يا دو دليل ظنى شخصى) گفتيم، دانستيد، بايد بدانيد كه:

ص: ٤٧

١- (١) - انظر الفصول: ٤٤٠، و مناهج الأحكام: ٣١٢، بل ادعى عليها الإجماع فى عوالى اللآلى كما سيأتى بعد سطور.

٢- (٢) - مثل صاحبى الفصول و المناهج.

٣- (٣) - هو ابن أبى جمهور، كما سيأتى.

٤- (٤) - فى المصدر: «أو لم يظهر».

٥- (٥) - عوالى اللآلى ٤:١٣٦.

٦- (٦) - الآآيه فى الصفة ٥٧.

٧- (٧) - هذا الاستدلال من الشهد الثانى فى تمهيد القواعد: ٢٨٣.

٨- (٨) - ذكر الاستدلال به فى نهایه الوصول (مخطوط): ٤٥٣، و منیه السیب (مخطوط): الورقه ١٦٩، و الفصول: ٤٤٠، و

القوانین ٢: ٢٧٩، و مناهج الأحكام: ٣١٢.

- سخن در احکام تعارض در دو مقام است چرا که دو دلیل متعارض:

- یا (متراجحین اند) یعنی که برای یکی از آن دو نسبت به دیگری مرجحی وجود دارد، یا که متعادلین بوده و با هم برابرند.

کلام در اولویت قانون جمع بر قاعده طرح

- و (اما) قبل از شروع در بیان حکم این دو مقام (یعنی ترجیح و تعادل) ناگزیر از بحث در قضیه مشهوره هستیم و آن قضیه عبارتست از اینکه: جمع بین دو دلیل متعارض در صورت امکان بهتر است از کنار گذاشتن آنها و یا یکی از آنها.

- و مراد از طرح که علی الظاهر در کلام بعضی از حضرات بدان تصریح شده و در معقد اجماع بعضی دیگر قرار گرفته اعم از طرح یکی از دو دلیل بخاطر وجود مرجح در دیگری است.

- پس: جمع بین دو دلیل (در متعادلین) بهتر از تخییر (و کنار گذاشتن یکی) و با وجود مرجح (در متراجحین) بهتر از ترجیح است.

سخن ابن ابی جمهور در عوالی الالائی

- شیخ ابن ابی جمهور احسائی در عوالی اللئالی بنا بر آنچه که از ایشان حکایت شده است می گوید:

- دو حدیثی که ظاهرشان متعارض و ناسازگار است، بحث از معنای آن دو حدیث (در عام و خاص بودن یا متباینین بودن) و کیفیت دلالت الفاظشان (که کدام بر عموم دلالت دارد و کدام بر خصوص یا کدام اظهر است و کدام ظاهر و یا کدام حاکم است و کدام محکوم...) ابتداء بر تو واجب است. و لذا:

- اگر برای شما ممکن است با حمل آن بر جهات تأویل (مثل تخصیص، تقیید، حکومت...) و دلالات، بین آن دو حدیث وفق بدهید، و بر این جمع علاقه مند بوده و در تحصیل آن تلاش کنید.

- پس به اجماع علما عمل به دو دلیل در صورت امکان بهتر است از ترک یکی از آن دو و تعطیل آن. بنابراین: اگر تمکن از این جمع (از طریق جمع دلالتی) برای شما پیدا نشد و یا وجه این جمع (از جهت دلالت) برای شما آشکار نگردید، آنگاه بروید برای عمل به این حدیث و با این کلام اشاره می کند به مقبوله عمر بن حنظله (که خذ بما اشتهر بین اصحابه، خذ بالمجمع علیه بین اصحابه، خذ ما خالف العامه و... اذن فتخیر)

استدلال به اجماع بر اولویت این قاعده

اشاره

- و گاهی استدلال شده است بر این مطلب (که جمع دلالتی بر همه چیز مقدم است) به اینکه قاعده (مقتضی و مانع) در دو دلیل به کار گرفتن آنهاست و لذا در صورت امکان جمع بین دو دلیل واجب است چرا که ترجیح بلامرجح محال است.

- و گاهی استدلال شده است بر مطلب مذکور به اینکه دلالت هر لفظ بر تمام معنایش اصلیه است و

ص: ۴۸

بر جزء معنایش تبعیه (و تضمینی) است.

- و بر فرض جمع بین دو دلیل، حداکثر از دست دادن دلالت تبعی و یا به تعبیر دیگر تضمینی لازم می آید و این بهتر است از آنچه که به فرض عدم جمع بین آنها لازم می آید و آن از دست دادن دلالت اصلیه در یکی از آن دو است.

تشریح المسائل

* مراد از (إذا عرفت ما ذکرنا، فاعلم أنّ الکلام فی احکام التّعارض يقع فی مقامین... الخ) چیست؟

اینستکه: وقتی نکات مزبور را در رابطه با تعارض دانستید وارد بحث اصلی شده می گوئیم: در رابطه با متعارضین دو مقام از بحث وجود دارد:

۱ - مقام تعادل ۲ - مقام ترجیح

- اما قبل از ورود به بحث در این دو مقام باید بدانیم که یک قاعده مشهور و معروفی وجود دارد که مقدم بر تمامی قواعدی است که روی آن بحث خواهد شد، چرا که تا زمانی که جا برای اجرای این قاعده باز باشد نوبت به قواعد دیگر نمی رسد و آن قانون: الجمع مهما أمکن اولی من الطّرح:

- و اما در رابطه با قاعده جمع نیز دو مقام از بحث وجود دارد:

۱ - یکی راجع به مفردات و اصطلاحات و معنای این قاعده ۲ - یکی هم راجع به مستند و مدرک آن.

* مراد از جمع چیست؟

- مراد از جمع در اینجا، جمع دلالی است، یعنی تا زمانی که به لحاظ دلالت جمع میان دو دلیل میسر و ممکن باشد، نوبت به طرح نمی رسد.

* جمع دلالی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱ - جمع عرفی ۲ - جمع عقلی

* جمع عرفی آن جمعی است که عرف و عقلاء آن را می پسندند و پشتوانه عرفی دارد.

فی المثل: در تعارض نصّ و ظاهر یا عام و خاص و... عرف با حمل ظاهر بر نصّ و یا اظهر و عام بر خاص میان آنها جمع می کنند.

* جمع عقلی آن وجه الجمعی است که عقل با توجیهاات بعیده ای آنها را انجام می دهد صرفاً برای اینکه به هر دو دلیل عمل شود و إلاً به هیچ وجه بناء عرف و عقلاء با آن همراه و مساعد نمی باشد.

نکته: جمعی که در اینجا دارای ارزش است همان جمع عرفی است، چرا که جمع عقلی و تبرّعی فاقد دلیل است.

* مراد از امکان در تعریف مزبور چیست؟

ص: ۴۹

- مراد از امکان نیز همان امکان عرفی است نه امکان به دقت عقلی که در مجاورت ارزش نداشته و از ظاهر کلام به حکم اهل محاوره به دست نمی آید.

* مراد از اولویت در تعریف مزبور چیست؟

- در خصوص جمع های عرفی به معنای وجوب و لزوم است و نه صرف اولویت.

- و در جمع های عقلی نه تنها اولییتی ندارد که اصلاً حسن هم ندارد و بلکه صحیح نمی باشد.

* مراد از طرح در تعریف مزبور چیست؟

- اینستکه: اگر دو دلیل مساوی بودند جمع، از طرح یکی از دو دلیل از روی تخییر بهتر است و چنانچه یکی راجح و دیگری مرجوح باشد از اخذ به راجح اولویت دارد.

* با توجه به بیان مفردات و اصطلاحات در تعریف منظور از قاعده جمع چیست؟

- اینستکه: جمع دلالتی عرفی تا زمانی که ممکن باشد بر همه قواعد تعارض که تخییر یا ترجیح باشد، رجحان دار و نوبت به آنها نمی رسد.

- بنابراین: قاعده مزبور دارای اهمیت ویژه ای است.

* در رابطه با مستند و مدرک این قاعده بفرمایید چه دلیلی بر حجیت آن وجود دارد؟

- وجوه و دلایل متعددی برای اثبات حجیت و ارزشمندی قانون جمع عنوان شده است که به ترتیب به شش وجه از این وجوه اشاره می شود؛

* مراد از (قال الشيخ ابن ابی جمهور الاحسائی... الخ) چیست؟

- بیان اولین دلیل بر ارزشمندی و حجیت جمع یعنی اجماع است و لذا می فرماید:

- ابن ابی جمهور احسائی در کتاب عوالی اللئالی فرموده است:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کردند و هر یک ظهور در مطلبی داشتند مثلاً یکی ظهور در وجوب اکرام علماء داشت و دیگری ظهور در حرمت آن، وظیفه داریم که به ترتیب ذیل عمل کنیم:

۱ - ابتدا از معنای دو دلیل بحث کنیم که آیا عام و خاص هستند یا مطلق و مقید هستند و یا که متباین هستند و...

۲ - سپس از کیفیت دلالت آنها بحث کنیم بدین معنا که آیا دلالتشان به نحو نص است یا ظاهر؟ حقیقت است یا مجاز؟

بالقرینه است یا بدون قرینه؟ دلالت اصلیه است یا تبعیه و...

۳- پس از اینکه وضع دو دلیل از حیث دلالت روشن شد، در صورتیکه امکان داشته باشد باید که ما بین دو دلیل را جمع کنیم.

- به عبارت دیگر: مجتهد باید در امر تحصیل وجه الجمع جدیت کند چرا که العمل بالدلیلین مهما ممکن خیر من ترک احدهما و تعطيله.

ص: ۵۰

* پس مراد از (و استدلال علیه،... الخ) چیست؟

اینستکه: در اثبات این خبر بودن و اولویت، استدلال کرده است به اجماع علماء و سپس فرموده است که: اگر مجتهد از جمع بینهما متمکن نبود و وجه الجمعی بین دو حدیث متعارض پیدا نکرد آنگاه نوبت می رسد به اینکه به اخبار علاجیه مثل مقبوله عمر بن حنظله مراجعه کرده و بر طبق دستور آن اخذ به راجح و طرح مرجوح نماید. پس: دلیل اول بر حجیت قاعده مذکور اجماع علماء است.

* رأی و نظر شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد در رابطه دو دلیل که هر دو دلالت دارند یعنی هر دو جامع شرائط حجیت هستند چیست؟

- اصل و قاعده اولیه در دو دلیلی که هر دو دلالت دارند به نظر ایشان عبارتست از بکار بستن هر دو دلیل و ترتیب اثر دادن به هر دو.

- به عبارت دیگر: مقتضی برای عمل به هر دو دلیل موجود است چرا که هر دو دارای شرائط حجیت هستند. وقتی هم که مقتضی در هر دو موجود بود حتی الامکان باید بینهما را جمع نمود چونکه مانع هم مشکوک است و آن همان تعارض است که با امکان جمع مانعیت ندارد و لذا مقتضی اثر خودش را می کند. پس: باید به هر دو دلیل عمل کرده میان آن دو جمع نمود و الا با امکان عمل به هر دو و جمع بینهما، اگر یکی را گرفته و دیگری را طرح کنیم ترجیح بلامرجح خواهد بود و هو محال.

- این دلیل به عنوان دومین دلیل بر ارزشمندی قاعده الجمع به حساب می آید.

* رأی و نظر مرحوم علامه در نهاییه در رابطه با دو دلیل متعارض چیست؟

- به نظر ایشان هر دلیلی دارای دو دلالت است:

۱ - یک دلالت اصلیه و آن عبارتست از دلالت لفظی بر معنای مطابقی اش.

۲ - یک دلالت تبعیه و آن عبارتست از دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع که به تبع دلالت بر کل است و دلالت بر خارج لازم که به تبع دلالت بر ملزوم و معنای مطابقی است، فی المثل:

- معنای مطابقی هر یک از اکرم العلماء و لا تکریم العلماء، عمومیت است، لکن اکرم العلماء بر وجوب اکرام تمام علماء دلالت دارد و لا تکریم العلماء بر حرمت اکرام جمیع علماء دارد.

- معنای تضمینی هر یک هم اینستکه: دلالت اکرم العلماء بر عالم فاسق بالتضمن است و دلالت لا تکریم العلماء نیز بر عالم عادل بالتضمن است. حال: اگر امر دائر شود بین اهمال و نادیده گرفتن دلالت اصلیه و اصل دلالت و طرح یک دلیل بطور کلی و یا اهمال و نادیده گرفتن دلالت اصلیه و اصل دلالت و طرح یک دلیل بطور کلی و یا اهمال دلالت تبعیه و ضمنیه،

اهمال این دلالت از اهمال دلالت اصلیه اولویّت دارد و این همان معنای جمع بین دو دلیل است.

- این دلیل به عنوان سوّمین دلیل بر ارزشمندی قاعده الجمع بحساب می آید.

ص: ۵۱

متن ولا يخفى: أنّ العمل بهذه القضيّه على ظاهرها يوجب سدّ باب التّرجيح، و الهرج في الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، من الإجماع والنصّ.

أمّا عدم الدليل عليه؛ فلأنّ ما ذكر - من أنّ الأصل في الدليلين الإعمال - مسلم، لكنّ المفروض عدم إمكانه في المقام؛ فإنّ العمل بقوله عليه السّلام: «ثمن العذره سحت»^(١)، وقوله عليه السّلام: «لا بأس ببيع العذره»^(٢) - على ظاهرهما - غير ممكن، و إلاّ لم يكونا متعارضين.

و إخراجهما عن ظاهرهما - بحمل الأوّل على عذره غير مأكول اللحم، و الثّاني على عذره مأكول اللحم^(٣) - ليس عملا بهما؛ إذ كما يجب مراعاة السّند في الروايه و التّعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجّيه، كذلك يجب التّعبد بإرادته المتكّم ظاهر الكلام المفروض وجوب التّعبد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينه صارفه، و لا ريب أنّ التّعبد بصدور أحدهما - المعين إذا كان هناك مرجّح، و المخير إذا لم يكن - ثابت على تقدير الجمع و عدمه، فالتّعبد بظاهره واجب، كما أنّ التّعبد بصدور الآخر أيضا واجب.

فيدور الأمر بين عدم التّعبد بصدور ما عدا الواحد المتّفق على التّعبد به، و بين عدم التّعبد بظاهر الواحد المتّفق على التّعبد به، و لا أولويّه للثاني.

بل قد يتخيّل العكس؛ من حيث إنّ في الجمع ترك التّعبد بظاهرين، و في طرح أحدهما ترك التّعبد بسند واحد.

لكنّه فاسد؛ من حيث إنّ ترك التّعبد بظاهر ما لم يثبت التّعبد بصدوره و لم يحرز كونه صادرا عن المتكّم - و هو ما عدا الواحد المتيقّن العمل به - ليس مخالفا للأصل، بل التّعبد غير معقول؛ إذ لا ظاهر حتّى يتّعبد به.

ترجمه

عدم امکان عمل به این قاعده

- مخفی نماند که عمل به این قضیه مشهور بنابر ظاهرش (بنابراینکه آن را امکان عقلی بگیریم و نه عرفی) موجب بسته شدن باب ترجیح (و تخیر) و هرج و مرج و بی نظمی در فقه می شود، چنانکه بر کسی پوشیده نیست. و دلیلی بر اینکه (مهما امکان عقلا بینهما را جمع کنیم) هم وجود ندارد بلکه دلیل از اجماع و نص برخلاف آن داریم.

ص: ۵۲

۱- (۱) - الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأوّل.

۲- (۲) - الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

۳- (۳) - كما فعله الشیخ قدّس سرّه فی الاستبصار ۳: ۵۶، ذیل الحدیث ۱۸۲.

- اما نداشتن دلیل بر اینکه (این جمع بهتر از طرح است) به جهت اینستکه: دلیلی که ذکر گردید مبنی بر اینکه اصل در هر دو دلیل اعمال و بهره برداری از آنهاست، مسلم است و لکن فرض اینستکه:

اعمال دو دلیل در اینجا ممکن نیست.

- پس: عمل به ظاهر این سخن امام علیه السّلام که (ثمن العذره سحت) و به این سخن امام علیه السّلام که (لا بأس ببيع العذره)، غیر ممکن است و الا متعارضین نمی شدند.

- و اخراج هر دو از ظاهرشان (یعنی اخذ به سند هر دو و رها کردن دلالیشان) بواسطه حمل اولی بر عذره غیر مأکوله و حمل دومی بر عذره مأکول اللحم، عمل به هر دو دلیل نیست، زیرا:

- همانطور که رعایت کردن سند روایت و تعبد به صدور آن واجب است در صورتیکه شرائط حجیت جمع باشد، تعبد به اینکه این متکلم اراده کرده است ظاهر و دلالت کلامی را که تعبد به صدور سندش نیز واجب است، البته در صورتیکه قرینه صارفه ای در آنجا نباشد.

- شکی نیست در اینکه: تعبد به صدور سند یکی از دو دلیل بطور معین (که یکی راجح و دیگری مرجوح است) در صورتیکه مرجوحی در آنجا نباشد و یا تعبد به صدور سند یکی از دو دلیل به نحو تخییر (که هیچیک از دو دلیل راجح و مرجوح نیستند) بر فرض جمع بین دلیلین و یا عدم جمع (و استفاده از طرح) متیقن و ثابت است، و لذا تعبد به ظاهر (یعنی دلالت) آن نیز واجب است، چنانکه تعبد به صدور دلیل دیگر نیز واجب است (چونکه دلیل حجیت خبر واحد هر دو دلیل را ارزشمند کرده است منتهی یکی متیقن الاخذ و یکی فقط ذی قیمت است).

- پس: (در اینجا) امر دائر است بین عدم تعبد به صدور بیشتر از یک سند که هر دو گروه بر آن توافق داشته (و متیقن الاخذ است) و بین عدم تعبد به ظاهر (یعنی دلالت) دلیلی که سندش مورد اتفاق و متیقن است، درحالیکه اولوی برای دومی (یعنی جمع بینهما) نسبت به اولی (یعنی قاعده طرح) وجود ندارد. بلکه گاهی عکس مطلب در آن تخیل می شود از این جهت که در جمع بینهما (سندا) ترک تعبد به دو دلالت وجود دارد و لکن در طرح احدهما (فقط) ترک تعبد به یک سند وجود دارد.

- شیخ می فرماید: اما این مطلب فاسد است، چرا که ترک تعبد (و رها کردن) دلالت آن حدیثی که تعبد به صدور سندش ثابت نشده (و قدر متیقن نیست و به عبارت دیگر): صادر شدنش از معصوم علیهم السّلام احراز نگردیده است و آن ماعدای آن دلیلی است که سندش متیقن است، مخالف با اصل (یعنی ضایعه) نیست، بلکه تعبد به ظاهر در احدهما معقول نیست. چرا؟

- زیرا (وقتی سند احدهما متیقن نشود) ظاهر (یعنی دلالتی هم) برای آن نیست تا که تعبد به آن بشود، در نتیجه مخالف با اصل و ترک تعبد از چیزی که تعبد به آن واجب است، نیست.

* جهت یادآوری بفرمائید جمع دلالی خود چند شعبه دارد؟

- دو شعبه: - جمع عرفی یا مقبول - جمع عقلی

* قاعده جمع شامل کدامیک از دو جمع مزبور می شود؟

۱ - عند المشهور موضوع قاعده وسیع بوده و شامل هر نوع جمع و توجیهی از جمله دو جمع فوق می شود. شاهد بر مطلب هم وجوه جمعی است که در سخنان شیخ طوسی رحمه الله، علامه رحمه الله، محقق رحمه الله، شهیدین رحمه الله و... وجود دارد.

۲ - عند المتأخرین از زمان شیخ اعظم رحمه الله تا به امروز قاعده جمع منحصر به جمع عرفی بوده و همان است که دارای اولویت است و بنای قطعیه عقلاء هم پشتوانه آن است.

* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (و لا یخفی... الخ) چیست؟

- اینستکه: ظاهر قضیه مذکور دارد و لفظ الجمع هم مفرد محلی به لام بوده و اطلاق دارد و همچنین مهما ممکن نیز اعم از امکان عرفی و عقلی است، یعنی که شامل جمع عرفی و عقلی هر دو می شود. اما بر کسی پوشیده نماند که نمی تواند به این اطلاق عمل نمود بلکه باید آن را منحصر کنیم در جمع های عرفی. چرا؟ زیرا:

۱ - اگر این قاعده به اطلاقش باقی بماند و شامل جمع عقلی هم بشود لازم می آید سد باب ترجیح، لکن اللانزم باطل، فالملزوم مثله.

* دلیلتان بر این ملازمه چیست؟

اینستکه: روایات فراوانی تحت عنوان اخبار علاجیه وجود دارد که این روایات دلالت دارند بر اینکه وظیفه ما در متعارضین، ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح است و چنانچه ترجیحی نبود در اخذ به احد دلیلین و طرح دیگری مخیر هستیم.

- حال اگر الجمع مهما ممکن شامل جمع عقلی هم بشود، مورد و مصداقی برای اخبار علاجیه باقی نخواهد ماند چرا که غلیظترین متعارضین را می توان با دقت عقلی جمع نمود، فی المثل:

- اگر ما اکرم العلماء را بر عدول و لا تکریم العلماء را بر فساق حمل کنیم تنافی مرتفع می شود.

- و یا فی المثل: اگر ثمن العذره سحت را بر عذره غیر مأکول اللحم و لا بأس بیع العذره را بر عذره مأکول اللحم حمل کنیم تنافی مرتفع خواهد شد.

- و یا فی المثل: اگر صلوه الجمعه واجبه را حمل بر عصر حضور و صلوه الجمعه لیست بواجبه را حمل بر عصر غیبت کنیم، تنافی بین دو دلیل مرتفع خواهد شد.

- در نتیجه: موردی برای باب ترجیح باقی نمی ماند مگر جمع عرفی که با یک سلسله توجیحات بعینه

ص: ۵۴

ممکن است و لذا نوبت به ترجیح نمی رسد.

- پس یا سدّ باب ترجیح لازم می آید و یا حمل اخبار ترجیح بر فرد نادر که خصوص متعارضین ظنین از حیث سند و قطعین یا نصین از حیث دلالت باشد مثل اینکه دلیلی گفته باشد:

- ایها الناس بدانید که نماز جمعه در عصر غیبت حتما و جزما واجب است و مخالفت آن عقاب آور است چرا که نص در وجوب جمعه است.

- دلیل دیگری هم گفته باشد نماز جمعه در عصر غیبت واجب نیست و ترکش عقاب آور نمی باشد، چرا که نص در نفی وجوب است، و تنها در این مورد است که نوبت به ترجیح می رسد. لکن:

- اولا: چنین فردی در میان متعارضین وجود ندارد.

- ثانیا: به فرض که وجود داشته باشد بسیار نادر است به درجه ای که ملحق به عدم می باشد و نیازی هم به این همه سروصدا ندارد.

- در نتیجه: حمل کلام معصوم با این همه سروصدا بر فرد نادر خواهد بود که این در شأن امام علیه السلام نیست.

* پس مراد از (و الهرج فی الفقه...) چیست؟

دومین دلیل است بر اینکه قاعدة الجمع به اطلاق خودش باقی نبوده و منحصر در جمع های عرفی است و لذا می فرماید:

- بقاء قاعده جمع بر اطلاق و عمومیت، مستلزم هرج و مرج و تأسیس فقه جدید است چرا که هر کس به سلیقه خود میان دو دلیل متعارض را جمع می کند و یقینا این به همان استحسانات عقلیه برمی گردد و ما را از اسلام اصیل دور می کند.

- فی المثل: در رابطه با دو حدیث ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره چند وجه الجمع در همان ابتدا مکاسب مرحوم شیخ آمده است و لکن احدی به این امر مستلزم نمی باشد.

* پس مراد از (و لا دلیل علیه...) چیست؟

- سومین دلیل است بر اینکه قاعدة الجمع به اطلاق خودش باقی نبوده و منحصر است در جمع های عرفی و لذا می فرماید:

- بلاشک این قاعده با همین عنوان در لسان آیات و روایات نیامده است تا که ما ملزم باشیم بر اخذ به اطلاق یا عموم، بلکه در لسان فقهاء درست شده است و باید که مدرک معتبری داشته باشد.

- خوشبختانه قاعده مزبور باطلاها مستندی ندارد که حتی جمع عقلی نیز از طرح اولویت داشته باشد. پس: صرفا ادعای بلا دلیل است.

* پس غرض از (بل الدلیل علی خلافه من الاجماع و النصّ) چیست؟

ص: ۵۵

چهارمین دلیل است بر اینکه قاعده الجمع به اطلاق خودش باقی نبوده و منحصر در جمع های عرفی است و لذا می فرماید:

- نه تنها دلیلی بر اثبات این مطلب نداریم بلکه دلیل بر نفی و رد آن در دست می باشد چنانکه بزودی خواهد آمد که هم اجماع، هم نص و دلائل دیگری برخلاف آن است.

* حاصل مطلب در (أما عدم الدلیل علیه... الخ) چیست؟

- در حقیقت توضیح و تکمیل دلیل سوم است و لذا شیخ می فرماید:

- این قاعده به معنای وسیعش لا دلیل علیه، کان کسی به شیخ اشکال کرده به اینکه پس آن سه وجهی را که قبلا به عنوان مستند و مدرک این قاعده ذکر نمودید چه شد؟

- شیخنا پاسخ می فرماید: هیچیک از این امور دلیلیت ندارند:

- اما در رابطه با اجماع باید بگویم:

- اولاً: منقول به خبر واحد است و اعتباری به آن نیست.

- ثانياً: در مسائل اصولیه اجماع فاقد ارزش است و مسأله جمع بین الدلیلین یک مسأله اصولیه است.

ثالثاً: اجماع یک دلیل لثبی است که باید به قدر متیقن آن اخذ نمود و قدر مسلم از اجماع، جمع عرفی و عقلانی است و لکن قیام الاجماع بر اولویّت جمع های عقلی مشکوک بوده و نمی توان از آن مدد گرفت. و اما در رابطه با دلیل شهید ثانی که فرمود الاصل فی الدلیلین، الاعمال، می گوئیم: بله ما نیز قبول داریم که الاصل الاعمال چرا که هر دو دلیل و یا چند دلیل که وجود دارد جامع شرائط حجّیت هستند و لکن الاصل. الاعمال در مواردی که اعمال ممکن باشد.

- اُمّاً: در ما نحن فیه یعنی مواردی که جمع بین دو دلیل نیاز به توجیه هر دو دلیل یا یکی از دو دلیل دارد، ممکن نیست چرا که فی المثل:

- یک دلیل گفته: ثمن العذره سحت و دلیل دیگر گفته: لا بأس ببيع العذره.

- اعمال و ترتیب اثر دادن به هر دو دلیل ممکن نیست چرا که اعمال به معنای حقیقی کلمه عبارتست از اخذ به سندها و ظهورها هر دو یعنی:

* هم متعبد به صدور هر دو حدیث شویم آن هم به حکم ادلّه حجّیت سند که می گوید: صدق العادل یعنی که بنا را بر صدور و صدق بگذار.

* هم متعبد به صدور هر دو حدیث شده و به ظهور هر دو حدیث عمل کنیم.

- این است ترتیب اثر دادن به هر دو حدیث که در اینجا صوری متصوّر است:

۱- اینکه هم به دو سند متعبد شویم و هم به دو ظهور و این غیر ممکن است چرا که جمع بین متنافیین است.

ص: ۵۶

۲ - اینکه نه به سندها متعبد باشیم و نه به ظهورها که احدی هم به این مطلب ملتزم نیست.

۳ - اینکه سندها را گرفته، بدان متعبد شویم و لکن از خیر ظهورها بگذریم و در ظاهر هر دو حدیث توجیه کنیم بر حمل یکی از آن دو بر عذرۀ غیر مأکول اللحم و دیگری را بر مأکول اللحم.

۴ - اینکه ظهورها را گرفته و به ادلۀ حجیت ظواهر متعبد شده و از خیر یکی از دو سند بگذریم.

- در اینجا نیز نتیجۀ صورت سوم جمع و نتیجۀ صورت چهارم طرح یکی از دو دلیل است.

- اما لا ریب در اینکه رفع ید کردن از ادلۀ حجیت ظهورات و حمل ظاهر بر خلاف آن، بر رفع ید از ادلۀ حجیت سند و رفع ید از اصاله السند، اولویت ندارد.

- خلاصۀ مطلب اینکه: جمع اولی از طرح نیست چرا که هر دو دلیل در یک رتبه و مسبب از علم اجمالی هستند، یعنی اجمالا می دانیم که باید از احد الامرین رفع ید نمود و لکن در اینکه از اصاله الظهور رفع ید کنیم یا از اصاله السند؟ مردد هستیم.

- حال با این محاسبه از کجا که جمع اولی از طرح باشد؟ خیر، از آنجا که هر دو در یک رتبه هستند دلیلی بر اولویت جمع بر طرح وجود ندارد.

* مراد از (بل قد یتخیل العکس فیه... الخ) چیست؟

اینستکه: برخی به عکس مستدل مذکور که جمع را بر طرح ترجیح دادند معتقد شده اند به اینکه در اینجا طرح اولی از جمع است. چرا؟

- زیرا که در طرح تنها یک سند را نادیده گرفته و از اصاله السند آن رفع ید می کنیم و لکن نسبت به دیگری سندا و دلالة اخذ می کنیم تعییناً یا تخیراً در حالیکه در جمع بینهما و اخذ به سند هر دو، از دو اصاله الظهور رفع ید می شود.

- بلا شک طرح آسانتر است و لذا ما همان را مرتکب می شویم.

* نظر شیخ در این رابطه چیست؟

- تخیل مذکور را قبول ندارد چرا که اصاله الظهور در هر یک از دو دلیل حجّت است مادامی که قرینه برخلافش نباشد.

- در ما نحن فیه حجیت سند هر یک صلاحیت قرینیت بر رفع ید از ظهور دیگری دارد و لذا جای اصاله الظهور نسبت به هر دو دلیل وجود ندارد بلکه همان که سندش اخذ شده ظهورش هم حجّت است و دیگری اصلا حجّت نشده است تا اخذ به ظهور آن لازم باشد و بلکه تعبد به ظهور هر کدام معقول نمی باشد. چرا؟

- زیرا: ظاهر با فراغت از اصل صدور ارزش دارد که در ما نحن فیه اصل ظهور محلّ کلام است.

متن و ممّا ذکرنا يظهر فساد توهم: أنّه اذا عملنا بدليل حجّیه الأماره فیهما و قلنا بأنّ الخبرین معتبران سندا، فیصیران کمقطوعی الصدور، و لا إشکال و لا خلاف فی أنّه اذا وقع التعارض بین ظاهری مقطوعی الصدور - کآیتین أو متواترین - و جب تأویلها و العمل بخلاف ظاهرهما، فیکون القطع بصدورهما عن المعصوم علیه السّلام قرینه صارفه لتأویل کلّ من الظّاهرین.

و توضیح الفرق و فساد القیاس: أنّ و جب التّعبّد بالظّواهر لا یزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرینه علی إرادته خلاف الظّاهر، و فیما نحن فیہ یکون و جب التّعبّد بالظّاهر مزاحما لوجوب التّعبّد بالسّند.

و بعبارته اخرى: العمل بمقتضی أدلّه اعتبار السّند و الظّاهر - بمعنی:

الحکم بصدورهما و إرادته ظاهرهما - غیر ممکن، و الممكن من هذه الامور الأربعة اثنان لا غیر: إمّا الأخذ بالسّندین، و إمّا الأخذ بظّاهر و سند من أحدهما، فالسّند الواحد منهما متیقّن الأخذ به.

و طرح أحد الظّاهرین - و هو ظاهر الآخر الغیر المتیقّن الأخذ بسنده - لیس مخالفا للأصل؛ لأنّ المخالف للأصل ارتکاب التأویل فی الکلام بعد الفراغ عن التّعبّد بصدوره.

فیدور الأمر بین مخالفه أحد أصلین: إمّا مخالفه دلیل التّعبّد بالصدور فی غیر المتیقّن التّعبّد، و إمّا مخالفه الظّاهر فی متیقّن التّعبّد، و أحدهما لیس حاکما علی الآخر؛ لأنّ الشکّ فیهما مسبّب عن ثالث، فیتعارضان.

ترجمه

دلیل چهارم:

اشاره

- و از آنچه که ما ذکر نمودیم، فساد یک توهمی روشن می شود و آن توهم اینستکه:

- وقتی ما به دلیل حجّیت اماره در هر دو خبر عمل کنیم (یعنی که سند هر دو را حجّت بدانیم) و قائل شویم به اینکه هر دو خبر به لحاظ سند معتبر و ارزشمنداند، در نتیجه مثل دو (آیه و یا دو خبر) مقطوع الصدور می شوند.

- اشکال و اختلافی هم نیست در اینکه اگر بین دلالت دو مقطوع الصدور مثل دو آیه یا دو خبر متواتر، تعارض واقع شود تأویل در دلالت آن دو و عمل به خلاف ظاهر هر دو واجب می شود.

- پس: قطع به صدور هر دو خبر از معصوم علیهم السّلام قرینه صارفه می باشد برای تأویل (و دست برداشتن) از هر دو دلالت.

- توضیح این تفاوت و فساد این قیاس اینستکه: و جب تعبّد به ظواهر، مزاحم قطع به ظواهر نمی شود بلکه قطع به صدور، قرینه است بر اراده خلاف ظاهر.

- و اما آنچه که ما (در تعارض دو خبر ظنی) در صدد آن هستیم اینستکه: وجوب تعبد به ظاهر مزاحم وجوب تعبد به سند می باشد.

- و به عبارت دیگر: عمل کردن به مقتضای ادله حجیت سند و ادله حجیت ظواهر (که اصول لفظیه باشد) به معنای حکم به صدور سند هر دو دلیل و اراده دلالت هر دو (یعنی اخذ به هر چهار تا) غیرممکن است و تنها (بهره برداری از) دو مورد از این چهار مورد ممکن است و لاغیر، یعنی:

- یا اخذ به هر دو سند (که می شود جمع) و یا اخذ به دلالت و سند یکی از آن دو (که می شود طرح).

- پس: یکی از دو سند (علی کلّ حال) می شود متیقن الاخذ به (و لکن سند دیگر تنها ذی قیمت است)، و طرح یکی از دو ظاهر که عبارتست از ظاهر آن خبری که سندش متیقن الاخذ نیست، مخالف با اصل نمی باشد (و لذا متیقن الطرح است).
چرا؟

- زیرا آنی که مخالف اصل است (و نباید که طرح شود) ارتکاب به تأویل در کلام (یعنی کنار گذاشتن ظاهر آن) است پس از فراغ از تعبد به صدور (و اخذ) سند آن.

- پس امر دائر است بین مخالفت یکی از دو اصل، و آن:

- یا مخالفت با دلیل حجیت سند در آنی است که متیقن التّعبدیه نیست (یعنی که از این جهت خسارت بینیم).

- یا مخالفت با ظاهر در آنی است که به لحاظ سند متیقن التّعبدیه است (مثل کسی که بینهما را جمع می کند و از حیث ظهور متحمل خسارت می شود).

- و هیچیک از این دو حاکم بر دیگری نیست (بلکه مساوی اند) چرا که شک در این دو (که آیا این سند را بگیریم یا که آن ظاهر را سببی و مسببی نیستند بلکه هر دو) مسبب از یک امر سومی هستند (و آن نحوه تعارض این دو دلیل است که در ما علم اجمالی تولید می کند که یا این خسارت را باید بینیم یا آن خسارت را)، پس با یکدیگر تعارض می کنند.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و ممّا ذکرنا یظهر فساد توهم... الخ) چیست؟

- بیان چهارمین دلیل قائلین به ارزشمندی قاعده الجمع بقول مطلق است و لذا می فرماید:

- این حضرات ما نحن فیه را که تعارض دو اماره ظنیه و خبر واحد باشد به باب دو دلیل قطعی الصدور قیاس کرده و گفته اند:

- همانطور که اگر دو دلیل قطعی السند و لکن ظنی الدّاله، ظاهرشان با یکدیگر تعارض کند نمی توانیم به سندها دست بزنیم
چونکه قطعی هستند و به سراغ توجیه دلالی و تأویل دالتهای می رویم،

ص: ۵۹

فی المثل:

* دو ظاهر آیه با یکدیگر تنافی دارند یعنی ظاهر یک آیه بوی جبر و ظاهر آیه دیگر بوی تفویض می دهد.

* و یا دو سنت متواتر از حیث ظهور با یکدیگر تنافی دارند.

- در هر صورت نمی توان در سند این امور تصرّف نمود و لذا ناچار از توجیه و تصرّف دلّالی و حمل هریک برخلاف ظاهر آن هستیم.

- بالجمله قطعی الصدور بودن خود قرینه می شود بر تصرّف در ظاهر و تأویل ظاهر آنها، گاهی در یکی از دو ظهور و گاهی در هر دو.

- همینطور در ما نحن فیه نیز که دو دلیل متعارض ظنی السند می باشند به خاطر اینکه خبر واحد هستند.

و لکن ادلّة حجّیت اماره بطور مساوی شامل هر دو خبر می شوند چونکه هر دو جامع شرائط حجّیت هستند.

- شمول هم به این معناست که خبرهای عادل را نازل به منزله علم بحساب می آورید کانّ که قطعی الصدور هستند.

- در نتیجه: به حکم ادلّة حجّیت باید ملتزم به سندها شویم که در اینصورت نوبت به دلالتها می رسد و ما همان برخوردی را که با ظهور مقطوع السندها کردیم با این دو ظهور هم خواهیم داشت.

- پس: با این محاسبه دیگر نوبت به طرح یکی از دو دلیل و اخذ به دیگری نمی رسد بلکه معینا جای جمع بینهما خواهد بود که الجمع مهما ممکن اولی من الطرح.

* پس مراد جناب شیخ از (و توضیح الفرق و فساد القیاس: ... الخ) چیست؟

- اینستکه: قیاس امارتین ظنّیتین به باب آیتین یا حدیثین متواترین مع الفارق است چرا که:

- زیرا در رابطه با آیات و روایات متواتره ای که به لحاظ دلالت ظهوری و ظنی هستند، اصاله الظهور در احدهما قدرت معارضه با اصاله السند در دیگری را ندارد. چرا؟

- بخاطر اینکه سند در آنها قطعی است و لذا نمی توان گفت که یا باید از خیر این سند گذشت و یا از خیر آن ظهور و دلالت، چرا که باید سندها اخذ شود.

- بنابراین: نوبت به اصاله الظهور نمی رسد چرا که اجرای این اصل معلق است بر نبود قرینه معتبره بر خلاف آن ظاهر، مضافا بر اینکه خود قطعی السند بودن عقلا قرینه است بر رفع ید از تعبّد به ظهور.

- به عبارت دیگر نسبت به مقیاس علیه باید گفت:

- نه دوران امر بین رفع ید از یکی از دو سند است چون که هر دو سند قطعی بوده و معارضه و

ص: ۶۰

مراحمتی هم با هم ندارند.

- نه دوران امر بین رفع ید از سند در یکی از دو دلیل و از ظهور در دلیل دیگر است چونکه ظهور و سند قطعی نسبت به یکدیگر مزاحمتی ندارند.

پس: تعارض، بین دو ظهور است و برای رفع آن باید که مرتکب تأویل شده از خیر یکی از دو ظهور و یا هر دو گذشت.

- و اما در رابطه با ما نحن فیه باید گفت:

- اصالة الظهور در هر یک از دو دلیل قابل مزاحمت با اصالة السند در دیگری هست چونکه هر دو ظنی بوده و در عرض هم اند یعنی که هیچیک نسبت به دیگری اولویت ندارد.

- به عبارت دیگر در اینجا چهار صورت متصور است:

۱ - یکی اینکه هم به سندها متعبد شویم و اصالة السند را اجرا کنیم و هم به دلالتها و ظهورها ملتزم گردیم و اصالة الظهور را حفظ نمائیم، فی المثل:

- در مثل ثمن العذرة سحت و لا بأس ببيع العذرة، هم اصالة السند را در هر دو جاری کنیم و هم اصالة الظهور را در هر دو حفظ کنیم.

- این صورت، صورتی محال و باطل است، چرا که خلاف فرض ما در اینجا است، چونکه فرض بحث ما در اینجا اینستکه: ظهورها با هم تعارض دارند و نمی توان هر دو را اخذ نمود.

۲ - دیگر اینکه هم هر دو سند را طرح کنیم، هم دو ظهور را یعنی که نه به سندها متعبد شویم و نه به ظهورها ملتزم.

- اینصورت نیز محال و باطل است چرا که احدی بدان ملتزم نمی باشد نه در متراجحین و نه در متعادلین.

۳ - دیگر اینکه به سند هر دو اماره متعبد شده و در ظهورها تصرف کنیم چنانکه مستدل می گفت.

۴ - صورت دیگر اینکه یکی از دو اماره را سندا و ظهورا اخذ کنیم و اماره دیگر را سندا و ظهورا طرح کنیم.

* حاصل مطلب در (العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند و الظاهر... الخ) چیست؟

عبارۀ اخراى صور فوق است بدین معنا که شیخ می فرماید:

۱ - یا باید نسبت به احدهما از ادله تعبد به اصل صدور و ادله حجیت صرف نظر کرده و احدهما را سندا طرح کنیم که دلالت آن هم به تبع می رود، و دیگری را سندا و دلالة اخذ کنیم، و این چنانکه گذشت همان قول حق است.

۲ - یا باید که با ادلّه تعبد به ظواهر و حجیت ظواهر مخالفت کرده به ظهور یکی از دو اماره ملتزم

ص: ۶۱

نشده و هر دو را تأویل ببریم که در اینصورت هیچیک نسبت به دیگری اولویت نخواهد داشت. چرا؟

- زیرا که شک در هر دو مسبب از امر ثالثی می باشد که همان علم اجمالی است، یعنی اجمالا می دانیم که باید از خیر احد الامرین گذشت و لذا یکی از آن دو منتفی است.

- پس: هر دو شیوه مذکور در عرض هم بوده و برابر هستند و لذا وجهی برای اولویت جمع بر طرح نیست.

* پس مراد از (و طرح احد ظاهرین... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- آیا اینکه شما می فرمایید که سند و ظهور یکی را باید گرفت و از خیر سند و ظهور دیگری باید گذشت، مخالفت با اصاله الظهور در دیگری نمی باشد درحالیکه اصاله الظهور حجت است؟

و لذا شیخنا در پاسخ می فرماید: خیر، مخالفتی در اینجا با اصل مزبور پیش نمی آید، چرا که مخالفت با اصل مزبور عبارتست از اینکه ما به سند متعبد شویم و سپس ظهور را حمل برخلاف آن کنیم و حال آنکه ما این کار را نمی کنیم بلکه سند یکی از دو اماره را اخذ و دیگری را طرح می کنیم، در نتیجه ظهور معتبری درست نمی شود تا شما بگوئید که اصاله الظهور جاری می شود.

- پس: اشکالی از این ناحیه وجود ندارد.

- و امّا طرح سند اماره دیگر تعییناً اگر مرجوح باشد و تخیراً اگر هر دو مساوی باشند براساس قواعد اولیّه و ثانویّه باب متعارضین است که در آینده مورد بحث واقع خواهد شد.

- البته آن چه در اینجا مدنظر ماست اینستکه: به این نتیجه برسیم که جمع از طرح اولویت ندارد.

متن و منه يظهر: فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر، حيث يجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النص.

توضيحه: أنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالة - بديهه - و لا سند النص و لا دلالة، و أمّا سند النص و دلالة، فإنّما يزاحمان ظاهره لا سنده، و هما حاکمان علی ظهوره؛ لأنّ من آثار التّعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في التّعبد بالنصّ.

ترجمه

دلیل پنجم:

اشاره

- و از اینکه (اینها مساوی اند و نه سببی و مسببی)، فاسد بودن قیاس ما نحن فيه با نصی که ظنی السند است (مثل لا تکرم النحاه که تعارض کرده است) با ظاهر (اکرم العلماء) و موجب جمع بین آن دو می شود به طرح (و دست برداشتن) از دلالت ظاهر (یعنی اکرم العلماء) نه به طرح و دست برداشتن از سند نصّ، اشکار می شود.

- توضیح مطلب اینکه:

- سند ظاهر (یعنی اکرم العلماء) با دلالت خودش مزاحمتی ندارد و با سند نصّ (یعنی لا تکرم النحاه) نیز اصطکاکی ندارد (چون معارضه مربوطه به دلالتین است و نه سندین) و با دلالت آن نص نیز اصطکاکی ندارد (چون تعارض بین دلالتین است و نه بین یک دلالت و یک سند)، اما دلالت آن روشن است، چرا که با طرح و کنار گذاشتن سند مراعاتی برای ظاهر باقی نمی ماند.

- و اما سند نصّ و دلالت آن که نص است (چون صلاحیت قرینه صارفه بودن را دارد) مزاحم با ظاهر آن (یعنی دلالت اکرم العلماء) می شوند و نه با سند آن، و این دو (یعنی سند و دلالت لا- تکرم النحاه) حاکم بر ظهور (و عموم) اکرم العلماء می گردند. چرا؟

- زیرا از آثار تعبد به (حجّیت) خبر ثقه، رفع ید از آن ظهور (یعنی اصاله العموم اکرم العلماء) است.

چرا؟

- زیرا شک در ظاهر (اکرم العلماء به اینکه حجّت است یا نه؟) مسبّب است از شکّ در تعبد به نصّ (یعنی مسبّب از اینستکه: آیا سند لا تکرم النحاه حجّت است یا نه؟)

* حاصل مطلب در (و منه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني السند... چیست؟)

- بیان دلیل پنجم طرفداران تعمیم قاعده جمع است و لذا می فرماید:

ص: ۶۳

- اینها ما نحن فیه را که دو اماره ظنیّه از حیث ظهور با هم تعارض دارند، به باب نصّ و ظاهر قیاس کرده و گفته اند که:

- اگر دو آیه و یا دو خبر متواتر و یا حتّی دو خبر واحد با هم تعارض کنند در حالی که احدهما نصّ و دیگری ظاهر باشد، نصّ بر ظاهر مقدّم می شود و باید که به برکت نصّ، ظاهر را توجیه کرده و برخلاف آن حمل نمود و در هر حال باید که سندها را اخذ کرد و جای طرح نیست.

- حال در ما نحن فیه نیز چه مانعی دارد که ما سندها را اخذ کنیم و در دلالت ها تصرّف نموده و بینهما را همانند نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر و... جمع کنیم؟

- شیخنا در پاسخ می فرماید: باز هم قیاس شما، قیاس مع الفارق است چرا که مسأله دارای چند صورت است:

۱ - سند دلیلی که ظهور دارد، با دلالت خودش مزاحمتی ندارد.

۲ - سند دلیلی هم که نصّ است با دلالت خودش معارضه ندارد و اصلاً هیچ سندی با دلالت خود در تراحم نیست.

۳ - سندهای نصّ و ظاهر نیز با هم معارضه ندارند چرا که تعارض و تنافی دو دلیل به حسب مدلولهاست و نه سندها تا اینکه جای طرح باشد.

۴ - سند و دلالت دلیل ظاهر نیز مزاحمتی با سند و دلالت نصّ ندارد چرا که نصّ از حیث دلالت اقوی است.

۵ - لکن سند و دلالت نصّ، قدرت مزاحمت با دلالت ظاهر را دارد و به هنگام مزاحمت نصّ بر ظاهر مقدّم است.

- البته از باب اینکه شک در تعبّد به ظهور، مسبّب از شک در تعبّد به نصّ است، و از آنجا که تعبّد به نصّ بلامانع است، نوبت به تعبّد به ظهور نمی رسد و نصّ حاکم بر ظهور است.

متن و أضعف ممّا ذكر: توهم قياس ذلك بما اذا كان خبر بلا- معارض، لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنّه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادته خلاف الظاهر من مدلوله.

لكن لا- دوران هناك بين طرح السند و العمل بالظاهر و بين العكس؛ إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهرة، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّا اذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، و لا مرجح لعكس ذلك. بل الظاهر هو الطرح؛ لأنّ المرجح و المحكم في الإمكان الذي قيّد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، و لا شكّ في حكم العرف و أهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء»، و «لا تكرم العلماء». نعم، لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على إرادته ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة و العرف.

و لأجل ما ذكرنا وقع من جماعه - من أجلاء الزواه - السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركز في ذهن كلّ أحد: من أنّ كلّ دليل شرعيّ يجب العمل به مهما أمكن؛ فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجه للتخير الموجب للسؤال. مع أنّه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجيّه بوجوب الجمع بتأويلهما معا. و حمل مورد السؤال على صورته تعدّر تأويلهما و لو بعيدا تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

و هذا دليل آخر على عدم كليّه هذه القاعده.

هذا كلّه، مضافا الى مخالفتها للإجماع؛ فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابه إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثم اختيار أحدهما و طرح الآخر من دون تأويلهما معا لأجل الجمع.

و أمّا ما تقدّم من عوالى اللآلى، فليس نصّا، بل و لا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح و التخير؛ فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله: «فإن أمكنك التوفيق بينهما»، هو الإمكان العرفي، في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينه غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ و المطلق على الخاصّ و المقيّد.

و يؤيّده قوله أخيرا: «فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث»؛ فإنّ مورد عدم التمكن - و لو بعيدا - نادر جدّا.

و بالجمله: فلا- يظنّ بصاحب العوالى و لا- بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا- يمكن تأويل كليهما، فضلا عن دعواه الإجماع على ذلك.

دلیل ششم:

- و ضعیف تر از آنچه که در بالا ذکر شد، توهم قیاس ما نحن فیه با یک خبر واحد یا ثقه است که با خبر دیگری تعارض ندارد، لکن ظاهر این خبر مخالف (و معارض) با جماع است و لذا به مقتضای اعتبار سندش (و به تعبیر دیگر پس از اخذ سندش) حکم می شود به اینکه اراده خلاف ظاهر از مدلول آن شده است (یعنی که سند را گرفته و دلالت را رها کردند)، لکن در اینجا (تعارض) و دورانی بین طرح سند این خبر و عمل به ظاهر آن و بالعکس وجود ندارد.

- زیرا اگر سند این خبر را رها کنیم دیگر موردی برای عمل به ظاهر آن باقی نمی ماند (چونکه دلالت تابع سند است) و لذا بهتر است که اجماع را قرینه صارفه بر ظاهر آن دیگری بگیریم، به خلاف ما نحن فیه (که دارای دو خبر هستیم و لذا) وقتی سند یکی از دو خبر را طرح می کنیم عمل به ظاهر آن دیگری (سندا و دلالة) برای ما ممکن می شود، درحالیکه عکس آن مرجحی ندارد. بلکه ظاهر (به هنگام تعارض دو دلیل به نحو مذکور) طرح (یکی از دو دلیل و اخذ دیگری) است. چرا؟

دلیل اول بر بل الدلیل علی خلافه:

- زیرا مرجع و معنای امکان که وجوب عمل به هر دو خبر مقتید به آن شده است امکان عرفی است (نه عقلی)، و در حکم عرف و اهل لسان به عدم امکان جمع بین این سخن مولا که (اکرم العلماء و این سخن او که: لا تکرم العلماء) شکی وجود ندارد.

- بله، اگر فرض شود که (این دو خبر متعارض) هر دو قطعی الصدورند امر امر به عمل آن دو خبر را حمل می کنند بر اراده تأویل که شامل اینگونه عمل هم می شود که هر دو را به خلاف آنچه به حسب عرف و لغت اقتضاء می کنند حمل نمایند، بدین معنا که آن معنای ظاهریشان را از آنها سلب می کنند (یعنی سند هر دو را گرفته و در دلالتشان تصرف کنید).

دلیل دوم بر بل الدلیل علی خلافه

- و به خاطر آنچه که ما ذکر کرده (و گفتیم که اینجا جای جمع نیست)، اتفاق افتاده است که جماعتی از بزرگان روات (مثل زراره و محمد بن مسلم و...) در رابطه با حکم دو خبر متعارض از ائمه علیهم السّلام سؤال کرده اند، در صورتیکه در ذهن هر کسی مرتکز است (و همه می دانند) که عمل به هر دلیل شرعی تا آنجا که ممکن است واجب است، و لذا:

- اگر این حضرات عدم امکان جمع در متعارضین را نمی فهمیدند، وجهی برای تحیری که موجب این سؤالات بود، باقی نمی ماند.

دلیل سوم:

- علاوه بر اینکه پاسخی در موردی از آن اخبار علاجیه مبنی بر وجوب جمع بواسطه تأویل آنها (یعنی تصرف در دلالت هر دو خبر) از جانب ائمه علیهم السلام وجود ندارد و حمل کردن مورد سؤال سائیلین بر صورت عدم امکان جمع و تصرف در هر دو خبر ولو تصرف بعید (مثل حمل عذره در یکجا بر عذره نجسه و حمل دیگری بر مآکول اللحم) حمل به موردی است که در اخبار متعارضه وجود ندارد، و این دلیل دیگری است بر عدم کلیت قاعده الجمع مهما ممکن... الخ.

مخالفت این قاعده با اجماع

- تمام این ادله (بر وجود طرح) مضاف بر مخالفت اینگونه جمع با اجماع است، چرا که علماء اسلام از زمان صحابه تا به امروز پیوسته مرجحات را در اخباری که به حسب ظاهر با هم تعارض دارند بکار می برده اند، سپس طرف راجح را اختیار و طرف مرجوح را طرح می کردند بدون اینکه هر دو متعارض را تأویل کنند.

رجوع به کلام عوالی اللالی

اشاره

- و اما مطلبی که از عوالی اللالی گذشت، نص نیست و بلکه ظهوری در ادعای تقدیم جمع (بین المتعارضین) به این نحو، بر تخییر و ترجیح ندارد.

- پس: ظاهر از کلمه امکان در این سخن ابن ابی جمهور که می گوید: فان امکنک التوفیق بینهما، همان امکان عرفی است در مقابل امتناع عرفی به نظر اهل لسان.

- بنابراین: حمل این لفظ (مثلا عذره) برخلاف ظاهرش بدون قرینه، نزد اهل لسان و عرف غیر ممکن است، به خلاف حمل عام و مطلق بر خاص و مقید (که عرفی است).

- و مؤید این مطلب (که احسائی) چنین نظری نداشته است، سخن اخیر اوست که می گوید:

- وقتی شخص تمکن از جمع بینهما پیدا نکند و وجه الجمع آن هم برای شما روشن نشود برای عمل رجوع کن به این حدیث (که مربوط به تعادل و ترجیح) است، چرا که مورد عدم تمکن از جمع بسیار نادر (و یا غیر موجود) است.

- بطور خلاصه: نسبت به صاحب عوالی اللالی و نسبت به کسی که فضلش از او کمتر است گمان نمی رود که در تعادل و ترجیح اکتفاء کند به مواردی که تأویل هر دو خبر ممکن نباشد، چه رسد به ادعای ایشان بر آن.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و اضعف ممّا ذکر توهم قیاس ذلک بما إذا کان خبر بلا معارض... الخ) چیست؟

- بیان ششمین دلیل طرفداران قاعده جمع به معنای وسیع آن است و لذا می گویند:

ص: ۶۷

- ما نحن فيه را در دلیلهای قبل به دو دلیل مقطوع الصدور و یا دو دلیل نص و ظاهر و یا اظهر و ظاهر تشبیه می کردیم.
- اما در این دلیل آن را به موردی تشبیه کردیم که به حسب فرض یک خبر واحدی بیشتر در میان نمی باشد و معارضی هم ندارد لکن عیش اینستکه: ظاهرش مخالف اجماع است، یعنی:
- به حسب فرض اجماع قائم شده است بر استحباب غسل جمعه.
- اما ظاهر حدیث می گوید: اغتسل للجمعه که ظهور در وجوب دارد.
- در چنین موردی حضرات می گویند: به مقتضای ادله حجیت، سند این خبر واحد را اخذ کرده و بدان ملتزم می شویم و به ناچار در دلالت آن تصرّف کرده و آن را برخلاف ظاهر حمل می کنیم.
- سپس می گویند: همانطور که به سند خبر مخالف اجماع کاری نداشته و تنها در دلالت آن تصرّف نمودیم، در ما نحن فيه هم به سند دو حدیث معارض کاری نداشته و در دلالت آنها تصرّف می کنیم.
- شیخنا در پاسخ به این دلیل حضرات می گوید:
- اولاً: در مباحث پایانی باب تعادل و تراجیح خواهد آمد که در حدیث مخالف اجماع هم توجیه و تأویل اولی از طرح نمی باشد بلکه می توانیم که آن را طرح کنیم.
- ثانیاً: به فرض که در آنجا نیز جای جمع باشد لکن قیاس ما نحن فيه به آنجا مع الفارق است. چرا؟
- زیرا در حدیث مخالف اجماع دوران امر بین طرح سند و عمل به ظاهر و بالعکس نیست. چرا؟
- زیرا یک سند در کار است و چنانچه این یک سند را طرح کنیم دیگر ظاهری باقی نمی ماند.
- اما در ما نحن فيه دو خبر وجود دارد که هر دو ظهوری بوده و دارای معارض اند، و دوران امر بین طرح سند یکی از آن دو است تا که ظاهر آن دیگری حفظ شود و یا طرح ظاهر هر دو است تا سندین حفظ شود.
- هیچیک از این دو صورت هم اولی از دیگری نمی باشد و لذا وجهی برای اولویت جمع بر طرح نیست.
- * پس مراد شیخ از (بل الظاهر هو الطرح... الخ) چیست؟
- سخن در رابطه این عبارت حضرات است که گفتند: بل الدلیل علی خلافه و آن اینستکه: نه تنها جمع در اینجا اولویت ندارد بلکه این طرح است که اولویت دارد.
- به عبارت دیگر: به چند دلیل باید که یکی از دو خبر معینا یا مخیرا طرح شود.

* مراد از (لأنّ المرجع و المحکم فی الامکان الذی قید به وجوب العمل بالخبرین هو العرف...) چیست؟

- اولین دلیل حضرات است بر طرح احد الخبرین معینا او مخیرا و لذا می گویند: - مرجع و محکم در

ص: ۶۸

آن امکانی که در قضیه (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) وجود داشت عقل و دقتها و توجیحات عقلی نبود تا که ما بتوانیم هرگونه معارضیتی را توجیه کنیم بلکه مرجع در آن امکان عرف عقلاء و اهل لسان می باشند که در اینگونه از متعارضات قائل به عدم امکان جمع هستند و لذا:

- اگر دو خطاب ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره و یا اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء را به آنها عرضه کنید وجه الجمعی برای آنها ندارد و بر این باور است که گوینده دچار تناقض شده است.

- بنابراین: طرح یکی از دو اماره و اخذ به دیگری تعیین می یابد.

* پس غرض از (نعم لو فرض علمهم بصدور کلیهما... الخ) چیست؟

اینستکه: بله مطلب فوق در رابطه با دو خبر واحد ظنی الصدور است لکن اگر عرف و اهل لسان در موردی علم به صدور هر دو دلیل داشته باشند مثل دو آیه و یا دو خبر متواتر و... ناگزیر از توجیه و تأویل و جمل احدهما یا کلاهما برخلاف ظاهر می شوند، و چنانچه تأویلی نیافتند ناچار از توقّف می شوند.

- درهرحال نوبت به طرح نمی رسد و لکن چنین مواردی حساب مربوط به خود را داشته و از محل بحث ما در اینجا خارج اند.

* مراد از (و لاجل ما ذکرنا وقع من جماعه... الخ) چیست؟

- دوّمین دلیل حضرات است بر طرح احد الخبرین معینا او مخیرا و لذا می گویند:

- وقتی به روایات باب متعارضین مراجعه می کنیم می بینیم که برخی از راویان بزرگ حدیث و اجلاء تلامذۀ ائمه علیهم السّلام مثل زراره و محمد بن مسلم و... با اینکه اهل محاوره و از عقلاء عالم بوده و می دانسته اند که هر دلیل در مواردی که در رابطه با احکام متعارضین به بن بست رسیده و سرگردان می ماندند از ائمه علیهم السّلام می پرسیدند که (بأیّهما نعمل) یعنی که وظیفۀ ما چیست؟

- از اینجا متوجّه می شویم اگر این حضرات در ما نحن فیه قائل به جمع بودند خوب نیازی به سؤال نبود و بینهما را جمع می کردند و حال آنکه چنین نکرده اند.

* مراد از (مع أنّه لم يقع الجواب فی شیء من تلك الاخبار العلائیه بوجوب الجمع بتأویلهما معا...) چیست؟

- سوّمین دلیل حضرات بر طرح احد الخبرین معینا او مخیرا و لذا می گویند:

- در اخبار علائیه نیز که پاسخ به سؤال اصحاب است، امام علیه السّلام سؤال کننده را تخطئه نفرموده است به اینکه سؤال جا ندارد و بینهما را جمع کنید خیر، اشاره ای به جمع بینهما در کار نیست.

- حتّی در مواردی که جمع بینهما مستلزم توجیه و تأویل هر دو اماره است امام علیه السّلام مستقیماً به سراغ اخذ به راجح و طرح مرجوح رفته و در صورت نبود طرف راجح علی التّخیر به طرح احدهما حکم نموده اند.

ص: ۶۹

- بنابراین: اگر چنین جمعی از طرح اولویّت می داشت، در جایی به آن اشاره می شد.

* پس مراد از (و حمل مورد السّؤال علی صوره تعدّر تأویلها... الخ) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است:

شاید سؤال سائین در رابطه با حکم مواردی بوده که تأویل و توجیه متعارضین متعدّر و غیر ممکن بوده است چنانکه در نصّین چنین است.

- اما حکم ظاهرین جدا بوده و نیازی به سؤال ندارد چرا که آنجا جای جمع است و پاسخ امام علیه السّلام هم مطابق سؤال می باشد.

- و لذا شیخنا در پاسخ می فرماید: چنین حملی، حمل بر فرد، بسیار نادر بلکه غیر واقع است یعنی که سؤال از یک امر فرضی و غیرواقعی است و لذا سؤال سائل و پاسخهای ائمه علیهم السّلام بر این فرد حمل نمی شود، چرا که نوع متعارضات از مقوله ظاهرین بوده و نصّی در کار نیست.

* مراد از (و هذا دلیل اخر علی عدم کلیه هذه القاعدة... الخ) چیست؟

- چهارمین دلیل حضرات بر طرح احد الخبرین معینا او مخیرا است و لذا می گویند:

- این قاعده جمعی که شما به معنای وسیع کلمه از آن دفاع می کنید بر خلاف اجماع عملی و قولی و سیره مستمره علماء اسلام از زمان صحابه تا به امروز است.

- زیرا نحوه عمل مسلمین بدینصورت بوده است که ابتدا به سراغ مرجّحات رفته و در صورت وجود مرجّح، دلیل راجح را اخذ و دلیل مرجوح را طرح می کرده اند.

- و اما در صورت عدم وجود رجحان به تخییر عمل می کردند و لذا هیچگاه نوبت به وجه الجمع و توجیه و تأویل هر دو دلیل نمی رسید.

- بنابراین: اگر جمع اولویّت می داشت، سیره مستمره برخلاف آن شکل نمی گرفت.

* پس مراد از (و اما ما تقدّم من عوالی اللّثالی فلیس نصّا بل و لا ظاهرا فی دعوی تقدیم الجمع بهذا النّحو... الخ) چیست؟

- پاسخ شیخنا به یک سؤال است مبنی بر اینکه:

- پس ادعای اجماع ابن ابی جمهور احسائی را بر اولویّت جمع بر طرح چه می کنید که فرمود: (فان امکنک التوفیق بینهما بالحمل علی جهات التأویل و الدلالات فاحرص علیه و اجتهد فی تحصیله، فانّ العمل بالدلیلین مهما امکن خیر من ترک

احدهما و تعطيله باجماع العلماء...؟

- و لذا شيخنا می فرماید: این فرمایش صاحب عوالی اللئالی، نه مخالف با مطلب ماست و نه صراحت دارد به اینکه جمع به معنای وسیع کلمه که تأویل هر دو خبر باشد ولو به تأویلات بعیده، اولویّت دارد و نه ظاهر کلام ایشان دلالت بر این اولویّت دارد. چرا؟

ص: ۷۰

- زیرا مراد از امکان توفیق در عبارت ایشان، امکان و امتناع عرفی و عقلایی است و نه عقلی و لذا مرادشان اینستکه:

- اگر عرفاً جمع ممکن باشد، جمع مقدّم است و چنانچه عرفاً ممتنع باشد جای طرح است.

- و امتناع عرفی به اینستکه: ما بدون مجوّز و بدون جهت و بدون شاهد هر دو خبر یا احدهما را به تأویل ببریم.

- و اما جمع میان عام و خاص، مطلق و مقید هم عرفی و عقلایی است.

* حاصل مطلب در (و یؤیّده قوله اخیراً: فاذا... الخ) چیست؟

اینستکه: گواه بر اینکه مراد صاحب عوالی اللئالی امکان عرفی است این عبارت ایشان است که می فرماید:

- فاذا لم تتمکن من ذلك و لم يظهر لك وجه فارجع إلى العمل بهذا الحديث.

- یعنی اگر وجه الجمعی پیدا نکردی و نتوانستی که بین دو خبر را جمع کنی به حدیث مقبوله ابن حنظله مراجعه کن و بر طبق دستور آن، راجع را اخذ و مرجوح را طرح کن و...

- و اما کیفیت استشهاد اینستکه: موارد عدم تمکن از توجیه و تأویل بسیار نادر بوده و به دو دلیل متعارضی که نصّین هستند اختصاص دارد، و بلکه حمل بر فرد معدوم است و آنکه فراوان است ظاهری است که همه جا هم از نظر عقلی در آنها امکان جمع وجود دارد و دلیلی برای قول به عدم امکان وجود ندارد.

- پس: مراد ابن ابی جمهور نیز امکان جمع عرفی است و ادعای اجماع هم بر همین معناست و لذا منافاتی بین کلام مرحوم احسائی با کلام ما وجود ندارد.

متن و التحقيق الذى عليه أهله: أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثه:

أحدها: ما يكون متوقفاً على تأويلهما معا.

و الثانى: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

و الثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول، فهو الذى تقدم أنه مخالف للدليل و النصّ و الإجماع.

و أما الثانى، فهو تعارض النصّ و الظاهر، الذى تقدم (1) أنه ليس بتعارض فى الحقيقة.

و أما الثالث، فمن أمثله: العامّ و الخاصّ من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره. و مثل قوله:

«اغتسل يوم الجمعة»، بناء على أنّ ظاهر الصيغه الوجوب. و قوله:

«ينبغى غسل الجمعة»، بناء على ظهور هذه الماده فى الاستحباب، فإنّ الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

و حينئذ، فإن كان لأحد الظاهرين مزيه و قوه على الآخر - بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد، نحو رأيت أسدا يرمى، أو اتصلا فى كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر و صرف الظاهر الى ما لا يخالفه - كان حكم هذا حكم القسم الثانى، فى أنه اذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينه صارفه للظاهر من دون عكس.

نعم، الفرق بينه و بين القسم الثانى: أنّ التعبد بصدور النصّ لا يمكن إلاّ بكونه صارفاً عن الظاهر، و لا معنى له غير ذلك؛ و لذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر و طرح سند النصّ، و فيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر و إبقاء الظاهر على حاله و صرف الأظهر؛ لأنّ كلا- من الظهورين مستند الى أصله الحقيقة، إلاّ أنّ العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود و الترجيح بالعرف بخلاف النصّ و الظاهر.

ترجمه

اقسام جمع

- و تحقيق كه بنای اهل تحقيق بر آن است اينستكه:

- جمع بين دو خبرى كه به حسب ظاهر متنافيين و ناسازگارند بر سه قسم است:

ص: ٧٢

١- (١) - هنا حاشيه من المصنّف ذكرت فى (خ) و (ف)، و هى كما يلى: «نعم، بعد إحراز الترجيح العرفى للأظهر يصير كالنصّ

و يعامل معه معاملة الحاكم؛ لأنه يمكن أن يصير قرينه للظاهر، ولا يصلح الظاهر أن يكون قرينه له، بل لو اريد التصرف فيه احتاج الى قرينه من الخارج، و الأصل عدمها».

* قسم اوّل، جمعی است که متوقّف می باشد بر تأویل و تصرّف هر دو خبر.

* قسم دوّم، جمعی است که متوقّف است بر تأویل و تصرّف یکی از دو خبر بطور معین.

* و قسم سوّم، جمعی است که متوقّف است بر تأویل و تصرّف یکی از دو خبر، لکن بطور غیر معین.

- و اما قسم اوّل همان مطلبی است که (در مباحث قبل) گذشت که جمع به نحو مزبور، مخالف دلیل، نص و اجماع است.

- اما قسم دوّم، همان تعارض نص و ظاهر (و جریان حاکم و محکوم) است که گذشت که تعارض نصّ و ظاهر، در حقیقت تعارض نیست (چون که توفیق عرفی دارند).

تعارض ظاهرین

- و اما قسم سوّم (که خود به خود به دو گروه تقسیم می شود: ۱ - ظاهرین ۲ - اظهر و ظاهر)

ذکر مثال برای عام و خاص من وجه:

- یکی از مثالهای قسم سوّم، عموم و خصوص من وجه است (مثل: اکرم العلماء و لا- تکرّم الشعراء) که جمع بین آنها با تخصیص زدن یکی از آن دو و دادن مادّه اجتماع به آن و باقی ماندن آن دیگری بر ظاهرش، حاصل می آید.

ذکر مثال برای متباینین

- و مثل این سخن سخن او که می گوید: اغتسل للجمعه، بنابراینکه ظاهر این صیغه (یعنی اغتسل) ظهور در وجوب است و این سخن او که می گوید: ینبغی غسل الجمعة، بنابراینکه ظاهر این مادّه (یعنی ینبغی) ظهور در استحباب است.

- و اما جمع در اینجا با رفع ید از ظاهر یکی از دو خبر حاصل می آید (بدین معنا که یا باید از ظاهر اغتسل دست برداریم یا از ظاهر ینبغی). در اینصورت:

در صورتی که برای یکی از دو ظاهر مزیتی نسبت به ظاهر دیگر باشد

- اگر برای یکی از دو ظاهر (مثل اکرم العلماء که عام است)، قوّت و مزیتی (مثل اظهر بودن) نسبت به ظاهر دیگر (مثلاً لا تکرّم الشعراء که مطلق است) باشد به نحوی که اگر (اظهر و ظاهر) در یک کلام جمع بشوند مثل: رأیت اسدا یرمی یا که (اظهر و ظاهر) در دو کلام به هم متصل یک متکلم بوجود آیند (مثل: لا تأکلوا الزّمان فإنّه حامض)، عمل به اظهر و صرف (یعنی تأویل ظاهر) تعیین می یابد به نحوی که مخالف با اظهر نشود (چه العلماء را تخصیص بزیم و چه الشعراء را)، حکم این قسم (یعنی اظهر و ظاهر) حکم همان قسم قانی است در اینکه وقتی سند اظهر (یعنی احبّ غسل الجمعة) مورد تعیّد واقع شد، اظهر قرینه صارفه می شود بر ظاهر (یعنی اغتسل للجمعه)، درحالیکه عکس این مطلب درست نمی باشد (یعنی نمی شود که سند ظاهر یعنی اغتسل للجمعه که ظهور در وجوب دارد را گرفت و گفت احبّ را حمل

می کنیم بر وجوب، چرا که بعید است که احبّ حمل بر وجوب شود).

تفاوت میان اظهر و ظاهر با نصّ و ظاهر

- بله، فرق بین اظهر و ظاهر با قسم دوّم (یعنی نصّ و ظاهر و یا عام و خاص) اینستکه:

۱ - در صورت تعبد به سند نصّ (که مثلاً لا تکرّم النّحاه باشد)، راهی برای آن نیست جز اینکه قرینه صارفه بشود بر ظاهر (که مثلاً اکرم العلماء)، و غیر از این معنای دیگری برای آن وجود ندارد، و لذا (در دوران امر بین نصّ و ظاهر) گفتیم که امر دائر است بین گذشتن از دلالت ظاهر و گذشتن از سند نصّ (و از آنجا که سببی و مسببی بودند سند نصّ را گرفته و ظاهر عام را تأویل کردیم).

بیان حکم اظهر و ظاهر:

اشاره

۲ - و امّا حکم آنچه که ما درصدد بیان هستیم (یعنی اظهر و ظاهر) اینستکه: تعیّد (و اخذ به) سند اظهر (یعنی احبّ غسل الجمعه مثلاً) و ابقاء ظاهر (یعنی اغتسل للجمعه مثلاً) به حال خودش (یعنی وجوب) و صرف اظهر (که حمل احبّ بر وجوب باشد ولو بعید است)، ممکن است (و لذا گفتیم که قرینه ظنیّه عرفیه است و نه قطعیه). چرا؟

- زیرا که هم ظهور (اغتسل) و هم ظهور (احبّ) مستند به اصاله الحقیقه است و لکن عرف ظهور اظهر را بر ظاهر ترجیح می دهد.

- پس: (در اظهر و ظاهر)، تعارض موجود است و لکن این عرف است که اظهر را ترجیح می دهد، به خلاف نصّ و ظاهر.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و التّحقیق الذی علیه اهل... الخ) چیست؟

- می فرماید: تحقیق مطلب در اینکه در چه مواردی جمع عرفی است و در چه مواردی عرفی نیست اینستکه:

- اگر بخواهیم بین دو حدیثی را که به حسب ظاهر با یکدیگر تنافی و تعارض دارند جمع کنیم از سه حال بیرون نیست:

۱ - گاهی جمع میان دو حدیث متوقّف است بر تأویل هر دو و حمل هر دو برخلاف ظاهر مثل دو حدیث ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره، که باید اولی را بر عذره نجسه حمل کرد و دوّمی را بر عذره طاهره، تا جمع شود.

- نکته: مفصل بحث شد که جمع به این نحو لا دلیل علیه بل الدلیل علی خلافه و...

۲ - گاهی جمع میان دو حدیث متوقف است بر تأویل یکی از دو حدیث بطور معین مثل نصّ و ظاهر

ص: ۷۴

و اظهر و ظاهر و عام و خاص و مطلق و مقید.

نکته: جمع به این نحو نیز بطور قطع قابل قبول و بر طرح مقدم بود که جای بحث در آن نمی باشد.

۳ - گاهی هم جمع میان دو خبر متوقف است بر تصرف در یکی از آن دو به نحو تخییر.

- إنما الكلام در این قسم سوم است که در تبیین آن دو مثال آورده:

۱ - یک مثال از باب عام و خاص من وجه فی المثل:

- یک دلیل گفته اکرم العلماء، دلیل دیگر گفته لا تکرّم الفسّاق، که در ماده اجتماع یعنی ینبغی، تعارض دارند و لذا:

- اگر هریک از عام و خاص را بر ماده افتراقش حمل کنیم نزاع مرتفع می شود و لکن معین نیست که حتما دلیل اول توجیه شود و یا عام دومی.

۲ - یک مثال هم از باب متباینین، فی المثل فرض کنید که:

- حدیثی گفته: اغتسل للجمعه، که صیغه اغتسل ظهور در وجوب دارد.

- حدیث دیگری گفته: ینبغی غسل الجمعه، که ماده اش ظهور در استحباب دارد.

- این دو حدیث متعارض اند، منتهی اگر اغتسل بر ندب و یا ینبغی بر وجوب حمل شوند نزاع برطرف می شود.

- حال در اینگونه موارد جای جمع است یا جای طرح؟

* حاصل مطلب در (و حیثئذ، فان كان لاحد الظاهرين مزیه... الخ) چیست؟

پاسخ به سؤال اخیر است مبنی بر اینکه:

اگر یکی از دو ظاهر نسبت به دیگری دارای قوت و مزیتی باشد یعنی اظهر باشد از دیگری به نحوی که اگر در یک کلام می بودند حتما اظهر قرینه بر ظاهر می بود خوب معینا اظهر را باید گرفت و ظاهر را طرح نمود یعنی آن را حمل بر معنائی کرد که منافی با اظهر نباشد.

- حکم این قسم نیز مثل حکم قسم دوم یعنی نص و ظاهر، عام و خاص و... می باشد و آن اینکه وقتی به صدور اظهر متعبد شدیم و آن را از نظر سند قبول کردیم إلا و لابد اظهر قرینه صارفه می شود برای تصرف در ظاهر و لکن عکس این مطلب صحیح نمی باشد یعنی که ظاهر هیچگاه قرینه صارفه بر اظهر نمی شود.

* پس مراد از (نعم، الفرق بینة و بین القسم الثانی... الخ) چیست؟

- در بیان تفاوتی است میان اظهر و ظاهر که در اینجا مدّ نظر است با نصّ و ظاهر که در باب جمع عرفی مطرح شد و آن تفاوت اینستکه:

۱ - در باب نص و ظاهر، تعبد به سند نص، خود موجب قرینه صارفه بودن نص برای تصرّف در

ص: ۷۵

ظاهر است.

- اصلاً معنای تعبّد به صدور نصّ، همان صارف بودن آن نسبت به ظاهر است و لذا در بحثهای قبلی گفته آمد که در باب نصّ و ظاهر دوران بین طرح ظهور ظاهر و یا سند نمی باشد چرا که *إلا و لا بدّ نصّ* قرینه است بر ظاهر.

۲ - در ما نحن فیه یعنی باب اظهر و ظاهر دوران امر بین دو طرف وجود دارد یعنی امکان دارد که ما به صدور اظهر متعبد شده به سند آن ملتزم شویم و مع ذلك ظاهر را به حال خود ابقاء کنیم به اینکه اظهر را تأویل برده و حمل برخلاف ظاهر نمائیم.

* سرّ اینکه در اینجا دوران امر لازم می آید چیست؟

- اینستکه: هم ظاهر و هم اظهر هر دو حجیتشان مستند به اصالة الظهور است و اظهر به مجرد اظهریت از اصالة الظهور مستغنی نمی شود بلکه ظاهر و اظهر هر دو نیاز به اصالة الظهور دارند، منتهی عرف و اهل لسان احد الظهورین را که اظهر باشد بر ظاهر ترجیح می دهند و لذا بین نصّ و ظاهر تعارضی پیش نمی آید بلکه بطور معین نصّ قرینه صارفه بر ظاهر است.

- اما بین اظهر و ظاهر تعارض وجود دارد، منتهی عرف بین آنها را جمع کرده، اظهر را بر ظاهر مقدم می دارند.

- نکته: آنچه تا به اینجا مورد بحث واقع شد بر این فرض بود که یکی از دو ظاهر اقوی و اظهر از دیگری باشد.

ص: ۷۶

متن و أما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيه على الآخر، فالظاهر أنّ الدليل المتقدم (1) في الجمع - و هو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور - غير جار هنا: إذ لو جمع بينهما و حكم باعتبار سندهما و بأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما، إنا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كل منهما؛ لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، و إما من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة، على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت. و على كل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم، يظهر الثمره في إعمال المرجحات السنديه في هذا القسم؛ إذ على العمل بقاعده «الجمع» يجب أن يحكم بصدورهما و إجمالهما، كمقطوعى الصّيدر، بخلاف ما اذا أدرجناه في ما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات، و قد عرفت: أنّ هذا هو الأقوى، و أنّه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين و يرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه: أنّ الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجيّه الأمره بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه: أنّ اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أنّ الظاهر من سيره العلماء - عدا ما سيجيء من الشيخ رحمه الله في العده و الاستبصار - في مقام الاستنباط التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا- أنّ يقال: إنّ هذا من باب الترجيح بالأصل، فيعملون بمطابق الأصل منهما، لا بالأصل المطابق لأحدهما، و مع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير، غايه الأمر أنّ التخيير شرعيّ إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار، و عقليّ إن لم نقل.

و قد يفصل بين ما اذا كان لكلّ من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعامين من وجه؛ حيث إنّ مادّه الافتراق في كلّ منهما سليمه عن المعارض، و بين غيره، كقوله: «اغتسل للجمعه»، و «ينبغي غسل الجمعه»، فيرجح الجمع على الطرح في الأول؛ لوجوب العمل بكلّ منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادّه الاجتماع، بخلاف الثاني. و سيجيء تتمه الكلام إن شاء الله تعالى.

ترجمه

حكم دو دليل متعارض كه ظهورشان مساوى است

- و اما اگر برای هیچیک از دو ظاهر (مثل: اغتسل للجمعه و ينبغي غسل الجمعه) مزيت (يعنى اظهریتی) نسبت به دیگری نباشد ظاهر اینستکه:

ص: ۷۷

۱- (۱) - اشاره إلى ما ذكره قبل سطور بقوله: «إذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينه صارفه للظاهر».

- آن دلیلی که (قبلاً) برای جمع میان نص و ظاهر (و یا اظهر و ظاهر)، گفته آمد و آن همان ترجیح (و تقدیم) تعبّد به صدور (یعنی حجیت سند یکی) بر اصاله الظهور (یا حجیت ظهور دیگری) است، در اینجا جاری نیست. چرا؟

- زیرا اگر بین این دو دلیل جمع شده و حکم بشود به معتبر بودن سند هر دو دلیل و به اینکه یکی از دو دلیل (چه اغتسل چه لا- ینبغی) لا بعینه تأویل بشود، بیشتر از اخذ به ظاهر یکی از آن دو (یعنی فتوائی که مطابق با یکی از دو خبر می باشد) بر این عمل (شما) مترتب نمی شود:

چگونگی اخذ در خط مشی جمع

۱ - یا از باب عروض اجمال بر دو حدیث بخاطر تساقط دو تا اصاله الحقیقه در هریک از آن دو به سبب تعارض، پس عمل می شود به اصاله البرائتی که موافق با یکی از آن دو است (یعنی ینبغی غسل الجمعة).

۲ - و یا از باب تخییر است در اخذ به یکی از دو اصاله الحقیقه بنا بر اضعف وجهین در تعارض احوال لفظ (از جمله اینکه دو تا مجاز با هم تعارض کنند) وقتی که (احوال) با هم مساوی باشند.

- به هر تقدیر (هریک از دو خطمشی که لحاظ شود) طرح یکی از دو خبر واجب (و عمل شما با یکی از دو خبر مطابق می شود).

چگونگی اخذ در خط مشی طرح

- بله، ثمره در بکار بردن مرجّحات سندی (و غیر سندی) در این قسم (از متعارضین) آشکار می شود زیرا:

- بنا بر عمل به قاعده جمع، واجب می شود که حکم بشود به صدور هر دو (و در نتیجه حکم به) اجمال آن دو دلیل مثل دو خبر مقطوع الصدور (که در صورت تعارض حکم به اجمال آنها می شود) و رجوع به اصل عملی، به خلاف اینکه اینگونه از متعارضین را در مالا- یدرک الجمع درج کرده (و قانون طرح اختیار شود) چرا که در این خطمشی، اول رجوع می شود به مرجّحات.

- شیخ رحمه الله سپس می فرماید: به تحقیق دانستی که این خطمشی دوّم قویتر است، چرا که عمل به هر دو (یعنی اخذ سندی) تا در نتیجه دو دلیل مجمل شده آنگاه رجوع شود به اصل برائتی که موافق با یکی از آن دو (که مثلاً ینبغی غسل الجمعة) باشد، حاصلی ندارد.

مؤید دیگری بر خطمشی دوّم یعنی قانون جمع

- و تائید می کند قانون جمع را، بلکه دلالت بر آن دارد به اینکه:

- قسم (و گروه) چهارم نیز داخل در اخبار علاجیه است که دستور می دهد رجوع به مرجّحات را.

- لکن سست می کند این خطمشی را این مطلب که لازمه این خطمشی پس از عدم دستیابی به

ص: ۷۸

مرجحات، رجوع به تخییر بینهماست (یعنی اذن فتخیر بین الخبرین) چنانکه اخبار مزبور به این مطلب تصریح دارند، و حال آنکه آنچه از سیره و مشی علماء به جز شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه و استبصار، در مقام استنباط آشکار می شود اینستکه:

- (وقتی دستشان از مرجحات کوتاه می شده است) توقف کرده و به اصل برائتی رجوع می کرده اند که مطابق با یکی از دو خبر باشد، مگر اینکه گفته شود:

- اینکه (عده ای رجوع می کنند به اصل) از باب ترجیح بالأصل است (یعنی که اصل را یکی از مرجحات بحساب می آورند) و لذا به یکی از دو خبری عمل می کنند که با اصل برائت مطابق است نه اینکه رجوع کنند به اصلی که مطابق با یکی از دو خبر است.

- و در صورت مخالفت هر دو خبر با اصل (مثل اکرم العلماء و لا تکرّم الشّعراء که دوران بین الحذورین است) آنچه به هر تقدیر لازم است تخییر است (چه بر خطمشی جمع و چه بر خطمشی طرح)، لکن غایت امر اینکه این تخییر (که در انتهای این خطمشی وجود دارد تخییر) شرعی است اگر قائل به دخول آن دو خبر در عموم اخبار علاجیه شویم و اما (این تخییر) عقلی (و از اصول عملیه) است، در صورتیکه قائل به دخول آن دو خبر در عموم اخبار علاجیه شویم و اما.

- و گاهی تفصیل داده می شود: بین آنجایی که هریک از دو دلیل (مادّه افتراقی دارند) که آن دو مادّه افتراق معارضی ندارند مثل دو عام من وجه (مثل اکرم العلماء و لا تکرّم الشّعراء) از آن جهت که مادّه افتراق در هر یک سالم از معارض اند، و بین غیر آن (یعنی متباینین) مثل این سخن مولا که می فرماید اغتسل للجمعه و این سخن او که می فرماید ینبغی غسل الجمعه.

کیفیت این تفصیل

اشاره

- پس: در اولی، به دلیل وجوب عمل به هریک از دو دلیل در مادّه افتراق آن، قانون جمع ترجیح داده می شود بر قانون طرح و لذا طرح در مادّه اجتماع بعید است (یعنی بعید است که در مادّه اجتماع یکی اخذ و یکی طرح بشود بدین معنا که یک حدیث هم اخذ بشود، هم طرح) به خلاف دوّمی (که مانعی ندارد که یکی اخذ و دیگری طرح بشود).

- تتمّه کلام بزودی خواهد آمد ان شاء الله.

تشریح المسائل

* جناب شیخ آنچه در شق اول مورد بحث واقع شد بر این فرض بود که یکی از دو ظاهر اقوی و اظهر از دیگری باشد، مقدمه بفرمائید که این شق دوّم بر چه فرضی است؟

- بر این فرض است که هیچیک از دو ظاهر نسبت به دیگری اظهر نباشد مثل همان دو مثالی که در

ص: ۷۹

صدر این بحث آورده شد که یکی از عامین من وجه و دیگری از متباینین بود.

* قبل از ورود به اصل بحث بفرمائید که طریق طرح چگونه است؟

۱ - اوّل به سراغ مرّجحات داخلیه و خارجیه رفته بررسی می کنیم که کدامیک از دو خبر از جهتی از جهات به لحاظ سندی و یا متنی و... بر دیگری رجحان دارد.

- در صورتیکه یکی از دو خبر راجح و دیگری مرجوح باشد، راجح را گرفته و مرجوح را معینا طرح می کنیم.

۲ - و امّا اگر به این نتیجه رسیدیم که هیچیک از متعارضین از جهتی از جهات بر دیگری ترجیح ندارند نوبت به تخییر می رسد که لا علی التّعیین باید یکی از آن دو را اختیار و دیگری را طرح نمائیم.

- البته حاکم به این تخییر هم به حکم اخبار علاجیه، شارع مقدّس است و لذا از آن به تخییر شرعی تعبیر می شود، که البته تخییر شرعی هم خود بر دو قسم است:

۱ - تخییر در مسأله فرعیه مثل تخییر در خصال کفاره میان عتق و صوم و اطعام و مثل تخییر در موطن اربعه بین قصر و اتمام و تخییر در کفاره و قسم.

۲ - تخییر در مسأله اصلیه که ما نحن فیه یعنی تخییر میان متعارضین از همین قبیل است چرا که تخییر بین المتعارضین تخییر در مسأله اصولیه است که حجّیت باشد. یعنی چه؟

- یعنی مجتهد مخیر است بین اینکه این حدیث را حجّت قرار دهد و بدان ملتزم شود یا آن حدیث دیگر را حجّت قرار دهد.

* طریق جمع چگونه است؟

۱ - ابتدا به سراغ سند هر دو حدیث متعارض رفته و بدانها متعبّد شده، قبول کنیم که هر دو از ناحیه معصوم علیهم السّلام صادر شده اند.

۲ - پس از آن به سراغ دلالتها رفته آنها را مورد بررسی قرار دهیم در صورتیکه دلالت هیچیک از دو حدیث بر دیگری ترجیح ندارد و هر دو ظاهر هستند منتهی یکی در وجوب و دیگری در حرمت، یا یکی در وجوب و دیگری در استحباب و...

- آنگاه است که اصاله الظهور در هریک از آن دو حدیث تعارض می کند با اصاله الظهور در دیگری و منشاء این تعارض هم علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر از یکی از دو حدیث است.

- در اینجا است که سؤال می شود وظیفه چیست و چه باید کرد؟

* برخی گفته اند که ما در تعارض دو اصل لفظی مخیر هستیم و این تخییر ما در اینجا از قبیل تخییر میان متزاحمین است که

قدرت بر انجام هر دو نداریم.

- مضافاً بر اینکه این تخییر به حکم عقل است و نه شارع و در مسأله اصلیه هم هست چرا که مسأله

ص: ۸۰

حجیت ظواهر، مسأله اصولیه است.

* برخی هم گفته اند: دو اصل لفظی اگر تعارض کنند تساقط می کنند و لذا دست ما از ظهور لفظی کوتاه می شود یعنی که آن دو خطاب حالت اجمال پیدا می کنند.

حال:

- اگر یکی از دو خطاب مطابق اصل باشد به اصل رجوع کرده و هر دو خطاب را در بوتۀ اجمال می گذاریم، فی المثل:

- در مثال اغتسل و ینبغی، ینبغی مطابق اصل برائت است و لذا اصل برائت را در آن جاری می کنیم.

- و اگر هیچیک از دو خطاب مطابق اصل نباشد مثل مثال اکرم و لا تکرم که اصل برائت با هر دو مخالف است.

- بنابراین اگر اصل برائت را در هریک از این دو اجرا کنیم مخالفت عملیه لازم می آید چنانکه در مثل ظهر و جمعه و یا در دوران بین المحذورین مخالفت لازم می آید.

- پس: اینجا نیز جای تخیر است، تخیر هم عقلی بوده و از اصول عملیه است.

* با توجه به مقدمۀ فوق مراد شیخ از (و اما لو لم یکن لاحد الظاهرین مزیه علی الاخر... الخ) چیست؟

اینستکه: در شق دوّم از بحث کدام طریق را باید اخذ کرد؟ طریق جمع یا طریق طرح را؟

و لذا می فرماید: آن وجهی که برای جمع میان دلیلین ذکر گردید در ما نحن فیه جاری نمی شود و لذا:

- در اینجا نباید به صرف اینکه دو حدیث در تعارض اند و دو اصاله الظهور با هم متنافیاند، سندها را فدای دلالتها کنیم، چرا که دلیل حجیت سند حاکم بر دلیل حجیت ظهور است.

- پس: به حکم ادلّۀ حجیت سند، هر دو سند را اخذ کرده و در هر دو حدیث اصاله السّند جاری نموده و سپس در دلالتها تصرّف و یکی از آن دو را برخلاف ظاهر حمل می کنیم.

* مراد از (إذ لو جمع بینهما و حکم باعتبار سندهما... الخ) چیست؟

- بیان اولین دلیل بر عدم جریان وجه الجمع مزبور در ما نحن فیه است و لذا می فرماید: جمع بین دلیلین در اینجا هیچگونه نفعی ندارد. چرا؟

- زیرا: اگر شما طریق طرح، تعادل و تراجیح را هم پیش بگیرید باز به یکی از آن دو حدیث عمل خواهید کرد، چنانکه طریق جمع را هم پیش بگیرید باز به یکی از آن دو عمل خواهید کرد. چرا؟

- زیرا که دو اصاله الظهور در اینجا با هم تنافی دارند و لذا یا یکی از دو اصل ظهور را گرفته و در نتیجه به یکی از آن دو عمل می کنید و یا که تعارض کرده تساقط کنند و در نتیجه به اصلی رجوع می شود که با یکی از آن دو مطابق باشد که باز هم به یکی از آن دو عمل می شود، و چنانچه اصل هم مخالف هر

دو باشد نوبت به تخییر می رسد که در تخییر هم باز به یکی از آن دو عمل می شود.

پس: باز هم جمع بین دلالتهای به نحوی که به هر دو عمل شود حاصل نمی آید بلکه به احدهما عمل می شود.

- خوب در طریق طرح نیز مطلب، همین است بدین معنا که یا مرجوح طرح می شود که در نتیجه به راجح عمل می شود و یا که علی التخییر احدهما را طرح و به دیگری عمل می نمایم.

- پس: چگونه می توان گفت: الجمع مهما امکن اولی من الطرح.

* مراد از (و یؤید ذلک بل یدلّ علیه... الخ) چیست؟

- بیان دومین دلیل بر وجه الجمع مزبور در ما نحن فیه است و لذا می فرماید:

- کرار گفته شده است که اگر اینگونه از متعارضین را به عرف بدهید متحیر خواهد شد و وجه الجمعی برای آن نخواهد داشت، جمع عقلی هم که فاقد ارزش است، پس اولویت جمع از طرح در اینجا در کجاست؟

- البته، این مؤید یک موهنی دارد و آن اینستکه: قانون تعادل و ترجیح می گوید: اخذ به راجح و طرح مرجوح کن و چنانچه رجحانی در کار نبود نوبت به تخییر می رسد، درحالیکه سیره علماء در طول تاریخ در مقام استنباط این بوده است که در اینگونه موارد توقف کرده و از فتوی خودداری و به اصل مراجعه می کرده اند.

- اگر احدهما مطابق اصل بود به همان عمل می کردند و نه به تخییر.

* پس مراد از (إلا ان یقال: إن من باب الترجیح بالاصل... الخ) چیست؟

اینستکه: مگر کسی از این موهن پاسخ بدهد به اینکه در باب مطابقت احد المتعارضین با اصل عملی دو مبنا وجود دارد:

۱ - یکی اینکه اصل عملی مرجح یکی از دو متعارض است و متقدمین از اصولیین هم بر این بوده اند چرا که اصل را نیز اماره می دانستند.

۲ - یکی اینکه اصل عملی مرجع است یعنی که پس از تعارض و تساقط اصلین و یا توقف از فتوی به اصل رجوع شود.

حال: اگر بگوئیم که سیره علماء که بر مراجعه به اصل بوده است از باب مرجح بودن است و نه از باب مرجع بودن، در اینصورت منافاتی با مطلب مذکور ندارد. چرا؟

- زیرا اخذ به راجح و طرح مرجوح جای بحث ندارد، البته این مطالب با فرض به اینستکه: احد المتعارضین مطابق با اصل باشد.

- و اما اگر هر دو خطاب مخالف اصل باشند چه بر مبنای جمع و چه بر مبنای طرح، جای تخییر

- بر مبنای طرح، تخییر شرعی است آن هم تخییر شرعی در مسألة اصلیه.

- بر مبنای جمع، تخییر عقلی است.

* حاصل مطلب در (وقد یفصل: بین ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد سلیم عن المعارض... الخ) چیست؟

- اینستکه: بطور کلی در رابطه با عامین من وجه و یا متباینینی که تأویل یکی از آن دو لا علی التعیین کافی باشد سه مبنا وجود دارد که فعلا فهرست وار به آنها اشاره می شود:

۱ - یکی اینکه در اینگونه موارد نیز جای جمع وجود دارد چنانکه در بحث های قبلی بیان گردیده و مردود شد.

۲ - یکی اینکه در اینگونه موارد معینا جای طرح احدهما و اخذ به دیگری است و این همان قول حق است.

۳ - برخی هم تفصیل داده اند: بین عامین من وجه که هر یک دارای ماده افتراقی هستند که سالم از معارض بوده و می توان هر یک را به ماده افتراقش حمل نمود، و بین مواردی که متباینین هستند مثل اغتسل و ینبغی به اینکه در عامین من وجه قائل به جمع شده اند، به لحاظ اینکه بعید است که یک دلیل را نسبت به ماده افتراق حجت دانسته و به سند آن معتبد شویم و لکن نسبت به ماده اجتماع، آن را طرح کنیم و مرتکب تبعیض در سند شویم.

- اما در متباینین قائل به طرح شده اند به همان بیانی که قبلا گذشت.

متن بقى فى المقام: أنّ شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله فرّع فى تمهيدته على قضيه أولويه الجمع، الحكم بتنصيب دار تداعيها و هى فى يدهما، أو لا يد لأحدهما، و أقاما بيته (١)، انتهى المحكى عنه.

و لو خصّ المثال بالصوره الثانیه لم یرد علیه ما ذكره الحقّ القمى رحمه الله (٢)، و إن كان ذلك أيضا لا یخلو عن مناقشه یظهر بالتأمل.

و كيف كان، فالأولى التمثيل بها و بما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات فى تقويم المعيب و الصّحيح.

و كيف كان، فالكلام فى مستند أولويه الجمع بهذا النحو، أعنى العمل بكلّ من الدليلين فى بعض مدلولهما المستلزم للمخالفه القطعيه لمقتضى الدليلين؛ لأنّ الدليل الواحد لا يتعصّ فى الصدق و الكذب.

و مثل هذا غير جار فى أدله الأحكام الشرعيه.

و التحقيق: أنّ العمل بالدليلين، بمعنى الحركه و السّكون على طبق مدلولهما، غير ممكن مطلقا، فلا بدّ - على القول بعموم القضيه المشهوره - من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهه و إن كان طرحا من جهه اخرى، فى مقابل طرح أحدهما رأسا.

و الجمع فى أدله الأحكام عندهم، بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما و إن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

و فى مثل تعارض البينات، لما لم يمكن ذلك؛ لعدم تأنى التأويل فى ظاهر كلمات الشهود، فهى بمنزله النصّين المتعارضين، انحصر وجه الجمع فى التبعض فيهما من حيث التصديق، بأن يصدّق كلّ من المتعارضين فى بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأنّ هذه الدار كلّها لزيد نصدّقه فى نصف الدار. و كذا من شهد بأنّ قيمه هذا الشىء صحيحا كذا و معيا كذا نصدّقه فى أنّ قيمه كلّ نصف منه منضمّا إلى نصفه الآخر نصف قيمه.

و هذا النحو غير ممكن فى الأخبار؛ لأنّ مضمون خبر العادل - أعنى: صدور هذا القول الخاصّ من الإمام عليه السّلام - غير قابل للتبعض، بل هو نظير تعارض البينات فى الزوجيه أو التسبب.

ترجمه

تفريع شهيد ثانى بر قاعده جمع

- مرحوم شهيد ثانى رحمه الله در تمهيد القواعد تفريع کرده است بر قضيه اولويه الجمع، حکم به تنصيب خانه اى که دو نفر ادعاى مالکيت آن را می کنند، درحالی که خانه در دست هر دو است یا اینکه در دست

١- (١) - تمهيد القواعد: ٢٨٤.

٢- (٢) - انظر القوانين ٢: ٢٧٩.

هیچ یک از آن دو نیست، و هر دو هم اقامه بینه کرده اند.

- تمام شد آنچه که از مرحوم شهید ثانی حکایت شده است.

- و اگر مثال را به صورت دوّم (که خانه در دست هیچیک از آن دو نفر نیست) اختصاص داده بود (و هی فی یدهما را نیاورده بود) ایرادی که محقق قمی ذکر کرده است بر او وارد نمی بود، گرچه مثال دوّم ایشان نیز خالی از یک مناقشه نیست (و آن اینکه تعارض بینات جای تعارضاً و تساقطاً و يرجع إلى القواعد و يرجع إلى التنصیف جمعا بین الحقین است و نه جمعا بین الدلیلین) و با تأمل در آن آشکار می شود.

- در هر صورت، بهتر، تمثیل به آن (صورت دوّم مثال و نه صورت اوّل آن) و تمثیل به آنچه مشابه آن است، می باشد مثل حکم به وجوب جمع بین بینات در قیمت گذاری (مثلا یک حیوان و یا یک شیء) معیوب و سالم.

- در هر صورت؛ سخن در دلیل و مدرک اولویت جمع است به نحو مذکور یعنی عمل به هریک از دو دلیل در نصف مدلولشان که مستلزم مخالفت قطعیه با مقتضای هر دو دلیل است. چرا؟

- زیرا نمی شود که یک خبر هم صادق باشد، هم کاذب، و لذا مثل این جمع (عملی) در ادلّه احکام شرعیّه جاری نیست (و غیر معقول می باشد چونکه متعلق این ادله، حکم خداست و حکم خدا تنصیف نمی شود).

- تحقیق مطلب اینستکه: عمل به دو دلیل به معنای حرکت و سکون ما بر طبق مدلول دو دلیل ممکن نیست مطلقاً (چه در ادله الاحکام و چه در ادله الموضوعات).

- پس: الاّ و لابد، بنابر قول شهید به عمومیت قضیه الجمع مهما ممکن... عمل (یعنی حرکات و سکونات ما در مقابل دو دلیل باید) به نحوی باشد که از یک جهت جمع بین دو دلیل باشد گرچه از جهت دیگر (هر دو دلیل) طرح بشود، در برابر (کسی که قائل به) طرح یکی از دو دلیل و عمل به دلیل دیگر است.

امکان جمع بین بینات بوسیله تبعیض

- جمع در ادلّه احکام نزد علماء، به عمل به هر دو دلیل است، از جهت حکم به صادق بودن (سند) هر دو، گرچه در این نحو از جمع از حیث ظاهر هر دو دلیل یا یکی از آن دو وجود دارد (چنانکه در ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره اگر سند هر دو اخذ شود ظاهر یعنی دلالت هر دو باید طرح بشود و اگر سند یکی از آن دو اخذ بشود وضعیّت نص و ظاهر و یا اظهر و ظاهر را پیدا می کند).

عدم امکان جمع به تبعیض در تعارض اخبار

اشاره

- و در مثل تعارض بینات، وقتی به دلیل عدم تأویل و توجیه در ظاهر کلمات شهود جمع دلالی

ممکن نیست، دو بینه به منزله دو نص متعارض اند و لذا وجه الجمع منحصر شد در قول به تبعیض در دو دلیل از جهت تصدیق به اینکه تصدیق کند هریک از دو دلیل متعارض را در بعض آنچه بوسیله او از آن خیر داده می شود.

- پس: کسی که خبر می دهد به اینکه تمام این خانه از آن زید است، شهادت او را در نصف خانه تصدیق می کنیم، و همچنین کسی که شهادت می دهد به اینکه قیمت این شیء صحیحا این مقدار است و معیبا این مقدار، تصدیق می کنیم او را در اینکه قیمت هر نصفی از این عین (که نصف صحیح و نصف معیوب باشد) درحالیکه منضم است به نصف دیگر، نصف قیمت (شیء) است.

- و اما مرحوم شیخ در پاسخ به مطالب فوق می فرماید:

- و این نحو از جمع (یعنی جمع به تبعیض) در تعارض اخبار غیرممکن است چرا که مضمون خیر عادل، که امام چنین حکم خاصی را فرموده است، قابل تبعیض نیست بلکه مثل تعارض ادله در احکام مثل تعارض بینات در زوجه یا در نسب است.

تشریح المسائل

* مراد شیخ از (بقی فی المقام... الخ) چیست؟

- اینستکه: در پایان بحث مربوط به باب جمع بین الدلایل سخنی از مرحوم شهید ثانی در تمهید القواعد نقل می کند و آن اینستکه: مرحوم شهید ثانی فرموده:

- قضیه معروفه و مشهوره الجمع مهما ممکن اولی من الطرح، اختصاص به ادله احکام ندارد بلکه در ادله موضوعات نیز جاری می شود.

- ایشان فرموده است که متفرع می شود بر قانون جمع این مطلب که اگر دو نفر در رابطه با منزلی با یکدیگر منازعه و اختلاف دارند به نحوی که:

- یکی از آن دو می گوید خانه از آن من است و دیگری مدعی است که خیر از آن من است، مضافا بر اینکه خانه در تصرف هر دو می باشد یعنی که هر دو ذوالید هستند.

- از آنجهت که هر دو مدعی هستند، هر دو باید که بینه بیاورند، هر دو رفته و بینه می آورند چه باید کرد؟

- اصحاب بین این دو بینه را جمع کرده اند یعنی که از قانون الجمع مهما ممکن استفاده نموده اند.

نکته: جمع بین بینات را جمع عملی و جمع میان ادله احکام را جمع دلالی گویند.

- جمع عملی به اینستکه: عملاً در نصیف مدعی به قول بینه زید مثلاً عمل می شود و در نصف دیگر آن به بینه آن مدعی دیگر و در نتیجه حکم به تنصیف خانه می شود یعنی که نصف آن را به زید و

ص: ۸۶

نصف دیگر آن را به عمرو مثلاً می دهند.

* پس مراد از (و لو خصّ المثل بالصورة الثانية... الخ) چیست؟

- در رابطه با اعتراض مرحوم میرزای قمی است به شهید ثانی رحمه الله مبنی بر اینکه در این مثالی که شما ذکر نمودید و فرمودید که اصحاب از باب جمع عملی حکم به تنصیف آن خانه نموده اند درست نیست چرا که حکم آنها به تنصیف از باب ترجیح است چرا که برخی معتقدند که در تعارض بیّنات، بیّنه الداخل رجحان ندارد. البته برخی هم معتقدند که بیّنه الخارج رجحان دارد.

- البته اینکه حکم به تنصیف خانه می کنند مربوط به ترجیح بیّنه داخل و یا خارج است حال آنکه در مثال مذکور که هر دو ذوالید می باشند نمی شود تعبیر به داخل و خارج نمود چرا که هر دو هم داخل اند و هم خارج. چرا؟

- زیرا هر دو در نصف داخل و از نصف دیگر خارج اند و لذا از باب ترجیح بیّنات است که به هر یک نصف می رسد. چه ما بیّنه داخل را ترجیح دهیم چه بیّنه خارج را، شامل هر دو مدعی می شود.

پس: تنصیف خانه ربطی به جمع بیّنات ندارد بلکه مربوط به ترجیح بیّنه داخل یا خارج است.

- البته مرحوم شهید ثانی رحمه الله مثال دیگری دارد که اعتراض مرحوم قمی به آن مثال وارد نیست و آن اینستکه:

- دو نفر بر سر منزلی منازعه و اختلاف دارند درحالیکه خانه در دست هیچیک از آن دو نفر نمی باشد بلکه هر دو خارج از خانه و مدعی هستند.

- هر دو مدعی اقامه بیّنه کرده و بیّنه دو طرف متعارض شده اند.

- در اینجا نیز فقهاء فتوی به تنصیف خانه داده اند.

- بنابراین اشکال مرحوم قمی که از باب ترجیح بیّنه داخل یا خارج بود به این فرض وارد نمی باشد.

* نظر جناب شیخنا در رابطه با مطالب فوق چیست؟

- همه آنها را محل اشکال می داند. چرا؟

- زیرا قاعده ایجاب می کند که بیّنات عند التعارض تساقط کنند.

- البته اصحاب معتقدند که اینجا جای جمع عملی است، که ذیلاً و پس از تبیین مثال شیخ ادلّه آنها را بر این جمع بررسی و صحت و سقم آن را تعیین خواهیم نمود.

* مثال شیخ در اینجا چیست و در چه رابطه ای است؟

- در رابطه با جمع عملی بین البینات است و آن در تعیین قیمت صحیح و معیوب در باب تعیین اروش جنایات است، فی المثل:

- زید حیوانی را به عمرو فروخته است، لکن معیوب درآمده است در نتیجه برای روشن شدن تفاوت

ص: ۸۷

صحیح و معیب در قیمت، نزد خبره و کارشناس می روند.

۱ - یک کارشناس می گوید این حیوان صحیحا ده هزار تومان ارزش دارد و معیبا هشت هزار تومان.

۲ - کارشناس دیگری می گوید این حیوان صحیحا ۱۴ هزار تومان ارزش دارد و معیبا دوازده هزار تومان.

- در اینجا در جهت جمع عملی بین این دو قیمت گذاری، اول نصف قول خبره اول و نصف قول خبره دوم را بدست می آورند بدینصورت که:

* نصف صحیحا در قول خبره اول می شود پنج هزار تومان و نصف معیبا می شود چهار هزار تومان.

* و اما نصف صحیحا در قول خبره دوم می شود هفت هزار تومان و نصف معیبا می شود شش هزار تومان.

- سپس آن پنج هزار تومان را با این هفت هزار تومان جمع می کنیم که می شود دوازده هزار تومان.

- آن چهار هزار تومان را هم با این شش هزار تومان جمع می کنیم که می شود ده هزار تومان.

- مابه التفاوت آن دوازده هزار تومان با این ده هزار تومان می شود دو هزار تومان یعنی $\frac{1}{6}$ که این $\frac{1}{6}$ و یا دو هزار تومان را بایع باید به مشتری بدهد. که این جمع عملی میان بینات است.

* إِنَّمَا الْكَلَامُ فِيهِ جَمْعٌ؟

- در اینستکه: آیا جمع عملی دلیل دارد یا نه؟

* اگر گفته شود همان قانون الجمع مهما ممکن اینجا نیز پیاده می شود و دیگر دلیلی لازم ندارد چه؟

- شیخنا می فرماید که دلیل تازه می طلبید، چرا که اینگونه جمع یعنی جمع عملی با یک محذور بزرگ روبروست و آن محذور اینستکه:

- عمل کردن به نصف در قول خبره اول و به نصف در قول خبره دوم مستلزم مخالفت عملیه با هر دو دلیل است. چرا؟

- بخاطر اینکه هریک از دو بینه به نحو معین می گوید تمام خانه مال یک نفر است، و حال آنکه شما در این جمع عملی در هیچ طرف به تمامه و به کماله به بینه عمل نمودید بلکه تنصیف کردید و این مخالفت عملیه با هر دو دلیل است.

- این در حالی است که در ادله الاحکام با چنین محذوری روبرو نبودیم.

- چرا؟

- بخاطر اینکه در آنجا اگر نص و ظاهر یا اظهر و ظاهر بود که خوب جمع بینهما مجاز بود و گرنه جای جمع نبود.

- البته در موارد جمع هم محذوری به نام مخالفت قطعیه عملیه نبود.

ص: ۸۸

- الحاصل:

* جمع عملی در بینات میسور و ممکن نیست چرا که هریک از دو بینه صریح بوده و قاطعانه می گویند که تمام دار از آن زید و یا بکر است و لذا:

- ما نمی توانیم کلام بینه را تأویل کرده بگوئیم تو که می گوئی تمام دار از آن زید است مراد است اینستکه: نصف دار از آن زید است، برخلاف جمع دلالی.

- بنابراین آنچه در ادله موضوعات است، همان تنصیف و جمع عملی است که آنها مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است و لذا چنین جمعی سابقه ندارد یعنی که قبلاً ذکر نشده است و لذا نیاز به دلیل تازه دارد.

* و اما جمع عملی در ادله احکام یا اصلاً معقول نیست و یا که صحیح نمی باشد:

۱- فی المثل یک دلیل می گوید: یجب غسل الجمعة، و دلیل دیگر می گوید:

یستحب غسل الجمعة، که در اینها اصلاً جمع عملی معقول نیست.

۲- و یا فی المثل یک دلیل می گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم العلماء که در اینجا جمع عملی ممکن و متصور است بدین معنا که نصف را اکرام کن و نصف را اکرام نکن تا که به هر دو دلیل عمل کرده باشی.

- اما این جمع صحیح نمی باشد چرا که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است که معصیت باشد و شارع مقدّس اجازه معصیت نمی دهد.

- به عبارت دیگر: ارتکاب مخالفت قطعیه برای رسیدن به موافقت قطعیه صحیح نمی باشد.

- به عبارت دیگر: شارع اجازه نمی دهد که شما برای اینکه به هر دو دلیل عمل کنید نسبت به هر دو معصیت شود.

متن نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الاثار على تصديق العادل اذا كان كل من الدليلين عامًا ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها و بقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء و يهين بعضهم، فيما اذا ورد:

«أكرم العلماء»، و ورد أيضا: «أهن العلماء»، سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما، أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز و على طريق التبعض.

إلا أن المخالفه القطعيه في الأحكام الشرعيه لا ترتكب في واقعه واحده؛ لأن الحق فيها للشارع و لا يرضى بالمعصيه القطعيه مقدمه للعلم بالإطاعه، فيجب اختيار أحدهما و طرح الآخر، بخلاف حقوق الناس؛ فإن الحق فيها لمتعدد، فالعمل بالبعض في كل منهما جمع بين الحقيين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانيه، فهو أولى من الالهال الكلي لأحدهما و تفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم و دواعيه النفسانيه الغير المنضبطه في الموارد. و لأجل هذا يعدّ الجمع بهذا النحو مصالحه بين الخصمين عند العرف، و قد وقع التعبد به في بعض النصوص (1) أيضا.

فظهر ممّا ذكرنا: أن الجمع في ادله الاحكام بالنحو المتقدم. - من تأويل كليهما - لا اولويّه له اصلا على طرح احدهما و الاخذ بالآخر، بل الامر بالعكس.

ترجمه

اشكال

- بله، گاهی تبعض و یا جمع عملی در مترتب کردن آثار به تصدیق عادل نیز تصور می شود (البته) در صورتیکه هریک از دو دلیل عام بوده، و دارای افرادی هستند (مثل ثمن العذره و یا اکرم العلماء که هر یک دارای افرادی هستند) و لذا در بعض موارد این یکی حدیث اخذ می شود و در بعض موارد آن یکی حدیث، و در نتیجه (مکلف) اکرام می کند برخی از علماء را و اهانت می کند عده ای دیگر را، البته در جائی که بطور کلی وارد شده است که اکرم العلماء و نیز وارد شده است که اهن العلماء، خواه این دو دلیل (و یا دو حدیث) هر دو نص باشند به حیثی که تجوز (یعنی توجیه و تأویل آن به یک معنای خلاف ظاهر) در یکی از آن دو ممکن نمی باشد (که البته تبعض و جمع عملی در آن ممکن است مثل يجب جدا اکرام کل عالم بلا استثناء و يحرم جدا اکرام کل عالم بلا استثناء). و خواه هر دو ظاهر باشند (مثل اکرم العلماء و لا تکرم العلماء) که هم جمع بین آنها علی وجه تجوز (یعنی جمع دلالی) ممکن است (که بگوئیم هر دو عام اند و ما هر دو را تخصیص می زنیم) و هم طریق تبعض (یعنی جمع عملی مثل عمل به بینات).

ص: ۹۰

- شیخنا می فرماید: بله (اینگونه مسائل در تصوّر انسان می آید) لکن مخالفت قطعیه در احکام شرعیه در یک واقعه (مثل دفن الکافر مرّه و ترک دفنه مرّه اخری) مورد ارتکاب واقع نمی شود. چرا؟

- زیرا (در ادلّه احکام) حق از آن شارع است و لذا راضی نمی شود که معصیت قطعیه مقدمه بشود برای اطاعت و لذا اختیار یکی از دو دلیل و طرح دلیل دیگر واجب می شود به خلاف حقوق مردم چرا که حق در حقوق مردم مال افراد متعبد است و لذا عمل به بعض در هریک از دو بینه جمع بین حقین است بدون اینکه به سبب انگیزه های نفسانی یکی بر دیگری ترجیح داده شود.

- پس: جمع بین حقین بهتر است از مهمل گذاردن (رها کردن) یکی از دو بینه بطور کلی و واگذار کردن تعیین بینه دیگر به دست حاکم و انگیزه های نفسانی او که در اینگونه موارد غیرمنضبط است. به همین لحاظ این جمع عملی نزد عرف مصالحه میان دو خصم نامیده می شود.

- و گاهی در بعضی از نصوص نیز تعبد به چنین تنصیفی وارد شده است.

- پس از آنچه ما بیان کردیم روشن می شود که جمع در ادلّه احکام به نحوی که قبلاً گذشت و آن عبارت بود از تأویل هر دو دلیل (و یا تبعیض از هر دو دلیل) هیچگونه اولویتی بر طرح یکی از دو دلیل و اخذ به دیگری وجود ندارد بلکه قضیه به عکس است (یعنی که جای طرح است و نه جمع)

متن و أمّا الجمع بين البيّنات في حقوق الناس، فهو و إن كان لا أولويّه فيه على طرح أحدهما بحسب أدلّه حجّيه البيّنه؛ لأنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكلّ منهما بل بأحدهما، أو بكلّ منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلّا أنّ ما ذكرناه من الاعتبار لعلّه يكون مرجّحاً للثاني على الأوّل.

و يؤيّده: ورود الأمر بالجمع بين الحقيّن بهذا النحو في روايه السكوني(١) - المعمول بها - في من أودعه رجل درهمين و آخر درهما(٢)، فامتزجا بغير تفريط و تلف أحدها.

هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات و شبهها هي القرعه. نعم، يبقى الكلام في كون القرعه مرجّحه للبيّنه المطابقه لها أو مرجعا بعد تساقط البيّنتين. و كذا الكلام في عموم مورد القرعه أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عمليّ - كأصالة الطهاره - مع إحدى البيّنتين. و للكلام مورد آخر(٣).

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: حيث تبين عدم تقدّم الجمع على الترجيح و لا على التّخيير، فلا بدّ من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:

إنّ المتعارضين، إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجّح فيكونان متكافئين متعادلين، و إمّا أن يكون مع أحدهما مرجّح.

ترجمه

جمع بين بيّنات در حقوق مردم

- و امّا جمع بين بيّنات در حقوق مردم، اگرچه به حسب ادلّه حجّيت بيّنه اولويّتي درش بر طرح احدهما وجود ندارد چونکه ادلّه حجّيت بيّنه دلالت دارد بر وجوب اخذ هر بيّنه اي به تمام معنايش.

- پس: در مخالفت اين دو بيّنه فرقي نيست بين اينکه یکی را اخذ کرده و یکی را اخذ نکنی و بين اخذ به هر دو بيّنه و لکن نه در تمام معنای آن بلکه در بعض (يعني نصف) معنای هریک از آن دو، مگر اينکه آنچه در مورد آن اعتبار عقلي ذکر کردیم (که جمع بين حقيّن است و از نفسانيّات قاضی بدور است و...) مرجّح باشد برای جمع نسبت به طرح.

- و تائيد می کند اين مطلب را، ورود امر به جمع بين حقيّن به نحو مذکور در روايت سکوني (که بوسيله علماء به آن عمل شده است) در مورد مدعی که مردی دو درهم نزد او به امانت گذاشت و مرد

ص: ۹۲

۱- (۱) - الوسائل ۱۳: ۱۷۱، الباب ۱۲ من أحكام الصلح، الحديث الأوّل.

۲- (۲) - في (المصدر) بدل «درهمين و درهم»: «دينارين و دينار».

۳- (۳) - انظر مبحث القرعه في عوائد الأيام: ۶۳۹-۶۶۹، و العناوين ۱: ۳۵۲-۳۶۰.

دیگری یک درهم.

- پس از آن این دو مال بدون افراط و تفریط به هم مخلوط شدند و سپس یکی از دراهم از بین رفت (که در آنجا امام حکم به تنصیف احد الدرهم نمود جمعا بین الحقیقین).

اصل، در تعارض بینات، همان قرعه است

اشاره

- سپس شیخ می فرماید: این بود مؤید مطلب ما لکن (بعد اللتی و یا و اللتی) انصاف اینستکه: اصل در موارد تعارض بینات و شبه بینات (مثل دو تا قرعه یا دو تا استصحاب) همان قرعه است.

- بله، باقی می ماند کلام در اینکه آیا قرعه مرجح برای یکی از دو بینه ای است که مطابق با اصل است یا که پس از تساقط دو بینه، قرعه محل رجوع است.

- و نیز باقی می ماند این کلام در عموم موارد قرعه.

- پس: باز می گردیم به آنچه درصدد آن بودیم و می گوئیم:

- حیث اینکه عدم تقدّم جمع دلالتی بر ترجیح در متراجحین و بر تخییر در متکافئین روشن شد، ناگزیر از بحث در دو مقامی هستیم که قبلا- آن را ذکر نمودیم و آن اینکه سخن در احکام تعارض در آن دو مقام واقع می شود (یعنی متکافئین و متراجحین) و لذا می گوئیم:

- یا با یکی از دو خبر متعارض مرجحی نمی باشد که در نتیجه متکافئین متعادلین می باشند.

- یا اینکه با یکی از دو خبر متعارض مرجحی می باشد.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (نعم قد يتصور التبعض فی ترتیب الاثار... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- شما جناب شیخ ادعا می کنید که جمع عملی یعنی تبعض در ادله الاحکام امکان ندارد و تنها جمع دلالتی ممکن است، لکن ما فکر می کنیم که جمع عملی هم در ادله احکام ممکن است چرا که انجام جمع عملی در ادله الاحکام معنایش حکم

به تنصیف نیست تا که شما بگوئید احکام الله مثل وجوب یا حرمت و یا... قابل تنصیف نیستند.

- بنابراین: ادله الاحکام نیز مثل ادله الموضوعات اند. چرا؟

- زیرا انجام جمع عملی یا تبعیض در ادله الموضوعات، در خود خبر یعنی قول بینه نبود بلکه در متعلق آنها بود.

- به عبارت دیگر: گفتیم خانه شش دانگ است، سه دانگ آن مال زید و سه دانگ آن مال عمرو.

- خلاصه اینکه ما مدعی هستیم که در برخی از موارد در ادله الاحکام نیز می توان جمع عملی و یا به

ص: ۹۳

تعبیر دیگر مرتکب تبعیض شد، گرچه قبول داریم که در برخی از موارد هم اصلاً قابل تبعیض نیست.

- فی المثل: اغتسل للجمعه، و ینبغی غسل الجمعه یعنی غسل جمعه یا واجب است یا مستحب، قابل تبعیض هم نیست چونکه غسل جمعه یک شیء است و تبعیض در آن راه ندارد.

- به عبارت دیگر: نه خود غسل جمعه قابل تبعیض است، نه واجب قابل تبعیض است و نه مستحب.

- آری برخی از موارد در بعضی از جاها قابل تبعیض اند یعنی می توان که جمع عملی را در آن موارد انجام داد فی المثل در ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره، عذره، مطلق است و مطلق دارای افرادی مثل طاهره و نجسه است و لذا می توان در بعضی از عذره ها به لا بأس عمل کرد و در بعضی از عذره ها به ثمن العذره یعنی سحت عمل کرد.

- و یا فی المثل: در اکرم العلماء و لا- تکریم العلماء می توان نصف علماء را به اکرام العلماء داد و نصف دیگر را به لا تکریم العلماء.

- الحاصل: مواردی که در اینجا قابل تبعیض هستند یا از حیث دلالت نصّ اند و یا ظاهر:

۱- اگر از حیث دلالت نصّ باشند که خوب به دلالت نصّ نمی توان دست زد و لذا همان تبعیض در عمل ممکن است. فی المثل:

- در یک دلیل گفته است: يجب جدّا اکرام کلّ عالم بلا استثناء، که دلالتش نصّ است و نه می توان که به يجب جدّا دست زد و نه به العلماء بلا استثناء.

- در دلیل دیگر گفته است: اکرام العلماء یحرم جدّا من دون استثناء، که باز دلالتش نصّ است و نه می توان که به یحرم جدّا دست زد و نه به العلماء من دون استثناء.

- بنابراین: در مواردی که از حیث دلالت نصّ هستند، جمع دلالتی ممکن نیست چونکه به هیچیک از دو دلیل نمی توان دست زد و لکن تبعیض در عمل امکان دارد چنانکه در تعارض بینات و حکم به تنصیف خانه عمل می شود.

۲- و اگر دلالت آنها ظاهر باشد می توان در دلالت آنها تصرّف نمود مثل اکرام العلماء و لا تکریم العلماء که هیچکدام نصّ نیستند و لذا می شود که اکرام را حمل کرد به مطلق الجواز و لا تکریم را حمل نمود به مطلق المرجوحیت.

- به عبارت دیگر: در اینجا هم می توان از جمع دلالتی استفاده کرده بدینصورت که اکرام العلماء را حمل کرد به جواز و لا تکریم را حمل کرد به کراهت، و هم می توان جمع عملی و یا تبعیض در عمل را انجام داد بدینصورت که به دلالت دو دلیل دست نزد و لکن نصف علماء را اکرام کرد و نصف علماء را اکرام نکرد.

- خلاصه اینکه مستشکل می گوید:

- گرچه در ادله الاحکام در بعضی جاها جمع عملی غیرممکن است و لکن در برخی از جاها ممکن است، منتهی آن جا هم که ممکن است یا هر دو دلیل نصّ اند یا غیرنصین هستند.

- در نصین می توان از جمع عملی استفاده کرد، و در غیر نصین هم می توان از جمع عملی استفاده کرد، هم می توان از جمع دلالی استفاده نمود.

- و اما جناب شیخ در پاسخ به این سؤال می فرماید:

- بله مطلب درست است و لکن تعارض ادله با تعارض بیّنات یک تفاوتی دارد و آن اینستکه:

- تعارض بیّنات مربوط به حق الناس است یعنی که این بیّنه می گوید: خانه از آن زید است، آن یکی بیّنه می گوید خانه از آن عمرو است.

- یعنی الحق لللاثین، وقتی که الحق لللاثین باشد، جمع بین حقیین به این معنا که نصف خانه را به زید بدهند و نصف آن را به عمرو چه مانعی دارد؟

- ایا در ادله الاحکام، حق مربوط به اثین نیست بلکه حق از آن شارع است، چه دو خبر تعارض بکنند و چه ده خبر، حکم خداست، الحکم حق لله تعالی و لذا خدا راضی نمی شود که شما مرتکب مخالفت قطعیه بشوید مقدمه للموافقت القطعیه.

- وقتی شما نصف به این حدیث عمل می کنید و نصف به آن حدیث عمل می کنید، راجع به این نصف موافقت قطعیه حاصل می شود.

- اما اینکه نصف این یکی حدیث را طرح می کنید و نصف آن حدیث دیگر را می شود مخالفت قطعیه.

- وقتی شما نصف به این حدیث عمل می کنید و نصف به آن حدیث عمل می کنید، راجع به این نصف موافقت قطعیه حاصل می شود.

- اما اینکه نصف این یکی حدیث را طرح می کنید و نصف آن حدیث دیگر را می شود مخالفت قطعیه.

- خدا هم راضی نیست که شما موافقت قطعیه را مقدمه قرار دهید برای مخالفت قطعیه و یا به تعبیر دیگر اطاعت را مقدمه قرار دهید برای معصیت.

- بنابراین: شما موظف هستید که یکی از دو خبر را اخذ و خبر دیگر را طرح کنید.

- وقتی یک خبر را اخذ کرده، و خبر دیگر طرح شود دیگر نه مخالفت قطعیه می شود و نه موافقت قطعیه بلکه می شود مخالفت احتمالیّه و یا موافقت احتمالیّه.

* با توجه به بیان فوق حاصل مطلب در (و اما الجمع بين البينات في حقوق الناس... الخ) چیست؟

- اینستکه: در باب بينات دو دليل خارجى براى جمع عملى وجود دارد:

ص: ۹۵

۱ - اینکه ادله الموضوعات مربوط به حقوق الناس است و لذا پای دو یا چند نفر در میان است و لذا اگر شارع مقدس در اینجا بفرماید که شما مخیر هستید که به این عمل کنید یا به آن، تضييع حقوق می شود.

و لذا راه جمع میان حقوق در اینجا همین جمع عملی است که نام آن مصالحه قهریه می باشد.

۲ - اینکه در برخی از روایات و دعوی می خوانیم که شخصی دو دینار نزد ودعی به امانت گذاشته بود و شخص دیگری یک دینار.

- پس از آن این سه دینار مخلوط شده و سپس یکی از آن سه مفقود و یا که به سرقت رفته است.

- در اینجا امام علیه السلام می فرماید که از دو دینار باقیمانده یکی را به صاحب دو دینار داده و دینار دیگر را بین آن دو نفر تنصیف کنند و حال آنکه در واقع یا این دینار تماما از آن صاحب یک دینار است و یا مال صاحب دو دینار و لکن روایات حکم به تنصیف کرده است.

- این خود دلیل دیگری است بر تنصیف و جمع عملی.

* پس مراد از (هذا و لکن الانصاف... الخ) چیست؟

- اینستکه: انصاف حکم می کند به اینکه: خیر، تعارض بینات نه جای جمع دلالی است و نه جای جمع عملی بلکه باید هر دو دلیل طرح شده و رجوع شود به قرعه. چرا؟

- زیرا اینکه گفته شد، جمع بین الحقیین است، نه آیه ای در این رابطه هست و نه حدیثی بلکه یک اصطلاح ساخته شده است به نام جمع بین الحقیین که یک وجه رجحانی است و نه وجه وجوبی.

- گفته شد که به خاطر این وجه رجحانی بهتر است که باید بین دو دلیل جمع بشود، لکن سؤال ما اینستکه: دلیل این باید و وجوب چیست؟

- اینکه گفته شود بهتر است این کار را بکنید فرق می کند با اینکه گفته شود باید این کار را بکنید.

- اگر بگوئید حدیث در این مورد وارد شده است، می گوئیم بله و لکن حدیث در یک مورد خاص وارد شده است یعنی که آن مورد با نصّ از محلّ بحث خارج شده است و گرنه در باب وقوع، دوران بین المحذورین است و تنصیف در اینجا خلاف قاعده است.

- هرچیز هم که خلاف قاعده شد، يقتصر مورد النصّ، یعنی که تنها به که آن هم مستلزم مخالفت عملیه قطعیه است و لذا چنین جمعی سابقه ندارد یعنی که قبلا ذکر نشده است و لذا نیاز به دلیل تازه دارد.

* و اما جمع عملی در ادله الاحکام یا اصلا معقول نیست و یا که صحیح نمی باشد:

۱ - مثلاً- يك دليل می گوید (يجب غسل الجمعة) و دليل ديگر می گوید: (يستحبّ غسل الجمعة)، که در اینجا اصلاً جمع عملی معقول نیست.

ص: ۹۶

۲- و یا مثلاً یک دلیل می گوید: (اکرم العلماء) و دلیل دیگر می گوید: (لا تکرّم العلماء)، که در اینجا جمع عملی ممکن و متصور است بدین معنا که نصف را اکرام کن و نصف را اکرام نکن تا که به هر دو دلیل عمل کرده باشی که معصیت است و شارع مقدّس اجازه معصیت نخواهد داد.

- به عبارت دیگر: ارتکاب مخالفت قطعیه برای رسیدن به موافقت قطعیه صحیح نمی باشد.

- به عبارت دیگر: شارع اجازه نمی دهد که شما برای اینکه به هر دو دلیل عمل کنید نسبت به هر دو معصیت شود.

* حاصل مطلب در (و اما الجمع بین البینات فی حقوق الناس... الخ) چیست؟

- اینستکه: در باب بینات دو دلیل خارجی برای جمع عملی وجود دارد:

۱- اینکه ادله الموضوعات مربوط به حقوق الناس است و پای دو نفر در میان می باشد و لذا:

- اگر شارع مقدّس در اینجا بفرماید که شما مخیر هستید که به این عمل کنید یا به آن، تضييع حقوق می شود و لذا راه جمع میان حقوق در اینجا همین جمع عملی است که نام آن مصالحه قهریه می باشد.

۲- اینکه در برخی از روایات و دعوی می خوانیم که شخصی دو دینار نزد ودعی و امانت دار به امانت گذاشته بود و شخص دیگری یک دینار.

- پس از آن این سه دینار مخلوط شده است و سپس یکی از آن سه مفقود و یا که به سرقت رفته است.

- در اینجا امام علیه السلام می فرماید که از دو دینار باقیمانده یکی را به صاحب دو دینار داده و دینار دیگر را بین آن دو نفر تنصیف کنند و حال آنکه مورد نصّش قناعت می شود و تنقیح مناط معنا ندارد.

- پس: ما دلیلی بر جمع عملی که مرحوم شهید ثانی عنوان فرموده است نداریم و لذا در اینجا به قرعه رجوع می کنیم.

* پس مراد شیخ از (نعم ینقی الکلام فی کون القرعه مرجحه للبینه المطابقه لها... الخ) چیست؟

اینستکه: به نظر ایشان در تعارض بینات باید قرعه را مطرح نمود و نه جمع عملی را، منتهی این بحث مطرح می شود که آیا قرعه مرجح است یا مرجع؟

- معنای مرجح بودن قرعه اینستکه: وقتی دو بینه تعارض می کنند و ما قرعه می اندازیم به نام هر یک که درآید به همان عمل می کنیم و قرعه مرجح او می شود.

- معنای مرجع بودن قرعه اینستکه: وقتی دو بینه تعارض می کنند، تساقط کرده و هر دو کالعدم می شوند و لذا به قرعه رجوع می شود.

* ثمره این بحث که قرعه مرجح است یا مرجع کیست؟

اینستکه: قرعه:

ص: ۹۷

۱- اگر مرجع باشد و دو بینه تعارض کرده و تساقط کنند و در صورتیکه هنوز قرعه زده نشده، مدعی سومی پیدا شود و ادعا کند که خانه از آن اوست، او مدعی بلامنازع شده و خانه به او تعلق می گیرد.

۲- و چنانچه مرجع باشد در صورتیکه فرد ثالثی هم مدعی شود بین سه نفر قرعه می زنیم و یا که تثلیث در کار است.

* مراد از (و كذا الكلام فى عموم موارد القرعه او اختصاصها بما لا- يكون هناك اصل عملي كاصاله الطهاره مع احدى البينتين...) چیست؟

- پاسخ به يك سؤال ديگر است مبني بر اينكه: وقتى ما به قرعه رجوع مى كنيم اعم از اينكه مرجع باشد يا مرجح، اين رجوع ما مطلق است يا در صورتى است كه يكى از دو بینه مطابق اصل نباشد؟

- فى المثل: اگر ما ندانیم که فلان اناء پاک است یا نجس؟ در صورتیکه دو نفر شهادت بدهند که پاک است و دو نفر دیگر بگویند که نجس است آیا از آنجا که یکی از دو طرف مطابق اصل طهارت است دیگر به قرعه مراجعه نمی شود و لکن در جایی که هر دو طرف مخالف اصل است مثل تنصیف دار به قرعه مراجعه می شود؟

- و لذا می فرماید بعید نیست که قرعه مخصوص همین مورد دوم باشد.

* وجه آن چیست؟

- اینستکه: قرعه به قدری تخصیص خورده است که عموماًش از ارزش افتاده است و لذا نمی توان در همه جا از آن استفاده نمود و تنها باید که به قدر متیقن آن قناعت کرد.

- قدر متیقن هم آنجایی است که هیچیک از دو بینه مطابق اصل نباشد و إلا اگر یکی از دو طرف مطابق اصل باشد جای قرعه نخواهد بود.

- این بود تمام آنچه در رابطه با قانون جمع وجود دارد.

* نکته: جای این سؤال هست که آیا این دو بینه باید تساقط کنند تا که رجوع به قرعه شود یا که هر کدام از دو بینه مطابق با قرعه شد بر رجحان بالقرعه؟

- به عبارت دیگر: القرعه مرجع أو مرجح؟

- فى المثل: دو نفر ادعا می کنند و بینه می آورند و ما هم به قرعه مراجعه کرده خانه را به کسی می دهیم که قرعه به نامش درآمده.

- پس از آن فرد ثالثی می آید و مدعی می شود که این خانه از آن من است و در اثبات مدعایش اقامه بینه هم می کند.

- آیا بینۀ این فرد ثالث را باید معارض با آن دو بینه بحساب آوریم یا که آن را بلامعارض محسوب کنیم؟

ص: ۹۸

- اگر قبلا- که قرعه زدیم پس از تساقط بینتین بوده یعنی دو بینه در اثر تعارض تساقط کرده و پس از آن ما به قرعه رجوع کرده ایم این بینه سوم بلامعارض و برنده است.

- اما اگر گفته شود که خیر آن دو بینه قبلی تساقط نکرده اند و لکن قرعه مرجح احدهما بود آن وقت این بینه ثالث معارض با آن دو بینه است.

* جناب شیخ اینکه فرمودید يرجع إلى القرعه آیا در همه جا يرجع إلى القرعه؟ یا در صورتیکه احد البینه مطابق با اصل نباشد، فی المثل:

- دو تا بینه تعارض کرده، یکی می گوید این آب نجس است، بینه دیگر می گوید خیر این آب پاک است چه باید کرد؟

- بینه ای که می گوید این آب پاک است مطابق با اصل طهارت است و لذا:

- در اینگونه موارد نباید به قرعه رجوع کرد بلکه باید به بینه ای عمل کرد که مطابق اصل است.

- آیا در جایی که هیچیک از دو بینه مطابق اصل نیست باید که به قرعه رجوع کرد مثل تعارض دو بینه در مورد خانه که دوران بین المحذورین است.

تلخیص المطالب

آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با مرحوم شیخ

* تعارض چیست؟

اینستکه: دو خبر یا به تعبیر دیگر دو دلیل از جهت معنا و مدلول به نحو تضاد یا تناقض با هم منافات داشته، ناسازگار باشند، فی المثل:

* اگر یک دلیل بگوید اکرام زید واجب است، دلیل دیگر بگوید اکرام زید واجب نیست، این واجب است و واجب نیست تنافی به نحو تناقض است.

* و اگر یک دلیل بگوید فلان شیء حلال است و دلیل دیگر در رابطه با همان شیء بگوید حرام است، این حلال است و حرام است، تنافی به نحو تضاد است.

- علیّیّ حال شرط تعارض دو دلیل اینستکه: بر سر یک موضوع وارد شده و چنانکه در دو مثال فوق وجود دارد، وحدت موضوع داشته باشند، چنانکه مناطقه می گویند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است در آخر زمان

- بنابراین: اگر هر دلیلی دارای موضوع علی حدّه ای باشد تعارض بین آنها معنا ندارد فی المثل:

- اگر یک دلیل بگوید اکرام زید واجب است، دلیل دیگر بگوید اکرام عمرو حرام است تعارضی بین این دو دلیل وجود ندارد، چراکه موضوع هر یک با دیگری فرق می کند.

ص: ۹۹

* جناب شیخ از مطلب فوق چه مطلبی بدست می آید؟

- اینکه: دلیل اجتهادی تعارضی با دلیل فقهاتی ندارد، چونکه موضوع ادله یک چیز است و موضوع اصول چیز دیگر است فی المثل:

- دلیل اجتهادی می گوید: التّن حرام، اصل یعنی دلیل فقهاتی می گوید تن مشکوک الحکم حرام.

- به عبارت دیگر: دلیل اجتهادی می گوید حرام لکن اصل براءت می گوید حلال، منتهی دلیل که می گوید حرام، تن را می گوید حرام و اصل که می گوید حلال، تن مشکوک الحکم را می گوید حلال.

- پس در اینجا وحدت موضوع وجود ندارد در نتیجه بین دلیل و اصل تعارضی نخواهد بود.

* جناب شیخ مخالفت ادله با اصول چگونه است و به چه شکل متصور است؟

- مخالفت ادله با اصول را در دوازده گونه می توان تصویر کرد که در نه صورت از این دوازده صورت ادله وارد بر اصول اند و در سه صورت حاکم بر آنها می باشند.

- در تصویر این دوازده صورت می گوئیم:

- در سراسر فقه چهار اصل عملی وجود دارد: براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

۱ - براءت: گاهی عقلی است که همان قبح عقاب بلا بیان باشد، گاهی شرعی است که همان رفع ما لا یعلمون... باشد.

۲ - احتیاط: گاهی عقلی است، که همان دفع عقاب محتمل واجب است می باشد، گاهی شرعی است که همان احتط لدینک اخوک دینک، می باشد.

۳ - تخییر یک اصل عقلی است که شرعی ندارد و در دوران بین المحذورین که نمی دانیم فلاذن عمل مثلا واجب است یا حرام کاربرد دارد و لذا عقل می گوید انت مخیر، یکی را به دلخواه اختیار کن.

۴ - استصحاب هم یک اصل شرعی است که همان لا تنقض الیقین بالشک باشد.

- نکته: درست است که اصول عملیه چهار تا می باشند لکن وقتی عقلی و شرعی آن را مورد نظر قرار می دهیم من حیث المجموع می شوند شش تا.

* إتما الکلام در اینجا در چیست؟

- در اینستکه: دلیلی که در مقابل این شش اصل قرار می گیرد دو صورت دارد:

۱ - یا مفید علم است مثل خبر متواتر، اجماع محصل، خبر محفوف به قرآن و نص آیه.

۲ - یا مفید ظنّ است، مثل: ظاهر آیه، خبر ثقه، اجماع منقول و امثال ذلك...

پس: دوتا شش تا می شود دوازده تا.

بنابراین: وقتی یک دلیل در برابر یک اصل قرار می گیرد دارای یکی از این دوازده وضعیّت است، حال:

ص: ۱۰۰

- اگر دلیلی علمی مثل آیه یا خبر متواتر و... در مقابل اصول شش گانه مذکور قرار بگیرد وارد بر آنها خواهد بود، چرا که موضوع اصول را از بین می برد. چرا؟

- زیرا موضوع هر یک از اصول عملیه شیء ای است که حکمش مشکوک است و لذا با آمدن علم و عالم شدن ما به حکم شیء، دیگر آن شیء مشکوک الحکم نخواهد بود.

- به عبارت دیگر: علم که آمد، شک و عدم علم که موضوع این اصول است از بین می رود.

- فی المثل: روزگاری شما نمی دانستید که شرب تنن حلال است یا حرام؟ اقدام به اجرای برائت عقلیه و یا شرعیّه کرده می گفتید: حکم تنن مشکوک الحکم، برائت است.

- بعد علم می آید و می گوید که تنن حرام است. چرا؟

- زیرا با آمدن علم، شک و یا عدم علم به حکم تنن از بین می رود و جایی برای اجرای اصل باقی نمی ماند.

* و یا فی المثل: شما نمی دانید که ظهر واجب است یا جمعه؟ علم اجمالی، احتیاط عقلی و یا احتیاط شرعی به شما می گویند که هر دو را انجام بده.

- اگر خبر متواتری قائم شود به اینکه ظهر واجب است یا بالعکس جمعه واجب است، شک شما از بین رفته و شما به وظیفه خود آشنا می شوید و لذا دیگر جایی برای احتیاط وجود ندارد.

* و یا فی المثل: شما شک دارید که آیا آب متغیر، پس از زوال تغیرش پاک است یا نجس؟ خوب استصحاب می گوید نجس است.

- اگر خبر متواتری به دست شما برسد که آب متغیر بعد زوال تغیره طاهر است خوب، شک شما از بین رفته و به حکم آب مزبور آشنا می شوید و لذا دیگر جایی برای اجرای استصحاب وجود ندارد.

- و یا فی المثل: شما نمی دانید که دفن الکافر واجب ام لا؟ یعنی که در دوران بین المحذورین گرفتار می شوید، عقل شما را مخیر می کند به اینکه یکی را عمل کنی.

- اگر خبر متواتری قائم شود به اینکه دفن کافر واجب است، خوب علم آمده و در نتیجه شک شما از بین می رود و دیگر جایی برای تخییر وجود ندارد.

- الحاصل: وقتی دلیل علمی با اصول شش گانه روبرو شود وارد بر آنها خواهد بود یعنی که موضوع آنها را که عدم علم و یا شک باشد از بین می برد.

- و اما اگر دلیل ظنی مثل خبر ثقه در مقابل اصول شش گانه مذکور قرار بگیرد، دو شق خواهد داشت:

- در سه صورت وارد بر آنها خواهد بود، و در سه صورت حاکم بر آنها خواهد شد.

- به عبارت دیگر: دلیل ظنی یعنی خبر ثقه:

ص: ۱۰۱

۱ - در صورتیکه در برابر اصول عقلیه قرار بگیرد وارد بر آنها خواهد بود.

۲ - و در صورتیکه در برابر اصول شرعیه قرار بگیرد حاکم بر آنها خواهد بود.

* جناب شیخ چرا دلیل ظنی در مقابل اصول عقلیه یعنی برائت عقلیه، احتیاط عقلی و تخییر وارد می باشد؟

- چونکه موضوع آنها را که عدم علم و یا شک باشد نابود می کند، منتهی باید دید که این نابودی موضوع چگونه صورت می گیرد؟ و لذا فی المثل می گوئیم:

* گفته شد که موضوع برائت عقلیه، قبح عقاب بلا بیان و یا به تعبیر دیگر عدم البیان است، و عدم البیان محل اجرای برائت عقلیه است و لذا:

- اگر خبر ثقه ای بیاید و بگوید که شرب تنن حرام است، عدم البیان از بین رفته می شود مع البیان.

- به عبارت دیگر: إذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و لذا موضوع برائت عقلیه از بین می رود.

* و یا گفته شد که موضوع احتیاط عقلی احتمال عقاب است، و احتمال عقاب جای احتیاط است و لذا:

- وقتی شما ندانید که ظهر واجب است یا جمعه؟ اصل احتیاط عقلی می گوید هر دو را انجام بده.

چرا؟

- زیرا موضوع احتیاط، عقاب محتمل است و دفع عقاب احتمالی هم واجب است.

- حال: اگر خبر معتبری بیاید و بگوید که جمعه واجب است و نه ظهر، در صورتیکه ما جمعه را بخوانیم دیگر احتمال عقاب وجود نخواهد داشت.

- به عبارت دیگر: دلیل معتبر در اینجا وظیفه ما را روشن کرده است و دیگر نیازی به اصل نیست چون احتمال عقابی وجود ندارد تا که عقلا احتیاط واجب بشود.

* و اما در مورد دوران بین المحذورین، عقل می گوید تخییر. چرا؟

- زیرا که موضوع تخییر، تحیر است و لذا عقل می گوید: تو که متحیر میان وجوب و حرمتی، احدهما را اختیار کن.

- اگر خبر ثقه بیاید و بگوید که دفن کافر واجب است، با آمدن خبر ثقه، شما از حیرت خارج می شوید، وقتی در تحیر نباشید، عقل نمی گوید تخییر.

پس: دلیل ظنی معتبر، نسبت به اصول سه گانه ورود دارد یعنی که موضوع آن را از بین می برد.

* جناب شیخ گفته شد حکومت اینستکه: یکی از دو دلیل، دلیل دیگر را تفسیر بکند مثل آن دو جمله ای که بینشان (آی) تفسیریه باشد، بفرمائید آزمایش این مطلب به چیست؟

- به اینستکه: اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم بی معنا و خنده آور می شود منتهی چنانکه در شرح

ص: ۱۰۲

آمد تفسیر بر دو گونه است:

۱ - تفسیر به تضییق ۲ - تفسیر به توسعه

* برای تفسیر به تضییق مثال زده شد به اینکه مثلاً مولا:

- در یکجا فرموده است: إذا شككت فابن علی الاكثر.

- در جای دیگر فرموده است: لا شك للامام مع حفظ المأموم.

- دلیل اخیر مفسر و دلیل اول مفسر است، منتهی اگر دلیل مفسر و محکوم نبود دلیل مفسر و حاکم معنا نداشت.

- به عبارت دیگر: اگر شارع مقدس برای نماز دستوراتی را صادر نکرده و مثلاً در ابتدا نگفته بود که (إذا شككت فابن علی الاكثر)، بلکه ابتداء می گفت: لا-شك فی الامام مع حفظ المأموم، مکلفین متحیر می شدند که مراد از اینکه گفته می شود امام جماعت به شکش اعتنا نکند یعنی چه؟

- مگر در باب شك خبرهایی هست که اکنون می گوید امام جماعت به شك خودش اعتنا نکند؟

- بنابراین: مقرراتی که توسط شارع در رابطه با شکایات بیان شده است، زمینه ساز این دلیل است که لا شك للامام و... و یا لا شك للكثير الشك و... و لذا:

- این دلیل دوم می شود حاکم بر آن دلیل اول منتهی تفسیر به تضییق، بدین معنا که دایره دلیل اول را تنگتر می کند، چنانکه در عام و خاص نیز قضیه از همین قرار است.

یعنی که دلیل خاص می آید و دایره عام را مقداری محدود می کند.

* برای تفسیر بالتوسعه، از خارج مثال می زنیم به اینکه فی المثل مولا:

- از یک طرف فرموده: الخمر حرام - از طرف دیگر فرموده: الفقاع حمر.

- این الفقاع حمر حاکم است و الخمر حرام محکوم یعنی که الفقاع حمر مفسر و الخمر حرام مفسر است.

- اگر دلیل محکوم یا مفسر نبود، دلیل حاکم و مفسر لغو و بی معنا می بود و لذا دلیل محکوم زمینه ساز دلیل حاکم است.

- الحاصل: میزان حکومت اینستکه: یکی از دو دلیل با همان ظاهر لفظی اش تفسیر کند دلیل دیگر را، بدین معنا که برخی از مصادیق آن را از موضوعش بیرون بیاورد، و یا به تعبیر دیگر موضوع دلیل دیگر را کوچک کند.

* جناب شیخ گفته شد حکومت بالتضییق اینستکه: (لا شك للكثير الشك)، می شود مضیق (إذا شككت فابن علی الاكثر)،

این در حالی است که (لا تکرّم النّحاه) نیز مضیق اکرم العلماء است.

- حال چطور است که عمل لا تکرّم النّحاه را می گوئید تخصیص و لکن عمل لا شکّ للكثیر الشکّ

ص: ۱۰۳

را می گوئید حکومت؟

- به عبارت ساده تفاوت حکومت بالتضییق با تخصیص در چیست؟

- در اینستکه: دلیل حاکم که تضییق کننده دلیل محکوم است با همان دلالت لفظیه و ظاهرش محدود کننده دایره دلیل محکوم است.

- ائیا تخصیص مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه به حکم عقل است، یعنی عقل انسانی می گوید که این دلیل باید مضیق و محدود کننده آن دلیل باشد.

- به عبارت دیگر: لا تکرّم النّحاه اگر مضیق اکرم العلماء است به حکم عقل است و نه به دلالت لفظ.

* به چه دلیل لا-شکّ لکثیر الشّکّ به دلالت لفظی و با گوشه چشم نظر به دلیل محکوم یعنی إذا شککت فابن علی الاکثر دارد و لکن لا تکرّم النّحاه به دلالت عقلی؟

- به همان دلیل که در حاکم و محکوم گفته شد که اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو و بی معناست.

- به عبارت دیگر: اگر إذا شککت فابن علی الاکثر نبود، لا شکّ لکثیر الشّکّ نیز معنا نداشته و به جایی مربوط نمی بود.

- ائیا در عام و خاص، مسأله چنین نمی باشد، یعنی به فرض هم که عامی نباشد خاص به خودی خود دارای معنا بوده و لغو نمی باشد.

- فی المثل: فرض کنید که مولا نگفته باشد که اکرم العلماء بلکه ابتداء و بدون زمینه دستور بدهد که لا تکرّم النّحاه، خوب این مطلب لغو نبوده و معنادار است یعنی که اکرام نجات واجب نیست بلکه حرام است.

- به عبارت دیگر: عام زمینه ساز برای فرمان خاص نیست و خاص بدون وجود عام لغو نمی باشد، منتهی وضعیّت چنین است که:

- وقتی عقل، عام و خاصّی را مورد نظاره و دقت قرار می دهد و می بیند که مثلا از یکطرف گفته شده همه علماء را اکرام نکن، و از طرف دیگر گفته شده اکرام نحویها واجب نیست، می فهمد که نمی شود هم به عموم عام یعنی اکرم العلماء عمل کرد، هم به لا تکرّم النّحاه. چرا؟ زیرا:

- اگر بخواهیم به لا تکرّم النّحاه عمل کنیم ناچاریم که مقداری از اکرم العلماء را نادیده گرفته و تخصیص بزنیم.

- عقل می گوید اکنون که وضعیّت چنین است، بیائیم و یکی را قرینه صارفه بر دیگری قرار دهیم.

- به عبارت دیگر عقل می گوید: همانطور که (یرمی) قرینه صارفه برای رأیت اسدا می باشد و آن را به معنای رجل شجاع

برمی گرداند، لا تکرم النجاه را نیز که دلالتش صریحتر است قرینه صارفه برای اکرم

ص: ۱۰۴

العلماء قرار می دهیم.

- در اینجا خاص صریح تر است چرا که آشکارا می گوید که اکرام نحوی واجب نیست، و حال آنکه در عام ناب نجات نیامده بلکه بر عموم علماء دلالت دارد.

- پس: خاص که دلالتش قوی تر است، قرینه قرار می گیرد برای عام، و گفته می شود که یخصّص العامّ بالخاصّ.

* جناب شیخ چه نکته لطیفی از مطلب فوق به دست می آید؟

اینکه: در دلیل حاکم و محکوم، فرقی نمی کند که دلالت دلیل حاکم قوی باشد یا ضعیف در هر صورت حکومت می کند بر دلیل محکوم.

- به عبارت دیگر: تا دلیل حاکم با دلالت لفظی و با گوشه چشم نظر به دلیل محکوم می کند او را تفسیر می نماید و لذا بر او مقدّم می باشد چه دلالتش قوی باشد یا ضعیف.

* ذکر یک مثال برای حاکم قوی الدلاله:

۱ - إذا شككت فابن علي الاكثر (دلیل محکوم)

۲ - لا شكّ للامام مع حفظ المأموم (دلیل حاکم)

- این دلیل دوّم به راحتی می تواند که حاکم بر دلیل اوّل باشد چرا که به صراحت و روشنی می گوید امام نباید به شکش اعتنا کند یعنی که دلالتش قوی و روشن است.

* ذکر یک مثال برای حاکم ضعیف الدلاله:

۱ - إذا شككت فابن علي الاكثر (دلیل محکوم)

۲ - إذا شكّ الامام فليمض في صلاته (دلیل حاکم)

- در اینجا فلیمض، دلالتش ضعیف است چونکه دو احتمال در آن داده می شود و دو جور از آن برداشت می شود چونکه خیلی صریح نیست در اینکه امام به شکش اعتنا نکند و لذا:

- احتمال دارد که معنای فلیمض این باشد که بنا را بر اکثر بگذارد و سلام نماز را بدهد و سپس نماز احتیاط بخواند تا که منافاتی با إذا شككت فابن علي الاكثر نداشته باشد.

- و احتمال دارد که معنای فلیمض این باشد که شکش را نادیده بگیرد و نمازش را تمام بکند.

- حال از آنجا که دو احتمال در لفظ فلیمض داده می شود، دلالتش ضعیف است، لکن در عین حال حاکم است، چرا که هر آدم صاحب ذوقی می فهمد که این یکی دارد آن یکی را تفسیر می کند.

* در عام و خاص قضیه از چه قرار است؟

- از این قرار است که در صورتی خاص مقدم بر عام می شود که دلالتش قویتر باشد، فی المثل:

- در یکجا گفته است: اکرم العلماء، بعد گفته است لا تکرم النحاه، در اینجا پیداست که اکرام نحاحات

ص: ۱۰۵

دیگر واجب نیست ولو اینکه حرام هم نباشد.

- به عبارت دیگر: در اکرام العلماء، اکرام علما به نحو عام واجب است و لکن در لا تکرّم، نام نحات به روشنی و صراحت برده شده است و لکن در اکرام العلماء برده نشده است و لذا لا تکرّم النحاه قویتر بوده و مخصّص عموم اکرام العلماء می شود.

- و اما اگر دلالت خاص ضعیف باشد دیگر مقدّم بر خاص نمی شود و چه بسا عام مقدّم بر خاص بشود. فی المثل:

- در یکجا فرموده: اکرام العلماء طرّا، پس از آن گفته: ینبغی اکرام النحاه

- در ینبغی اکرام النحاه دو احتمال وجود دارد:

۱ - شاید ینبغی به معنای جواز و استحباب باشد.

۲ - شاید ینبغی به معنای وجوب باشد. و لذا:

- اگر ینبغی به معنای وجوب باشد که با اکرام العلماء منافاتی ندارد.

- الحاصل: از آنجا که در ینبغی، دو احتمال وجود دارد، دلالتش ضعیف است و لذا نمی توان گفت که ینبغی... مخصّص عموم اکرام العلماء است و چه بسا که اکرام العلماء طرّا مقدّم بر ینبغی اکرام النحاه باشد.

نکته: از آنجا که در عام یعنی العلماء، طرّا وجود دارد، قرینه می شود بر اینکه ینبغی را در اینجا به معنای یجب بگیریم و لذا عام مقدّم می شود بر خاص.

* جناب شیخ بنا شد که دلیل ظنی حاکم بشود بر اصل و یا به تعبیر دیگر بر اصول شرعیّه سه گانه، تفسیر حکومت و تفاوت آن با تخصیص نیز بیان گردید، حال با ذکر یک مثال محل بحث را در ما نحن فیه تبیین کنید.

- بله، فی المثل: کسی شک می کند که آیا شرب تنن حلال است یا حرام؟

* کلّ شیء لک حلال حتّی... می گوید: ایها الشّاک شرب تنن بر تو حلال است که می شود براءت شرعیّه.

* خبر ثقه اقامه می شود بر اینکه شرب التّنن حرام، شارع هم خبر ثقه را حجّت قرار داده است.

- مراد از حجّیت خبر ثقه هم اینستکه: وقتی خبر ثقه چیزی را بیان نمود به احتمال خلافش اعتنا نکن. و لذا:

- وقتی خبر ثقه می گوید: شرب تنن حرام است، دیگر به احتمال حلیت شرب تنن اعتنا نکن، یعنی که اینجا جای جریان براءت شرعیّه نیست.

- این همان تفسیر بالتضییق است.

پس: اینکه گفته شد خبر ثقه حجّت است، در حقیقت دلیل حجّیت خبر ثقه تفسیر کرد کلّ شیء لک

ص: ۱۰۶

حلال... را لکن تفسیر بالتضیق یعنی که اینجا جای کلّ شیء لک حلال نیست.

* إتما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: همان مطالبی که در رابطه با اصول عملیه گفته شد در رابطه با اصول لفظیه نیز وجود دارد؛ البته:

- اصول عملیه، اصولی بودند که به هنگام شک در حکم خدا بکار می رفتند.

- اصول لفظیه نیز، اصولی هستند که در مقام شک به کار می روند لکن برای تشخیص معانی الفاظ.

- به عبارت دیگر: اصول عملیه مربوط به شک در حکم اند و اصول لفظیه مربوط به شک در قرینه. از جمله:

- اصالة العموم، عند الشک فی التخصیص و یا فی قرینه التخصیص، اصالة الاطلاق، عند الشک فی قرینه التقیید، اصالة الحقیقه عند الشک فی قرینه الصارفه و فی قرینه المجاز.

- همانطور که اصل عملی گاهی مورود بود یعنی که دلیل وارد بر آن می شد و گاهی محکوم بود یعنی که دلیل، حاکم بر اصل می شد، اصل لفظی نیز گاهی مورود واقع می شود یعنی که دلیل وارد بر آن می شود و گاهی محکوم واقع می شود یعنی که دلیل حاکم بر آن می گردد.

- حال همانطور که در آنجا صور دوازده گانه را تصویر کرده و حکم هریک را بیان نمودیم که دلیل در کجا وارد بر آن اصول و در کجا حاکم بر آنهاست، در اینجا نیز باید که صور مختلفه این اصول لفظیه تصویر و حکم هریک بیان شود و لذا می گوئیم اصول لفظیه گاهی از باب شک حجت اند یعنی:

۱ - عقلای عالم گاهی اصول لفظیه را تعبداً به کار می برند.

* در چه صورت عقلا این اصول را تعبداً به کار می برند؟

* در صورتی که موضوع آن شک در وجود قرینه باشد.

* در صورت نبودن قرینه تعبدی بدین معنا که قرینه تعبدی در کار نباشد.

۲ - عقلای عالم گاهی اصول لفظیه را از باب ظنّ بکار می برند و نه تعبداً.

- یعنی چه؟

- یعنی وقتی که ظاهر یک لفظی را می بینند، ظاهر لفظ برای آنها مفید ظنّ است و لذا به آن ظنّ عمل می کنند، فی المثل:

- اگر به اصالة العموم عمل می کنند از باب ظنّ به عموم عمل می کنند و نه تعبداً.

* حال که عمل به اصول لفظیه از باب ظنّ است، موضوع آن چیست؟

* گاهی موضوع آن شك در وجود قرینه است یعنی که عند الشك في القرينه اصول مزبور را از باب ظنّ اجرا می کنند.

ص: ۱۰۷

* گاهی هم موضوع آن نبودن قرینه تعبدیه است.

پس: من حیث المجموع شد چهار صورت، لکن علی جمیع تقادیر دلیلی که می آید و با این اصول مواجه می شود خود بر دو قسم است:

۱ - گاهی از جمیع جهات یعنی سنداً و دلالتاً قطعی است.

۲ - گاهی از بعض جهات مثلاً دلالتاً ظنی است.

پس: دو در چهار می شود هشت صورت و لذا باید که حکم هر یک از این هشت صورت با ذکر مثال بیان شود:

۱ - مولا فرموده: اکرم العلماء، انسان شک می کند که آیا عموم اراده شده است یا که قرینه ای برای تخصیص این عام وجود دارد لکن به من نرسیده است.

- بنای عقلاء عالم در اینجا بر اینستکه: در اینجا اصاله العموم جاری کنند یعنی که الاصل، العموم موضوع آن هم الشک فی القرینه التخصیص است در این اثناء به ما می رسد که لا- تکرم النحاه، و ما مشاهده می کنیم که این لا تکرم النحاه از تمام جهات قطعی است یعنی سنداً متواتر است و دلالتاً نص است.

- این لا تکرم النحاه می شود وارد بر آن اکرم العلماء. چرا؟

- زیرا موضوع اصاله العموم، الشک فی قرینه التخصیص بود و حال آنکه این لا تکرم النحاه خود علم به قرینه تخصیص است.

- وقتی علم به قرینه تخصیص آمد، شک در قرینه تخصیص از بین رفت.

پس: این خاص که از هر جهت قطع آور است شد وارد بر اصاله العموم اکرم العلماء.

۲ - فرض دیگر اینکه مولا- فرموده: اکرم العلماء، بنای عقلاء هم بر جریان اصاله العموم است، موضوع آن هم شک در تخصیص است.

- از طرف دیگر: به خبر ثقه به ما می رسد که لا تکرم النحاه، منتهی این لا تکرم النحاه:

- از بعض جهات یعنی از حیث دلالت، قطعی است چون نص است.

- و از بعض جهات ظنی است و نه قطعی چون خبر ثقه است.

- این دلیل ظنی می شود حاکم بر آن اصاله العموم. چگونه؟

- شارع فرموده است که خبر ثقه حجّت است یعنی که به احتمال خلاف اعتنا نکن.

- به عبارت دیگر: یعنی به احتمال عدم تخصیص در اینجا اعتنا نده و یا به تعبیر دیگر احتمال نده که این لا تکرم النحاه مخصّص اکرم العلماء نباشد. چرا؟

- زیرا اگر به چنین احتمالی توجه کنیم باید که همان اصاله العموم را جاری کنیم.

ص: ۱۰۸

- اَمَّا دَلِيلُ حُجَّتِ خَيْرِ ثِقَةٍ مَيَّ كَوَيْدٍ بِهٖ اَنْ اِحْتِمَالِ خِلَافِ تَوَجُّهِ نَكْنِ وَ دِيْغَرِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ دَرِ اِيْنِجَا جَارِي نَمَّا، اِيْنِ هَمَانِ حُكُوْمَتِ وَ يَا تَفْسِيْرَ بِالتَّضْيِيْقِ اِسْتِ.

۳- فَرَضِ دِيْغَرِ اِيْنِكِهٖ مَوْلَا فَرَمُوْدَهٗ: اَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ، عَقْلَايِ عَالَمِ هَمَّ، اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ رَا اِزْ بَابِ ظَنْنٍ وَ نَهٗ تَعْبِيْدًا حُجَّتِ قَرَارِ دَاْدَهٗ كُفْتَهٗ اَنْدِ:

- شَمَا بَا اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ ظَنْنٍ پِيْدَا مَيَّ كَنْيِدِ كِهٖ مَوْلَى عَمُوْمِ رَا اِزْ اِيْنِ كَلَامِ اِرَاْدَهٗ كَرْدَهٗ اِسْتِ.

- مَوْضُوْعِ اَنْ هَمَّ دَرِ اِيْنِجَا شَكِّ دَرِ وُجُوْدِ قَرِيْنَهٗ تَخْصِيْصِ اِسْتِ.

- دَرِ اِيْنِ اِثْنَا بَهٗ مَا مَيَّ رَسَدِ كِهٖ لَا تَكْرَمِ النَّحَاهِ، كِهٖ مِنْ جَمِيْعِ الْجِهَاتِ قَطْعِيْ اِسْتِ.

- دَرِ اِيْنِجَا هَمَّ لَا تَكْرَمِ النَّحَاهِ مَيَّ شُوْدِ وَاْرَدِ بَرِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ اَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ. چَرَا؟

- زِيْرَا مَوْضُوْعِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ دَرِ اِيْنِجَا شَكِّ دَرِ قَرِيْنَهٗ تَخْصِيْصِ وَ يَا اِحْتِمَالِ عَدَمِ تَخْصِيْصِ اِسْتِ.

- بَا وُجُوْدِ لَا تَكْرَمِ النَّحَاهِ كِهٖ قَطْعِيْ، مِنْ جَمِيْعِ الْجِهَاتِ اِسْتِ، اِرْتَفَعِ الشُّكُّ وَ اِيْنِ هَمَانِ وُرُوْدِ اِسْتِ.

۴- دَرِ فَرَضِ دِيْغَرِ مَوْلَا- فَرَمُوْدَهٗ اَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ، عَقْلَايِ عَالَمِ نِيْزِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ رَا اِزْ بَابِ ظَنْنٍ حُجَّتِ قَرَارِ دَاْدَهٗ اَنْدِ، مَوْضُوْعِ اَنْ هَمَّ شَكِّ اِسْتِ.

- بَهٗ عِبَارَتِ دِيْغَرِ كَسِيْ كِهٖ دَرِ اِيْنِجَا شَكِّ دَاْرَدِ بَاْيِدِ كِهٖ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ جَارِي كَنْدِ.

- فَاذَنْ بَهٗ مَا مَيَّ رَسَدِ كِهٖ لَا تَكْرَمِ النَّحَاهِ كِهٖ اِزْ بَعْضِ جِهَاتِ ظَنْنِيْ اِسْتِ چُوْنِ خَيْرِ ثِقَةٍ اِسْتِ وَ لَكِنْ دَلَالَهٗ قَطْعِيْ اِسْتِ چُوْنِ نَصِّ اِسْتِ.

- لَا تَكْرَمِ النَّحَاهِ مَيَّ شُوْدِ حَاكِمِ بَرِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ اَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ، چُوْنِكِهٖ مَعْنَايِ حُجَّتِ خَيْرِ ثِقَةٍ اِيْنِسْتِكِهٖ:

بَهٗ اِحْتِمَالِ خِلَافِ وَ يَا عَدَمِ تَخْصِيْصِ اِعْتِنَا نَكْنِ. چَرَا؟

- زِيْرَا خَيْرِ ثِقَةٍ اَمْدَهٗ وَ بَاْيِدِ كِهٖ اَنْ رَا قَرِيْنَهٗ تَخْصِيْصِ حَسَابِ كَرْدَهٗ وَ دِيْغَرِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ جَارِي نَكْنِيْدِ.

- خُوْبِ دَرِ اِيْنِ چِهَارِ صُوْرَتِ مَا اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ رَا دَرِ دُوْ صُوْرَتِ اِزْ بَابِ تَعْبِيْدِ حُجَّتِ دَاْنَسْتِيْمِ وَ دَرِ دُوْ صُوْرَتِ اِزْ بَابِ ظَنْنٍ حُجَّتِ دَاْنَسْتِيْمِ.

- دَرِ هَرِّ چِهَارِ صُوْرَتِ هَمَّ، مَوْضُوْعِ اَنْ رَا الشُّكُّ فِيْ قَرِيْنَهٗ التَّخْصِيْصِ كُرْفْتِيْمِ.

- اَمَّا كُفْتِيْمِ: دَلِيْلِيْ كِهٖ دَرِ اِيْنِ چِهَارِ صُوْرَتِ دَرِ بَرَابَرِ اِصَالَةِ الْعَمُوْمِ قَرَارِ مَيَّ كِيْرِدِ، اِكْرَ قَطْعِيْ مِنْ جَمِيْعِ الْجِهَاتِ بَاْشَدِ يَكُوْنِ

وارد و چنانچه ظنی من بعض الجهات باشد یکنون حاکما.

- و امّا موضوع در چهار صورت بعد، نبودن قرینه تعبدیه است و لا تکرم النحاه در هر یک از این چهار صورت یکنون وارد علی اصاله العموم.

۱ - فی المثل: مولا گفته: اکرم العلماء، در صورتیکه قرینه تعبدی برخلافش نباشد ما اصاله العموم را از باب تعبد جاری می کنیم.

- از طرف دیگر به ما می رسد که لا تکرم النحاه در صورتیکه این لا تکرم النحاه:

ص: ۱۰۹

۱ - من جميع الجهات قطعی باشد می شود قرینه وجدائیه و نه تعبديه.

۲ - من بعض الجهات ظنی باشد می شود قرینه تعبديه.

- موضوع اصاله العموم، نبودن قرینه تعبديه است، وقتی لا تكرم النحاه به عنوان قرینه تعبديه آمد، اصاله العموم می رود.

- در نتیجه لا تكرم النحاه می شود وارد بر اصاله العموم اکرم العلماء.

۲ - مولا گفته: اکرم العلماء، عقلای عالم اصاله العموم را از باب ظنّ حجّت دانسته اند و موضوع آن را هم نبودن قرینه تعبديه قرار داده اند.

- به ما می رسد که لا تكرم النحاه که این لا تكرم النحاه:

- اگر من جميع الجهات قطعی باشد وارد بر اصاله العموم است چرا که بالاتر از قرینه تعبديه یعنی وجدائیه و قطعیه است.

- و اگر من بعض الجهات ظنی باشد می شود قرینه تعبديه و با بودن قرینه تعبديه، نبود قرینه تعبديه از بین می رود.

- من حيث المجموع شد هشت صورت که لا- تكرم النحاه، در شش صورت بر اصاله العموم اکرم العلماء شد و در دو صورت شد حاکم.

* جناب شیخ گفته شد اصول لفظیه اگر از باب ظنّ حجّت بشوند موضوعشان عدم الظن بالخلاف یعنی نبودن قرینه تعبديه برخلاف خواهد بود چه مؤیدی بر این مطلب دارید؟

اینکه: هر کجا ما یک عامی را ملا-حظه کردیم که یک خاصّی در مقابل آن قرار گرفته است، باید که آن خاص را مقدم بدانیم بر آن عام، چه هر یک از این دو دلیل عام و خاص مثل اکرم العلماء، و لا تكرم النحاه قطعی باشند و چه هر دو ظنی یعنی که هر دو خبر عادل باشند و چه یکی از آن دو ظنّ قوی و دیگری ضعیف باشد مثل اینکه اکرم العلماء با خبر عادل رسیده باشد و لکن لا تكرم النحاه با خبر فاسق منجبری که ضعفش مشهور است به ما رسیده باشد.

- که این دو می گرچه حجّت هم باشد، به پای آن اولی نمی رسد.

- و یا بالعکس اگر اکرم العلماء با خبر فاسق منجبر ضعفه بالشهره به ما رسیده باشد لکن لا تكرم النحاه با خبر عادل فرقی نمی کند.

- یعنی وقتی خاص با عام در برابر هم قرار بگیرند، يقدم الخاصّ علی العام.

- زیرا اصاله العموم از باب ظنّ حجّت است به شرط اینکه ظنی برخلافش نباشد و لذا وقتی ظنّ یعنی لا تكرم النحاه برخلاف آن آمد دیگر اصاله العموم جاری نخواهد شد، و این قدرت ورود است.

* جناب شیخ نظیر و مشابہ حرف مزبور در کجا زده می شود؟

ص: ۱۱۰

- در استصحاب، مبنی بر اینکه:

۱- اگر استصحاب را از باب تعیید حجت بدانیم وقتی اماره در مقابل آن قائم بشود در صورتیکه قطعی باشد وارد بر آن می شود و چنانچه ظنی باشد، حاکم بر آن.

۲- امّا اگر استصحاب را از باب ظنّ حجت بدانیم وقتی اماره در مقابل آن قائم شود، چه قطعی باشد و چه ظنی، وارد بر آن است. چرا؟

- زیرا کسانی که استصحاب را از باب ظنّ حجت می دانند به شرط اینستکه: ظنی برخلاف آن نباشد.

چرا؟

- زیرا وقتی ظنی برخلاف آن باشد آن شرط می رود و لذا یکون وارد.

- بله، یک وقت هست که یک عام با یک خاص تعارض می کند لکن نتیجه یا توقف است یا که عام را بر خاص مقدم می دارند، که قبلا در بحث تفاوت حکومت با تخصیص کاملا مورد بحث قرار گرفت و برای مثال گفته شد که:

- مولا گفته: اکرم العلماء، از طرف دیگر گفته ینبغی اکرام النحاه.

- در اینجا معلوم نیست که این ینبغی مخصّص اکرم العلماء است یا مؤکّد آن زیرا که:

۱- هم می توان ینبغی را به معنای وجوب گرفت که در اینصورت تعارضی با اکرم العلماء ندارد بلکه مؤکّد آن است.

۲- هم می توان ینبغی را به معنای استصحاب گرفت که در اینصورت می شود مخصّص اکرم العلماء.

- بنابراین نباید محاسبه این صورت را با محاسبه آن هشت صورت اشتباه نمود.

- آن هشت صورت مربوط به جایی است که دلیل حجیت دلیل خاص که لا تکرم النحاه باشد تعارض کند با اصاله العموم که یکی از اصول لفظیه است.

- راجع به اینگونه دلیل بود که در آنجا گفته شد که یا ورود دارد بر اصاله العموم و یا حکومت.

- لکن بررسی مطلب و محاسبه اخیر با توجه به مواد است بدین معنا که:

- العلماء عام است، النحاه خاص است و ما می خواهیم با خاص یعنی النحاه تخصیص بزیم عام یعنی العلماء را.

- پس از آنی که ورود و حکومت تمام شد، لا تکرم النحاه را بر اکرام العلماء مخصّص قرار می دهیم.

- سپس باید دید که کدام یک از این دو قضیه قوی الدلاله و کدام ضعیف الدلاله است و لذا کاری به حجیت آنها نداریم بلکه هریک از این دو که به لحاظ ماده قوی تر بود، مقدّم بر دیگری خواهد بود.

الحاصل: وقتی یکی از این دو بر دیگری مقدّم شد دیگر زمینه ای برای حکومت یا ورود باقی نمی ماند.

ص: ۱۱۱

پس: تمام این بحث‌ها مربوط به آنجایی است که دلالت عام قوی تر از دلالت خاص نباشد و لذا اگر دلالت عام قویتر از دلالت خاص بشود عام برنده و مقدم بر خاص می‌شود و لکن اگر خاص قوی تر از عام بشود جای تخصیص است که این یا از طریق ورود است یا از طریق حکومت.

* جناب شیخ گفته شد که امارات یا حاکم بر اصول اند و یا وارد بر آنها بفرمائید آیا تعارض بین دو دلیل قطعی واقع می‌شود یا نه؟

- خیر، دو دلیل قطعی نمی‌توانند که با هم تعارض کنند یعنی نمی‌شود که یک خبر متواتر بگوید: دعا عند الهلال واجب است، خبر متواتر قطعی دیگر بگوید: دعا عند الهلال واجب نیست و ما نیز به هر دو قطع پیدا کنیم. چرا؟

- زیرا: قول به متناقضین محال است.

- یعنی وقتی قطع پیدا نمودیم به اینکه دعا عند الهلال واجب است دیگر نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که دعا عند الهلال واجب نیست. چرا؟

- زیرا قطع اعتقاد راجحی است که جلو نقیضش را می‌گیرد و لذا شما با قطع به احد طرفین نمی‌توانید به طرف دیگر قطع یا ظن یا شک، یا احتمال و یا وهم پیدا کنید. چرا؟

- چون وقتی یکطرف را صددرصد کرد، دیگر محلی برای طرف دیگر نمی‌ماند.

* آیا بین دو دلیل ظنی شخص تعارض واقع می‌شود؟

- خیر، دو تا دلیل که هر دو فعلا مفید ظن هستند محال است که با هم تعارض کنند. چرا؟

- زیرا ظن به طرفین محال است، یعنی نمی‌شود که ما هم ظن پیدا کنیم به قیام زید و هم ظن پیدا کنیم به عدم قیام او.

- به عبارت دیگر: وقتی به یکطرف ظن پیدا می‌کنیم، طرف دیگر می‌شود وهم و نمی‌شود که هر دو بشود ظن.

* اما جناب شیخ ما شنیده ایم که تعارض همیشه بین دو دلیل ظنی واقع می‌شود؟

- بله، لکن مراد از دلیل ظنی آن دلیلی است که مفید ظن نوعی باشد و نه مفید ظن شخصی و فعلی.

- بله دو خبر عادل در حالی که هر دو ظنی باشند با هم تعارض می‌کنند منتهی نه اینکه هر دو فعلا مفید ظن باشند، خیر بلکه هر دو قدرت افاده ظن را دارند و لکن فعلا بخاطر تعارض هیچکدام مفید ظن نیستند.

* پس چرا حضرات قید ظن نوعی را نیاورده اند تا دو دلیلی که مفید ظن شخصی هستند از محل بحث خارج می‌شوند؟

- نیازی به آوردن قید مزبور نبوده است چونکه این همه اماراتی که در دین اسلام بر ما حجت شده

است از باب ظنّ نوعی حجّت شده است یعنی که هیچ ظنّی از باب ظنّ شخصی حجّت نشده است.

- بله، گاهی برخی استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت دانسته اند که آن هم قول شاذ و اختصاص به استصحاب دارد و لکن در سایر امارات کسی نگفته است که فلان اماره از باب ظنّ شخصی حجّت است و لذا:

- خبر عادل از باب ظنّ نوعی حجّت است و به راحتی ممکن است که دو تا خبر عادل با هم تعارض کنند.

* جناب شیخ چرا همانطور که می گوئید التعارض يقع بین دلیلین ظنین نوعین همانطور نمی گوئید که التعارض يقع بین دلیلین قطعین نوعین؟

- چرا نمی گوئید که دو تا دلیل قطعی هم می توانند با هم تعارض کنند و لکن فعلا مفید قطع نیستند، اما از شأن آنهاست که مفید قطع باشند؟

- فی المثل: یک خبر متواتر رسیده است که زید مرده است، خبر متواتر دیگری می رسد که زید نمرده است.

- این دو خبر با هم تعارض دارند و لکن هیچیک از آن دو فعلا مفید قطع نمی باشد اما شأنها هر دو مفید قطع هستند؟

- بخاطر اینکه در باب قطع ما چنین چیزی نداریم که از باب قطع نوعی حجّت باشد. چرا؟

- زیرا دلیل قطعی آن دلیلی است که مفید قطع فعلی است و ذاتا حجّت است و لذا به دلیلی که فعلا مفید قطع نباشد دلیل قطعی گفته نمی شود.

- بنابراین: حجّیت آن چنانکه در دلیل ظنّی چنین است باید که به تعیّد من الشارح باشد. یعنی که چنین چیزی را شارع تعیّدا باید حجّت بکند و لذا تعارض در قطعین غیر معقول است.

* جناب شیخ قبل از پرداختن به حکم متعالین و متراجحین بفرمائید که قضیه معروفه و یا به تعبیر دیگر مشهوره چیست؟

- اینستکه: الجمع مهما امکن اولی من الطّرح، یعنی جمع میان دو دلیل تا آنجا که ممکن باشد بهتر است از استفاده کردن از یکی و دور انداختن دیگری.

* و امّا مراد از جمع در اینجا، جمع دلالتی است یعنی باید کاری کرد که دلالت این دو دلیلی که با هم تعارض می کنند سازگاری داشته باشند.

- بنابراین با سند آنها و جهت آنها که مراد بیان واقع باشد کاری نداریم.

- به عبارت دیگر: در اینجا کاری به این نداریم که سند آنها را اخذ کرده و جهت آنها را گرفته و دلالت آن دو را با هم سازش بدهیم.

* و اما مراد از امکان در مهما امکان یا امکان عرفی است یا امکان عقلی.

- امکان عرفی مربوط به اظهر و ظاهر است یعنی دو دلیل متعارضی که دلالت یکی قوی تر از دیگری است و ما باید دلیل قوی الدلاله و دلیل ضعیف الدلاله را به نحوی تفسیر کنیم که با هم بسازند، فی المثل:

- در اکرم العلماء و لا تکرّم النحاه، دلالت اکرم العلماء قوی و دلالت لا تکرّم النحاه ضعیف است و لذا دوّمی را که اظهر است مخصّص اوّلی که ظاهر است قرار می دهیم، تا که این سازگار حاصل شود.

- و امّا اگر ما امکان را امکان عقلی بگیریم دو دلیل متعارض در همه جا و یا به تعبیر دیگر در هر صورتی قابل جمع خواهند بود.

- به عبارت دیگر: اگر امکان را امکان عقلی بگیریم دو تا دلیل که در اعلى درجه شدت با هم تعارض دارند، به نحوی قابل جمع هستند.

- در اینصورت حتّی می شود که بین متناقضین هم جمع نمود، مثلاً می توان بین ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره که نهایت تعارض هستند جمع نمود بدین نحو که بگوئیم:

- ثمن العذره سحت حمل می شود بر عذره نجسه و لا بأس ببيع العذره حمل می شود بر عذره مأکول اللحم یعنی طاهره و هکذا.

- البته بحث از اینکه مراد از این امکان در اینجا امکان عرفی است یا عقلی بزودی خواهد آمد.

* و امّا مراد از اولی، معنای استحباب نمی باشد بلکه معنای وجوب است چنانکه در اولی الارحام بعضهم اولی ببعض، چنین است.

- پس در صورت امکان واجب است که بینهما را جمع کنیم.

* و اما طرح در اینجا هم شامل طرح بالتخیر می شود هم شامل طرح بالترجیح.

- طرح بالتخیر مربوط به متعادلین است، یعنی در صورتیکه دو تا دلیل معتبر درحالیکه با هم مساوی باشند انسان مخیر است که یکی آن دو را اخذ و دیگری را کنار بگذارد.

- طرح بالترجیح هم مربوط به متراجحین است یعنی در صورتیکه دو تا حدیث تعارض کنند که یکی راجح و دیگری مرجوح است، راجح را اخذ و مرجوح را طرح یعنی کنار می گذاریم.

* جناب شیخ چه دلیلی وجود دارد که الجمع مهما امکان، اولی من الطرح؟

* دلیل اوّل اجماع است، چراکه ابن ابی الجمهور احسائی در این مورد ادعای اجماع کرده و گفته است اجماع بین علماء اینستکه: اگر ممکن بشود بین دلیلین جمع بشود.

* دلیل دوّم قاعده مقتضی و مانع است، این قاعده ایجاب می کند که بین دو دلیل جمع بشود.

* مراد از مقتضی در اینجا چیست؟

ص: ۱۱۴

- اینستکه: دلیل حجّیت شامل هر دو دلیل شده است، یعنی آن دلیل که خبر عادل را حجّت قرار داده است، شامل کلا المتعارضین که عبارت باشند از: اکرم العلماء و لا تکرّم النحاه، هر دو شده است.

- پس: مقتضی عمل به هر دو حدیث موجود است و آن همان دلیل حجّیت است که می گوید هر دو دلیل حجّت اند.

* مراد از عدم المانع در اینجا چیست؟

اینستکه: جمع بین دو دلیل متعارض ممکن است، وقتی فرض این شد دیگر تعارض مانع از جمع بینهما و عمل به هر دو نمی شود.

پس: المقتضی، نسبت به هر دو موجود و المانع نیز نسبت به هر دو مفقود و لذا جمع بینهما واجب است.

- به عبارت دیگر: با بودن مقتضی و عدم المانع، کنار گذاشتن یکی و اخذ دیگری مستلزم ترجیح بلامرّح است.

* دلیل سوّم اینکه هر دلیلی که به دست ما می رسد دارای دو جور دلالت است یکی دلالت مطابقی و یکی دلالت تضمّنی.

- وقتی دلیل نسبت به تمامی معنایش دلالت تطابقی دارد از آن تعبیر می شود به دلالت اصلیه.

- وقتی دلیل بطور ضمنی و به بعض معنایش دلالت دارد از آن تعبیر می شود به دلالت تبعی، فی المثل:

- وقتی می گویند: اکرم العلماء، این بالمطابقه دلالت دارد بر وجوب اکرام همه علماء و این دلالت اصلیه این کلام است.

- وقتی گفته می شود یجب اکرام النحویین و...، دلالت دارد بر برخی از علما از جمله نحویها، منتهی باید دقت داشت که این اکرام العلماء است که ضمنا دلالت دارد بر وجوب اکرام نحویین.

پس: اکرم العلماء یک دلالت مطابقی دارد که اکرام همه علماء است و یک دلالت تضمّنی دارد که وجوب اکرام نحّات است.

* جناب شیخ وقتی اکرم العلماء مواجه می شود با لا تکرّم النحاه، در صورتیکه بینهما را جمع کنیم یعنی که لا تکرّم النحاه را مخصّص اکرم العلماء قرار دهیم، دلالت اصلیه از بین می رود یا دلالت تبعیه؟

- دلالت تبعیه. چرا؟

- بخاطر اینکه اکرم العلماء ضمنا دلالت دارد بر وجوب اکرام نحویین و شما این دلالت ضمّیه و تبعی را از بین بردید.

* إِنَّمَا الْكَلَامُ فِيهِ جَيْسٌ؟

در اینستکه: این امکان عرفی است مثل امکان جمع بین اظهر و ظاهر یا نص و ظاهر یا که امکان عقلی است که در همه جا قابل استفاده و بکارگیری است؟

* نظر شما جناب شیخ در این مسأله چیست؟

- به نظر من مراد از امکان در اینجا امکان عرفی است یعنی این جمع شما باید که عرف پسند باشد مثل تخصیص عام بوسیله خاص و...

و لکن دلیلی بر اینکه امکان مزبور را امکان عقلی بگیریم وجود ندارد بلکه دلیل برخلاف آن است که نه بین متعارضین جمع عقلی نکنید.

* گفته شد که جمع بین دو دلیل در صورت امکان بهتر از طرح است دلیل این اولویت چیست؟

- اینستکه: اصل و قاعده در هر دو دلیل استفاده و بهره برداری از هر دو است و راه این استفاده هم جمع بین آنهاست.

- به نظر ما بله، اگر جمع بینهما عرفاً ممکن باشد، همه حرفهایی که زده شد درست است، مثل دو دلیل متعارض که دلالت یکی قوی تر از دلالت دیگری است و ماقوی را قرینه صارفه می گیریم بر ضعیف و بینهما را جمع می کنیم چونکه قوه الدلالت از عالترین مرجحات است.

- اما اگر جمع بین دو دلیل امکان عرفی نداشته باشد و لکن عقلاً ممکن باشد، مثل ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره، دیگر قاعده (الاصل فی الدلیلین الاعمال) در اینجا نمی آید تا که هر یک از دو دلیل را به معنایی حمل کرده و نامش را بگذاریم جمع بین الدلیلین. چرا؟

- زیرا دلیلی بر چنین کاری وجود ندارد بلکه دلیل برخلاف آن است مبنی بر اینکه اینگونه موارد جای قاعده مزبور نیست.

* جناب شیخ روشن تر بفرمائید که چرا (الاصل فی الدلیلین، الاعمال) در اینجا نمی آید؟

بدین جهت که شما در اینجا:

۱ - دو تا سند دارید: یکی سند ثمن العذره سحت که خبر ثقه است یکی هم سند لا بأس ببيع العذره، که آن هم خبر ثقه است.

۲ - دو تا هم دلالت دارید: یکی دلالت ثمن العذره سحت که می گوید حرام است یکی هم دلالت لا بأس ببيع العذره... که می گوید حلال است.

- حال بفرمائید در اینجا چگونه می شود از هر چهار سند و دلالت استفاده نمود؟

- خواهید گفت که چنین بهره برداری غیرممکن است چونکه فرض بر اینستکه: این دو با هم تعارض دارند زیرا دو حکم
کاملاً سلبی و ایجابی بر روی یک موضوع آمده.

ص: ۱۱۶

- سلّمنا که سند هر دو را اخذ کنید، دلالت آن دو را چه می کنید؟

- به عبارت دیگر: اگر سند دلیل محترم است، دلالت آن نیز محترم است چرا که دلالت تابع سند است و لذا نمی شود که شما سندها را محترم بشمارید و به دلالتها بی احترامی کنید.

- بنابراین: اگر شما سندها را اخذ کرده و دلالتها را رها کنید، اعمال فی الجمله صورت می گیرد و نه کامل یعنی بهره برداری شما از دو دلیل ناقص است.

* اما جناب شیخ کسانی هم که قاعده مزبور را در اینجا اجرا نمی کنند بلکه احدهما را اخذ و دیگری را طرح می کنند، این قاعده را فی الجمله در اینجا اعمال می کنند و نه بطور کامل چرا که از یک سند و یک دلالت بهره برداری می کند و لذا او از دوتا بهره برداری می کند این هم از دوتا، پس چطور شما می فرمائید که جمع آن فرد بهتر است از طرح این یکی معیار در ارزیابی شما چیست و چگونه ارزیابی کردید که جمع او اولی می باشد؟

* در پاسخ به این سؤال و نحوه ارزیابی سندها باید گفت:

- فردی که اقدام به جمع بین متعارضین می کند، دو سند را اخذ می کند منتهی یکی از این سندها در دو دلیل متعارض، متیقّن الاخذ است بدین معنا که به هر دری که بزند یکی از دو سند را باید اخذ بکند.

چرا؟

- زیرا آن کسی که می خواهد جمع بینهما را انجام دهد هر دو سند را اخذ می کند، کسی هم که می خواهد از قانون طرح استفاده کند باز هم از سند احدهما استفاده می کند.

- پس: سند احدهما می شود متیقّن الاخذ، یعنی علی کلا القولین یک سند از دو سند متیقّن می شود.

- البته؛ سند دیگر هم ذی قیمت بوده دارای ارزش است چونکه ادلّه حجّیت خبر ثقه شامل آن نیز می شود، لکن متیقّن الاخذ نیست.

- پس: یک سند ذی قیمت است و متیقّن الاخذ، دیگری ذی قیمت است لکن لا متیقّن الاخذ.

* و اما در رابطه با ارزیابی دلالتها باید به شما گفت:

- هیچیک از دلالتها متیقّن الاخذ نیست، چرا که برخی از علما هستند که می گویند ما دوتا سند را گرفته و هر دوتا دلالت را طرح یعنی رها می کنیم.

- گروهی از علماء هم می گویند که خیر ما سند احدهما را اخذ می کنیم با دلالتش.

- پس: اخذ به دلالت احدهما متیقن نمی شود چونکه بعضی آن را اخذ و بعضی هم اصلاً دلالتی را اخذ نمی کنند.

- بنابراین: ما نسبت به آن دو دلالت متیقن الاخذ نداریم منتهی یکی از این دو دلالت ذی قیمت

ص: ۱۱۷

است و نه هر دو. چرا؟

- چون یکی از سندها متیقن الاخذ بود و آنکه سندش متیقن الاخذ است دلالتش هم قیمت دارد، لکن دلیلی که سندش متیقن الاخذ نشد دلالتش هم فاقد قیمت است.

- پس: از دو سند و دو دلالت در متعارضین؛ ۱ - یک سند متیقن الاخذ ۲ - یک سند ذی قیمت ۳ - یک دلالت ذی قیمت لکن غیرمتیقن الاخذ.

- یک دلالت هم داریم که نه سندش متیقن الاخذ است و نه دلالتش ذی قیمت است.

- پس: یک متیقن الاخذ داریم و دو تا ذی قیمت.

- حال باید که عمل هریک از دو گروه و یا دو فرد عامل را در اینجا مورد سنجش قرار داده بینیم عمل کدامیک از آنها اولی از دیگری است.

* گروهی بین دو دلیل را جمع می کنند بدین معنا که سند هر دو دلیل را اخذ و دلالت هر دو را رها می نمایند.

- این گروه یک متیقن الاخذ دارد و یک ذی قیمت، چرا که از دو سند چنانکه گفته شد یکی متیقن الاخذ است و همان سند دلالتش ذی قیمت.

* گروه دیگر از قاعده جمع استفاده نمی کنند بلکه از قانون طرح استفاده می کنند بدین معنا که یکی را از بن دور انداخته و یکی را سندا و دلاله اخذ می کنند.

- این گروه نیز یک متیقن الاخذ را می گیرند که سند باشد، یک ذی قیمت را هم می گیرند که دلالت همان سند متیقن الاخذ باشد.

- پس: این گروه نیز یک متیقن الاخذ دارند و یکی ذی قیمت.

- إنّما الكلام در اینجا است که هریک از دو گروه یک متیقن الاخذ دارد و یک ذی قیمت پس این اولویت در الجمع مهمما امکان اولی من الطرح از کجاست؟

- برخی پاسخ می دهند به اینکه:

- آنکه دو تا سند را اخذ می کند، و دلالتها را رها می کند، دو تا ذی قیمت را که همان دلالت سندها باشد از دست می دهد.

- و آنکه از اول یک سند را با دلالتش اخذ می کند و سند دیگر را رها می کند یک ذی قیمت را از دست می دهد. چرا؟

- زیرا دلالت تابع سند است وقتی یک سند را از ابتدا طرح می کند، دلالت آن فاقد قیمت است، و لذا فقط یک سند دارای

قیمت را از دست می دهد.

- پس: یک گروه دوتا ذی قیمت را از دست می دهد و یک گروه یک ذی قیمت را که همان سند

ص: ۱۱۸

احدهما باشد و لذا این اولی و بهتر است.

* جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

- به نظر ما آن کسی هم که سند هر دو را اخذ و دلالت هر دو را رها می کند، یکی از دو دلالت رها شده ذی قیمت است و نه هر دو. چرا؟

- زیرا: تا سند متیقن نباشد فاقد قیمت است و لذا اولویت در کار نیست.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید: خبرین متعارضین ولو هر دو ظنی خبر ثقه و ظنی السند هستند و لکن از آنجا که شارع خبر ثقه را حجت قرار داده نزله منزله العلم یعنی که این دو دلیل ظنی السند به منزله قطعی السندانند و لذا حجت می باشند.

- حال اگر دو خبر قطعی السند مثل متواترین با هم تعارض کنند آیا می شود که سند یکی از آن دو را طرح نمود؟

- خواهید گفت که خیر إلا و لابد سندها را اخذ و در دلالتها تصرف می کنند.

- پس: وقتی که دو خبر ثقه نیز با هم تعارض می کنند گرچه قطعی الصدور نیستند و لکن چون نازل به منزله قطعی الصدورانند هر کاری را که در آنجا می کنید، در اینجا هم بکنید یعنی که سند هر دو را بگیرید و در دلالتشان تصرف کنید. چرا این کار را نمی کنید؟

- بله، در پاسخ به این اشکال باید گفت: نمی توان ظنی الصدور را با قطعی الصدور مقایسه کرد چونکه در قطعی الصدور، وجدانا چاره ای جز اخذ هر دو سند نداریم و لذا هر دو سند را گرفته و در دلالتشان دخل و تصرف می کنیم.

- اما در ظنی السند، دارای راه چاره هستیم و آن اینستکه: یا یک ذی قیمت را از ناحیه سند کنار می گذاریم یا یک ذی قیمت را از ناحیه دلالت کنار می گذاریم. چرا؟

- زیرا قطعی نیستند گرچه ذی قیمت هستند.

پس: اینها متساوین هستند و دلیلی بر اولویت جمع نسبت به طرح وجود ندارد و قضیه مزبور هم در اینجا کاربرد ندارد.

* جناب شیخ به نظر شما تحقیق مطلب در اینکه در چه مواردی جمع عرفی است و در چه مواردی عرفی نیست، چیست؟

- به نظر ما متعارضین بطور کلی به چهار گروه تقسیم می شوند و لذا باید دید که کدامیک از این چهار گروه تحت پوشش الجمع مهما امکن قرار می گیرد و کدامیک تحت پوشش طرح قرار گرفته یکی طرح و دیگری اخذ می شود که از آن تعبیر به تعادل و تراجیح می شود و لذا می گوئیم:

۱ - گروه اول، متعارضینی هستند که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم باید که در دلالت هر دو

تصرف کنیم.

۲ - گروه دوم متعارضینی هستند که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم باید که در دلالت احدهما المعین تصرف کنیم.

۳ - گروه سوم متعارضینی هستند که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم باید که در احدهما الاعلی التعیین تصرف کنیم، منتهی در اینجا یکی اظهر است و یکی ظاهر.

۴ - گروه چهارم متعارضینی هستند که اگر بخواهیم بینهما را جمع کنیم باید که در احدهما الاعلی التعیین تصرف بکنیم، منتهی اینجا تعارض بین ظاهری است یعنی که هیچیک از دو دلیل اظهر و یا ظاهر نیستند.

* محاسبه این چهار گروه است؟

* در رابطه با گروه اول باید گفت که مسلماً این گروه از متعارضین جای قاعده الجمع مهما ممکن...

نیست، چونکه در این گروه ممکن عرفی وجود ندارد، درحالیکه ما ممکن را عرفی گرفتیم.

* گروه دوم از چهار گروه مذکور مسلماً جای قاعده الجمع مهما ممکن... است چرا که متعارضین در این گروه ظاهر و اظهر و حاکم و محکوم اند و لذا حاکم قرینه صارفه می شود بر محکوم و نص قرینه صارفه می شود بر ظاهر.

- پس: چنین جایی مسلماً جای جمع است و عرف چنین جمعی را می پسندد منتهی در حقیقت از بحث تعارض خارج است.

* گروه سوم و چهارم که جمع بینهما به اینستکه: در دلالت یکی الاعلی التعیین تصرف شود، خود به دو گروه تقسیم می شود:

- یکدفعه متعارضین اظهر و ظاهرند، یکدفعه متعارضین ظاهری اند.

* این دو گروه تحت پوشش کدامیک از دو قانون مورد بحث قرار می گیرند؟

- در تبیین مطلب دو مثال ذکر می کنیم:

* یک مثال از باب عام و خاص من وجه فی المثل: یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید لا تکرم الشعراء.

- نسبت میان علماء و شعراء عامین من وجه است چرا که هر یک دارای ماده اجتماع و ارتفاع اند.

- عامین من وجه، در دو ماده افتراق با هم تعارض ندارند لکن در ماده اجتماع تعارض دارند و لذا باید برای ماده اجتماع آن فکری نمود.

- از طرفی دو دلیل در مثال مذکور ظاهری اند و لذا هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد، چرا که هر دو عام اند.

- اگر بخواهیم بینهما را جمع بکنیم دو راه برای ما وجود دارد:

- یا مادّة اجتماع را بدهیم به اکرم العلماء و لا تکرّم الشعراء را تخصیص بزنییم.

- یا مادّة اجتماع را بدهیم به لا تکرّم الشعراء و اکرم العلماء را تخصیص بزنییم.

* مثال دیگری برای عامین من وجه لکن به نحوی که یکی از متعارضین ظاهر و دیگری اظهر باشد فی المثل:

- یک دلیل می گوید اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم الشّاعر (نه شعراء)

- العلماء اظهر است چرا که عام در عموم اظهر است، شاعر ظاهر است چونکه مطلق است و مطلق ظهورش در عموم خیلی قوی نیست.

* مثال برای عموم و خصوص مطلق در موردی که ظاهرین مساوی اند، فی المثل:

- یک دلیل عام می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید ینبغی اکرام النّحاه.

- علماء ظهور در عموم دارد، ینبغی هم ظهور در استحباب.

- إنّما الکلام در اینستکه: آیا ظهور علماء در عموم قوی تر است یا ظهور ینبغی در استحباب؟

- باید گفت که: هر دو با هم مساوی اند و لذا:

- اگر بخواهیم بینهما را جمع بکنیم یا باید العلماء را بوسیله ینبغی اکرام النّحاه تخصیص بزنییم، یا باید که ینبغی را حمل بر وجوب بکنیم که در آن صورت تنافی و تعارضی با اکرم العلماء ندارد.

* مثال دیگر برای ظاهرین در حالیکه یکی ظاهر و دیگری ضعیف تر است مثل:

- اکرم العلماء، و احبّ اکرام النّحاه، که احبّ در سطح ینبغی در مثال قبل نیست.

- در اینجا ظهور احبّ در استحباب قوی تر است از ظهور علماء در عموم و لذا اگر بخواهیم بینهما را جمع بکنیم باید که احبّ را قرینه صارفه بگیریم برای العلماء.

* ذکر مثال برای متباینین، فی المثل فرض کنید که:

- یک دلیل می گوید: اغتسل للجمعه، دلیل دیگر می گوید: ینبغی غسل الجمعه

- در اینجا ظهور اغتسل در وجوب مساوی است با ظهور ینبغی در استحباب و لذا اگر بخواهیم بینهما را جمع بکنیم یا باید

اغتسل را از ظاهرش برگردانیم یا باید که ینبغی را از ظاهرش برگردانیم تا توافق حاصل شود.

- به عبارت دیگر: اگر اغتسل بر ندب و یا ینبغی بر وجوب حمل شوند نزاع بین متعارضین از بین می رود.

* مثال دیگر برای متباینین در حالیکه یکی اظهر و دیگری ظاهر است، فی المثل:

- اغتسل للجمعه، و احبّ غسل الجمعه، که اغتسل ظهور در وجوب دارد و احبّ ظهور در استحباب.

ص: ۱۲۱

- در اینجا ظهور احبّ در استحباب قوی تر است از ظهور اغتسل بر وجوب، چرا؟

- زیرا استعمال عام در ندب شایع است و لذا ظهورش خیلی قوی نیست.

- الحاصل شش مثال ذکر شد: دو مثال برای عامین من وجه، دو مثال من مطلق دو مثال از متباینین.

- در سه مثال از این شش مثال، ظاهرها مساوی بود و در سه مثال اظهر و ظاهر یعنی که متفاوت بودند.

* جناب شیخ با این دو دسته یعنی تعارض ظاهرین و تعارض اظهر و ظاهر چه باید کرد؟

۱ - آن دسته که اظهر و ظاهرند باید که ملحق بشوند به نصّ و ظاهر، یعنی همانطور که نصّ و ظاهر زیر پوشش الجمع مهما ممکن... قرار می گیرند، اظهر و ظاهر هم تحت پوشش الجمع مهما ممکن... قرار بگیرند.

۲ - متعارضینی که ظاهرشان با هم مساوی است باید که ملحق بشوند به قسم اول یعنی که در تحت قانون طرح قرار بگیرند.

* جناب شیخ سرّ اینکه اظهر و ظاهر ملحق شد به نصّ و ظاهر چیست؟

- با ذکر یک مثال این مسأله روشن می شود و لذا می گوئیم:

- اکرم العلماء و لا- تکرّم النحاه، نصّ و ظاهر بودند و گفته شد که لا تکرّم النحاه که نصّ است قرینه صارفه می شود برای اکرم العلماء.

- حال در اکرم العلماء و احبّ اکرام النحاه که اظهر و ظاهرند نیز قضیه از همین قرار است، یعنی احبّ که اظهر است (و نه نصّ) قرینه واقع می شود برای تخصیص اکرم العلماء.

- توضیح ذلک اینکه:

۱ - اگر در یک کلام دو تا لفظ داشته باشیم که یکی ظاهر و یکی اظهر باشد، به هنگام تعارض، عرف اظهر را قرینه صارفه می گیرد بر ظاهر فی المثل:

- در رأیت اسدا یرمی، اسد ظهور دارد در حیوان مفترس، یرمی هم ظهور دارد در رجل شجاع، چون ظهور یرمی قویتر است قرینه صارفه می شود برای اسد.

۲ - و اگر در دو کلام لکن متصل، یک کلام اظهر باشد و کلام دیگر ظاهر، باز به هنگام تعارض اظهر قرینه صارفه می شود برای ظاهر، فی المثل:

- در لا تأکل الرّمان فأنّه حامض، لا تأکل ظهور دارد در مطلق رمان چه شیرین و چه ترش، و فأنّه حامض اختصاص دارد به انار ترش.

- در اینجا: فائنه حامض، علت است برای لا تأکل... و ظهور علت قویتر است از ظهور معلول و لذا

ص: ۱۲۲

حدود معلول با حدود علت مشخص می شود و لذا همه آنها در اینجا مراد متکلم نبوده است بلکه مراد تنها انار ترش بوده است.

منتهی به قرینه کلام بعدی یعنی فانه حامض که به عنوان علت آورده است.

- خوب در دو کلام تعارض هم وضع چنین است که اگر یکی ظاهر شد و دیگری اظهر، اظهر قرینه قرار می گیرند برای ظاهر، فی المثل:

- احب اکرام العلماء که اظهر در استحباب است قرینه و یا مخصص قرار می گیرد برای اکرم العلماء.

* جناب شیخ فرق اظهر و ظاهر با نص و ظاهر در چیست؟

- در اینستکه: هر کدام یک ما به الاشتراک دارند و یک ما به الافتراق:

* ما به الاشتراکشان اینستکه: همانطور که در نص و ظاهر، نص صلاحیت دارد که قرینه صارفه برای ظاهر واقع شود و لذا امر دائر است بین اینکه از ظهور ظاهر یعنی اکرم العلماء بگذریم و یا از سند نص که لا تکرّم النّحاه باشد؟

- گفته شد چون سند نص حاکم است بر ظهور ظاهر بخاطر اینکه صلاحیت دارد که قرینه صارفه قرار بگیرد برای آن، سند نص را با دلالتش گرفته و در ظهور ظاهر یعنی اکرم العلماء تصرف می کنیم.

- در اینجا الشک فی الظهور مسبب عن الشک فی السند.

- حال همین مطلب عینا در ظاهر و اظهر نیز می آید یعنی که در اینجا نیز امر دائر است بین اینکه از ظهور اکرم العلماء بگذریم یا از سند احب اکرام النّحاه؟

- از آنجا که سند احب اکرام النّحاه صلاحیت دارد که قرینه صارفه واقع شود برای ظهور اکرم العلماء باید که از ظهور اکرم العلماء بگذریم و نه از سند احب اکرام النّحاه.

- در اینجا نیز شک ما سببی و مسببی است و لذا سند احب... را با دلالتش می گیریم و ظهور اکرم العلماء را تخصیص می زنیم.

* و اما ما به الافتراقشان اینستکه:

- مقدم شدن نص بر ظاهر از باب قرینه قطعیه عقلیه است یعنی نص قرینه قطعیه است و لذا عقل می گوید که شما باید این نص را قرینه صارفه بگیریید بر ظاهر، و لکن اظهر قرینه ظنیه عرفیه است بر ظاهر و لذا:

- مقدم شدن لا تکرّم النّحاه بر اکرم العلماء از باب قرینه قطعیه عقلیه است.

- اَمَّا مَقْدَمُ شَدْنِ احْبَابِ اَكْرَامِ النَّحَاهِ بِرِ اَكْرَامِ الْعُلَمَاءِ مِنْ بَابِ قَرِينَةٍ ظَنِّيَّةٍ عَرَفِيَّةٍ اَسْت.

- الْحَاصِلُ: اِيْنِ گِرُوْهٍ تَحْتِ پوششِ قَانُونِ الْجَمْعِ مَهْمَا اَمْكِن... قَرَارِ گِرَفْتِ چِرَا كِه اَمْكِنِ دَر اِيْنِجَا اَمْكِنِ عَرَفِيَّ اَسْت.

ص: ۱۲۳

- اما گروه دوم که دوتا ظاهری که در دلالتشان مساوی هستند و با هم تعارض می کنند مثل اکرم العلماء و ینبغی اکرام النحاه، که ظهور هر دو به یک میزان است و هکذا امثالهم بهتر است که تحت پوشش طرح قرار بگیرند، چرا که نتیجه طرح از حیث بهره برداری در اینجا با نتیجه جمع یکی است فی المثل:

- در اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه که ظهورشان مساوی است:

۱- اگر بخواهیم از قانون طرح استفاده کنیم ظاهر را که ینبغی باشد کنار گذاشته و اغتسل را اخذ می کنیم، نتیجه این می شود که پس غسل جمعه واجب است.

- پس: در اینجا به یکی از دو دلیل عمل شد.

۲- و اگر بخواهیم از قاعده جمع استفاده کنیم، سند هر دو را گرفته می رویم به سراغ ظهور دلالتها.

- در اینجا سوال پیش می آید که آیا اصاله الظهور ینبغی را گرفته بگوئیم مستحب است؟

یا اصاله الظهور اغتسل را بگیریم و بگوئیم واجب است؟

- از آنجا که هیچیک از این دو دلیل ترجیحی بر دیگری ندارد در صورتیکه ما یکی از آن دو را اخذ کنیم ترجیح بلامرّجح لازم می آید.

- بنابراین هر دو دلیل در اینجا حالت اجمال پیدا کرده و مجمل و بی معنا می شوند:

- خلاصه اینکه:

* برخی گفته اند وقتی دو دلیل مجمل شد، یکی از اصاله الظهورها را اختیار کنید چه اصاله الظهور اغتسل و چه اصاله الظهور ینبغی. حال:

- فلان آقا اختیار می کند اصاله الظهور اغتسل را و فتوا می دهد به اینکه غسل جمعه واجب است که در اینصورت به احدهما عمل می شود.

* برخی هم می گویند که سندها را می گیریم، چون که دلالتها مساوی بوده و حالت اجمال پیدا کرده اند در نتیجه تساقط و يرجع إلى الأصل فی المثل می گوئیم:

- غسل جمعه واجب است یا مستحب، اصل اینستکه: واجب نیست و مستحب است، در اینجا نیز به یکی از دو دلیل عمل می شود.

- با این وضعیّت این سؤال پیش می آید که کجای جمع در اینجا اولی از طرح است؟

* بفرمائید در بحث متعارضین از حیث جمع دلالی به کجا رسیدیم؟

- به گروه چهارم از متعارضین رسیدیم و گفتیم که اگر دو تا دلیل با هم تعارض کنند و ما بخواهیم بینهما را جمع دلالی کنیم باید در یکی از دو دلیل تصرّف کنیم.

* إنّما الکلام در چیست؟

ص: ۱۲۴

- در اینستکه: آیا اینجا جای جمع دلالی و به تعبیر دیگر قانون الجمع است یا که جای طرح احدهما؟ فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم الشعراء، که این دو چنانکه گذشت عامین من وجه هستند و لذا در مادّة اجتماع تعارض دارند.

- در اینجا ما نمی دانیم که اکرام عالم شاعر واجب است یا نه؟ و لذا:

- اگر بخواهیم بین این دو دلیل را جمع کنیم یا باید اکرم العلماء را تخصیص بزیم و یا لا تکرّم الشعراء را.

- و یا فی المثل: یک دلیل گفته: اغتسل للجمعه، دلیل دیگر گفته: ینبغی غسل الجمعة، و لذا.

- اگر بخواهیم بینهما را جمع بکنیم یا باید اغتسل را حمل بر استحباب کنیم یا ینبغی را حمل بر وجوب.

- علیّیّ حال بفرمائید که آیا اینگونه موارد جای جمع بینهماست و یا جای طرح احدهما؟

- باید این مسأله را بررسی کرده و هر یک از این دو خطمشی را محاسبه کرده بینیم که هر یک از این دو خطمشی در کجا هماهنگ اند و در کجا با هم فرق می کنند.

- سپس به سراغ شیخ رفته بینیم ایشان کدامیک را ترجیح داده است؟

* بررسی و محاسبه خطمشی جمع بین دلیلیّن متعارضین:

- عده ای قائل به جمع بین دو دلیل شده می گویند: سند هر دو دلیل را پذیرفته و سپس به سراغ دلالتها می رویم.

- وقتی بر سر دلالتها قرار گرفتیم می بینیم که اصاله الظهور اکرم العلماء مثلا با اصاله الظهور لا تکرّم الشعراء در مادّة اجتماع تعارض دارند.

- قائلین به جمع در این مرحله خود بر دو گروه می باشند:

- یک گروه می گویند که ما یکی از دو اصاله الظهور را اختیار می کنیم یا اصاله الظهور اکرم العلماء و یا اصاله الظهور لا تکرّم الشعراء، یعنی تخییر بین دو اصل لفظی.

- گروه دیگر می گویند که خیر، باید دید که آیا یکی از این دو دلیل مطابق اصل است و یا که هر دو مخالف اصل اند؟

- اگر یکی از آن دو مطابق اصل است که تعارضها، تساقطا و لذا یرجع إلى الاصل یعنی رجوع به اصلی می کنیم که مطابق یکی از دو خیر باشد و به آن عمل می کنیم.

پس: یرجع إلى الاصل المطابق لاحدهما. فی المثل:

- در اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه، سند هر دو را گرفته، به دلالتشان سر زده می بینیم که

ص: ۱۲۵

این دو اصاله الظهور تعارضاً و تساقطاً.

- دو دلیل حالت اجمال پیدا کرده و در نتیجه ما رجوع می کنیم به اصلی که با احدهما مطابق است و آن اصل، اصل براءت است که مطابق با ینبغی غسل الجمعة است و لذا می گوئیم غسل جمعه واجب نیست.

- و اما اگر اصل با هیچیک از دو خبر مطابق نباشد مثل ماده اجتماع اکرم العلماء با لا تکرّم الشعراء که نمی دانیم اکرم شعراء واجب است یا حرام؟

- به عبارت دیگر: نمی دانیم که وجوب مطابق اصل است و یا حرمت؟ چرا؟

- زیرا در دوران بین المحذورین، اصل براءت با هیچیک از دو طرف مطابق نیست. و لذا رجوع می شود به تخییر که آنهم یکی از اصول عملیه است.

- به عبارت دیگر: دوران المحذورین جای تخییر است فی المثل: در دفن الکافر واجب او حرام؟ تخییر جاری شده یکطرف اختیار می شود.

- الحاصل خطمشی فوق براساس جمع بین الدلیلین بود که قائلین به جمع به یکی از دو نحو در آن عمل می کنند.

* و اما بررسی و محاسبه خطمشی دوّم یعنی نحوه عمل کسانی که از قانون طرح استفاده می کنند:

- این حضرات می گویند: وقتی دو دلیل مثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعة و یا مثل اکرم العلماء با لا تکرّم الشعراء با هم تعارض می کنند باید که از قانون طرح استفاده کرد.

- عمل به قانون طرح هم بدین نحو است که:

۱ - اوّل به سراغ مرجّحات می روند بدین معنا که کدام افقه است، کدام اعدل است، کدام مطابق مشهور است، کدام مخالف عام است و هکذا...

- حال هریک از دو خبر که راجح شد آن را اخذ کرده و طرف مرجوح را کنار می گذارند یعنی که اگر اغتسل راجح باشد، اغتسل را اخذ می کنند و چنانچه ینبغی غسل الجمعة راجح باشد، ینبغی را اخذ می کنند و هکذا در آن مثال دوّم.

۲ - چنانچه دستشان از مرجّحات کوتاه شد و دیدند که هیچکدام نسبت به دیگری راجح نیست و یا به لحاظ مرجّحات مساوی اند باز دو گروه می شوند:

- گروهی می گویند باید دید که آیا یکی از این دو خبر مطابق اصل است یا که هیچیک مطابق اصل نیست؟

- اگر یکی مطابق با اصل است، خوب به آن خبری عمل می کنیم که مطابق اصل است، چرا که خود اصل یکی از مرجّحات

است.

ص: ۱۲۶

- به عبارت دیگر: این مطابق اصل بودن را مرجح آن خبر قرار می دهیم و لذا.

- اگر دیدیم که ینبغی غسل الجمعة مطابق با اصل است، همان را ترجیح داده و به آن عمل می کنیم.

- ایا اگر دیدیم که هیچیک از دو خبر مطابق با اصل نیستند، مثل اکرم العلماء و لا تكرم الشعراء که هیچیک مطابق با اصل نبوده و در ماده اجتماع دوران بین المحذورین اند، در آن صورت به تخییری عمل می کنیم که ائمة هدی علیهم السلام فرموده اند یعنی: اذن فتخیر.

- البته به تخییری که بین الخبرین است و نه آن تخییری که مربوط به دوران بین المحذورین است و از اصول عملیه می باشد.

- به عبارت دیگر: تخییری که مربوط به تعارض خبرین است و ائمة علیهم السلام به آن دستور داده اند و نامش اذن فتخیر است یعنی که فتخیر احد الخبرین.

- گروه دیگرشان می گویند: ما پس از اینکه دستمان از مرجحات خالی شد دیگر کاری به اینکه آیا احد الخبرین مطابق با اصل است یا نه نداریم چرا که مطابق اصل بودن را مرجح بحساب نمی آوریم و لذا بلافاصله به سراغ اذن فتخییری که ذکر شد می رویم.

- این بود خطمشی قائلین به طرح.

* ما به الاشتراك این دو خطمشی چیست؟

اینستکه: شما قائل به هریک از این دو خطمشی که بشوید عمل خارجی تان با احد الخبرین مطابق خواهد شد. چرا؟ زیرا:

۱- اگر بینهما را جمع کنید یا اصاله الظهور احدهما را اختیار می کنید که در اینصورت به همان اصاله الظهور عمل می کنید.

- یا این اصاله الظهورها تعارض کرده تساقط می کنند و دو خبر مجمل می شوند و در نتیجه يتوقف.

- آنگاه اگر یکی از آن دو مطابق با اصل بود به آن اصلی که مطابق با احدهما است عمل می شود.

به عبارت دیگر: وقتی به اصل براءت که مطابق ینبغی غسل الجمعة است عمل شد باز عمل به احد الخبرین است.

- اگر هم هیچیک از آن دو مطابق با اصل نبود، رجوع می کنید به تخییر در دوران بین المحذورین.

- وقتی تخییر را اختیار کردید یا وجوب را برمی گزینید و یا حرمت را.

- اگر وجوب را اختیار کردید، عالم شاعر را اکرام می کنید که می شود مطابق با احد الخبرین.

- اگر حرمت را اختیار کردید، عالم شاعر را اکرام نمی کنید که باز مطابق با احدهماست.

علی ایحال به هر دری که بزیند عمل خارجی شما مطابق با احد الخبرین است.

۲- و اما اگر به قانون طرح عمل کنید، اول کاری که می کنید راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کنید.

ص: ۱۲۷

- وقتی راجح را اخذ کردید، به احدهما عمل کرده اید.

- اگر کسی بگوید راجح و مرجوحی در کار نیست بلکه هر دو مساوی اند و احدهما مطابق با اصل است، خوب به آنی که مطابق با اصل است عمل می کنید که باز هم به احدهما عمل کرده اید.

- اگر کسی بگوید که خیر بلافاصله نوبت می رسد به اذن فتخیری که ائمه علیهم السلام در خبرین متعارضین فرموده اند، باز هم احد الخبرین را اختیار کرده است.

- الحاصل: به هریک از دو خطمشی و یا به تعبیر دیگر به هریک از اقوال مذکور که عمل بکنید، عمل خارجی شما با یکی از دو خبر مطابق می شود.

- به عبارت دیگر: نمی شود شما به نحوی عمل بکنید که عمل شما با هر دو خبر مخالف بشود.

* ما به الافتراق و یا تفاوت این دو خطمشی چیست؟

۱ - یک تفاوت اینستکه: در قانون جمع استفاده از مرجحات ممنوع است و حال آنکه در قانون طرح ابتدا به سراغ مرجحات رفته و کاملاً از مرجحات استفاده می شود و راجح و مرجوح مطرح است.

۲ - تفاوت دیگر اینکه: در قانون جمع گروهی گفتند که هریک از دو خبر را که مطابق با اصل است اخذ و به آن عمل می کنیم چنانکه در ینبغی غسل الجمعة به دلیل مطابقتش با اصل براءت عمل کردند.

- این مسأله هم در خطمشی اول یعنی قانون جمع وجود داشت و هم در خطمشی دوم یعنی قانون طرح لکن با یک تفاوت.

- در خطمشی اول عده ای می گفتند که ما احد الاصلین را انتخاب می کنیم، احد الاصلینی که هر دو اصل لفظی هستند و لذا نوبت به اصل عملی نمی رسید.

- عده دیگری در این خطمشی می گفتند که این دو اصل تعارضاً و تساقطاً و یتوقف و یرجع الی اصل البرائت، در صورتیکه این اصل با احد الخبرین مطابق باشد.

- در اینجا اصل براءت مرجع قرار داده شد و نه مرجح.

- در صورتی هم که هیچکدام مطابق با اصل نمی شد، نوبت می رسید به تخییر.

* و امیاً در خطمشی دوم، اول رجوع به مرجحات است و در صورتیکه دستشان از مرجحات کوتاه شد، آنگاه به دو گروه می شدند:

- گروهی بلافاصله می رفتند به سراغ اذن فتخیر.

- گروهی گفتند باید دید که آیا یکی از دو خبر مطابق اصل است یا نه؟

- اگر یکی مطابق با اصل بود، خود اصل و یا مطابق با اصل بودن از مرجّحات است و لذا وقتی ینبغی... مطابق با اصل برائت باشد از مرجّحات محسوب شده به آن عمل می کنیم.

- اگر هیچیک از دو خبر مطابق با اصل نبود آن وقت به سراغ اذن فتخیر می روند.

ص: ۱۲۸

- پس: در اینجا نیز به اصل براءت عمل شد لکن به عنوان مرجحیت.

به عبارت دیگر:

- در خطمشى اوّل به ینبغى غسل الجمعة عمل نمی شود بلکه به اصل براءت عمل می شود که مطابق با ینبغى غسل الجمعة است.

- در خطمشى دوّم به ینبغى غسل الجمعة عمل می شود، چرا که مرجح دارد و آن مطابق بودن آن با اصل براءت است.

۳ - تفاوت دیگر این دو خطمشى اینستکه: در خطمشى اوّل:

- در مثل اکرم العلماء و لا تکرم الشعراء که در مادّة اجتماع تعارض می کردند نهایتاً نوبت می رسید به تخیر، لکن تخیری که یکی از اصول عملیّه چهارگانه است و مربوط به دوران بین المحذورین.

- اما در خطمشى دوّم که در آخر می رسیدند به تخیر، این اذن فتخیر یک تخیر شرعی است بین الخبرین المتعارضین.

- به عبارت دیگر: در کلیّه خبرین متعارضین اعم از اینکه دوران بین المحذورین باشد یا نه، وقتی راجح و مرجوح نبودند، رجوع می شود به اذن فتخیر.

- الحاصل: آن تخیری که در انتهای آن خطمشى بود تخیر عقلی بود که از اصول عملیّه چهارگانه است و مربوط به دوران بین المحذورین.

- و این تخیری که در انتهای این خطمشى است، تخیری شرعی است که مربوط به تعارض خبرین است.

* جناب شیخ شما کدامیک از دو خطمشى مذکور را ترجیح می دهید؟

- ما خطمشى دوّم یعنی قانون طرح را اختیار کرده ایم و نه خطمشى جمع را. چرا؟

۱ - یکی اینکه خطمشى جمع مقداری بی معنا و خنده آور است، چونکه در ابتدا سند هر دو دلیل را گرفته به سر دلالت آن دو که می رسند می گویند دلالتها مجمل است پس يتوقف و لذا يرجع إلى الأصل.

- این مثل کسی است که اصلاً دلیلی در اختیار ندارد و به اصل رجوع می کند.

- خوب اینها نیز با در اختیار داشتن دو دلیل رجوع می کنند به اصل، اینکه نشد جمع. چرا؟

- زیرا اینها می خواستند که بین خبرین را جمع کنند تا به هر دو خبر عمل شود و حال آنکه هر دو دلیل را از دست دادند و رفتند به سراغ اصل.

۲ - دیگر اینکه با نگاه به خطمشی و سیره علما متوجه می شویم که سلیقه آنها خطمشی دوّم یعنی قانون طرح است، یعنی که به مرجّحات رجوع کرده و هکذا...

۳ - دیگر اینکه وقتی به عرف رجوع می کنیم می بینیم که عرف هم اینجا را لا یمکن الجمع حساب

ص: ۱۲۹

می کند بدین معنا که اینجا جای امکان عرفی نیست.

الحاصل: در رابطه با گروه چهارم از خبرین متعارضین حق نزد ما اینستکه:

- این گروه چهارم متعلق شود به گروه اول، یعنی همانطور که در آنجا گفته شد که لا یمکن الجمع عرفا و لذا خطمشی طرح اجرا شد، در اینجا نیز که دوتا ظاهر با هم تعارض می کنند و هیچیک مزیتی بر دیگری ندارد و جمع بینهما متوقف است بر تصرف در احدهما، همان قانون طرح باید اجرا شود.

* جناب شیخ قائلین به تفصیل در رابطه با گروه چهارم از خبرین متعارضین چه می گویند؟

- می گویند: یک دسته از این متعارضین را باید ملحق نمود به گروه اول و قانون طرح را اجرا نمود، دسته ای از آنها را هم باید که به گروه دوم و سوم ملحق نمود و قانون جمع را اجرا نمود بدین معنا که:

۱- اگر متعارضین از قبیل عامین من وجه باشند یعنی که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند مثل اکرم العلماء و لا تکرم الشعراء که در ماده اجتماع با هم تعارض دارند، بهتر است که در اینجا قانون جمع اختیار شود یعنی که سند هر دو را اخذ و سپس به سراغ دلالتها رفته و...

۲- و اگر متعارضین از قبیل متباینین باشند مثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه که به نحو تباین با هم تعارض دارند چونکه یکی ظهور در وجوب دارد و دیگری ظهور در استحباب، در اینجا باید که قانون طرح اجرا شود.

* در وجه این تفصیل چه گفته اند؟

- گفته اند وقتی متعارضین عامین من وجه شدند یعنی که هر کدام دارای یک ماده افتراق هستند، ناچاریم که در ماده افتراق آنها عمل بکنیم بدین معنا که:

- در عالم غیرشاعر حتما به اکرم عمل بکنیم و در شاعر غیرعالم حتما به لا تکرم عمل بکنیم.

- پس انما الکلام در ماده اجتماع است یعنی در عالم شاعر، که آیا اکرم را در آن عمل بکنیم و یا لا تکرم را؟ چرا؟

- زیرا معنا ندارد که به لحاظ ماده افتراق به هر دو خبر عمل شود لکن در ماده اجتماع یکی را اخذ و یکی را طرح بکنیم، چونکه می شود کوسه ریش پهن.

- به عبارت دیگر: اگر شما در ماده اجتماع یکی را اخذ و یکی را طرح بکنید معنایش این می شود که یک دلیل هم اخذ بشود هم طرح و لذا:

- در اینجا یکباره باید سند هر دو را اخذ کرد و در رابطه با دلالتشان:

- در صورتی که تعارض نداشته باشند که هیچ لکن در صورتیکه تعارض داشته باشند باید که همان خطمشی جمع بینهما را برویم.

- البته، در متباینین مثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعة، اشکالی ندارد که همان قانون طرح

ص: ۱۳۰

اجرا شود یعنی که یکی را اخذ و دیگری را طرح کنیم.

* جناب شیخ قبل از پرداختن به فرعی که شهید ثانی رحمه الله در اینجا متفرع بر قانون جمع کرده است بفرمائید که جمع بین دو دلیل بطور کلی چند جور متصوّر است؟

- جمع بین دو دلیل بر سه جور متصوّر است:

۱ - دلالی ۲ - عملی ۳ - تبرّعی

* جمع دلالی همان بود که در نصّ و ظاهر و یا اظهر و ظاهر، قانون الجمع مهما ممکن... اختبار شد که سند هر دو را گرفته می‌رسیم به دلالتها، احدهما را قرینه صارفه قرار می‌دادیم برای دیگری.

* جمع عملی هم مربوط به بیّنات است یعنی که دو تا بیّنه با هم تعارض کنند مثل آنجا که بیّنه قائم شد که خانه از آن زید است و بیّنه قائم شد که آن خانه از آن عمرو است. که بین دو بیّنه را جمع کرده و حکم به تنصیف خانه شد.

* جمع تبرّعی در جایی است که قانونا جمع ممکن نیست مثل ثمن العذره سحت و لا- بأس ببيع العذره که قانونا قابل جمع نیستند و لذا صاحب فتوی یکی از آن دو را اختیار کرده و بر طبق آن فتوی می‌دهد.

- آیا پس از اینکه یکی را اخذ و یکی را طرح کرد و بر طبق آنکه اخذ کرد فتوی داد مستحب است که بعدا تبرّعا بگوید: یحتمل که آن ثمن العذره سحت مال عذره نجسه و لا بأس ببيع العذره مربوط به عذره طاهره باشد.

- البته این احتمالات را مطرح می‌کنند تا که روایات از استحکام نیفتد.

* إنّما الكلام در کدامیک از این سه قسم جمع است؟

- در جمع دلالی است که کاملا- مورد بررسی و محاسبه قرار گرفت که کجا جای جمع دلالی است و کجا جای جمع دلالی نیست.

* البته جمع عملی که مربوط به تعارض بیّنات است، عنوانی است که شهید ثانی رحمه الله مطرح کرده می‌گوید:

- بله، الجمع اولی من الطرح ایجاب می‌کند که اگر بیّنات با هم تعارض کردند انسان بینهما را عملا جمع کند فی المثل در یک فرع می‌فرماید:

- دو نفر ادّعی یک خانه را دارند بدینصورت که زید می‌گوید تمام این خانه از آن من است، عمرو هم می‌گوید تمام این خانه از آن من است.

- هر دو نفر هم ذی الید هستند یعنی که خانه در دست هر دو است.

- هر دو نفر هم برای اثبات ادّعی خود اقامه بیّنه کرده اند.

ص: ۱۳۱

- در نتیجه این بینات با هم تعارض می کنند، چه باید کرد؟

- در اینجا بحکم بتنصیف دار یعنی که نصف به زید داده می شود و نصف به عمر چرا که الجمع اولی من الطرح.

* اشکال مرحوم قمی به فرع مزبور چیست؟

اینستکه: اینکه حضرات حکم به تنصیف می کنند نه از جهت جمع بین دلایل است بلکه از جهت جمع بین حقیقین است.

به عبارت دیگر: این دو بینه در اینجا از باب ترجیح احد البیتین تعارض می کنند و نه از باب جمع بین الدلیلین.

* مراد جناب قمی از اینکه تعارض دو بینه در اینجا از باب ترجیح است چیست؟

اینستکه: اگر تمام خانه در دست یکی از دو نفر باشد یعنی یکی از دو مدعی ذی الید و دیگری غیر ذی الید باشد در اینجا:

* برخی می گویند که بینه الداخل مقدم است یعنی آنکه ذی الید است بینه اش ترجیح دارد و لذا راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کنند.

- به عبارت دیگر: بینه ذی الید را گرفته و بینه غیر ذی الید را رد کرده و حکم به مالکیت ذی الید می کنند.

* برخی دیگر می گویند: از روایات استفاده می شود که بینه الخارج ترجیح دارد و لذا بینه خارجی را اخذ کرده و بینه داخل را طرح می کنند. در نتیجه خانه را از ذو الید گرفته و به غیر ذی الید می دهند.

- پس: در تعارض بینات در اینکه آیا بینه داخل راجح است یا بینه خارج اختلاف نظر وجود دارد، چنانکه گفته شد برخی می گویند بینه داخل راجح است، برخی هم می گویند بینه خارج راجح است.

* محل نزاع در چه موردی است؟

- در خانه ای است که در دست دو نفر است و درحالیکه هر دو مدعی مالکیت خانه هستند، هر دو هم اقامه بینه کرده اند.

- حال همان سؤال قبل در اینجا نیز مطرح است که آیا بینه داخل راجح است یا بینه خارج؟

منتهی بحث بر اینستکه: کدامیک از این دو بینه داخل است و کدامیک خارج؟

- در پاسخ به این سؤال باید گفت:

- هریک از دو بینه نسبت به نصف داخل است و نسبت به نصف دیگر خارج است، حال:

- اگر قائل شدیم به اینکه بینه الداخل ترجیح دارد، خوب بینه الداخل را اخذ و بینه الخارج را طرح می کنیم. فی المثل:

- زید مدعی است درحالیکه نصف خانه در دست اوست، بیّنه هم اقامه کرده است.

- خوب این نصفی که در دست اوست به حکم بیّنه داخل باید در دست او بماند.

- عمرو نیز مدعی است درحالیکه نصف خانه در دست اوست، بیّنه هم اقامه کرده است.

- خوب این نصفی که در دست اوست باز به حکم بیّنه داخل باید در دست او بماند.

- پس: هر نصف بخاطر ترجیح بیّنه الداخل باید در دست یکی از آن دو باشد.

* اگر سؤال شود که هریک از این دو نفر بیّنه اقامه کرده است بر مالکیت تمام آن خانه، چطور به هر یک نصف می دهید چه؟

- بله، درست است که بیّنه اقامه کرده است برای مالکیت تمام خانه لکن نسبت به نصف آن خانه، بیّنه خارج بحساب می آید و بیّنه خارج را باید کنار گذاشت و بیّنه داخل را گرفت.

- بنابراین: هریک از این دو نفر نسبت به نصف بیّنه داخل دارند و لذا حکم به تنصیف می شود.

* برخی هم گفته اند که خیر، بیّنه خارج مقدم است که در اینصورت نیز هریک نسبت به نصف خانه دارای بیّنه خارج است و لکن نسبت به نصف دیگر بیّنه داخل بحساب می آید که بنابراین نظر یطرح...

الحاصل: چه بیّنه الداخل ترجیح داده شود و چه بیّنه الخارج فرقی نمی کند به هریک نصف آن خانه تعلق می گیرد.

* نظر شهید ثانی در این مورد چیست؟

- فرع دیگری را برای این مورد مطرح می کند و آن اینستکه:

- دو نفری که نسبت به ملکیت تمام خانه ادّعا می کنند یعنی که هریک مدعی هستند که تمام خانه از آن من است و بر این ادعای خود، بیّنه هم می آورند لکن هیچیک ذی الید نیستند، محل و مورد تعارض بیّنات است و لذا دیگر جا ندارد که گفته شود کدام بیّنه داخل و کدام بیّنه خارج است بلکه هر دو بیّنه خارج است.

- بله فقهای ما در اینجا فتوی داده اند به تنصیف یعنی نصف از این مدعی و نصف از آن مدعی دیگر. چرا؟

- بخاطر اینکه جمع عملی بین بیّنات حاصل بشود.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مورد چیست؟

- غیر از اشکال مرحوم قمی، اشکال دیگری نیز وجود دارد که در هر دو فرع وارد است و آن اینستکه:

- به هنگام تعارض بیانات مشکل است که دلیلی بر ترجیح احدی البینتین وجود داشته باشد و لذا قاعده اینستکه: تعارضاً و تساقطاً.

ص: ۱۳۳

- پس از تعارض دو بینه و تساقط آنها يرجع إلى القرعه، یعنی:

- یا اینستکه: باید به قرعه رجوع کرد و قرعه به نام هر که در آمد خانه به او داده شود.

- یا اینستکه: نصف خانه را به یکی و نصف آن را به دیگری بدهند، لکن از باب جمع بین الحقیقین و نه از باب جمع بین الدلیلین، و در این مورد روایتی هم داریم که در اوّل فرائد آمد که (لو کان لاحد الودعیین در همین و للاحر درهما... الخ.

* جناب شیخ إنما الکلام در چیست؟

در دلیل اینگونه جمع است، یعنی شهید رحمه الله که می فرماید بین بینه جمع می کنیم دلیلش بر این جمع عملی چیست؟

- زیرا به نظر می رسد که این جمع خلاف قانون است چونکه معنای آن اینستکه: یک خبر هم صادق باشد و هم کاذب. چرا؟

- زیرا فی المثل زید بینه اقامه کرده که این خانه مال من است، خوب

- در یک قضیه خبریه، یک موضوع وجود دارد، یک محمول و یک نسبت بینهما، این نسبت یا صادق است یا کاذب.

- وقتی شما نصف خانه را به زید بدهید و نصف آن را به عمر، یعنی که بینه زید هم صادق است هم کاذب، و نسبت به طرف دیگر هم قضیه از همین قرار است و این معقول نیست.

* راه توجیه این جمع چیست؟

اینستکه بگوئیم: بنابراینکه الجمع مهما امکن اولی من الطرح عمومیت داشته هم شامل ادله الاحکام می شود و هم شامل ادله الموضوعات مثل بیّنات، چنانکه شهید ثانی رحمه الله ادعا می کند که قاعده الجمع در همه جا جریان دارد باید گفت:

- در ادله الاحکام جمع دلالی معقول است و نه جمع عملی. چرا؟

- زیرا متعلق ادله الاحکام حکم است و لذا این دلیل یک حکم خدا را می آورد، دلیل دیگر حکم دیگر خدا را.

- حکم خدا قابل تنصیف نیست و نمی شود که احکام را نصف کرد و لذا:

- اگر بخواهیم بین ادله احکام جمع نماییم راه جمعش، جمع دلالی است یعنی که سند هر دو را گرفته برویم به سراغ دلیلین، و هر کدام را که قوی الدلاله است قرینه صارفه بگیریم بر ضعیف الدلاله، چنانکه نص را قرینه صارفه بر ظاهر و اظهر را قرینه صارفه بر ظاهر قرار می دهیم.

* و اما در موضوعات جمع دلالی معقول نیست بلکه جمع عملی یعنی تنصیف معقول است. چرا؟

- زیرا جمع دلالی مربوط به جایی است که یکی نص باشد و یکی ظاهر و یا یکی اظهر باشد یکی

ظاهر و حال آنکه در موضوعات نص و ظاهر معنا ندارد بلکه دو شاهد عادل مثلا اعلام می کنند که این خانه از آن زید است، دو شاهد عادل دیگر هم اعلام می کنند که این خانه مال عمرو است و...

- به عبارت دیگر: متعلق بینات در اینجا خانه است و امثال آن، خانه هم شش دانگ است و لذا قابل تبعیض است.

- پس: در اینجا باید جمع بین الحاقین نموده، حکم به تنصیف کرد.

* جناب شیخ شما ادعا می کنید که جمع عملی یعنی تبعیض در ادله الاحکام امکان ندارد و تنها جمع دلالتی ممکن است و حال آنکه ما فکر می کنیم که جمع عملی هم در ادله الاحکام ممکن است چرا که جمع عملی در این ادله به معنای تنصیف حکم خدا نیست تا که شما بفرمائید که احکام الهی مثلا وجوب و یا حرمت قابل تنصیف نیستند. چرا؟

زیرا: انجام جمع عملی در ادله الموضوعات، در خود خبر یعنی قول بینه نیست بلکه در متعلق آنها تبعیض صورت می پذیرد بدین معنا که خانه شش دانگ است سه دانگ از آن زید و سه دانگ از آن عمر.

- خوب در برخی از موارد، در ادله الاحکام نیز می توان جمع عملی و یا تبعیض را انجام داد، چه می فرمائید؟

- بله، در بعضی از جاها اصلا ادله الاحکام اصلا قابل تبعیض نیستند فی المثل:

- غسل جمعه در اغتسل للجمعه و یا ینبغی غسل الجمعه یا واجب است یا مستحب، قابل تبعیض هم نیست چونکه غسل جمعه یک شیء است و تبعیض در آن راه ندارد.

- به عبارت دیگر: نه خود غسل جمعه قابل تبعیض است، نه واجب قابل تبعیض است و نه مستحب.

- اما بعضی جاها قابل تبعیض است، یعنی که می توان جمع عملی را در آنجا انجام داد فی المثل:

در ثمن العذره سحت و لا- بأس بیع العذره، عذره مطلق است و مطلق هم دارای افرادی است، یعنی همانطور که خانه چند دانگ است عذره هم دارای افرادی مثل اطاهره و نجسه است و لذا می توان در بعضی عذره ها به لا بأس عمل کرد و در بعضی عذره ها به سحت.

- و یا فی المثل: در اکرم العلماء و لا تکرم العلماء، می توان نصف علماء را به اکرم العلماء داد و آنها را اکرام کرد، و نصف دیگر را به لا تکرم العلماء داد و آنها را اکرام نکرد.

- الحاصل: مواردی که در اینجا قابل تبعیض اند یا از حیث دلالت نص اند و یا ظاهرند.

۱- اگر از حیث دلالت نص باشند، نمی توان به دلالت نص زد و لذا همان تبعیض در عمل آنجا ممکن است، فی المثل:

* یک دلیل گفته یجب جدّا اکرام کلّ عالم بلا استثناء، که در اینجا نه به یجب می توان دست زد چرا که گفته یجب جدّا و نه به العلماء می شود دست زد چونکه گفته العلماء بلا استثناء.

* دلیل دیگر گفته: یحرم جدّا اکرام العلماء من دون استثناء، که در اینجا نیز نمی توان به یحرم جدّا دست زد چونکه دلالتش نص است، چنانکه نمی توان به العلماء من دون استثناء دست زد.

- پس اگر دلیلین متعارضین نص باشند جمع دلالی در آنها ممکن نیست چونکه به هیچیک از دو دلیل نمی شود دست زد لکن تبعیض در عمل در اینگونه موارد ممکن است، چنانکه در تعارض بینات ممکن است و حکم به تنصیف می شود.

۲- و اگر دلالت آنها ظاهر باشد می توان در دلالت آنها تصرّف کرد مثل اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء، که می توان اکرم را حمل کرد بر مطلق الجواز و لا تکرّم را حمل کرد بر کراهت تا جمع دلالی حاصل شود.

- مضافاً بر اینکه جمع و یا تبعیض در عمل هم در اینجا ممکن است یعنی که به دلالت دلیلین دست نزنیم بلکه نصف علما را اکرام کنیم و نصف دیگر را نه.

الحاصل: مستشکل می گوید:

- گرچه در ادلّه الاحکام در برخی از موارد جمع عملی غیرممکن است و لکن در برخی از جاها ممکن است.

- آنجا هم که جمع عملی در آنها ممکن است یا نصین اند یا غیر نصین.

- در نصین می توان از جمع عملی استفاده کرد و در غیر نصین هم از جمع عملی می توان استفاده کرد و هم از جمع دلالی.

قلت:

- بله، درست می فرمائید و لکن تعارض ادلّه با تعارض بینات یک تفاوتی دارد و آن اینستکه:

- تعارض بینات مربوط به حق الناس است چنانکه یک بینه می گوید این خانه از آن زید است و آن بینه می گوید از آن عمرو است.

- پس: الحق لللاثنین و لذا جمع بین حقین به این معنا که نصف خانه را به زید بدهند و نصف آن را به عمرو و اسمش را بگذارند جمعا بین الحقین تا رعایت دو طرف بشود چه مانعی دارد؟

- اما در ادلّه الاحکام، حق مربوط به شارع است و نه مربوط به اثنین چه دو خبر تعارض بکنند چه ده خبر الحق لله تعالی.

- خدا هم راضی نمی شود که شما مرتکب مخالفت قطعیه بشوید مقدمه للموافقت القطعیه.

- شما که نصف به این حدیث عمل می کنید و نصف به آن حدیث، راجع به نصف در هر حدیث

مرتکب مخالفت قطعیه می شوید.

- خدا هم راضی نیست که شما با عمل به نصف در هر حدیث موافقت قطعیه را بدست آورید و آن را مقدمه قرار دهید برای مخالفت قطعیه در نصف دیگر.

- پس: شما موظف هستید که احد الخبرین را اخذ و دیگری را طرح کنید.

- وقتی هم که یکی اخذ و یکی طرح شد دیگر نه موافقت قطعیه می شود و نه مخالفت قطعیه، بلکه یا موافقت احتمالیه است و یا مخالفت احتمالیه.

* جناب شیخ بالاخره انصاف در مسأله چیست؟

- اینستکه: تعارض بینات هم نه جای جمع دلالی است و نه جای جمع عملی بلکه هر دو باید طرح و رجوع شود به قرعه.

- زیرا جمع بین الحقیقین نیز نه آیه است و نه روایت بلکه یک اصطلاح ساخته شده است که یک وجه رجحانی است و نه وجه وجوبی.

به عبارت دیگر؛ بخاطر این وجه رجحانی گفته شد که بهتر است که بین دلیلی جمع بشود لکن سؤال ما اینستکه: دلیل این بایستی که حضرات می گویند چیست؟

- بهتر است این کار را بکنید، فرق می کند با اینکه بگوئید باید این کار را بکنید.

- اگر بگوئید حدیث در این رابطه وارد شده است، می گوئیم بلکه لکن حدیث در یک مورد خاصی است که با نص از مورد و محل بحث خارج شده است و إلا در باب وقوع، دوران بین المحذورین است که تنصیف در آنجا خلاف قاعده است و در هر چیز خلاف قاعده یقتصر مورد النص یعنی که تنها به مورد نص آن قناعت می شود و تنقیح مناط معنا ندارد.

- بنابراین: ما دلیلی بر این جمع عملی که مرحوم شهید عنوان فرموده است نداریم و لذا به قرعه رجوع می کنیم.

- البته اگر دو بینه با هم تعارض کنند که یکی از آنها مطابق با اصل باشد، به آن بینه ای عمل می کنیم که مطابق اصل است، فی المثل:

- یک بینه می گوید فلان شیء پاک است، بینه دیگر می گوید نجس است، بینه ای که می گوید پاک است مطابق با اصاله الطهاره است.

- در اینجا نباید که به قرعه عمل کرد بلکه باید به بینه ای عمل کرد که مطابق اصل است.

- آیا اگر هیچیک از دو بینه مطابق با اصل نشود آنگاه يرجع إلى القرعه مثل تعارض دو بینه در مورد خانه که دوران بین

المحذورين است و يرجع إلى القرعه.

ص: ١٣٧

و الكلام فيه:

أولاً: فى أنّ الأصل فى المتكافئين التساقت و فرضهما كأن لم يكونا، أو لا؟

ثمّ اللانزم بعد عدم التساقت: الاحتياط، أو التخيير، أو التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما؛ لأنه معنى تساقطهما؟

فقول - و بالله المستعان -:

قد يقال، بل قيل إنّ الأصل فى المتعارضين عدم حجّيه أحدهما (١)؛ لأنّ دليل الحجّيه مختصّ بغير صورته التّعارض: (٢).

أمّا إذا كان إجماعاً؛ فلاختصاصه بغير المتعارضين، و ليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم. و أمّا إذا كان لفظاً؛ فلعدم إمكان إرادته المتعارضين من عموم ذلك اللفظ؛ لأنه يدلّ على وجوب العمل عينا بكلّ خبر - مثلاً - و لا ريب أنّ وجوب العمل عينا بكلّ من المتعارضين ممتنع، و العمل بكلّ منهما تخيراً لا يدلّ عليه الكلام؛ إذ لا يجوز إرادته الوجوب العيني بالنسبه إلى غير المتعارضين، و التخييري بالنسبه إلى المتعارضين، من لفظ واحد.

و أمّا العمل بأحدهما الكلّي عينا فليس من أفراد العام؛ لأنّ أفرادها هى المشخصات الخارجيه، و ليس الواحد على البديل فرداً آخر، بل هو عنوان منترع منها غير محكوم بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا.

هذا، لكن ما ذكره - من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظي - لا محصل و لا ثمره له فيما نحن فيه؛ لأنّ المفروض قيام الإجماع على أنّ كلا- منهما واجب العمل لو لا- المانع الشرعيّ - و هو وجوب العمل بالآخر -؛ إذ لا- نعى بالمتعارضين إلا- ما كان كذلك، و أمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التّعارض؛ لأنّ الأماره الممنوعه لا وجوب للعمل بها، و الأماره المانع إن كانت واجبه العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضه الاخرى، فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك و تلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها و لا بوجوبها، فافهم.

و الغرض من هذا التطويل حسم مادّه الشّبّهه التى توهمها بعضهم: من أنّ القدر المتيقّن من أدلّه الأمارات التى ليس لها عموم لفظي هو حجّيتها مع الخلوّ عن المعارض.

ص: ١٣٨

١- (١) - قاله السيّد المجاهد فى مفاتيح الأصول: ٦٨٣، و كذا بعض العامّه كما فى المعالم: ٢٥٠.

٢- (٢) - هذا ما استدللّ به السيّد المجاهد.

مقام اول در متکافئین یا متعادلین

مقتضای اصل و قاعده اولیه در متکافئین چیست؟

اشاره

- و سخن در این مقام در درجه اول اینستکه:

- آیا اصل و قاعده اولیه عقلیه در متعادلین تساقط یعنی فرض هر دو خبر کالعدم است (و در نتیجه یرجع إلى الأصل سواء وافق احدهما او خالف کلیمهما) یا نه؟

پس: لازم، بعد از (قول) به عدم تساقط، احتیاط (در شبهه وجوبیه و تحریمیّه) یا تخییر (در دوران بین المحذورین) یا توقف است و رجوع به اصلی که مطابق با احدهما است، نه رجوع به (قول ثالثی که مخالف آن دو است)، چونکه مراجعۀ به قول ثالث به معنای تساقط دو خبر است؟

کلام سید مجاهد در اینکه مقتضای اصل تساقط است

- پس با استعانت از خدایتعالی (در وجه هریک از احتمالات چهارگانه فوق) می گوئیم:

- گاهی گفته می شود و بلکه گفته شده است که:

- اصل و قاعده اولیه در متعارضین اینستکه: هیچیک از آن دو حجّت نباشند چرا که دلیل حجّیت (هر حجّتی) اختصاص دارد به غیر صورت تعارض (یعنی):

- اگر دلیل حجّیت خبر واحد (مثلاً) اجماع باشد، اجماع (از باب قدر متیقّن) اختصاص پیدا می کند به غیرمتعارضین و در آن عموم یا اطلاق لفظی مفید عموم نیست.

- و اما اگر دلیل حجّیت لفظ باشد (مثل صدق العادل)، دلیل بر عدم امکان اراده متعارضین از عموم آن لفظ است. چرا؟

- زیرا دلیل حجّیت خبر واحد (مثل صدق العادل) دلالت دارد بر وجوب عمل به هر خبری عیناً مثلاً و حال آنکه تردیدی نیست در اینکه وجوب عمل به هریک از متعارضین عیناً غیرممکن است، و عمل به هریک از آن دو به نحو تخییر نیز مورد دلالت این کلام نیست. چرا؟

- زیرا اراده وجوب عینی نسبت به غیر متعارضین و تخییری نسبت به متعارضین از لفظ واحد جایز نیست (چون استعمال لفظ واحد در دو معناست).

- و اما عمل به احدهمای مفهومی عینا نیز، از افراد و مصادیق عام نیست، چونکه افراد خیر عادل همان خیر واحدهای خارجی است (که مکتوب اند) و این واحد علی البدل که به نام احدهمای کلی مطرح می کنید در خارج موجود نیست، بلکه احد عنوانی است منتزع از موجودات خارجی که محکوم به حکمی که روی خود مشخصات رفته نمی شود بعد از حکم به وجوب.

ص: ۱۳۹

اشاره

- این (مطلب را درک کنید که برخی روی چه حسابی قائل به تساقط شده اند) و لذا آنچه را که (در دو مرحله) ذکر کرده است:

* در تفاوت میان اجماع (دلیل لثبی) و دلیل لفظی، نتیجه و ثمره ای در مانحن فیه ندارد، چونکه فرض بر قیام اجماع است بر اینکه هریک از این دو خبر واجب العمل اند، البته اگر مانع شرعی در کار نباشد و آن همان وجوب عمل به دیگری است زیرا متعارضین نیستند مگر اینچنین باشند (که بخاطر حجّت بودنشان دست به گریبان باشند یعنی که واجب العمل بودن این یکی مانع از عمل به آن یکی و واجب العمل بودن آن یکی مانع از عمل به این یکی باشد).

- و اما اگر وجود یکی از دو دلیل مانع از وجوب عمل به دلیل دیگر باشد آن خارج از موضوع تعارض است، چونکه عمل به اماره محکوم (و یا ممنوع شده) واجب نیست.

- و اماره مانعه (از جمله خبر ثقه) نیز اگر واجب العمل باشد، عمل به آن به دلیل سالم بودنش از معارض دیگر (که بخاطر محکوم بودنش از بین رفته) تعیین پیدا می کند.

- پس: اماره مانعه (مثل شهرت و یا خبر ثقه) با وجودش (و به مجرد تحققش) مانع از وجوب عمل به دلیل حاکم نمی شود (چون محکوم است).

- پس: دلیل مانع ممنوع غیر از دلایل متعارضین است.

- شیخ سپس می فرماید:

- غرض من از طولانی کردن کلام در محاسبات فوق، ریشه کن کردن ماده شبهه ای است که بعضی توهم کرده اند به اینکه قدر متیقن از ادله امارات (یعنی ادله لثبی ای مثل اجماع و عقل) که عموم لفظی ندارند، آنجایی است که خالی از معارض است.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید در رابطه با متعارضین در بحث خاتمه بطور کلی چه مقاماتی از بحث وجود دارد؟

۱ - يك مقام از بحث پيرامون قاعده جمع بين متعارضين است كه بر هر قاعده ديگري تقدم دارد منتهى چنانكه گفته آمد مخصوص به مواردى است كه جمع بينهما ممكن باشد كه مورد بحث واقع شد.

۲ - يك مقام از بحث نيز پيرامون تراجيح است مبني بر اين كه اگر دو حديث با هم تعارض كردند و از تمام جهات متعادلين بودند حكمشان چه مى باشد؟

۳ - مقام ديگر از بحث باز پيرامون تراجيح است لکن مبني بر اينكه اگر از دو حديث متعارض يكي بر ديگري رجحان داشته باشد وظيفه ما چه مى باشد؟

ص: ۱۴۰

نکته: از آنجا که در رابطه با مقام اول به تفصیل بحث شد، دو مقام از بحث باقی مانده که مورد بررسی و بحث قرار خواهد گرفت.

* در رابطه با متعارضین متعادلین چه مقاماتی از بحث وجود دارد؟

- دو مقام از بحث وجود دارد:

* یکی اینکه مقتضای قاعده اولیه و حکم عقل در رابطه با متعارضین متعادلین چیست؟

* یکی اینکه مقتضای قاعده ثانویه و اخبار در رابطه با متعارضین متعادلین چیست؟

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و الکلام فیه، اولاً،... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- آیا اصل و قاعده اولیه عقلیه در متکافئین و یا به تعبیر دیگر متعادلین تساقط است و یا احتیاط یا تخییر عقلی و یا توقف؟

- و لذا قبل از هر مطلبی اقدام به دفع توهمی می کند و آن توهم اینستکه:

- بحث در رابطه با قاعده اولیه و حکم عقل در اینجا بی فایده است چرا که ما قاعده ثانویه و اخبار خاصه داریم و با وجود این

امور نیازی به قاعده اولیه نیست؟

- شیخ در پاسخ می فرماید که قاعده ثانویه اختصاص به خبرین متعارضین دارد چنانکه بحث از آن خواهد آمد. و حال آنکه

ادلّه متعارضه منحصر به خبرین متعارضین نمی باشد، بلکه گاهی دو اجماع منقول با یکدیگر تعارض می کنند، گاهی دو

شهرت فتوائیه با هم تعارض می کنند، گاهی هم یک اجماع با یک شهرت فتوائیه و...

- پس موارد تعارض زیاد است و ما در صدد هستیم که با میزان در تعارض دلیلین آشنا شویم و لذا اول باید که با قاعده اولیه

آشنا شده تا اگر در موردی قاعده ثانویه نداشتیم بتوانیم از قاعده اولیه استفاده کنیم.

* چه تفاوتی بین تساقط، توقف، احتیاط و تخییر عقلی وجود دارد؟

۱ - تساقط فرض دو دلیل کالعدم است یعنی فرض می کنیم که اگر آن دو دلیل نبودند چه می کردیم خوب با وجود آنها نیز

همان کار را بکنیم.

- در نتیجه به اصل عملی از قبیل برائت، استصحاب و... رجوع می کنیم.

۲ - احتیاط در جایی است که یکی از دو دلیل مطابق احتیاط است و لذا آن را اخذ و یا در صورتی که جمع بین آنها مطابق

احتیاط باشد جمع را انتخاب می کنیم، فی المثل:

- دلیلی گفته ظهر واجب است و دلیل دیگری گفته جمعه واجب است در اینجا باید که بین دو دلیل جمع نمود.

ص: ۱۴۱

۳ - تخییر عقلی هم در موردی است که احتیاط ممکن نمی باشد و مکلف قدرت امتثال هر دو را ندارد.

* فرق توقف و رجوع به اصل با تساقط در چیست؟

- در اینستکه: در تساقط هر دو دلیل کان لم یکن فرض می شود و ما به هر اصل که بخواهیم رجوع می کنیم.

- اما بنابر توقف، در صورتیکه اصل با احدهما مطابق باشد به اصل رجوع می کنیم و لکن در صورتیکه اصل با هیچیک از دو دلیل مطابق نباشد مثل دوران بین المحذورین نمی توان که به اصل رجوع نمود. چرا؟

- بخاطر اینکه احداث قول ثالث است برخلاف باب تساقط.

- پس: بنابر توقف، حدیثین در مؤدّا و مدلول مطابقی خود ارزش ندارند، لکن در معنای التزامی شان دارای ارزش بوده و نفی قول ثالث می کنند که فی المثل مباح نیست، مستحب نیست و...

- الحاصل: در بررسی این مطلب که جای جمع دلالتی کجاست جناب شیخ اخبار متعارضه را به چهار گروه تقسیم فرمود که:

۱ - در گروه اول و چهارم بحث باید ارجاع داده شود به بحث تعادل و تراجیح.

۲ - اما گروه دوّم و سوّم جای جمع دلالتی است و نه تعادل و تراجیح و آن دو گروه نص و ظاهر و اظهر و ظاهر است.

* با توجه به مقدمات فوق مراد از (فلنرجع إلی ما کنا فیه... الخ) چیست؟

- بازگشت به بحث در آن دو مقامی است که عمده هدف در متعارضین هستند یعنی تعادل و تراجیح.

- منتهی قبل از ذکر حکم متعادلین و متراجحین باید ببینیم که مقتضای اصل اولی در متعارضین چیست؟

۱ - برخی گفته اند که تساقط است یعنی کان لم یكونا بودن یعنی کانّ این دو دلیل اصلا نبوده اند.

- خوب اگر این دو تا دلیل متعارض نبود چه می کردیم؟ روشن است به اصل رجوع می کردید، حالا هم به اصل رجوع کنید.

- برای رجوع به اصل باید که احدهما با اصل مطابقت کند یا نه در صورت عدم تطابق هم می توان به اصل رجوع نمود؟

- خیر، مطلقا می توان به اصل رجوع نمود یعنی وقتی بناست که متعارضین کان لم یكونا باشند، به اصل رجوع می شود چه مطابق با اصل باشند یا نه؟ فی المثل:

- مقتضای اصل و قاعده اولیّه در اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه، اینستکه: تساقط یعنی کان

لم يكونا، پس شما هستید و شك در اینکه غسل جمعه واجب است یا نه؟ خوب اصل برائت جاری می کنید.

- و یا فی المثل: اصل و یا مقتضای قاعده در يجب دفن الكافر و يحرم دفن الكافر رجوع به اصل است چرا که این دو دلیل تعارض و تساقط و كان لم يكونا و لذا شما هستید و شك در اینکه آیا دفن الكافر واجب است یا حرام؟

- به اصل رجوع کرده برائت جاری می کنید ولو این برائت مخالف با هر دو خبر متعارض باشد، چون خبرین کأن لم يكونا (این یک احتمال).

۲ - احتمال دیگر در اصل اولی اینکه دو خبر که تعارض می کنند مقتضای قاعده احتیاط باشد یعنی دفع ضرر و یا عقاب محتمل واجب است و باید احتیاط نمود، فی المثل:

- اینکه غسل جمعه واجب است یا مستحب؟ احتیاط حکم به وجوب و انجام غسل جمعه است، چنانکه احتیاط در شبهه وجوبه خود یک فعل است.

- بله، اگر دوران بین المحذورین شد و در نتیجه احتیاط ممکن نشد از تخییر استفاده می شود، فی المثل:

- در اغتسل للجمعه و لا- تغتسل للجمعه که دوران بین المحذورین است وظیفه تخییر است. یعنی که تخییر جایگزین احتیاط می شود.

۳ - احتمال دیگر اینکه به هنگام تعارض دو خبر بگوئیم مقتضای قاعده اولیه نه تساقط است و نه احتیاط بلکه تخییر عقلی بین الخبرین است یعنی که یا این خبر را اختیار کن یا آن خبر را.

۴ - احتمال دیگر اینکه مقتضای اصل و قاعده اولیه در متعارضین توقف باشد و نه تساقط و رجوع به اصلی که مطابق با احد الخبرین است دون المخالف لهما. مثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه که نمی دانیم غسل جمعه واجب است یا مستحب؟

- توقف می کنیم یعنی نه می گوئیم واجب است و نه می گوئیم مستحب بلکه رجوع می کنیم به اصل برائت که مطابق با احدهما است.

* البته اگر با احدهما مطابق نشد مثل اغتسل للجمعه و لا تغتسل للجمعه که یکی می گوید غسل جمعه واجب است و یکی می گوید حرام است و در نتیجه می شود دوران بین المحذورین، در آنصورت باید توقف کرده و رجوع نمود به اصلی که مطابق با احدهماست و نه به اصلی که مخالف با هر دو خبر است.

* اگر در دوران بین المحذورین رجوع به اصل ممکن نشد چه؟

- رجوع به تخییر چونکه تخییر نیز با احدهما مطابق می شود.

- خلاصه مطلب اینکه:

- در تساقط گویا خبرینی وجود ندارد و لذا رجوع می کنیم به اصلی که وافق احدهما او خالفهما معا.

- در توقف، توقف کرده به اصل رجوع می کنیم لکن در صورتیکه اصل مطابق با احدهما باشد و الا اگر مطابق با احدهما نباشد يرجع إلى التخيير.

- اما در اینجا حق نداریم به اصلی رجوع کنیم که مخالف با هر دو خبر باشد.

- زیرا معنای توقف اینستکه: خود این خبر را ما اخذ نمی کنیم بلکه دو خبر را هماهنگ می کنیم برای نفی ثالث.

- بنابراین: در تساقط هر دو خبر از کار می افتند، لکن در توقف، دو خبر دست به دست هم می دهند تا جلوی قول ثالث گرفته شود.

* وجه و دلیل احتمال اول که گفته شد مقتضای قاعده تساقط است چیست؟

- اینستکه: دلیل حجیت خبر واحد یا اجماع است و یا مثلا آیه نباء. حال:

* اگر دلیل حجیت خبر واحد را اجماع گرفتیم، اجماع دلیلی لئی (و بی زبان) است.

- وقتی دلیل لئی و بی زبان بشود قدر متیقن آن را می گیرند.

- آن اجماع که گفته است خبر عادل حجت است، قدر متیقنش خبر عادل بلامعارض است، چرا که معلوم نیست که این اجماع شامل خبر عادل مع المعارض هم بشود.

- پس: متعارضین در اینجا مشمول دلیل نیستند و لذا تساقط و کأن لم یکونا.

* و اگر دلیل حجیت خبر واحد را دلیل لفظی بگیریم مثل صدق العادل، دلیل لفظی هم نمی تواند دربر گیرنده متعارضین باشد. چرا؟

- بخاطر اینکه اگر بگوید عمل بکن به این خبر عینا، و عمل بکن به این خبر دیگر عینا و هذا...

معنایش اینستکه: صدق العادل، در رابطه با هر خبر عادل بصورت دانه دانه می گوید عمل بهذا عینا تا آخر که متعارضین هم در همین صف خبرهای عادل قرار می گیرند و این غیرممکن است که انسان به هر یک از دو خبر متعارض عمل کند چرا که اگر امکان داشت متعارضین نمی شدند.

- بله، صدق العادل به طریق دیگری می تواند وارد بشود و آن اینستکه:

- به هر خبر عادل که می رسد بگوید عمل بهذا الخبر عینا لکن به متعارضین که می رسد آهنگ خود را عوض کرده بگوید عمل بهذا الخبر تخیرا و عمل بهذا الخبر تخیرا که:

- در اینصورت نیز استعمال لفظ واحد که اعمل باشد در دو معنا لازم می آید که یکی در تخییر در متعارضین باشد و یکی در تعیین در غیر متعارضین.

* جناب شیخ اگر گفته شود که ما طریقی ارائه می دهیم که لفظ اعمل در صف خبرهای واحد بطور یکنواخت استعمال بشود به نحوی که آهنگ آن عوض نشود و آن اینستکه:

ص: ۱۴۴

- در روایاتی که متعارض نیستند بگوید: *اعمل بهذا الخبر تعینا، اعمل بهذا الخبر تعینا و... و لکن وقتی به متعارضین می رسد بگوید *اعمل بهذا الخبر تعینا یعنی که تبدیل شود به فی احدهما تعینا یعنی که نگوید هذا الخبر تعینا.**

- البته، این احدهمای تعینی، همان احدهمای مفهومی است یعنی که مفهوم احدهما یک مفهوم کلی است و هر مفهوم کلی به نوبت خودش می شود تعینی چرا که کلمه احد را دوجور استعمال می کنند بدین معنا که:

- یک احدهمای مصداقی داریم که برمی گردد به تخییر یعنی هذا تخییرا و ذاک تخییرا.

- یک احدهمای مفهومی داریم که مفهوم احدهما نیز یک مفهومی است از مفاهیم عالم مثل مفهوم صلاه، مفهوم زکات و....

- پس این دو تا خبر را تبدیل می کنیم به یک مفهومی که بشود آن مفهوم را تعینا واجب نمود.

- آن مفهوم احدهماست، احدهمای مفهومی نه احدهمای مصداقی.

- پس همه اش شد تعینا و لذا دیگر کلمه تخییر در میان نمی آید تا استعمال لفظ واحد در دو معنا لازم آید. چه پاسخ می دهید؟

- می گوئیم آن حدیثی که گفته است *صدق العادل نظرش به خبر عادل هایی است که در خارج وجود دارند و لذا شما نگاه کنید در صف خبرهای واحد ببینید آیا چیزی به نام مفهوم احد به چشم می خورد؟* خواهید گفت که خیر آنچه به چشم می خورد خود خبرین متعارضین اند.

- به عبارت ساده تر *صدق العادل* می گوید به این خبر عادلهایی که در خارج تحقق دارند عمل کنید، خوب آیا مفهوم احد می تواند در خارج تحقق پیدا کند؟ خیر.

- آنچه در خارج تحقق پیدا می کند مصدایق است، این خبر، آن خبر و...

پس: ناچاریم بگوئیم که *صدق العادل* شامل خبرین متعارضین نمی شود، کلّ منهما تعینا محال است.

کلّ منهما تخییرا استعمال در دو معناست، مفهوم احدهما هم که در خارج تحقق نمی یابد یعنی خبری به نام مفهوم احدهما نداریم.

و حيث اُتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدله الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع، فنقول: إنَّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنَّ ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشّبهه. لكن، لما كان امثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّه و العرفيه مشروطا بالقدره، و المفروض أنّ كلا- منهما مقدور في حال ترك الآخر و غير مقدور مع ايجاد الآخر، فكّلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعيّن فعله، و مع ايجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجته أدله و جوب الامثال و العمل بكلّ منهما، بعد تقييد و جوب الامثال بالقدره.

و هذا ممّا يحكم به بديهه العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعا على المكلف، و لا- مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلاّ تعيين الآخر عليه كذلك.

و السّر في ذلك: أنّ لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل، لم يكن وجوب كلّ واحد منهما ثابتا بمجرد الإمكان، و لزم كون وجوب كلّ منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر، و هذا خلاف ما فرضنا: من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كلّ منهما بأمر، أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين. و ليس التخيير في القسم الأوّل لاستعمال الأمر في التخيير - كما توهم - بل من جهه ما عرفت.

و الحاصل: أنّه اذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقليّ و الشرعيّ، و اذا أمر بشيئين و اتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقلّ بوجوب اطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنه، فيقبح تركها.

ترجمه

اصل در متعارضين عدم تساقط است

اشاره

- از آنجا که عدم فرق در حجّیت متعارضين بين اينکه ادله امارات از عمومات باشند يا از قبيل اجماع روشن شد می گوئيم:
- حکم به وجوب اخذ یکی از دو دليل متعارض (اعم از احدهماى معين يا احدهماى مخير) و عدم (قبول) تساقط آنها بخاطر شمول عموم لفظی بر یکی از دو دليل به نحو على البدل از آن جهت (که احد يك) مفهوم منتزع است نیست. چرا؟
- زیرا این مطلب (که ادله حجّیت، بعضی جاها را تعيينا حجّت بکند و بعضی جاها را تخييرا)

غیرممکن است چنانکه دلیل آن در بیان این شبهه گذشت لکن:

۱ - وقتی امتثال تکلیف (یعنی وظیفه) در عمل به هریک از متعارضین مثل سایر تکالیف شرعیّه و عرفیه مشروط به قدرت است.

۲ - و فرض هم بر اینستکه: انجام هریک از دو خبر متعارض در حال ترک آن دیگری مقدور (انسان) است و لکن در صورت انجام آن دیگری غیرمقدور است.

- در نتیجه: هریک از دو متعارض که در صورت ترک دیگری مقدور است، ترکش حرام و انجامش تعیین می یابد و در صورت عمل به دیگری ترک این یکی جایز است و ترک کننده اش عقاب نمی شود.

- پس: وجوب اخذ به یکی از دو متعارض، نتیجه ادلّه و وجوب امتثال و عمل به یکی از دو خبر متعارض است پس از تقیید وجوب امتثال به قدرت و این از جمله اموری است که بداهت عقل بدان حکم می کند چنانکه در دو واجبی که بر مکلف جمع می شوند و مانعی هم از تعیین هریک از این دو واجب بر مکلف وجود ندارد جز تعیین آن دیگری بر او نیز چنین است (یعنی که عقل می گوید قدرت شرط تکلیف است و شما را به مرز احدهما می رساند).

- سرّ در این مطلب (که احدهما واجب شد) اینستکه: اگر ما حکم کنیم به سقوط هر دو تکلیف در صورتیکه انجام یکی از آن دو بصورت علی البدل ممکن است، وجوب هریک از دو تکلیف به مجرد امکان ثابت نمی باشد و لذا لازم می آید که واجب بودن هریک از دو تکلیف مشروط باشد به عدم انضمام آن به دیگری (یعنی رقیب) و این خلاف آن چیزی است که ما فرض کردیم که هریک از دو تکلیف در مقام امتثال مقیّد به شرطی بیشتر از امکان (و یا قدرت) نمی باشد، خواه وجوب هریک از دو واجب به امری جدا و علیحده باشد یا که هر دو به امری واحد باشد که شامل هر دو واجب بشود. (مثل انقذ الغریق که شامل کلا- الفریقین است) درحالی که در قسم اول (و در قسم دوم) به دلیل امر به تخییر، تخییر نیست چنانکه توهم شده است بلکه به همان جهتی است که دانستید.

- حاصل مطلب اینکه:

- اگر شارع مقدّس امر فرمود به فعل واحدی (مثل روزه مثلا)، عقل در حکم به وجوب اطاعت مولا در آن امر مستقل است لکن به شرط نبودن مانع عقلی (مثل بیماری) و شرعی (مثل مسافرت).

- و اگر امر فرمود به دو فعل (چه با یک امر مثل انقذ الغریق و چه با دو امر...) لکن برای ایجاد هر دو فعل در خارج ممنوعیتی رخ بدهد، عقل در حکم به وجوب اطاعت مولی در احدهمای لا بعینه مستقل است چونکه انجام احدهما ممکن است و لذا ترک آن قبیح است.

* حاصل و خلاصه مطلب در (و حیث اُتضح عدم الفرق... الخ) چیست؟

اینستکه: پس از اینکه روشن شد که فرقی نمی کند که ادله امارات از عمومات باشند یا از قبیل اجماع می فرماید:

- اینکه گفتید که دلیل اماره نمی تواند شامل متعارضین بشود چرا که

- اگر بگویند به هر دو واجب عمل کن نمی توانیم.

- اگر بگویند احدهما را عمل کن احدهما خود بر دو گونه است، احدهما مصداقی و احدهما مفهومی.

- اگر احدهما مصداقی را بگویند استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد لازم آید.

- اگر احدهما مفهومی را بگویند، احدهما مفهومی در خارج وجود ندارد آنچه در خارج وجود دارد روایاتی است که مکتوب است.

- به شما پاسخ می دهیم:

- کسی که تساقط را نمی پذیرد و می گویند باید که از خیرین متعارضین اجمالا- بهره برداری کرد این احدهما را از کجا بدست می آورد تا که به محذور استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد برخورد نکند؟

- قطعاً او می گویند که ادله حجیت خبر واحد، همه خبرهای واحد را بر ما حجّت کرده است و لذا همه خبرهای واحد برای ما واجب العمل هستند حتی متعارضین، یعنی دو خبری هم که در حال تعارض اند هر دو واجب العمل اند، و به خاطر همین واجب العمل بودنشان است که با هم در تعارض بوده و دست به گریبان اند.

- آیا توجه کنید که در اینجا یک مطلب دیگر را باید به مطلب فوق اضافه کرد و آن اینستکه: کلّ تکلیف مشروط عقلاً بالقدرة.

- این مطلب دیگر ربطی به دلالت لفظ ندارد، چرا که لفظ می گویند کتب علیکم الصّیام... یعنی که صیام واجب است لکن عقل وارد شده می گویند عمل به این واجب مشروط و معلق به قدرت است.

- به عبارت دیگر: ادله حجیت می گویند: عمل بالمتعارضین چون هریک از متعارضین واجب العمل اند، عقل می گویند بله به شرط قدرت.

- خوب در اینجا باید دید که آیا قدرت برای عمل به هر دو وجود دارد و یا حداقل قدرت بر انجام یکی از آن دو را دارید یا که اصلاً قدرت بر انجام یکی از آن دو را هم ندارید؟

- پس از محاسبه به این نتیجه می‌رسیم که:

- اگر بخواهیم به هر دو عمل کنیم مقدور ما نیست و یا به تعبیر دیگر کلاً منهما بشرط الآخر مقدور

ص: ۱۴۸

ما نمی باشد، لکن کُلّ منهما بشرط عدم الآخر مقدور ما هست.

- حال این دو مطلب را به هم ضمیمه کرده می گوئیم ادلّه گفته است که هر دو خبر حجّت اند، عقل هم گفته در عمل به هر دو قدرت شرط است.

- از این دو بدست می آید که در متعارضین عمل به احدهما واجب است. و لذا این احدهما متولد شده از انضمام این دو مطلب است، نه مربوط به استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید در صورتیکه کُلّ منهما یکون مانعا عن الآخر چه؟

- به عبارت دیگر: اگر هریک از متعارضین مانع از دیگری بشود و تمناع پیش آید و در اثر تمناع هر دو دلیل از بین بروند چه؟

- بله، ما گفتیم که متعارضین هر دو حجّت و واجب العمل اند لکن شرط تکلیف عقلا قدرت است.

- اما نگفتیم که شرط تکلیف داشتن قدرت و نداشتن معارض است.

- پس باید که مطلب را روی قدرت محاسبه کرد که پس از محاسبه به این نتیجه می رسیم که عمل به یکی از دو متعارض واجب است و نه عمل به هر دو.

- از این نظر متعارضین مثل متزاحمین اند، چرا که در متزاحمین نیز نجات هر دو نفری که در حال غرق شدن هستند واجب است لکن در صورتیکه شما قادر به نجات هر دو نباشید حداقل نجات احدهما بر شما واجب است.

- پس نمی شود گفت وظیفه من نجات هر دو نفر است لکن

از آنجا که نمی توانیم هر دو را نجات بدهیم و هریک از این دو مانع از نجات دیگری است و لذا هیچکدام را نجات نمی دهیم.

- بله وظیفه تو نجات هر دو است لکن به اندازه قدرت، اگر می توانی واقعا هر دو را نجات بده لکن اگر نمی توان به اندازه قدرت یکی را نجات بده.

* حاصل مطلب در (و الحاصل: أنّه إذا امر الشّارع بشيء واحد... الخ) چیست؟

- اینستکه: وقتی شارع مقدّس ما را به چیزی امر نمود، در صورتیکه مانع عقلی مثل عجز و ناتوانی و یا بیماری و مانع شرعی مثل حیض مثلا در کار نباشد، عقل حکم می کند به اینکه اطاعت مولی واجب است و باید که مأمور به را انجام داد.

- البته اگر ما را به دو کار امر کند در صورتیکه بتوانیم باید که هر دو را انجام دهیم و چنانچه انجام هر دو مقدور ما نیست باید یکی را انجام دهیم، چرا که ما لا یدرک کله، لا یترک کله.

- و اگر هیچیک مقدور ما نیست، هیچیک امر فعلی در حق ما نخواهد داشت.

ص: ۱۴۹

متن لکن، هذا كله على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السبب، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا، سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السبب فيه لإعمال الآخر، كما في كل واجبين متزاحمين.

أما لو جعلناه من باب الطريقيه - كما هو ظاهر أدله حججه الأخبار بل غيرها من الأمارات - بمعنى: أن الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصل إليه من هذا الطريق؛ لعلبه أيضا إلى الواقع، فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين؛ للعلم بعدم إرادته الشارع سلوك الطريقين معا؛ لأن أحدهما مخالف للواقع قطعا، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض - محالا - إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلا: لو فرضنا أن الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم المايز بين الفرد الموصل منه و غيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحججه لم يعقل بقاء تلك المصلحه في كل منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحه في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

و من هنا، يتجه الحكم حينئذ بالتوقف، لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه - كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين - بل بمعنى أن شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بخصوصه.

و مقتضاه: الرجوع إلى الاصول العمليه إن لم نرجح بالأصل الخبر المطابق له، و إن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام - أعنى التكافؤ - فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما؛ لعدم كونهما طريقين، كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما تقتضيه القاعده في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيه، إلا أن الأخبار المستفيضه بل المتواتره قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح.

ترجمه اما مطالبی که ذکر شد، بنابراین بود که عمل به خبر واحد از باب سببیت باشد، یعنی که قیام خبر عادل بر وجوب فعلی (مثل نماز جمعه مثلا) به عنوان واقع، سببی شرعی برای وجوب آن فعل بر مکلف باشد ظاهرا (ولو در واقع هم واجب نبوده)، در نتیجه (در اثر تعارض با خبری که گفته ظهر واجب است) متعارضانی می شوند از قبیل سببین متزاحمین (مثل انقاز غریقین).

- پس یکی از این دو خبر با وجود وصف سببیت در آن به خاطر عمل کردن به آن دیگری ملغی

می شود چنانکه قاعده در تمام واجبین متزاحمین چنین است.

- و اگر عمل به خبر واحد را از باب طریقت قرار دهیم چنانکه ظاهر ادله حجیت اخبار بلکه همه امارات معتبره به این معناست که شارع، واقع را ملاحظه فرموده و امر کرده است به دست یابی به واقع از این طریق بخاطر غلبه ایصال آن به واقع.

- پس: این دو خبر متعارض به دلیل علم (ما) به عدم اراده شارع بر سلوک هر دو طریق با هم، از قبیل واجبین متزاحمین نمی شوند چرا که یکی از این دو طریق قطعاً مخالف با واقع است.

- در نتیجه: هر دو نمی توانند که طریق به سوی واقع واحد باشند ولو امکان عمل به هر دو نیز محال است (چونکه بنابر طریقت هر دو اعتبار و ملاک ایصال به واقع را از دست داده اند چرا که اگر هر دو هم غلط نباشند یکی از آن دو غلط بوده و مطابق با واقع نیست)، چنانکه اراده شارع برای انجام هر یک از متزاحمین نیز فی نفسه (هم خصوص این و هم خصوص آن) در صورت امکان انجام هر دو، معلوم و روشن است.

- فی المثل: اگر فرض کنیم که شارع غالب الایصال بودن خبر ثقه را ملاحظه فرموده و لذا دستور به عمل به آن در تمام موارد خبر ثقه داده به دلیل عدم مایز و جداکننده میان فرد موصل به واقع و غیر موصل از آن بوده است.

- پس: وقتی دو خبری که جامع شرائط حجیت هستند با هم تعارض می کنند بقاء آن مصلحت (یعنی ایصال الی الواقع) در هر یک از آن دو خبر معقول نیست چرا که اگر عمل به هر دو خبر ممکن بود، شارع کسب هر دو مصلحت را اراده می کرد بلکه وجود آن مصلحت (ایصال) در هر یک از این دو خبر بخصوصه، مقید است به اینکه معارض به مثل خودش نباشد.

- و از اینجا که (خصوص کلّ منهما ملاک را از دست داده اند به مقتضای قاعده اولیه) حکم می شود به توقف لکن نه به این معنا که احدهما المعین واقعا طریق الی الواقع است و لکن ما بعینه آن را نمی دانیم مثل آنجایی که یک خبر صحیح بین دو خبر مشتبه می شود.

(خیر، بلکه ممکن است که هیچیک طریق الی الواقع نباشند بلکه هر دو کذب و یا از روی تقیه باشند). بلکه (توقف) به این معناست که هیچیک از دو خبر نسبت به مؤدای خود طریق نیستند (چرا که هر دو ملاک ایصال الی الواقع را از دست داده اند)، و مقتضای آن رجوع به اصول علمیه ای است (که مطابق با احدهماست)، البته اگر مطابقت با اصل خود یک مرجح دانسته نشود.

- و اما اگر قائل شدیم به اینکه مطابقت با اصل مرجح است آن وقت (اینگونه متعارضین که یکی مطابق با اصل باشد) از محل کلام ما (که متکافئین است) خارج می شوند و لذا ناچار می شویم از فرض کلام در جایی که هیچکدام مطابق با اصل نباشد، در نتیجه از حیث جواز عمل به هر یک از آن دو،

تساقط می کنند چونکه هیچیک از آن دو طریق نیستند، چنانکه (بنا بر سببیت و قول به تخییر) تخییر نیز از حیث وجوب عمل تعیین بازگشتش به تساقط است (چرا که تعیین در هر دو ساقط می شود).

- این بود آنچه که این قاعده اولیه در مقتضای وجوب عمل به این اخبار از حیث طریقت آن را اقتضا می کند (یعنی توقف) جز اینکه اخبار مستفیضه بلکه متواتره در صورت فقدان مرجح دلالت بر عدم تساقط (و توقف) دارند.

- یعنی (اذن فتخیر).

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید که در باب حجیت خبر واحد چند مبنا وجود دارد؟

- دو مبنا وجود دارد: ۱ - طریقت ۲ - سببیت

* مبنای طریقت اینستکه: تمام مصلحت از آن واقع و حکم واقعی است و بر طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نمی شود بلکه اماره صرف طریق به سوی واقع است و لذا اگر مصادف با واقع درآمد همان مصلحت واقع را برای ما منجز می کند.

* مبنای سببیت اینستکه: قیام اماره بر امری از امور سبب می شود که بر طبق مؤدای آن مصلحتی حادث شود به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن که عند الخطا جبران مصلحت مافات را بکند.

- البته سببیت خود سه شعبه دارد: ۱ - سببیت اشعری ۲ - سببیت معتزلی ۳ - مصلحت سلوکیه

- نکته: آنچه در اینجا مورد نظر است مصلحت سلوکیه است و آن دو قسم دیگر مورد بحث نمی باشد.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (لکن هذا کله علی تقدیر ان یکون العمل بالخبر من باب السببیت...)

(الخ) چیست؟

- اینستکه: آنچه تا به اینجا ذکر کردیم بر مبنای سببیت بود که متعارضین کالمتراحمین می شد.

- و امّا حکم متعارضین بر مبنای طریقت اینستکه: متعارضین هر دو طریقت خود را از دست می دهند، چرا که واقع دوتا نیست بلکه یکی است گرچه ممکن است که مصلحت متعدد باشد.

- علی ایحال وقتی دو حدیث متعارض هر دو طریق به سوی واقع واحد می باشند هر دو ارزش طریقی خود را از دست می دهند لکن برای نفی طریق ثالث، طریقت هر دو محفوظ است و لذا توقف کرده و به اصل رجوع می کنیم.

* خلاصه مختار مرحوم شیخ در اینجا چیست؟

اینستکه: اگر ما امارات را از باب سببیت حجت بدانیم مقتضای قاعده اولیه و حکم عقل تخییر

ص: ۱۵۲

می باشد مثل متزاحمین متعادلین.

- و اگر قائل به طریقت امارات باشیم بدین معنا که شارع ملاحظه کرده است که مثلاً خبر واحد غالباً انسان را به واقع می رساند و لذا روی حساب غلبه ایصال به ما دستور داده است که برای رسیدن به واقع از خبر واحد متابعت کنید، در اینصورت چنانچه خبرین تعارض کنند، هر دو ملاک را از دست می دهند.

چرا؟

- زیرا ممکن نیست که با یقین به اینکه احدهما مخالف واقع است باز هم در هر دو غلبه ایصال باشد، و لذا هیچیک نسبت به مؤدای خود طریق نمی باشد.

- بله، برای نفر طریق ثالث می باشند، که در نتیجه نسبت به مؤدای خود آنها توقف کرده و به اصل رجوع می کنیم، آنگاه اصل:

۱ - گاهی با احدهما مطابق است ۲ - و گاهی با هر دو مخالف است.

حال إنّما الکلام در اینستکه: آیا در هر دو صورت جای رجوع به اصل است یا در صورت اول؟

- در پاسخ می فرماید قدر مسلم اینستکه: رجوع به اصل در فرض مطابقت یکی از دو دلیل با اصل است و إلاً اگر اصل با هر دو مخالف باشد رجوع به اصل درست نیست چرا که احداث قول ثالث است، بله می توان رجوع به تخییر نمود.

* چه تفاوتی در مرجع یا مرجح بودن اصل در اینجا وجود دارد؟

- اگر اصل را مرجح بدانیم، از محل بحث در اینجا خارج است، چرا که بحث ما در متکافئین است و نه متراجحین و با داشتن مرجحی به نام اصل داخل در باب تراجیح می شود.

- و اما بر مبنای مرجع بودن اصل، خوب محل بحث ما بوده و بدان می پردازیم.

* حاصل مطلب در (کما أنّ التخییر مرجعه إلى التساقط من حیث وجوب العمل) چیست؟

اینستکه: تخییر بنا بر سببیت و توقف بنابر طریقت اجمالاً و به تعبیر دیگر فی الجملة تساقط بحساب می آیند و نه به تمام معنی، فی المثل:

۱ - تخییر یعنی که در صورت امکان به یکی از دو طرف عمل نما و این از روی اختیار و انتخاب است چرا که اگر عمل به هر دو ممکن باشد، به هریک از دو طرف معیناً باید عمل بشود مثل انقاذ غریقین مع القدره، چرا که دو مصلحت دارند، چنانکه اگر انقاذ هیچیک ممکن نباشد هر دو از تعین تساقط می شود و انقاذ هیچکدام تعین نمی یابد و این همان معنای تساقط است.

۲- و اما بنابر توقف نیز تساقط است چرا که هر کدام در خصوص مؤدای خود و مدلول مطابقی اش طریق نمی باشد و لذا از این حیث ساقط می شوند، لکن برای نفی طریق ثالث به درد می خورند.

- این بود آنچه که قاعده اولیه در رابطه با متعارضین متعادلین اقتضاء می کرد.

ص: ۱۵۳

متن إلا أن الأخبار المستفيضة بل المتواتره قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح.

و حينئذ فهل يحكم بالتخير، أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما، كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم أدلتها، و كذا بين القصر و الإتمام؟ وجوه:

المشهور - و هو الذى عليه جمهور المجتهدين (١) - الأول: للأخبار المستفيضة، بل المتواتره الداله عليه. (٢)

و لا يعارضها عدا ما فى مرفوعه زواره الآتية - المحكيه عن عوالى اللالى - الداله على الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه.

و هى ضعيفه جدا، و قد طعن فى ذلك التأليف و فى مؤلفه، المحدث البحرانى قدس سره فى مقدمات الحدائق.

و أما أخبار التوقف الداله على الوجه الثالث - من حيث إن التوقف فى الفتوى يستلزم الاحتياط فى العمل، كما فى ما لا نص فيه - فهى محموله على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، كما يظهر من بعضها. فيظهر منها: أن المراد ترك العمل و إرجاء واقعه إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل بها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع فى تلك الأخبار بالتخير فى تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حججه الأخبار من باب السببه بتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف؛ لقوه احتمال أن يكون التخير حكما ظاهريا عمليا فى مورد التوقف، لا- حكما واقعا ناشئا من تراحم الواجبين، بل الأخبار المشتمله على الترجيحات و تعليقاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه:

من كون حججه الأخبار من باب الطريقيه، بل هو أمر واضح. و مراد من جعلها من باب السببه عدم إناطتها بالظن الشخصى، كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله فى تقرير دليل الانسداد.

ترجمه

قاعده ثانويه

اشاره

(مقتضى اخبار عدم تساقط است)

- لكن اخبار مستفيضة بله متواتره، در صورت فقدان مرجح دلالت دارند بر عدم تساقط و توقف (يعنى كه اذن فتخير).

ص: ١٥٤

١- (١) - انظر الاستبصار ٤:١ و ٥، و المعارج: ١٥٦، و مبادئ الوصول: ٢٣٣، و المعالم: ٢٥٠، و الفصول: ٤٥٤، و القوانين ٢: ٢٨٣، و مناهج الأحكام: ٣١٧.

٢- (٢) - انظر الوسائل ١٨: ٨٧-٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٩، ٤٠، ٤١ و ٤٤.

حکم متعارضین بنا بر عدم تساقط

- در این حال (عدم جواز توقف) در اینکه آیا حکم به تخییر می شود، یا به عمل به یکی از آن دو که مطابق با احتیاط است یا به احتیاط ولو احتیاط مخالف هر دو باشد مثل جمع بین ظهر و جمعه در صورت تعارض ادلّه آنها و مثل جمع بین قصر و اتمام؟ وجوهی است:

۱ - مشهور، درحالیکه جمهور مجتهدین بر آن اتفاق نظر دارند، همان وجه اول (یعنی تخییر) است، به دلیل اخبار مستفیضه بلکه متواتره ای که بر آن دلالت دارند.

- و معارضه نمی کند با این اخبار مستفیضه و متواتره جز آنچه در مرفوعه زراره آمده (که خدا ما وافق منهما الاحتیاط) و از کتاب غوالی اللالی حکایت شده است و دلالت کننده بر وجه دوم از این وجوه سه گانه است.

- این مرفوعه بسیار ضعیف است و محدث بحرانی در مقدمات حدائق، غوالی اللالی و نویسنده آن ابن ابی جمهور احسانی را مورد طعن قرار داده است.

اخبار توقف و پاسخ به آنها

و اما اخبار توقف که دلالت دارند بر وجه سوم (یعنی عمل به احتیاط) از آن جهت که توقف در فتوی مستلزم احتیاط در عمل است، چنانکه در فقدان نص (و اجمال نص) نیز مطلب از همین قرار است، حمل می شوند بر صورت تمکن از دسترسی به امام علیه السلام چنانکه از بعض این اخبار ظاهر می شود.

- پس از برخی از این اخبار آشکار می شود که مراد از (این توقف) ترک عمل و به تأخیر انداختن واقعه است تا دیدار امام علیه السلام، و حل مسأله، نه اینکه بوسیله این توقف به احتیاط عمل بکن.

حجیت اخبار از باب طریقت است

- سپس بدانکه حکم شارع در اخبار علاجیه به تخییر در دو خبری (که من جمیع الجهات) مساوی اند، دلالت نمی کند بر اینکه حجیت این اخبار از باب سببیت بوده باشد به توهم اینکه اگر حجیت آنها از باب سببیت نبود (بلکه از باب طریقت بود) ائمه توقف را واجب می کردند. چرا؟

- به دلیل قوت این احتمال که این تخییر یک حکم ظاهری عملی (یعنی تعیدی) باشد در جایی که وظیفه اولیه توقف (بوده) است، نه اینکه یک حکم واقعی (علی القاعده) و ناشی از تراحم واجبین (یا به تعبیر دیگر سببین مزاحمین) باشد، بلکه اخباری که مشتمل بر ترجیحات است و تعلیلات آنها صادق ترین گواه هستند بر آن مطلبی که ما آن را (بارها) استظهار کرده ایم مبنی بر اینکه:

- حجیت این اخبار از باب طریقت است، بلکه این مطلبی است واضح، و مراد کسانی که حجیت امارات را از باب سببیت قرار

داده اند، توجهی به ظنّ شخصی نداشته اند بلکه مناط ظنّ نوعی است (یعنی که کفایت ظنّ نوعی را سببیت نامیده اند و این با آن سببیتی که شیخ مطرح فرمود متفاوت است) چنانکه

ص: ۱۵۵

از گفتار صاحب معالم رحمه الله در تقریر دلیل انسداد به دست می آید.

تشریح المسائل

* پس مراد از (إلا أن الاخبار المستفیضة بل المتواتره قد دلت علی عدم التساقط مع فقد المرجح...) چیست؟

اینستکه: اخبار مستفیضة بلکه متواتره، در صورت فقدان مرجح نیز دلالت بر عدم تساقط دارند.

* إنما الکلام در چیست؟

در اینستکه: مقتضای اخبار یا قاعده ثانویه در متعارضین متکافئین چیست؟

- و لذا می فرماید در پاسخ به این سؤال اقوالی است:

۱ - برخی گفته اند که مقتضای اصل ثانوی تخیر است، چرا که طبق اخبار علاجیه، امام علیه السلام فرموده است که پس از فقدان همه مرجحات، جای تخیر است و اذن فتخیر.

۲ - برخی گفته اند مقتضای اصل ثانوی اینستکه:

الف: اگر یکی از دو طرف مطابق با احتیاط بود به همان اخذ و عمل شود.

ب: اگر هیچیک از دو طرف مطابق احتیاط نبود جای تخیر است. مثل: ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و...

- و اما مدرک و مستند این قول مشهور مرفوعه زراره است که فرموده:

- (خذ ما وافق منهما الاحتیاط)، که البته عقیده شیخنا این حدیث مورد اعتماد نمی باشد.

۳ - برخی هم گفته اند: مقتضای اصل ثانوی توقف در فتوی و احتیاط در عمل است گرچه عمل به احتیاط مخالف با هر دو باشد فی المثل:

- یکی گفته است ظهر واجب است، دیگری گفته است جمعه واجب است، و هر دو مقتضی تعیین هستند لکن ما بین آنها جمع می کنیم.

- و اما دلیل قائل به این قول اینستکه: در برخی از اخبار علاجیه از جمله مقبوله وقتی از امام علیه السلام پرسیدند که وظیفه ما در متعارضین چیست؟

امام علیه السّلام فرمود: فارجه حتّی تلقی امامک، حضرات برداشت ذیل را از این حدیث کردند که:

- التوقّف فی الفتوی، مستلزم للاحتیاط فی العمل، یعنی که عملاً احتیاط کن.

* مراد شیخ از (فهی محموله علی صورہ التّمکن... الخ) چیست؟

اینستکه: برداشت مزبور در قول سوّم صحیح نمی باشد چرا که معنای فارجه توقف از فتوی نیست بلکه بدین معناست که نه

این را اخذ کن و نه آن را نه اینکه در عمل احتیاط کن. چرا؟

ص: ۱۵۶

- زیرا بلافاصله فرمود: حَتَّى تَلْقَى اِمَامَكَ، و لذا خطاب فارجه یعنی که به تأخیر انداخته به هیچکدام عمل نکن.

- تازه این مطلب هم مخصوص کسی است که به امام دسترسی دارد و این ربطی به احتیاط در عمل ندارد.

- بنابراین: عقیده مرحوم شیخ اینستکه: مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین متکافئین تخییر است.

* حاصل مطلب در (ثُمَّ إِنَّ حَكْمَ الشَّارِعِ فِي تَلْكَ الْاِخْبَارِ بِالتَّخْيِيرِ... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- ائمه علیهم السَّلام به حکم اخبار علاجیه بما دستور داده اند که: اذن فتخیر.

آیا از این مطلب نمی توان حساب بحث قبلی یعنی مقتضای قاعده اولیه را روشن کرده بگوئیم که امارات سببیت دارند و نه طریقت؟

- و لذا شیخ می فرماید: خیر از این اخبار نمی توان وضع آن بحث را روشن نمود چرا که آن تخییر که بنا بر سببیت مطرح بود، تخییر واقعی بود یعنی که اگر می توانی هر دو را و اگر نمی توانی از باب المیسور لا یسقط بالمعسور لاقول یکی را انجام بده.

- و اما در اذن فتخیر معلوم نیست که تخییر یک تخییر واقعی باشد که جایگزین تعیین شود تا دلیل بر سببیت امارات باشد بلکه احتمال دارد مراد امام تخییر واقعی باشد چنانکه احتمال هم دارد که مراد تخییر ظاهری باشد.

- قرینه ای هم وجود دارد مبنی بر اینکه مراد امام تخییر ظاهری باشد و آن اینستکه:

- امام علیه السَّلام اول مرجحات را ذکر می فرماید و پس از اینکه راوی فرض می کند که دو حدیث من جمیع الجهات مساوی باشند می فرماید: اذن فتخیر. درحالیکه اگر تخییر واقعی بود کاشف از سببیت بوده و بر همه مرجحات مقدم می بود.

- بیان مرجحات بخاطر اینستکه: امام می خواهد اقرب الی الواقع را پیدا کند و این عمل با طریقت سازگار است و نه با سببیت.

ثم المحكّي عن جماعه (١) - بل قيل: إنه ممّا لا خلاف فيه (٢) :-

أنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه.

و إن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتي، فيتخيّر في العمل كالمفتي.

و وجه الأوّل واضح.

و أما وجه الثاني؛ فلأنّ نصب الشارع للأمارات و طريقيّتها يشمل المجتهد و المقلّد، إلّا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضياتها و دفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد، و أثبت جواز العمل لكلّ من الخبرين المتكافئين، المشترك بين المقلّد و المجتهد، تخيّر المقلّد كالمجتهد.

و لأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقدّم عليه دليل، فهو تشريع.

و يحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختار؛ لأنّه حكم للمتخيّر، و هو المجتهد. و لا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعيّ، مع أنّ حكمه - و هو البناء على الحالة السابقيه - مشترك بينه و بين المقلّد؛ لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعيّ المشترك و له حكم مشترك، و التخيّر هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيير مختصّ بمن يتصدّى لتعيين الطريق، كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به.

فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل و أوثق من الآخر؛ لأنّه أخبر و أعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبره بنظر المقلّد. و كذا لو فرضنا تكافؤ قولي اللغويين في معنى لفظ الزوايه، فالعبره بتخيّر المجتهد، لا تخيّر المقلّد بين حكم يتفرّع على أحد القولين و آخر يتفرّع على الآخر.

و المسأله محتاجه إلى التأمل، و إن كان وجه المشهور أقوى.

هذا حكم المفتي.

و أما الحاكم و القاضي، فالظاهر - كما عن جماعه - : أنّه يتخيّر أحدهما فيقضى به؛ لأنّ القضاء و الحكم عمل له لا للغير فهو المخيّر، و لما عن بعض: من أنّ تخيّر المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومه.

ص: ١٥٨

وضعیت تخییر نسبت به مجتهد و مقلد

- سپس بدانکه از جماعتی از جمله علامه حکایت شده است، بلکه گفته شده است که این مسأله از جمله اموری است که اختلافی در آن وجود ندارد که:

- تعادل (در دو خبر متعارض):

۱- اگر برای مجتهد اتفاق افتد، مجتهد در عمل خودش مخیر است (که فی المثل اغتسل را اختیار کند یا ینبغی را)

۲- و اگر برای مفتی در مقام افتاء اتفاق افتد، حکمش اینستکه: استفتاء کنندگان (یعنی مقلدین) را مخیر کند، که در اینصورت مقلدین نیز در عمل مثل خود مفتی مخیر می شوند.

- وجه اول روشن است (چرا که ائمه علیهم السلام فرموده اند در خیرین متعارضین تخییر، او نیز احدهما را اختیار می کند).

- و امّا وجه آن دومی: ۱- بخاطر اینستکه: نصب شارع در امارات (مثل حجیت خبر عادل، اجماع منقول و...) و طریق قرار دادن آنها شامل مجتهد و مقلد هر دو می شود جز اینکه مقلد از قیام به شروط عمل به ادله از جهت تشخیص مقتضیات آنها (مثل وجوب یا استحباب و یا...) و رفع موانع آنها (از جمله تشخیص حاکم از محکوم، وارد از مورود، نص از ظاهر، ظاهر از اظهر...) عاجز است.

- پس: وقتی که مجتهد تخییر (و به تعبیر دیگر اذن فتخییر) را اثبات کرد و جواز عمل به هریک از خیرین متکافئین را که مشترک میان مقلد و مجتهد است را ثابت نمود، مقلد نیز مثل مجتهد مخیر می شود.

۳- و بخاطر اینستکه: دلیلی بر واجب کردن مضمون یکی از دو خبر متعادل تعییننا (که مجتهد خود آن را اختیار کرده) بر مقلد، اقامه نشده است و لذا این کار تسریع است.

- و احتمال دارد که این تخییر فقط برای مفتی باشد، در نتیجه فتوی می دهد به آنچه از احدهما که خود اختیار کرده است. چرا؟

- زیرا (اذن فتخییر) حکمی برای فرد متخییر بین الخیرین است و او همان مجتهد است.

- و نباید این قانون اذن فتخییر با شک حاصل برای مجتهد در بقاء حکم شرعی در صورتی که حکم (چنین شکی) درحالیکه بناگذاری بر حالت سابقه است، مشترک میان مجتهد و مقلد است. چرا؟

- زیرا شك در باب استصحاب در بقاء (متیقن سابق یعنی) خود حکم فرعی مشترك بین مجتهد و مقلد است، و برای آن حکم قبلی (که هم اکنون در بقاء آن شك داریم) قانونی است (به نام استصحاب)

ص: ۱۵۹

که آن قانون نیز مشترک است (یعنی که هم خود متیقن سابق مشترک است و هم قانون ابقاء).

- و تخیر در اینجا در طریق دست یابی به حکم (در خبرین متعارضین) است و معالجه این تخیر به تخییر است و این تخییر اختصاص دارد به کسی که متصدی تعیین این طریق است، چنانکه علاج بوسیله ترجیح در متراجحین (که کدام راجح و کدام مرجوح است) مختص به مجتهد است.

- پس اگر فرض کنیم که راوی یکی از دو خبر (متعارض) نزد مقلد، اعدل و اوثق از راوی خبر دیگر است، چرا که از او خبر داشته و او را می شناسد، با وجود تساویشان نزد مجتهد یا به عکس بودن امر (که آن یکی اعدل و اوثق از این یکی باشد) اعتباری به نظر مقلد نیست.

- و همچنین اگر فرض کنیم که دو نفر از اهل لغت در معنای لفظ یک روایت در تعارض قرار بگیرند (مثلاً یکی بگوید صوت مطرب حرام خواهد شد، دیگری بگوید صوت مرجع) ملاک و اعتبار در حکمی که متفرع بر یکی از آن دو قول و حکمی که متفرع بر قول دیگر است، تخیر مجتهد است و نه تخیر مقلد. و لذا:

- از این جهت مسأله نیازمند به تأمل است (که یفتی به تخییر یا یفتی بما اختار) اگرچه دلیل مشهور یعنی آن اولی قویتر است.

- این حکم اهل فتوی است.

اگر دو حدیث در باب حکومت و قضاوت تعارض کنند ظاهر تخییر است

- و اما حاکم و قاضی، ظاهراً چنانکه از عبارات جماعتی آشکار می شود اینستکه: حاکم و یا قاضی یکی از دو خبر را اختیار کرده و بواسطه آن قضاوت می کند. چرا؟

- زیرا قضاوت و حکومت فعل حاکم و قاضی است، نه غیر او، و لذا او مخیر است.

- و چنانکه از بعضی نقل شده است، در صورتی که تخییر با متخاصمین باشد، نه تنها خصومت مرتفع نمی شود بلکه شدیدتر می شود.

تشریح المسائل

* موضوع بحث در این تنبیه چیست؟

اینستکه: تخییر نسبت به مجتهد و نسبت به مقلد چه حال و وضعیتی دارد؟

- به عبارت دیگر: در تعارض خبرین که جای تخییر است:

۱ - گاهی مجتهد خودش می خواهد عمل کند، مثلاً روز جمعه است و دو خبر مساوی به او رسیده است مبنی بر وجوب ظهر و جمعه یعنی یک خبر می گوید جمعه واجب است و خبر دیگر می گوید ظهر واجب است.

ص: ۱۶۰

- و یا فی المثل: نمی داند که غسل جمعه بر او واجب است یا مستحب؟ پس از بررسی برخورد می کند به دو خبر متعارض که یکی می گوید واجب است و دیگری می گوید مستحب است.

- ائمه علیهم السلام نیز فرموده اند: در این مورد اذن فتخیر.

- در اینجا مجتهد قطعاً نسبت به عمل شخصی خودش مخیر است یعنی که به تخییر عمل می کند و صحبت فتوی نیست.

۲ - گاهی مجتهد می خواهد که فتوی بدهد تا مقلدینش عمل کنند و لذا این سؤال پیش می آید که یفتی به تخییر یا یفتی بما اختار؟

- به عبارت دیگر: آیا می تواند همانطور که خودش به تخییر عمل می کند دیگران را نیز به تخییر ارجاع دهد بنویسد که شما نیز مخیر هستید که غسل جمعه را واجب بدانید یا مستحب و هکذا در مسأله ظهر و جمعه...؟

- یا اینکه نه باید فتوی بدهد بما اختار، بدین معنا که خودش فی علم نفسه یکی از دو خبر را اختیار کند و هرکدام را که اختیار نمود، در مقام افتاء نیز مطابق همان فتوی بدهد. یعنی اگر وجوب را اختیار نمود فتوی بدهد به وجوب و چنانچه استحباب را اختیار نمود، فتوی بدهد به استحباب و تخییر را به دیگران واگذار نکند؟

- شیخ می فرماید: دو وجه و بلکه دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱ - برخی گفته اند که باز هم مجتهد مخیر است که یکی از آن دو خبر را اختیار کرده و همان را در رساله اش به عنوان فتوی بنویسد مثلاً وجوب ظهر را یا خصوص وجوب جمعه را و هکذا در مسأله غسل.

- به عبارت دیگر: تخییر مربوط به خود مجتهد است و به مقلد نمی رسد بلکه نسبت به مقلد یفتی بما اختار یعنی هر یک را که خود اختیار می کند، تعییناً به مضمون آن فتوی بدهد اعم از اینکه وجوب باشد و یا استحباب و هکذا در ظهر و جمعه، و دیگر فتوای به تخییر ندهد. چرا؟

- زیرا ائمه علیهم السلام که در خبرین متعارضین فرموده اند: اذن فتخیر، خطاب به کسی است که خودش را در یک مسأله بین دو تا خبر متخیر می بیند و نمی داند که به این خبر عمل کند یا به آن دیگری؟

- منتهی إنّما الکلام در این آدم متخیر بین دلیلین است که مقلد است یا مجتهد؟

- خواهید گفت که مجتهد است. چرا؟

- زیرا که مقلد از سیر در این مراحل که حجت چیست؟ به هنگام تعارض دو خبر چه باید کرد؟ عاجز است، بلکه این مجتهد است که باید به سیر در این مسائل پرداخته و پاسخ به آنها را تعیین کند، و لذا المتخیر بین الخبرین المتعارضین هو المجتهد.

- بنابراین: اذن فتخیر از احکام مختصّه بر مجتهد است و نه از احکام مشترکه بین الكل و لذا مجتهد در اینجا یفتی بما اختار.

* جناب شیخ پس چطور در استصحاب خودش مطابق حالت سابقه عمل می کند و مقلدینش را نیز وادار می کند که مطابق حالت سابقه یعنی استصحاب عمل کنند؟

- بخاطر اینکه در باب استصحاب، سابقا حکمی بوده است، حال شک می کنیم که آیا آن حکم اکنون هم باقی است یا نه؟

- خوب این حکمی که قبلا بوده، مربوط به همه بوده است و اختصاصی به مجتهد نداشته، فی المثل:

- فلان مسأله قبلا واجب بوده است، این وجوب برای همه و مربوط به همه بوده است و نه مال مجتهد.

- اکنون شک داریم که آیا اکنون هم آن حکم باقی است یا نه؟ خوب بله باقی است و لکن باز برای همه و لذا مجتهد حکم به بقاء می کند، دیگران هم حکم به بقاء می کنند.

- آیا در خبرین متعارضین صحبت در تعیین طریق حکم است و نه در خود حکم بدین معنا که ما این روایت را طریق حکم قرار دهیم یا که آن روایت را.

پس: تعیین طریق حکم با مجتهد است و لذا وظیفه تعیین این حکم مختصّ به مجتهد است، اذن فتخیر نیز مربوط به مجتهد است، و این قابل مقایسه با استصحاب حالت سابقه نیست.

۲ - برخی هم گفته اند که باید تخیر را در اختیار مقلد بگذارد یعنی که در رساله اش بنویسد که در اینجا دو حدیث وجود دارد و شما مخیر هستید که به هر کدام که خواستید عمل کنید.

- به عبارت دیگر: می شود گفت که فتوی بدهد به تخیر، یعنی همانطور که خودش فی عمل نفسه مخیر است، دیگران را نیز فی اعمال انفسهم مخیر بکند.

* وجه و یا دلیل این قول دوم چیست؟

- اینستکه: احکام خدا در همه اصول و فروعش مشترک بین تمام مکلفین است، یعنی که شارع در این موارد حکمی ندارد که مختصّ به برخی اشخاص باشد، بلکه همه در احکام خدا شریک اند.

- به عبارت دیگر: همان حکم اذن فتخیر مربوط به همه مکلفین است، چنانکه خبر ثقه مربوط به همه است، تخیر مربوط به متعارضین هم مربوط به همه است و لذا:

- وقتی مجتهد راجع به خبرین متعارضین فکر می کند که وظیفه ما چیست و مثلا در متکافئین به اینجا می رسد که وظیفه تخیر است، این تخیر برای همه است و لذا در رساله اش باید بنویسد که وظیفه تخیر است.

- به عبارت دیگر: همانطور که مجتهد وقتی در بقاء حکم سابق شک می کند، فی عمل نفسه

ص: ۱۶۲

استصحاب جاری می کند، فی المثل: شک می کند که مذی ناقض وضو هست یا نه؟ فی عمل نفسه به استصحاب تمسک کرده می گوید استصحاب می کنم بقاء طهارت را و مذی ناقض نمی دانم، در رساله اش هم مقلدینش را وادار می کند که به همان حالت سابقه عمل کنند.

- به عبارت دیگر: خودش بر طبق حالت سابقه عمل می کند و بر طبق حالت سابقه هم فتوی می دهد، خوب در متعارضین نیز خودش به تخییر عمل می کند و به تخییر هم فتوی می دهد.

* وجه یا دلیل دوّم قول دوّم چیست؟

- اینستکه: اینکه مجتهد در رساله عملیه اش بنویسد که معینا از فلان خبر متابعت کنید و فی المثل جمعه واجب است بلادلیل است و تشریح. چرا؟

- زیرا که دلیل در متعادلین بر تخییر قائم شده است و نه تعیین.

پس: تعیین عمل به احد دلیلین بلادلیل بوده و استناد حکم بلادلیل تشریح است.

* مقدّمه بفرمائید که دایره حکومت وسیعتر است یا قضاوت؟

- دایره حکومت وسیعتر از قضاوت است، چرا که قضاوت مخصوص مرافعات و فصل خصومتهاست و لکن حکومت اعم از آن می باشد.

- به عبارت دیگر: حکومت جاهایی را هم که منازعه نیست در بر می گیرد، از جمله اینکه رؤیت هلال شده است یا نه و هکذا در امور دیگر:

نکته: حکومت همه امور مسلمین از جمله امور سیاسی، فرهنگی، آموزشی، اقتصادی، نظامی و غیره را دربر می گیرد.

* حاصل مطلب در (و اما الحاکم و القاضی... الخ) چیست؟

- اینستکه: اگر در رابطه با مجتهدی که در مقام حکومت و قضاوت است، دو حدیث تعارض کنند، فی المثل: اگر در رابطه با اینکه وصیت از اصل مال نافذ است و اخراج می شود یا از ثلث مال نافذ است و مازاد بر آن منوط به اذن وارث است، فرضا دو دسته روایت باشد، وظیفه حاکم شرع در اینجا چیست؟

- آیا باید که به وارث بگوید: اذن فتخیر؟ یا که یکی از دو روایت را خودش اختیار کرده و براساس آن قضاوت کند؟

- و لذا می فرماید: در اینجا تخییر وظیفه حاکم است چونکه حکم فعل حاکم است و قضا فعل قاضی است و نه مترافعین و لذا این حاکم و یا قاضی است که در فعل خودش مخیر است و این فعل مربوط به دیگران نیست و لذا:

- اگر به طرفین دعوی بگوید: اذن فتخیر، نقض غرض خواهد شد، چرا که غرض از حکومت فصل خصومت است و آن با اختیار حاکم حل می شود و لا غیر.

ص: ۱۶۳

و لو حکم على طبق إحدى الأمارتين في واقعه، فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعه اخرى؟

المحكى عن العلامة رحمه الله وغيره (١): الجواز، بل حكى نسبه إلى المحققين؛ (٢) لما عن النّهايّه:

من: أنه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، و لا يستبعد وقوعه - كما لو تغيّر اجتهاده - إلا أن يدلّ دليل شرعيّ خارج على عدم جوازه، كما روى أنّ النبيّ صلّى الله عليه و اله قال لأبي بكر:

«لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين (٣)»

أقول: يشكل الجواز: لعدم الدليل عليه: لأنّ دليل التّخيير إن كان الأخبار الدالّ عليه، فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتخير في ابتداء الأمر، فلا- إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما. و أمّا العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهه أيضا، و الأصل عدم حجبه الآخر له بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم، لو كان الحكم بالتّخيير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره؛ لأنّ المقتضى له في السابق موجود بعينه. بخلاف التّخيير الظاهريّ في تعارض الطريقتين، فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التّخيير الواقعيّ، فتأمل.

و استصحاب التّخيير غير جار؛ لأنّ الثّابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحكم في غير موضوعه الأوّل.

و بعض المعاصرين رحمه الله استجود هنا كلام العلامة رحمه الله؛ مع أنّه منع من العدول عن أماره إلى اخرى و عن مجتهد إلى آخر، فتدبّر.

ترجمه

تنبيه دوّم: در اينکه اين تخيير بدوى است و يا استمرارى

- اگر مجتهد در واقعه ای بر طبق یکی از دو اماره (متعارض) حکم بکند آیا (بعدا و در نوبت بعدی) در واقعه دیگری (مثل افتاء، حکومت، قضاوت و...) می تواند بر طبق آن اماره دیگر حکم بکند؟

ص: ۱۶۴

۱- (۱) - حکاه أيضا السيد المجاهد عن العلامة في النّهايّه و التهذيب، و كذا عن السيد العميدى في المنيه.

۲- (۲) - نسبه إلى المحققين السيد العميدى في منيه اللبيب (مخطوط): الورقه ۶۹، و حکاه عن السيد المجاهد في مفاتيح

الأصول.

٣- (٣) - نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٠، و حكاة عنه السيد المجاهد في مفاتيح الاصول، و لفظ الحديث هكذا: «لا يقضى أحد في أمر بقضائين»، انظر كنز العمال ١٠٣:٦، الحديث ١٥٠٤١.

- آنچه از علامه حکایت شده، جواز است، بلکه نسبت این جواز به محققین از جمله السَّید العِمیدی و... حکایت شده است چرا که وجهی از نهاییه نقل شده است مبنی بر اینکه:

- در حکم عقل چیزی که دلالت برخلاف این (تخیر استمراری) کند نیست، در حالی که وقوع آن هم بعید نیست (بلکه واقع هم شده است) چنانکه اگر اجتهاد مجتهد تغییر کند (بر طبق حدیث دیگر فتوی می دهد) مگر اینکه یک دلیل شرعی خارجی بر عدم جواز تخیر استمراری دلالت کند، چنانکه نقل شده است که حضرت پیامبر صلی الله علیه و اله به ابی بکر فرمود: در شیء واحد با دو حکم مختلف قضاوت نکن.

مختار شیخنا تخیر بدوی است

اشاره

شیخ می فرماید من می گویم:

- حکم به این جواز (در استمراری بودن تخیر) مشکل است چرا که دلیل (و مقتضی) بر آن وجود ندارد. چرا که دلیل بر تخیر:

- اگر اخباری باشد که دلالت دارد بر اینکه (امام فرموده: اذن فتخیر) ظاهر (از سؤال و جواب) اینستکه: این روایات سوق داده شده اند برای بیان وظیفه کسی که در ابتداء امر (بین خبرین) متخیر مانده است، لکن در این روایات اطلاقی نسبت به حال متخیر پس از التزام به احدهما وجود ندارد.

- و اما عقل حاکم به عدم جواز طرح هر دو روایت از این جهت (که استمراری و یا بدوی است) ساکت است، و لذا اصل و قاعده پس از التزام به احدهما (در بدو امر) عدم حجیت دیگری است، چنانکه در دلیل عدم جواز عدول از فتوای یک مجتهد به مجتهد دیگر تقریر شد.

- بله، اگر حکم به تخیر در این مقام (یعنی در تکافئین) از باب تراحم دو واجب باشد (بدین معنا که اخبار را از باب سببیت حجت گرفته و قاعده اولیه را همان تخیر بگیریم) قول قویتر استمرار تخیر است.

چرا؟

- زیرا مقتضی برای تخیر در سابق، (در نوبت های بعدی هم) بعینه موجود است به خلاف تخیر ظاهری (یعنی تعیدی) در تعارض طریقین (که خبرین را از باب طریقت حجت بدانیم و تخیر را اصل ثانوی بحساب آوریم). چرا؟

- زیرا احتمال تعیین آنچه که (در ابتدا) بدان ملزم شده، قائم و جاری است، به خلاف تخیر واقعی (بنابر سببیت) که چنین احتمالی وجود ندارد.

- پس: تأمل کن (که در این مسأله ما طریقت را اختیار کردیم).

- و استصحاب تخییر در اینجا جاری نیست، زیرا آنچه که در سابق ثابت شده، ثبوت اختیار در حق کسی است که هنوز احد الخبرین را اختیار نکرده است (و المتحیر فی ابتداء الامر است).

- پس: اثبات آن حکم (در نوبت دوّم) در حق کسی که (یک بار) اختیار کرده و به آن ملتزم شده است

ص: ۱۶۵

اثبات حکم برای موضوعی غیر از موضوع اول آن است.

- برخی از معاصرین ما هم در تعارض خبرین، عقیده علامه (یعنی استمراری بودن تخییر) را بهتر دانسته اند، در صورتیکه در جاهای دیگر عدول از بینه ای به بینه دیگر و از مجتهدی به مجتهد دیگر را منع کرده (و تخییر را ابتدائی دانسته) است.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و لو حکم علی طبق احدی الامارتین فی واقعه... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است و آن اینکه:

- حال که قرار شد در خبرین متعارضین متکافئین به اذن فتخیر عمل بشود و قانون، قانون تخییر است، این تخییر بین دو خبر متعادل ابتدائی است یا استمراری؟

- به عبارت دیگر:

* آیا این تخییر، تخییر ابتدایی است به این معنا که شما تنها در نوبت اول مخیر هستید که این خبر را اخذ بکنید و یا آن یکی را؟ و به تعبیر دیگر خبر دال بر وجوب را یا خبر دال بر استحباب را؟

- یعنی وقتی که در نوبت اول احدهما را اختیار کردید و مطابق آن عمل نمودید دیگر برای نوبت بعد فاقد اختیار بوده و باید که تا به پایان بر طبق همان خبری که در دفعه اول اختیار کرده اید عمل بکنید؟

* یا اینکه این تخییر، استمراری است و بار اول و دوم ندارد، بلکه عند کل واقعه مکلف مخیر است که خبر دال بر وجوب را اخذ بکند یا خبر دال بر استحباب را؟

- یعنی وقتی که در نوبت اول احدهما را اختیار کردید و مطابق آن عمل نمودید دیگر برای نوبت بعد فاقد اختیار بوده و باید که تا به پایان بر طبق همان خبری که در دفعه اول اختیار کرده اید عمل بکنید؟

* یا اینکه این تخییر، استمراری است و بار اول و دوم ندارد، بلکه عند کل واقعه مکلف مخیر است که خبر دال بر وجوب را اخذ بکند یا خبر دال بر استحباب را؟

- مجموعاً سه قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱ - قول علامه و جماعتی دیگر از محققین که قائل به جواز تخییر استمراری شده اند یعنی که بله می شود گفت که این تخییر

استمراری است، و دو دلیل بر این مدعای خود اقامه نموده اند:

* دلیل اول اینکه: مقتضی برای این استمرار موجود و مانع هم مفقود است، فیؤثر المقتضی اثره.

- مقتضی موجود است، یعنی که عقل یا شرع به شما دستور تخییر داده و این دستور اطلاق دارد یعنی که نگفته است که تنها بار اول.

- به عبارت دیگر: امام علیه السلام که می فرماید: اذن فتخیّر، معنایش اینستکه: وقتی با خبرین متعارضین

ص: ۱۶۶

مواجه شدید در اخذ یکی از دو خیر مخیر هستید، درحالیکه عبارت امام علیه السلام اطلاق دارد یعنی که مقید به دفعه اول و یا دوم نشده است.

- مانع مفقود است یعنی که مانعی بر اینکه انسان یک بار به این حدیث عمل نکند و دفعه دیگر به آن حدیث دیگر وجود ندارد.

- اگر گفته شود که این کار مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه است و این مخالفت عملیه خود مانع است چونکه وقتی به تدریج یکبار به این حدیث و دفعه دیگر به آن حدیث و هکذا... عمل کند، قطع پیدا می کند که حکم خدا را مخالفت کرده است یعنی واجب بوده، مخالفت کرده، مستحب هم بوده مخالفت کرده است و حال آنکه اگر همیشه یک خط را دنبال کند دیگر قطع به مخالفت پیش نمی آید.

چه می فرمائید؟

- پاسخ می دهند به اینکه: مخالفت قطعیه تدریجیه در صورتیکه مکلف عند کل واقعه حجّتی برای خودش داشته باشد عیبی ندارد، بلکه حجّت دارد.

چنانکه تبدل رأی در مجتهد اشکال ندارد و نمی شود گفت که مخالفت تدریجیه شده است.

- به عبارت ساده تر اگر مجتهد هر دفعه متمسکی داشته باشد عیبی ندارد یک دفعه این حدیث، و دفعه دیگر حدیث دیگر متمسک باشد فلا مانع از استمراری بودن تخیر.

* دلیل دوم استصحاب تخیر است یعنی که شما بار اول مخیر بودید در عمل به هر یک از دو خبر.

- پس از اخذ به احدهما، در مرتبه بعد شک می کنید که آیا باز هم مخیرید یا نه؟

- استصحاب تخیر جاری می شود، و هذا معنی التّخیر الاستمراری.

* پس مراد از (اقول: یشكل الجواز؛ لعدم الدلیل علیه... الخ) چیست؟

- پاسخ شیخ به هر دو دلیل از قائلین به تخیر استمراری است:

- و اما پاسخ از دلیل اول حضرات اینستکه:

- مقتضی موجود نیست چرا که این تخیر یا به حکم عقل است یا به حکم شرع:

- اگر شارع گفت: انت مخیر، به چه کسی گفته که تو مخیر هستی؟

- خواهید گفت به کسی که به احادیث متعارضه رسیده و معطل و متخیر مانده است که چه کنم.

- از طرفی معلوم است که مراد، المتحیر فی اول الامر است و لذا پس از اختیار یکی از دلیلین المتخیر شده است و دیگر المتحیر نیست.

- پس: شما بفرمائید که از کجا گفتید که مقتضی موجود است؟

- و اگر عقل می گوید: انت مخیر باز مطلب همین است.

- و اما پاسخ از دلیل دوم حضرات اینستکه:

ص: ۱۶۷

- استصحاب شرطش ابقاء موضوع است و حال آنکه موضوع در اینجا عوض شده است و لذا جای استصحاب نیست. چرا؟

- زیرا که اول شما در برخورد با دلیلین متعارضین متخیر بودی، لکن پس از اختیار احدهما شما متخیر شدید و لذا موضوع عوض شده و جای استصحاب نیست.

* قبل از پرداختن به مختار شیخ بفرمائید چه تفاوتی بین تخیر بدوی و تخیر بعدی وجود دارد؟

- در تخیر بدوی انسان متخیر است که به این خبر عمل کند یا به آن خبر؟

یعنی که نحوه تخیر، تخیر بین الخبرین است و لذا پس از اخذ احدهما و عمل به آن در نوبت دوم تخیر او تغییر می کند و آن اینستکه:

- آیا به آنی که در دفعه اول اختیار کردم ملزم شد یا نه؟ آیا همان خطی که از اول گرفته و شروع کردم تا به آخر با من است یا که خیر من ملزم به آن نیستم؟

- بنابراین: نمی توان گفت که استمرار در روایات، تخیر استمراری است.

* بطور خلاصه بفرمائید که به نظر شیخنا تخیر ابتدائی است یا استمراری؟

- ابتدائی است. چرا؟

- زیرا دو حدیث تعارض کرده و ما متخیر شده ایم که به کدام عمل کنیم؟

- عقل یا شرع گفت احدهما را اختیار کن، شما هم این کار را کردید.

- واقعه بعدی پیش آمده و شما شک دارید که آیا حق داریم به خبر دیگر عمل کنیم یا نه؟

- الاصل عدم حجیه الاخر بعد الاخذ باحدهما و یا به تعبیر دیگر التَّعَبُّدُ بِالظَّنِّ مِنْ دُونِ دَلِيلٍ تَشْرِيْعٍ مُحَرَّمٍ بِالادْلَهِّ الاربعه.

- پس تخیر ابتدائی است و نه استمراری.

* پس مراد از (نعم، لو كان الحكم بالتخیر فی المقام... الخ) چیست؟

اینستکه: بله اگر ما تخیر را از اخبار استفاده نکرده بلکه از حکم عقل استفاده کنیم قاعده اولیه در متکافئین، بنابر سببیت تخیر است، چنانکه قبلا هم مورد بحث واقع شد.

- چنانکه گذشت بعضی خیال کرده اند که اصل اولیه بطور کلی تخیر است، و لکن به نظر ما که شیخ انصاری هستیم تخیر فقط بنابر سببیت است و لکن بنابر طریقیت توقف است.

- علی ایّ حال اگر چنانچه قاعدهٔ اوّلیه تخییر بود، در آنجا حکم می کردیم به استمرار و می گفتیم که تخییر استمراری است. چرا؟

- به جهت اینکه بنابر سببیت وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند، تعارض سببین و به تعبیر دیگر تراحم مصلحتین نامیده می شود.

ص: ۱۶۸

- تراحم مصلحتین دیگر نوبت اول و دوم ندارد، هروقت که اتفاق افتد تراحم مصلحتین است.

- دو سبب که تراحم می کنند انسان خود را مخیر می داند که این سبب را تحصیل کند یا آن سبب را و به تعبیر دیگر این مصلحت را بدست آورد یا آن مصلحت را ...

- فی المثل: دو نفر در حال غرق شدن هستند درحالیکه شما قادر به نجات هر دو نفر نیستید.

- عقل در این تراحم مصلحتین می گوید که شما مخیر هستید که هریک را که می خواهید نجات بدهید.

- این تخییر استمراری است، یعنی اگر روز دیگر دوباره با چنین صفحه ای روبرو شوید و باز تراحم مصلحتین پیش بیاید، شما مخیر هستید که هریک را که می خواهید نجات دهید.

- اما ما طریقت را اختیار کرده و بنا بر اصل ثانوی معتقد به تخییر شدیم یعنی که بجای توقف، تخییر را قرار دادیم و لذا همان تخییر ابتدائی را اختیار کرده می گوئیم برای نوبت های بعدی، اصل عدم حجیت الآخر است، اصل اینستکه: آن یکی حجّت نباشد.

* جهت فارقہ در قائل به تفصیل چه بوده است؟

- شاهد این بوده است که در خبرین متعارضین، دلیل ما بر تخییر قول امام علیه السلام است که فرمود: اذن فتخییر و این اطلاق دارد یعنی که مخیری برای همیشه، لکن در سایر امارات متعارضه اصل ثانوی جاری نمی شود که اذن فتخییر.

در آنجا ممکت است که عقل بگوید: انت مخیر و لکن فقط دفعه اول را می گوید ولی برای دفعات بعدی ساکت است.

متن ثم إنّ حکم التّعادل فی الأمارات المنصوبه فی غیر الأحکام - كما فی أقوال أهل اللّغه و أهل الرّجال - هو وجوب التوقّف؛ لأنّ الظاهر اعتبارها من حيث الطریقته إلى الواقع - لا السببیه المحضه - و إن لم یکن منوطاً بالظنّ الفعلی، و قد عرفت أنّ اللّازم فی تعادل ما هو من هذا القبیل التوقّف و الرجوع إلى ما یقتضیه الأصل فی ذلك المقام.

إلاّ أنّه إن جعلنا الأصل من المرّجحات - كما هو المشهور و سیجیء - لم یتحقّق التّعادل بین الأمارتین إلاّ بعد عدم موافقه شیء منهما للأصل، و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث؛ لأنّه طرح للأمارتین، فالأصل الذی یرجع الیه هو الأصل فی المسأله المتفرّعه علی مورد التّعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغه فی معنی «الغناء» أو «الصعید» أو «الجذع» من الشّاه فی الاضحیه، فإنّه یرجع إلى الأصل فی المسأله الفرعیّه.

ترجمه

حکم تعادل در امارات منصوبه در غیر احکام وجوب توقف است

اشاره

- سپس بدانکه حکم تکافؤ در امارات نصب شده در غیر احکام مثل تعارض در اقوال اهل لغت و اهل رجال وجود دارد، همان وجوب توقف است. چرا؟

- زیرا به عقیده من ظاهر اینستکه: اعتبار تمام امارات ظنیّه از حیث طریقیّت به سوی واقع است، و نه از باب سببیت خالصه (و تولید مصلحت) اگرچه منوط بر ظنّ فعلی (یعنی شخصی) نمی باشد.

- و به تحقیق (از مباحثی که تاکنون گذشت) دانستید که لازمه تعارض دلیلی که از باب طریقیّت حجّت اند، توقّف و رجوع به مقتضای اصل در مورد قول لغوی و یا در مورد قول رجالی (مثل اصالت عدم نقل، اصالت عدم اشتراک، اصالت عدم ارتداد و امثال ذلك...)

- ایا اگر ما مطابقت با اصل را یکی از مرّجحات قرار دهیم، چنانکه مشهور همین است و بحثش به زودی می آید، تعادل و تکافؤ بین دو اماره محقّق نمی شود مگر پس از عدم موافقت هیچیک از دو اماره با اصل، و حال آنکه آنچه مورد فرض است عدم جواز رجوع به قول ثالث است، چرا که رجوع به قول ثالث، مستلزم طرح هر دو اماره (یعنی تساقط) است.

- پس: اصلی که (در اینجا) بدان رجوع می شود، همان اصلی است که مربوط به مسأله شرعیّه است که متفرّع بر مورد تعارض است، چنانکه اگر ما تعادل (و تعارض) اقوال اهل لغت در معنای غناء (که در این مورد گاهی احتیاط است و گاهی براءت است) یا صعید (که مربوط به شک در شرطیت است) یا جذع شاه در قربانی (که مربوط به اجزاء مربوط به مناسک حج است) که در این امور به اصل مسأله فرعیّه رجوع می شود.

* حاصل مطلب در (ثم إنَّ حكم التَّعادُل فی الامارات المنصوبه فی غیر الاحکام... الخ) چیست؟

- اینستکه: اگر سایر امارات با هم تعارض کنند، تعارضشان هم در حال تکافؤ باشد حکمش چیست؟

- و لذا در ابتدا باید مشخص کرد که امارات متعارضه در سبب موضوع قرار می گیرند:

۱ - گاهی تعارض امارات در شبهات حکمیه است.

۲ - گاهی تعارض امارات در شبهات موضوعیه است.

۳ - و گاهی تعارض امارات در امور خارجیه است.

* تعارض امارات در شبهات حکمیه مثل تعارض دو اجماع منقول است البته در صورتی که اجماع منقول را حجّت بدانیم، و یا مثل تعارض دو شهرت است بنابراینکه شهرت را از ظنون خاصه حجّت بدانیم.

- حال سؤال اینستکه: قاعده در دو اجماع منقول متکافؤ یا دو شهرت متکافؤ چیست؟

* برخی گفته اند که ما به تنقیح مناط می گوئیم که قاعده در اینجا نیز اذن فتخیر است.

- درست است که ائمه علیهم السّلام اذن فتخیر را در رابطه با خبرین متعارضین فرموده اند و لکن ما تنقیح مناط کرده می گوئیم دو تا حجّت با هم تعارض کرده است یعنی که ملاک تعارض الحجّین است، چنانکه در آنجا نیز الحجّین است.

- پس: اذن فتخیر را بر سر همه امارات متعارضه می بریم.

* برخی این تنقیح مناط را درست ندانسته اند چرا که می گویند:

- اولاً: ما نمی توانیم تنقیح مناط قطعی بدست آوریم و قسم بخوریم که مناط تعارض الحجّین است، شاید که آن خبرین خصوصیتی داشته اند که ائمه علیهم السّلام فرموده اند اذن فتخیر، و این خصوصیت در تمام امارات نباشد.

- بله تنقیح مناط ظنی ممکن است و لکن آن می شود قیاس که ممنوع است.

- بنابراین: در اینجا که بازگشت کنیم به اصل و یا قاعده اولیه که در متکافئین بنا بر سببیت تخیر و بنا بر طریقت، توقف است.

- شیخ هم طریقت را انتخاب کرد چونکه امارات را از باب طریقت حجّت می داند و لذا قاعده اولیه را توقف و رجوع به اصلی که مطابق با احدهما باشد.

- و اما اگر اصل با هر دو مخالف بود آنگاه يرجع إلى التّخیر، فی المثل:

- اجماع نقل شده بر وجوب غسل جمعه، اجماعی هم نقل شده بر استحباب غسل جمعه.

- این دو اجماع منقول متکافئین هستند. چه باید کرد؟

ص: ۱۷۱

- قاعده بنابر طریقیّت عند التّعارض و التّعادل، توقف است و رجوع به اصل مطابق با احدهما و آن اصاله البرائة است که مطابق با اصل عدم وجوب غسل جمعه است.

- و یا فی المثل: اجماع نقل شده بر وجوب دفن کافر، اجماعی هم نقل شده که دفن کافر حرام است.

- این دو اجماع متکافؤ تعارضاً، در نتیجه یتوقّف و یرجع إلى الأصل.

- اگر اصل با هیچیک از آن دو مطابق نباشد یرجع إلى اختیار احد الاحتمالین.

* حکم تعارض دو اصاله الظهور در اینجا چیست؟

- تعارض مزبور مربوط به نصین و قطعی الصدورها می باشد.

- به عبارت دیگر: مربوط به دو آیه، یا دو خبر متواتر قطعی الصدور می باشد که از حیث سند مشکلی ندارند و لکن ظهورشان با هم تعارض دارد.

- در اینجا یحکم به اجمالهما، و لذا یتوقّف و یرجع إلى الاصلی المطابق لاحدهما و چنانچه اصل مطابق احدهما نشد یرجع إلى التخییر.

* و اما تعارض امارات در موضوعات بدینصورت است که فی المثل دو بینه با هم تعارض می کنند.

- منتهی باید بدانیم که موضوعات دارای ملاکهای مختلفی هستند و هر موضوعی ملاک مربوط به خود را دارد، و لذا:

- قاعده در تعارض و موضوع مختلف، تساقط است، یعنی که هر دو تساقط کرده و به موازین دیگری رجوع می شود. چنانکه در نزاع مربوط به خانه حکم به تنصیف شد و...

- الحاصل: شیخ می فرماید: تمام امارات از باب طریقیّت حجّت اند و مقتضای قاعده اولیّه بنابر طریقیّت عند التّعارض و التّعادل، توقف است و رجوع به اصل مطابق با احدهما، فی المثل:

- یکی می گوید: غنا صوت مطرب است. دیگری می گوید که مشترک است بین صوت مطرب و مرجّع.

- گاهی یکی از دو قول مطابق اصل است و گاهی هیچیک مطابق با اصل نیست.

- آنجا هم که یکی مطابق با اصل باشد:

- گاهی آن اصل را مرجع می دانیم، و گاهی آن اصل را مرجح می دانیم.

- اگر یکی از دو موضوع مطابق با اصل باشد و ما نیز اصل را مرجح بدانیم، خرج عن محل الکلام، چرا که بحث ما در

متکافئین است و حال آنکه بحث از تعارض فوق محلش دایره متراجحین است.

- و اما اگر یکی از دو موضوع مطابق با اصل باشد و ما هم اصل را مرجح ندانیم کما هو الحق و یأتی مفصلاً حکمش اینستکه:
یتوقف و یرجع إلى الأصل المطابق لاحدهما.

* فی المثل:

ص: ۱۷۲

- یکی از دو لغوی می گوید: صیغۀ افعال حقیقت در وجود است.

- لغوی دیگر می گوید: صیغۀ افعال هم برای وجوب وضع شده است هم برای ندب، یا که می گوید صیغۀ افعال نقل شده است به معنای ندب.

- این دو قول با هم تعارض می کنند، خوب يتوقّف و يرجع إلى الأصل المطابق لاحدهما، و آن اصل، اصاله عدم الاشتراك و یا عدم اصاله النقل است.

- به عبارت دیگر: اصل اینستکه: وقتی که برای وجوب وضع شده، دوبراری برای ندب وضع نشده است و یا از وجوب نقل إلى الندب نشده است چرا که الاصل عدم النقل، و لذا:

- قول آن لغوی را که می گوید صیغۀ افعال فقط برای وجوب وضع شده است اخذ می کنیم.

* و یا فی المثل:

- دوتا رجالی با هم اختلاف کرده یکی می گوید فلان راوی مستقیم المذهب است یعنی که در مذهب استقامت دارد، دیگری می گوید خیر، ارتدّ عن مذهبه، از استقامت ارتداد پیدا کرده و...

- در اینجا نیز قول احدهما مطابق با اصل و قول آن دیگری مخالف با اصل است. یعنی:

- آنکه ادعا می کند که فلان راوی ارتدّ، قولش مخالف اصل است.

- و آنکه ادعا می کند که نه به همان حال استقامت و یا... باقی است قولش مطابق با اصل است.

- استصحاب هم همین را می گوید.

- حال:

- اگر قول هیچیک از این دو رجالی مطابق با اصل نشد و فی المثل:

- یکی می گوید صیغۀ افعال نقل عن قدر المشترك إلى الوجوب، و دیگری می گوید نقل عن القدر المشترك إلى الندب و قولشان هم متكافئین است.

- در این صورت قول هیچ یک از آن دو مطابق با اصل نیست بلکه هر دو مخالف اصل است، چرا که الاصل، عدم النقل.

* و یا فی المثل دو رجالی اختلاف کرده:

- یکی می گوید: فلانی اول فتحي مذهب بود، ثم رجع إلى التشيع.

- دیگری می گوید: بله فلانی اوّل فتحی مذهب بود، ثم رجع إلى التسنن.

- قول هر دو مخالف با اصل است، چرا که اصل اینستکه: اوّل فتحی بوده و لم يرجع إلى التشیع و التسنن.

- وقتی هر دو قول مخالف با اصل است نمی توان رجوع إلى الثالث کرد یعنی نمی شود گفت که هر دو اشتباه می کنند و این طرف از اوّل که فتحی بوده است تا آخر هم فتحی باقی مانده است و این رجوع

ص: ۱۷۳

إلى الثالث است، چرا که هر دو راوی متفق اند بر اینکه فلانی مذهب اولی خود را از دست داده است.

- در اینجا اگر ما بگوئیم که خیر، مذهب اولی او پابرجاست، می شود احداث قول ثالث. که جایز نیست.

- پس چه باید کرد؟

- باید که رجوع کرد به یک اصل عملی که مطابق با احدهما باشد چونکه دست ما از اصل رجالی و یا از اصل مربوط به الفاظ کوتاه است.

- فی المثل: یک لغوی می گوید غنی وضع شده است برای صوت مطرب، لغوی دیگری می گوید:

غنی وضع شده است برای صوت مرجع. دو قول متکافؤ و متعارض.

- در اینجا اصلی که مساعد قول احدهما باشد نیست تا بگوئیم که به این معنا وضع شده است یا به آن معنا.

- به عبارت دیگر: ما نمی توانیم بگوئیم اصل اینستکه: غنی وضع شده است برای صوت مطرب و یا اصل اینستکه: وضع شده است برای صوت مرجع، خیر و لذا به اصل عملی رجوع کرده می گوئیم:

- نمی دانیم که صوت مرجع حرام است یا صوت مطرب؟

- علم اجمالی و شکّ در مکلف به، جای احتیاط است، یعنی که هم از صوت مرجع باید اجتناب نمود و هم از صوت مطرب.

- و یا فی المثل: یک لغوی می گوید: معنای غنی صوت مطرب مرجع است.

- لغوی دیگری می گوید: غنی وضع شده است برای صوت مرجع.

- لغوی دیگری می گوید: غنی وضع شده است برای صوت مطرب.

- در این مورد ما اصلی نداریم که بگوئیم: این قول مطابق با اصل است و یا آن یکی قول مطابق اصل است و لذا باید که به اصل عملی رجوع کنیم.

- اصل عملی هم می گوید چون قدر متیقّن داریم یعنی الحرام هو صوت المطرب المرجع، در آن دو تای دیگر براءت جاری کرده می گوئیم:

- آیا صوت مرجع تنها حرام است یا نه؟ الأصل، البرائه و هكذا...

متن بقی هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخيير و مقدمه للترجيح، و هو: أنّ الرجوع إلى التّخيير غير جائز إلاّ بعد الفحص التّامّ عن المرّجّحات؛ لأنّ مأخذ التّخيير.

إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلاّ طرح البعض، فهو لا يستقلّ بالتّخيير في المأخوذ و المطروح إلاّ- بعد عدم مزّيّه في أحدهما اعتبرها الشّارع في العمل. و الحكم بعدمها لا يمكن إلاّ بعد القطع بالعدم، أو الظّنّ المعتر، أو أجزاء أصاله العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الأحكام الشرعيّه الكليّه إلاّ بعد الفحص التّامّ، مع أنّ أصاله العدم لا تجدى في استقلال العقل بالتّخيير، كما لا يخفى.

و إن كان مأخذه الأخبار، فالمترائي منها - من حيث سكوت بعضها عن جميع المرّجّحات - و إن كان جواز الأخذ بالتّخيير ابتداء، إلاّ- أنّه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرّجّحات المذكوره فيها، المتوقّف على الفحص عنها، المتمّمه فيما لم يذكر فيها من المرّجّحات المعتره بعدم القول بالفصل بينها.

هذا، مضافا إلى لزوم الهرج و المرج، نظير ما يلزم من العمل بالاصول العمليّه و اللفظيّه قبل الفحص.

هذا، مضافا إلى الإجماع القطعيّ - بل الضروره - من كلّ من يرى وجوب العمل بالترّاجح من الأمرتين؛ فإنّ الخلاف و إن وقع من جماعه في وجوب العمل بالترّاجح من الأمرتين و عدم وجوبه لعدم اعتبار الظّنّ في أحد الطرفين، إلاّ أنّ من أوجب العمل بالترّاجح أوجب الفحص عنه، و لم يجعله واجبا مشروطا بالاطّلاع عليه. و حينئذ، فيجب على المجتهد الفحص التّامّ عن وجود المرّجّح لإحدى الأمرتين.

ترجمه

وجوب فحص از مرّجّحات در متعارضين

اشاره

- در اینجا مطلبی باقی مانده است که آگاهی دادن بر آن واجب است درحالیکه خاتمه ای است برای بحث تخيير و مقدمه ای برای باب ترجیح و آن اینستکه:

- رجوع به تخيير جایز نیست مگر پس از فحص و واریسی کامل از بود و نبود مرّجّحات، چرا که:

۱- اگر محل اخذ قانون تخيير در متعارضين متكافئين همان عقل باشد که حکم می کند به اینکه عدم امکان جمع بین المتعارضين در عمل، موجب طرح احدهما می شود، این عقل مستقل به تخيير در اخذ یکی و طرح دیگری نیست مگر پس (از حصول اطمینان به) عدم مزّيّت و مرّجّحي که شارع در یکی از آن دو، در عمل به خبر اعتبار کرده است.

- و حکم به عدم وجود مرجّح ممکن نیست مگر پس از قطع به نبود آن و یا ظنّ معتبر (یعنی اطمینان) به عدم آن، و یا اجراء اصالة العدمی که (خودش یک استصحاب بیشتر نیست) در آنچه که در احکام شرعیّه کلیه مدخلیت دارد (یعنی در شبهات حکمیّه)، ارزش پیدا نمی کند مگر پس از فحص کامل، مضافاً بر اینکه اصالة العدم در حکم عقل مستقل به تخییر، کارساز نیست، چنانکه پوشیده نیست.

۲- و اگر محل اخذ قانون تخییر، روایات اذن فتخیر باشد، آنچه از این اخبار به نظر می آید، اگرچه به جهت سکوت برخی از این روایات نسبت به ذکر تمام مرجّحات، جواز اخذ به تخییر ابتداء و بدون فحص است، لکن دلالت بعضی دیگر این اخبار بر وجوب ترجیح به وسیله برخی از مرجّحات ذکر شده در آنها در تقیید این مطلقات کافی است، مرجّحاتی که ترجیح به آنها متوقّف بر فحص از آنهاست.

- وقتی در مرجّحات منصوصه، فحص لازم شد، در غیر منصوصه نیز که ترجیح واجب است، فحص هم لازم است.

- این مطلب، مضاف بر لزوم هرج و مرج در فقه است نظیر آنچه که از عمل به اصول عملیه و لفظیه قبل از فحص لازم می آید.

- این، مضاف بر اجماع قطعی بلکه ضروری هر کسی از علماء است که قائل به وجوب عمل به راجح در امارتین هستند. چرا؟

- زیرا اگرچه اختلاف در وجوب عمل به راجح در امارتین و عدم وجوب ترجیح به دلیل عدم اعتبار و ارزش ظنّ در یکی از دو طرف بین جماعتی از علماء واقع شده است، لکن هرکسی که عمل به راجح را واجب دانسته، فحص از آن را نیز واجب دانسته و آن (وجوب ترجیح) را واجبی که مشروط بر اطلاع بر آن باشد قرار نداده است (بلکه آن را واجب مطلق دانسته است که تهیة مقدمات آن نیز واجب است).

- بنابراین: فحص تام و کامل از وجود مرجّح در رابطه با یکی از دو اماره بر مجتهد واجب است.

تشریح المسائل

* موضوع بحث در این قسمت چیست؟

- بیان مطلبی است که خاتمه باب تعادل و مقدمه باب تراجیح است و آن اینستکه:

- در متعارضین مجتهد اول باید فحص کرده بیند کدامیک راجح و کدامیک مرجوح است و پس از فحص و الیأس از ترجیح، به قانون تعادل مراجعه کند و آن تخییر است.

* إنّما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: مسألهٔ وجوب فحص چگونه مربوط به هر دو بحث است؟ و لذا می فرماید که:

- مربوط به هر دو بحث بودن وجوب فحص از این جهت است که:

ص: ۱۷۶

- شرط اعمال قانون تعادل فحوص عن الترجیح است و لازمه و جوب ترجیح هم فحوص است.

- به عبارت دیگر: وقتی در دو خبر متعارض، ترجیح واجب شد، نباید به ترجیحاتی که سابقه شناسایی دارد اکتفا و قناعت شود بلکه باید فحوص کند به اینکه شاید مرجح دیگری باشد.

حال:

- اگر ما بخواهیم در خبرین متعارضین، قانون تعادل را به کار ببریم، اول باید فحوص کرده بینیم که آیا مساوی هستند یا نه؟

- در صورتیکه متعارضین مساوی باشند در آنصورت قانون تعادل را بکار می‌بریم.

- علی ای حال: وقتی بناست که در خبرین متعارضین متکافئین حکم تخییر را اجرا کنیم مشروط به اینستکه:

- اول بطور کامل در رابطه با وجود و یا عدم وجود مرجحات فحوص کنیم، در صورتیکه مطمئن شدیم که احد الخبرین بر دیگر مزیتی ندارد حکم به تخییر کنیم.

- پس به محض روبرو شدن با دو خبر، بدون تحقیق و بررسی از اینکه آیا رجحانی در یکی از آنها وجود دارد یا نه؟ نمی‌توان اذن فتخییر را جاری نمود، بلکه فحوص تام واجب است.

- این فحوص و بررسی تا آنجا لازم است که کاملاً مطمئن شویم که خبرین، متکافئین هستند یعنی که یکی بر دیگری ترجیح ندارد، آن وقت قانون تخییر را اجراء کنیم.

- الحاصل: قانون تعادل عبارتست از تخییر، یعنی که احدهما را باید اختیار کنی یا بر حسب مقتضای قاعده اولیه و یا بر اساس مقتضای قاعده ثانویه.

- تخییر نیز یا به حکم عقل است، یا به حکم شرع:

- بنابر قاعده اولیه تخییر حکم عقل بود یعنی که در خبرین متعارضین باید احدهما را اختیار کنی منتهی بنابر سببیت امارات.

- و اما بنابر طریقیّت، جای توقف است که بحثش خواهد آمد.

* چه دلائلی بر وجوب فحوص تام در اینجا وجود دارد؟

- دلیل اول اینستکه:

- اگر محل و مأخذ قانون ترجیح عقل باشد، عقل می‌گوید پس از اینکه ترجیح در خبرین متعارضین واجب شد تا زمانی که رجحان از بین نرفته من حکم به تخییر نمی‌کنیم.

- به عبارت دیگر: عقل وقتی اجازهٔ تخییر اchiedهها را می دهد که انسان مطمئن باشد که یکی از دلایل مزیتی بر دیگری نداشته باشد.

- و اما نبودن ترجیح ۱ - یا با یقین است به این معنا که آنقدر فحص کند که یقین حاصل کند که این

ص: ۱۷۷

دو روایت نسبت به هم ترجیحی ندارند و لذا وقتی یقین حاصل شود عقل حکم می کند به تخییر. ۲ - یا اینکه با اطمینان حاصل از ظنّ معتبر است مبنی بر اینکه این دو خبر نسبت به هم ترجیح ندارند. و لذا وقتی ظنّ معتبر و اطمینان حاصل شود که این دو خبر نسبت به هم ترجیح ندارند عقل حکم می کند به تخییر.

* مراد از (او اجراء اصاله العدم التي لا تعتبر فيما له دخل في الاحكام الشرعيه الكلّيه إلا بعد الفحص... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک اظهار نظر است مبنی بر اینکه: قطعی و ظنّ در اینجا لازم نیست بلکه وقتی به دو خبر رسیدیم و شک کردیم که آیا یکی از آن دو بر دیگری رجحان دارد یا نه؟

- می گوئیم: الأصل عدم وجود المرجح و با اصل مسأله را تمام و در نتیجه حکم به تخییر می کنیم.

- و لذا در پاسخ می فرماید:

- اولاً: در احکام شرعیّه نیز جاری کردن اصل پس از فحص صورت پذیرد چرا که یکی از شرائط جریان اصل برائت فحص است، چنانکه اگر در حلیت و حرمت شرب تن شک کنید، جریان اصل حلیت، فحص لازم دارد.

- ثانیاً: وقتی حاکم عقل است، عقل خود می گوید من حکم به تخییر نمی کنم مگر پس از قطع و یا لااقل اطمینان به عدم مرجح و لذا:

- اصل عدم در اینجا کارساز نیست.

پس: دلیل بر وجوب فحص از بود و نبود مرجح در خبرین متعارضین متکافئین حکم خود عقل است.

- عقل می گوید: من عالم به غیب نیستم که محض برخورد به متعارضین از پیش خود بدانم که آیا مرجحی هست یا نیست و لذا نبودن رجحان با فحص قطعی و یا حداقل با فحص ظنی حاصل می شود.

- فثبت که فحص واجب و شرط است.

* حاصل مطلب در (و ان كان مأخذ الاخبار... الخ) چیست؟

- بیان دوّمین دلیل مبنی بر وجوب فحص تام در وجود مرجح در دلیلین متعارضین است و لذا می فرماید:

- اگر محل و مأخذ قانون تخییر در متعارضینی را از شرع بگیریم و نه عقل چنانکه مقتضای قاعده ثانویه که ائمه علیهم السلام فرموده اند که اذن فتخیر، باید دید که آیا فحص هم شرط است یا نه؟

- در برخی از روایات وقتی از امام علیه السلام سؤال می شود که: یأتی عنکم الخبران المتعارضان بایّهما نعمل؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: مستقیماً به سراغ تخییر برو و بایّهما اخذت من باب التسليم وسعک.

- ظاهر این پاسخ اینستکه: اصلا ترجیح واجب نیست تا در نتیجه فحص هم واجب باشد.

ص: ۱۷۸

- و اما در برخی از روایات هم اول مرجحات را آورده و مثلا فرموده: خذ باعدلهما و افقهما و...

- پس از نبود مرجحات فرموده است که: اذن فتخیر.

- حال سؤال اینستکه: چه باید کرد و قاعده چیست؟ آیا ترجیح لازم است تا که لازمه اش وجوب فحص باشد یا نه؟

- ظاهر دسته اول از اخبار برخلاف دسته دوم اینستکه: اصلا ترجیحی وجود ندارد تا که فحص لازم باشد.

- در اینجا قاعده، حمل المطلق علی المقید است و لذا حتما ترجیح واجب است.

- وقتی ترجیح واجب باشد پس عند الشک، فحص از وجود راجح هم لازم است.

- در نتیجه: هم تخییر عقلی مشروط به فحص است و هم تخییر شرعی شرطش فحص است.

* اگر اشکال شود به اینکه احادیث ما همه مرجحات را که بیان نکرده است بلکه به چند مرجح مثل اعدلیت، افقهیت، اوثقیت، مطابق کتاب و سنت بودن، مخالف عامه بودن، مشهور بودن و... اشاره کرده اند و حال آنکه مرجحات غیر منصوصه زیادی وجود دارد که چند برابر مرجحات منصوصه هستند. آیا در مرجحات غیرمنصوصه هم فحص لازم است یا که تنها در مرجحات منصوصه فحص لازم است؟

- در پاسخ می فرماید: المتمم فی غیرها بعدم القول بالفحص.

- یعنی در مرجحات منصوصه که فحص لازم شد، در غیر منصوصه نیز ترجیح واجب است، پس فحص هم واجب است.

الحاصل: یکی از شروط تخییر فحص است اعم از اینکه تخییر را از عقل بگیریم یا از شرع، و اجماع قطعی است که هرکس اخذ به راجح را لازم می داند آن را پس از فحص تام لازم و واجب می داند و این وجوب هم مطلق است و نه مشروط.

- پس مقدمات آن هم که فحص تام باشد بر مجتهد لازم است، منتهی اجماع تعلیقی است و نه تنجیزی چرا که عده ای اصلا ترجیح را لازم نمی دانند لکن تمام کسانی که ترجیح را لازم می دانند معتقدند که مقدمه فحص واجب است.

تلخیص المطالب

(بیان آنچه گذشت در یک گفتگوی ساده با شیخ)

* جناب شیخ حاصل و خلاصه مطلب در صدر این بحث یعنی (فلنرجع...) چه بود؟

- بازگشت بر سر آن دو مقامی بود که عمده هدف در متعارضین اند یعنی بحث تعادل و تراجیح، منتهی قبل از ذکر حکم متعادلین و متراجحین باید دید که مقتضای قاعده و یا به تعبیر دیگر اصل اولی

در متعارضین چیست؟

* قبل از ذکر مقتضای قاعده بفرمائید که فایده این اصل اولی چیست؟

- اینستکه: اگر در جایی پای اصل ثانوی یعنی تعادل و تراجیح لنگ زد، برگردند و از این اصل اولی استفاده کنند، چنانکه در باب حجیت ظنّ نیز نظیر این مطلب را داشتیم.

* اصل اولی در متعارضین چیست؟

۱ - برخی گفته اند که تساقط است، تساقط هم یعنی کان لم یكونا.

- به این معنا که اگر این دو دلیل متعارض نمی بودند شما به اصل رجوع می کردید خوب اکنون هم که در تعارض قرار گرفته اند کانّ وجود ندارند و لذا به اصل رجوع کنید.

* اگر از این حضرات پرسیم آیا برای رجوع به اصل مطابقت یکی از دو دلیل متعارض با اصل لازم است یا نه، چه پاسخ می دهند؟

- می گویند که خیر، مطلقا می توان که به اصل رجوع نمود، چرا که دلیلین در اینصورت کانّ لم یكونا هستند و لذا لزومی ندارد که مطابق با اصل باشند یا نه، در هر صورت ما به اصل رجوع می کنیم. فی المثل:

۱ - مقتضای قاعده و اصل اولی در اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه، اینستکه: تساقط و کان لم یكونا.

۲ - شما هستید و شک در اینکه غسل جمعه واجب است یا نه؟

- الأصل، البرائه، ولو این براءت با هر دو خبر مخالف باشد.

- و یا فی المثل: اصل و یا مقتضای قاعده در یجب دفن الکافر، و یحرم دفن الکافر رجوع به اصل است، چرا که این دو دلیل تعارض و تساقط کان لم یكونا، و لذا شما هستید و شک که آیا دفن کافر واجب است یا حرام؟

- می گوئید: الأصل، البرائه، ولو این براءت با هر دو خبر مخالف باشد چرا که خبرین متعارضین کان لم یكونا هستند.

۳ - و اما احتمال دیگر در اصل اولی در متعارضین احتیاط است، چرا که دفع ضرر و یا عقاب محتمل واجب است و باید احتیاط کرد، فی المثل:

- مقتضای اصل در اینکه: غسل جمعه واجب است یا مستحبّ؟ احتیاط، حکم به وجوب و انجام غسل است، چنانکه احتیاط در شبهه وجوبه یک فعل است.

- البته، اگر دوران بین المحذورین پیش بیاید و در نتیجه احتیاط ممکن نشود، باید که از تخییر استفاده کرد، فی المثل:

- وظیفه در: اغتسل للجمعه و لا تغتسل للجمعه، که دوران بین المحذورین است، تخییر است.

۳ - احتمال دیگر در اصل اولی در متعارضین اینستکه: نه تساقط باشد و نه احتیاط بلکه رجوع به تخییر عقلی بین الخبرین باشد به این معنا که یا این خبر را اختیار کن یا آن خبر را.

پس: احتمال دیگر در اصل اولی در متعارضین اختیار احدهما است.

۴ - احتمال دیگر در اصل اولی در متعارضین توقف باشد و نه تساقط و رجوع به اصلی که مطابق با احد الخبرین است، فی المثل:

- در مثل: اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه، که نمی دانیم غسل جمعه واجب است یا مستحب؟ توقف می کنیم یعنی که نه می گوئیم واجب است و نه می گوئیم مستحب است، بلکه بعد رجوع می کنیم به اصل براءت که مطابق با احدهما است، دون المخالف لهما.

* اگر هیچ یک از متعارضین مطابق با اصل نشد مثل: اغتسل للجمعه و لا تغتسل للجمعه که یکی می گوید غسل جمعه واجب است و دیگری می گوید حرام است و ما با دوران بین المحذورین روبرو می شویم، وظیفه مان چیست؟

- توقف کرده، رجوع کنید به اصلی که با احدهما مطابق است و نه به اصلی که با هر دو خبر مخالف است.

* اگر در دوران بین المحذورین، رجوع به اصل ممکن نشد چه باید کرد؟

- به تخییر رجوع کنید چرا که تخییر نیز با احدهما مطابق می شود.

* بطور خلاصه بفرمائید که فرق توقف و تساقط در چیست؟

- در تساقط کانّ خبرینی وجود نداشته است و لذا رجوع می کنیم به اصلی که وافق احدهما و یا خالفهما معا.

- اما در توقف، رجوع به اصلی می کنیم البته در صورتیکه اصل با احدهما مطابق باشد، و إلا یرجع إلى التخییر.

- اما در اینجا یعنی توقف، حق نداریم که به اصلی رجوع کنیم که مخالف با هر دو خبر باشد. چرا؟

- بخاطر اینکه معنای توقف اینستکه: ما خود خبر را اخذ نمی کنیم بلکه خبرین را هماهنگ می کنیم برای نفی قول ثالث.

پس: در تساقط هر دو خبر از کار می افتند و یرجع إلى الأصل، لکن در توقف دو خبر دست به دست هم می دهند تا جلوی قول ثالث را بگیرد.

* جناب شیخ وجه و دلیل احتمال اول که گفته شد مقتضای اصل اولی در متعارضین تساقط است چیست؟

- اینستکه: دلیل حجیت شامل متعارضین نمی شود و لذا متعارضین کالعدم اند.

- به عبارت دیگر: آن دلیلی که گفته است (صدق العادل) شامل دو خبر متعارض نشده است. چرا؟

- بخاطر اینکه: دلیل حجیت خبر واحد، یا اجماع است و یا مثلاً آیه نباء.

* اگر دلیل حجیت خبر واحد را اجماع بگیریم، اجماع دلیل لثبی یعنی بی زبان است.

- وقتی دلیل لثبی و بی زبان بشود، قدر متیقن آن را می گیرند.

- اجماعی که گفته است خبر عادل حجیت است، قدر متیقن آن خبر عادل بلامعارض است، چرا که معلوم نیست که این اجماع شامل خبر مع المعارض هم بشود یا نه.

- پس: متعارضین در اینجا مشمول دلیل مزبور نیستند و لذا تساقط و کان لم یكونا.

* و امّا اگر دلیل حجیت خبر واحد را دلیل لفظی بگیریم مثل مثلاً صدق العادل، دلیل لفظی هم نمی تواند که دربرگیرنده متعارضین باشد. چرا؟

- بخاطر اینکه: اگر این دلیل لفظی بگوید: عمل بهذا الخبر عینا، معنایش اینستکه: صدق العادل، یکی یکی در رابطه با هر خبر عادل می گوید: عمل بهذا عینا تا به آخر که خبرین متعارضین هم در همین صف قرار دارند و این امر غیرممکنی است چرا که مستلزم اینستکه: انسان به هریک از دو خبر متعارض در این صف عمل کند و این ممکن نیست چرا که اگر امکان عمل به هر دو بود که متعارضین نبودند.

* البته صدق العادل به طریق دیگری هم می تواند وارد بشود و آن اینستکه: به هر خبر عادلی که می رسد بگوید عمل بهذا الخبر عینا، لکن وقتی به متعارضین می رسد بگوید: عمل بهذا تخیرا و عمل بهذا تخیرا.

- البته، در اینصورت هم استعمال لفظ واحد که عمل باشد در دو معنا لازم می آید یکی در تخیر در متعارضین و یکی در تعیین در غیرمتعارضین.

* اگر گفته شود که ما طریق دیگری داریم و آن اینستکه: عمل در صف خبرهای واحد بطور یکنواخت استعمال بشود به نحوی که آهنگ آن عوض نشود و آن اینکه:

- در روایاتی که متعارض نیستند، بگوید: عمل بهذا الخبر تعییناً، عمل بهذا الخبر تعییناً.

- لکن وقتی به متعارضین می رسد بگوید: عمل فی احدهما تعییناً، یعنی تبدیل بشود به فی احدهما تعییناً و دیگر نگوید: بهذا الخبر تعییناً.

- البته این احدهمای تعینی، همان احدهمای مفهومی است، که یک مفهوم کلی است و هر مفهوم کلی به نوبت خودش تعینی می شود، چرا که کلمهٔ احد دوجور استعمال می شود. یعنی:

- یک احدهمای مصداقی داریم که برمی گردد به تخیر، یعنی هذا تخیرا و ذاك تخیرا.

ص: ۱۸۲

- یک احدهمای مفهومی داریم، یعنی مفهوم احدهما یک مفهومی است از مفاهیم عالم مثل مفهوم صلاه و هکذا...

- پس: این دو خبر را تبدیل می کنیم به یک مفهومی که بشود آن مفهوم را تعینا واجب نمود و آن مفهوم احدهماست، احدهمای مفهومی.

- پس: همه اش شد تعینا و دیگر کلمه تخیر به میان نمی آید تا استعمال لفظ واحد در دو معنا باشد. چه می فرمائید؟

- می گوئیم: آن حدیثی که گفته است صدق العادل، نظرش به خبرهای عدولی است که در خارج وجود دارد.

- حال شما نگاه کنید در صف خبرهای واحد عادل که در خارج وجود دارد، ببینید آیا چیزی به نام مفهوم احد به چشمتان می خورد یا نه؟

- خواهید گفت که خیر، آنچه به چشم می خورد، خود دو خبری است که در صف خبرهای عادل در خارج موجودند و با هم در تعارض افتاده اند.

- به عبارت ساده تر، صدق العادل می گوید: به این خبر عادلهایی که در خارج تحقق پیدا می کند عمل بکنید، آیا مفهوم احد می تواند که در خارج تحقق پیدا کند؟

- خیر، آنچه در خارج تحقق پیدا می کند مصادیق اخبار است یعنی این خبر و آن خبر و...

- پس: به ناچار باید گفت که اصلا دلیل لفظی مثل مثلا صدق العادل شامل خبرین متعارضین نمی شود چرا که: کل منهما تعینا محال است، و کل منهما تخیرا هم استعمال لفظ واحد در دو معناست، مفهوم احدهما هم که در خارج تحقق نمی یابد. و لذا تساقطا.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با دو مطلبی که راجع به دلیل لئی و دلیل لفظی گفته شد و در نتیجه به تساقط رسیده چیست؟

- هر دو مطلب اشتباه است چرا که:

- اولاً: اینجا جای فرق گذاری بین دلیل لئی و دلیل لفظی نیست ولو در محل های دیگری امکان فرق گذاری داشته باشند. چطور؟

- همانطور که صدق العادل به حسب ظاهر لفظ، شامل متعارضین هست.

- به عبارت دیگر: این خبر، خبر عادل است، صدق، آن خبر هم، خبر عادل است صدق. خوب اجماع هم که قائم شده است بر حجیت خبر ثقه آن هم شامل هر دو خبر ثقه می شود.

- و اینکه شما گفتید که اجماع دلیل لُبی است و در دلیل لُبی قدر متیقن را می گیرند باید بدانید که مطلب در همه جا اینگونه نیست.

ص: ۱۸۳

- بله، اگر در اجماع لثمی مراد مجمعین را ندانیم، آن وقت قدر متیقن را می گیریم، فی المثل مجمعین گفته اند: غنا حرام است و لکن ما نمی دانیم که منظورشان چیست؟

آیا صورت مطرب است یا صورت مرجع یا مرکب از هر دو و هکذا...

- در اینجا می گوئیم قدر متیقن آن اینستکه: صوت مطرب مرجع، حرام است.

- اما وقتی ما مراد مجمعین را می دانیم دیگر جای اخذ قدر متیقن نیست.

- به عبارت دیگر: علما که اجماع دارند بر حجیت خبر ثقه، ما می دانیم که مرادشان اعم از متعارضین و غیرمتعارضین است و لذا گرفتن قدر متیقن در اینجا معنا ندارد.

* جناب شیخ فرق متعارضین با دلیل مانع و ممنوع چیست؟

- اصلاً بفرمائید ببینیم ما که مدتی است در رابطه متعارضین صحبت می کنیم معنای متعارضین چیست و چه تفاوتی با دلیل مانع و ممنوع دارد؟

- متعارضین یعنی دوتا دلیلی که هر دو حجّت اند و به تعبیر دیگر هر دو واجب العمل اند و به خاطر همین حجّت بودنشان دست به گریبان شده اند.

- حال جا ندارد که بگوئیم اجماع، قدر متیقن اینستکه: شامل غیرمتعارضین می شود، چراکه با مفهوم متعارضین سازش ندارد.

- بله، یک وقت هست که دو دلیل وجودشان مانع دیگری است نه اینکه بخاطر حجیتشان مانع هم باشند، که در آن صورت متعارضین نبوده بلکه حاکم و محکوم او یا وارد و موروداند و از محل بحث ما خارج اند.

- در وارد و مورود وقتی که دلیل وارد می آید، دلیل مورود می رود چراکه وجودش مزاحم آن دیگری است.

- در دلیل حاکم و محکوم هم گفته اند که دلیل حاکم بوجود مانع از دلیل محکوم است اعم از آن که خود دلیل حاکم پس از نبود کردن دلیل محکوم خودش دارای ارزش باشد تا به آن عمل بشود یا نه؟ فی المثل:

- در تنبیهات استصحاب آمد که آیا استصحاب مطلقاً حجّت است، بدین معنا که آیا اگر ظنّ آور باشد حجّت است یا در صورتیکه ظنّی برخلافش نباشد حجّت است؟

- شما فرض بگیرید که استصحاب در صورتیکه ظنّی برخلافش نباشد حجّت است.

- فی المثل:

- الماء المتغیر متنجس، یعنی احد اوصاف ثلاثه این آب کز متغیر شد در نتیجه متنجس می شود.

- پس از چندی این تغییری که عارض شده بود از بین رفت.

ص: ۱۸۴

- اکنون ما شک داریم که نجاست این آب پس از زوال تغیرش باقی است یا که از بین رفته است؟

- استصحاب می گوید: بله نجاستش باقی است.

- فرض بفرمائید که حجیت این استصحابی که شما انجام دادید مشروط به این باشد که ظنی برخلافش نباشد.

- به حسب فرض شهرت فتوایی علماء گفته است که آب متغیر پس از زوال تغیرش یزول نجاسته.

- این ظن برخلاف استصحاب مذکور است و لذا می شود حاکم و استصحاب شما می شود محکوم، چراکه استصحاب در صورتی حجت بود که ظنی برخلافش نباشد وقتی که ظن آمد، استصحاب از بین می رود.

* آیا این شهرت فتواییه پس از بین بردن استصحاب خودش نیز دارای ارزش بود و روی کرسی می نشیند یا نه؟

- بنابر قول کسانی که شهرت را از ظنون خاصه نمی دانند، خود شهرت را هم فاقد فایده می دانند نه اینکه در اثر تعارض با استصحاب، تساقطاً.

- پس: استصحاب به دلیل محکوم بودن از بین رفت، آنهم به خاطر اینکه دلیلی بر حجیتش نداریم.

- البته؛ گاهی هم حاکم، محکوم را از بین می برد و لکن خودش هم دارای ارزش بوده، بر کرسی می نشیند و کار می کند، فی المثل:

۱ - الماء المتغیر متنجس.

۲ - خبر ثقه قائم می شود بر اینکه الماء المتغیر بعد تغیر زواله یزول نجاسته.

در اینجا خبر ثقه حاکم شده و استصحاب را از بین می برد.

- پس از حاکمیت و از بین بردن استصحاب، ما به خود خبر ثقه عمل می کنیم، چراکه خبر ثقه از ظنون خاصه است، یعنی از ظن هایی است که حجت است.

- یک وقت هست که دو دلیل وجود دارد، لکن وجود یکی مانع از دلیل دیگر است مثل حاکم و محکوم که دلیل حاکم، دلیل محکوم را از بین می برد اعم از اینکه خودش دارای ارزش باشد یا نه. یعنی:

- اگر که فاقد ارزش باشد که به امر ثالث یعنی اصالة الطهاره، قاعدة طهارت رجوع می کنیم.

- و چنانچه دارای قیمت و ارزش باشد که به همان ظن عمل می کنیم.

* امّا مسأله در متعارضین اینگونه نیست که گفته شود وجود این دلیل مانع از آن دلیل است و یا وجود آن دلیل مانع از این

دلیل است. خیر.

- بلکه چنانکه گفته آمد متعارضین آن دلیلی هستند که هر دو حجت اند و به خاطر حجت بودنشان دست به گریبان شده اند.

ص: ۱۸۵

- در نتیجه: اینکه شما گفتید که در اجماع قدر متیقن را می گیریم یا که گفتید دلیل لفظی شامل متعارضین نمی شود، با مقام متعارضین سازگار نمی باشد، و درست نیست.

- و اما اینکه گفتید: ادله نمی توانند شامل متعارضین بشوند چرا که اگر دلیل بگویند که به هر دو عمل بکن ما نمی توانیم به هر دو عمل کنیم چرا که:

- احدهما را عمل بکن اعم است از احدهمای مصداقی و احدهمای مفهومی:

- اگر مرادش احدهمای مصداقی باشد، استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد، یعنی التعین و التخییر، لازم می آید.

- و اگر مرادش احدهمای مفهومی باشد، احدهمای مفهومی در خارج وجود ندارد بلکه در خارج روایاتی وجود دارد که در کتب اربعه موجود است و بس.

- به شما پاسخ می دهیم: باید دید آن کسی که تساقط را نمی پذیرد و می گوید که باید از خیرین متعارضین اجمالا بهره برداری کنیم، این احدهما را از کجا به دست می آورد تا به محذور استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد گرفتار نشود؟

- او می گوید: ادلّه حجّیت خبر واحد، تمام خبرهای واحد را بر ما حجّت کرده چنانکه تمام خبرهای واحد برای ما واجب العمل اند حتّی متعارضین از آنها، به خاطر همین واجب العمل بودنشان است که با هم دست به گریبان اند.

- منتهی یک مطلب را نیز باید به آن ضمیمه نمود و آن اینستکه:

- کلّ تکلیف مشروط عقلا بالقدرة، که این دیگر ربطی به دلالت لفظ ندارد.

- چرا؟

- زیرا لفظ فرموده: کتب علیکم الصّیام، صیام یک تکلیف واجب است، لکن عقل می گوید کلّ تکلیف مشروط بالقدرة.

- ادلّه حجّیت می گوید: اعمل بالمتعارضین عقل می گوید: بله بشرط القدرة.

- در اینجا باید دید که آیا قدرت برای عمل به هر دو وجود دارد یا نه؟ اگر قدرت برای انجام هر دو وجود ندارد آیا حداقل می توان به یکی از آن دو عمل کرد یا نه اصلا قدرت بر عمل به یکی از آن دو را هم نداریم؟

- پس از بررسی و محاسبه مسأله به این نتیجه می رسیم که:

- اگر بخواهیم به هر دو عمل کنیم مقدور ما نیست، یعنی کلّ منهما بشرط الآخر، مقدور ما نیست.

- اما کلّ منهما بشرط عدم الآخر، مقدور ما هست.

- دو مطلب فوق را به هم ضمیمه کرده می گوئیم: ادله گفته هر دو خبر حجت اند، عقل هم گفته

ص: ۱۸۶

عمل به هر دو به شرط قدرت است و ما قادر به انجام هر دو نیستیم.

- از انضمام این دو به دست می آید که در متعارضین عمل به احدهما واجب است.

بنابراین: احدهما مولود دو مطلب فوق الذکر است و نه مربوط به استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد. و لذا این دلیل کسانی است که جلوی تساقط را گرفته و اثبات می کنند که یکی باید مورد عمل واقع شود.

* جناب شیخ اگر اشکال شود به اینکه وقتی نتوانیم به هر دو عمل کنیم چون که کلّ منهما یکون مانعا عن الاخر یعنی که این دلیل مانع آن دلیل و آن دلیل مانع این دلیل بشود و در اثر تمناع هر دو دلیل از بین بروند چه؟

- بله، ما هم گفتیم که متعارضین هر دو حجّت و واجب العمل اند لکن شرط تکلیف عقلا قدرت است لکن نگفتیم که شرط تکلیف داشتن قدرت و نداشتن معارض است و رقیب.

- پس مطلب را باید بر روی قدرت محاسبه نمود که پس از این محاسبه به نتیجه می رسیم که عمل به یکی از آن دو واجب است و نه عمل به هر دو.

- البته از این نظر متعارضین مثل متزاحمین اند، چرا که در متزاحمین نیز نجات دو نفر که در آب غرق شدن هستند واجب است و لکن شما نمی توانید که هر دو را نجات دهید چونکه قدرت انجام آن را ندارید.

- اما نمی توان گفت چون نمی توانم هر دو را نجات بدهم و هریک از این دو مانع از نجات دیگری است، پس هیچکدام را نجات نمی دهم.

- بله، وظیفه تو نجات هر دو فرد در حال غرق شدن است، اگر می توانی هر دو را نجات بده، و لکن اگر نمی توانی به اندازه قدرتت یکی را نجات بده.

- خلاصه اینکه شیخ می فرماید:

- اگر متعارضین را از باب سببیت حجّت بدانیم مقتضای قاعده اولیه، تخییر است و باید که احدهما را اختیار نمود.

- و اگر متعارضین را از باب طریقت حجّت بدانیم، نتیجه توقف است.

پس: کسانی که خیال کرده اند که مقتضای قاعده اولیه، در متعارضین تساقط است فکرشان اشتباه است.

* بفرمائید که سببیت و طریقت به چه معناست؟

- سببیت بدین معناست که وقتی اماره بر یک مطلبی قائم شد، قیام اماره سبب می شود که شارع گفته اماره را به عنوان حکم ظاهری بر مکلف جعل کنید، فی المثل:

- اماره قائم شده که نماز جمعه واجب است، معنای سببیت در اینجا اینستکه:

- این قیام اماره به وجوب نماز جمعه سبب می شود که شارع نماز جمعه را ظاهراً بر مکلف واجب کند اعم از اینکه در واقع هم نماز جمعه واجب بوده باشد یا نه.

- به عبارت دیگر: قیام اماره تولید مصلحت می کند، و وقتی تولید مصلحت کرد، شارع مؤدای اماره را به عنوان حکم ظاهری جعل می کند یعنی حکم ظاهری تو همین است که اماره گفته است و مصلحت در اینست، چه مطابق با واقع باشد یا نه.

* حال: اگر ما حجیت خبر واحد و یا سایر روایات را از باب سببیت بدانیم، در صورتیکه دو تا خبر واحد با هم تعارض کنند، در حقیقت تعارض دو سبب است.

- فی المثل: یک خبر می گوید: غسل جمعه واجب است، خبر دیگر می گوید: غسل جمعه واجب نیست.

- این تعارض، تعارض دو سبب است.

- و یا فی المثل: یک خبر می گوید: ظهر واجب است، خبر واحد دیگر می گوید جمعه واجب است.

- این تعارض، تعارض سببین است.

* طریقیّت بدین معناست که: شارع که این اماره را حجّت قرار داده است، هیچ مصلحتی را برای آن در نظر نگرفته جز مصلحت رسیدن به واقع.

- به عبارت دیگر: خبر واحد را که بر شما حجّت قرار داده است بدین معنا نیست که قیام خبر واحد سبب بشود بر جعل مؤدی. خیر.

- بلکه وقتی خبر واحد بر چیزی قائم شده است معنایش اینستکه: شارع از شما می خواهد که این خبر را از طریق الی الواقع بگیری و مؤدای خبر را واقع بحساب آورید.

- پس: بنابراینکه حجیت خبر واحد مثلاً از باب طریقیّت باشد، تعارض دو خبر می شود تعارض الطریقین.

* جناب شیخ فرمودید بر اینکه تعارض خبرین، تعارض سببین باشد، مقتضای قاعده و یا اصل اولی اخذ احدهماست علتش چیست؟

- علتش اینستکه: تعارض سببین، تعارض مصلحتین و به تعبیر دیگر تراحم دو مصلحت است. چرا؟

- بخاطر اینکه سببیت اینستکه: وقتی خبر واحد می گوید نماز جمعه واجب است مصلحتی حادث می شود که بخاطر آن مصلحت، شارع همان گفته اماره را بر شما جعل می کند.

- اماره دیگر گفته ظهر واجب است، مصلحتی حادث می شود که بخاطر آن مصلحت شارع مؤدای این اماره را بر شما واجب می کند.

ص: ۱۸۸

پس: به حسب آن اماره، جمعه واجب می شود و به حسب این اماره ظهر واجب می شود و لذا تعارض مصلحتین و به تعبیر دیگر تعارض سببین پیش می آید. و این عینا مثل مسأله انقاذ غریقین است، چراکه:

- وقتی دو نفر در حال غرق شدن هستند، هم انقاذ آن یکی فرد مصلحت دارد چونکه احیای نفس محترمه است، هم انقاذ این یکی فرد مصلحت دارد چونکه احیای نفس محترمه است.

- لکن وقتی شما قادر بر نجات هر دو نفر نیستید، تزام المصلحتین پیش می آید و لذا می گوئیم:

- در آنجا که شما قادر بر هر دو غریق هستید خوب تراحمی در کار نیست و شما باید که هر دو را نجات بدهید.

- اما در آنجا که نمی توانید هر دو را نجات بدهید این فکر برای شما پیش می آید که کدامیک را نجات بدهیم و اینجاست که هر دو مصلحت با هم تراحم می کنند.

- در تراحم مصلحتین باید یکی را نجات بدهید.

- خلاصه، در سببین متزاحمین، انجام کار بستگی به قدرت جنابعالی دارد. یعنی در صورت قدرت هر دو طرف را نجات بده و در صورت عدم قدرت بر نجات هر دو لاقلاً یکی را نجات بده چراکه ما لا یدرک کله لا یترک کله.

- پس: این احدهما مولود این شد که هر دو خبر واجب العمل و هر دو سبب اند، هر دو مصلحت دارند و قدرت در اینجا شرط تکلیف است.

- از آنجا که قادر بر انجام هر دو نیستیم، انجام احدهما بر من واجب می شود.

* و اما بنابر طریقت، دو خبر متعارض هیچکدام بما هو هو مصلحتی ندارند بلکه تنها طریق الی الواقع هستند.

- شارع دیده است که همه مردم که قادر نیستند مصلحت را از علم بدست بیاورند و لذا برای تسهیل امر، طریق ظنیه مثل خبر واحد، ظواهر الفاظ، اجماع منقول، شهرت، فتوی... را در اختیار آنها قرار داده است و از آنها خواسته است که واقعیات را از همین طرق پیدا کنند.

- البته، شارع، هر طریقی را هم برای مردم، طریق قرار نداده است، مثلاً قیاس و یا استحسان که خطا در آنها زیاد رخ می دهد صلاحیت طریقیات را ندارند.

- به عبارت دیگر: شارع طریقی را که غالب الایصال به واقع است طریق قرار داده است.

- الغرض: وقتی دو تا طریق با هم تعارض کنند، هر دو ملاک فعلی و یا به تعبیر دیگر شخصی خود را از دست می دهند فی المثل:

- این یکی خبر که حجّت است به ملاّک ایصال الی الواقع حجّت است و آن یکی خبر که حجّت است باز به ملاّک ایصال الی الواقع حجّت است.

ص: ۱۸۹

- در اینجا ما یا یقین داریم که هر دو خطاست و هیچیک موصل إلى الواقع نیستند یا اینکه یکی از آن دو حتما خطاست چراکه ما دوتا واقع نداریم بلکه واقع یکی بیشتر نیست و لذا در اثر تعارض هر دو ملاک اعتبار خود را از دست می دهند و لذا هیچکدام از دو خبر نسبت به مؤدای خود طریق نمی باشد.

- این یکی گفته ظهر واجب است لکن لا یعدّ طریق إلى وجوب الظهر.

- این یکی گفته ظهر واجب است لکن لا یعدّ طریق إلى وجوب الجمعة.

- نکته: در اینجا هر دو خبر قدرت و اعتبار خود را در مؤدایشان از دست دادند لکن دوتائی با هم دارای یک قدرت هستند و آن اینکه جلوی احتمال ثالث را می گیرند.

- و این همان معنای توقف است.

- به عبارت دیگر: توقّف، یعنی خصوص مؤدای این خبر اخذ نمی شود، خصوص مؤدای آن خبر هم اخذ نمی شود بلکه رجوع می شود به اصلی که با یکی از این دو مطابق باشد، مثلا:

- سؤال پیش می آید که غسل جمعه واجب است یا نه؟

- دوتا خبر تعارض می کنند، ما خصوص هیچکدام را نمی گیریم بلکه رجوع می کنیم به اصل برائتی که با احدهما مطابق است.

- خوب اگر هر دو خبر مخالف با اصل شد، بدین معنا که می گوئیم ظهر واجب است، اصل می گوید:

خیر، می گوئیم جمعه واجب است؟ اصل می گوید: خیر.

- پس: این دو خبر متعارض هیچکدام مطابق اصل نیست بلکه هر دو با اصل مخالف اند و لذا اگر در اینجا اصل برائت در اینجا جاری کنیم با هر دو خبر مخالفت کرده ایم و لذا حق اجرای اصل را نداریم چون که دو خبر معا آنقدر قدرت دارند که جلوی قول و یا احتمال ثالث را بگیرند و لذا نوبت به تخییر می رسد.

پس: احد الاحتمالین را باید که اختیار نمود، احتمال وجوب ظهر یا احتمال وجوب جمعه را. احتمال وجوب دفن الکافر و یا احتمال حرمت دفن الکافر را.

* جناب شیخ نکته قابل تذکر در دو مطلبی که فرمودید که یکجا تخییر و یکجا توقف چیست؟

- اینستکه: هر یک از این تخییر و توقّف، از روی یک جهتی خود تساقط به حساب می آیند.

* تخییر چگونه تساقط بحساب می آید؟

* وقتی ما بنا بر سببیت قائل به تخییر شدیم معنایش اینستکه: یجب العمل بهذا عینا، این عینا ساقط شد، یجب العمل بذاک عینا، این عینا هم ساقط شد.

- به عبارت دیگر: در هر دو خبر این وجوب عینی ساقط و تبدیل شد به وجوب تخییری.

- پس: از این نظر که آن بعینه بودن در هر دو سقوط می کند می توان تخییر را از این جهت تساقط نامید.

ص: ۱۹۰

* و یا وقتی بنا بر طریقت گفتیم مقتضای قاعده، توقف است، معنای توقف اینستکه: کل منه نسبته إلی خصوص مؤداه از طریقت ساقط است.

به عبارت دیگر: این یکی حدیث قدرت ندارد که نسبت به مؤدای خود طریقت داشته باشد. سقط.

- آن یکی حدیث هم نسبت به مؤدای خود قدرت ندارد که طریقت داشته باشد، سقط.

- در نتیجه: هر دو از طریق بودن در خصوص مؤدای خود سقوط کردند.

پس: در التوقف نیز از یک جهت تساقط وجود دارد، منتهی آن مقدار قدرت در آن دو وجود دارد که جلوی قول ثالث را بگیرند.

- البته؛ آن تساقط اولی که در صدر بحث آن را نپذیرفتیم، تساقط به تمام معنا بود و حال آنکه هر یک از التخییر و التوقف از روی یک جهتی تساقط بحساب می آیند.

- الحاصل: تا به اینجا مقتضای قاعده اولیه در متکافئین بررسی و محاسبه شد.

* جناب شیخ بفرمائید ببینیم که مقتضای قاعده ثانویه در متکافئین چیست؟

- در ابتدا باید گفت که ما در همه متعارضین از جمله در جایی که دو اصل لفظی مثل دوتا اصاله العموم با هم تعارض می کنند و یا در جایی که دوتا اجماع منقول با هم تعارض می کنند، قاعده ثانویه داریم.

- بنابراین: قاعده ثانویه، فقط در تعارض خبرین وجود دارد.

* اما در جایی که دوتا خبر با هم تعارض می کنند درحالیکه متکافئین هستند، سه احتمال داده شده است:

۱- برخی گفته اند: اصل ثانوی در متکافئین، اذن فتخیر است و لذا احدهما را اختیار کنید.

۲- برخی گفته اند: خیر، اول باید دید که کدامیک از دو خبر مطابق با احتیاط است.

- اگر یکی از آن دو مطابق با احتیاط باشد، آن را اخذ و دیگری را طرح می کنیم.

- اگر هیچکدام مطابق با احتیاط نباشد، آنگاه اذن فتخیر.

۳- برخی هم گفته اند که وظیفه ما در درجه اول از نظر قاعده ثانویه احتیاط است و لو احدهما مطابق با احتیاط نباشد.

- بله، اگر احتیاط ممکن نشد آنگاه اذن فتخیر.

* جناب شیخ وجه و یا دلیل قائلین به قول اوّل که گفته اند اوّل باید مطابق للاحتیاط را اخذ نمود چیست؟

- تمسّك به حدیث زرارہ در عوالی اللئالی است.

- امام علیہ السلام در این حدیث فرموده اند: خذ ما وافق منهما الاحتیاط، یعنی ببین که کدام یک مطابق

ص: ۱۹۱

احتیاط است، همان را اخذ کن، فی المثل:

- یک حدیث گفته: غسل جمعه واجب است، حدیث دیگر گفته: خیر، غسل جمعه واجب نیست.

- در اینجا آن حدیثی که می گوید: واجب است مطابق با احتیاط است، چونکه وجوب و اتیان دستور مطابق با احتیاط است، و لذا همان را اخذ می کنیم.

* اما اگر احدهما مطابق با اصل نشد، فی المثل:

- یک حدیث گفته: ظهر واجب است، حدیث دیگر گفته جمعه واجب است.

- در اینجا به لحاظ وجوب و عدم وجوب تفاوتی میان این دو حدیث وجود ندارد تا که شما انگشت روی یکی گذاشته بگوئی این یکی مطابق احتیاط است.

- در اینگونه موارد، اذن فتخیر، یعنی که جای تخییر است.

* جناب شیخ نظر حضرت تعالی نسبت به دلیل فوق چیست؟

- اینستکه: بله، در حدیث عوالی اللئالی چنین مطلبی آمده است، لکن این حدیث مرفوعه است یعنی که سلسله سند تا زراره ساقط شده است.

- به عبارت دیگر: تنها از زراره شروع شده است به اینکه روی عن الامام علیه السّلام کذا، و لکن روایت دیگر ساقط شده اند، و لذا این حدیث فاقد اعتبار است.

- از آن گذشته این حدیث تنها در عوالی اللئالی نقل شده است که آن را هم بحرانی معتبر ندانسته و مؤلفش را هم مورد طعن قرار داده است.

- پس: به اعتبار این حدیث، نمی توان حکم کرد به اینکه قاعده ثانویه در خبرین متعارضین اینستکه:

اول خذ ما وافق للاحتیاط و چنانچه نشد آنگاه تخییر.

* وجه یا دلیل قائلین به قول دوم که گفتند چه مطابق احتیاط باشد و چه نه، وظیفه ما عمل به احتیاط است و اگر احتیاط ممکن نشد آن گاه تخییر، چیست؟

- اینستکه: در برخی از روایات وقتی از ائمه علیهم السّلام پرسیده می شود که در خبرین متعارضین چه باید کرد؟ امام در پاسخ فرموده اند: فارجه حتی تلغی امامک. یعنی توقّف کن تا بروی و مسأله را از امام بپرسی و بفهمی.

- در اینجا دستور بر توقّف داده شده است، بدین معنا که بر طبق هیچیک از دو خبر فتوی نده.

- خوب توقّف در فتوی مستلزم احتیاط در عمل است و لذا:

- اگر فقها در یک مسأله ای فتوی ندادند وظیفه مردم عملاً احتیاط است، چرا که هر امری در این عالم فتوی لازم دارد و إلاّ بدون فتوی می شود تشریح، و یگانه چیزی که فتوی لازم ندارد و تشریح نیست، عمل به احتیاط است.

ص: ۱۹۲

- فی المثل: وقتی انسان نداند که شرب توتون حلال است یا حرام؟ عملاً می تواند که احتیاط کند یعنی که مرتکب شرب توتن نشود بدون اینکه حکم به حرمت آن و یا به وجوب احتیاط بکند.

- الحاصل: این حضرات می گویند: وقتی در روایات دستور به توقّف داده شده معنایش اینستکه: عملاً احتیاط بکنید، و در صورتیکه عمل به احتیاط ممکن نشد آنگاه اذن فتخیر.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به دلیل مزبور چیست؟

- مطلب فوق هم درست نیست، چرا که ائمه آنجا که فرموده اند: توقّف کنید در حق کسی است که دسترسی به امام علیه السلام داشته است و باب علم برای آنها منفتح بوده است و حال آنکه محل بحث ما در جایی است که ما دسترسی به امام و باب علم نداریم و لذا جای فارجه و... نیست، بلکه جای اذن فتخیر است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در پاسخ به اصل سؤال چیست؟

- اینستکه: مقتضای اصل و قاعده ثانویه در خبرین متعارضین همان «اذن فتخیر» است.

- خلاصه مطلب اینکه متوجه شدیم که:

۱ - مقتضای اصل اولی در متکافئین، بنا بر سببیت تخییر است، و بنا بر طریقیّت توقّف است.

۲ - مقتضای اصل ثانوی در خصوص خبرین متعارضین هم تخییر است چرا که ائمه علیهم السلام فرموده اند اذن فتخیر.

* جناب شیخ تخییر نسبت به مجتهد چه حالی دارد و نسبت به مقلد چه حالی؟

۱ - یحتمل که بگوئیم: مجتهد وقتی به خبرین متعارضین متکافئین برخورد می کند حکمش نسبت به عمل شخصی خودش، حکم به تخییر است، یعنی که به تخییر عمل می کند.

- فی المثل: نمی داند که غسل جمعه بر او واجب است یا مستحب، برخورد می کند به دو خبر متعارض، بررسی کرده می بیند که ائمه علیهم السلام فرموده اند: اذن فتخیر، او نیز یکی را اختیار کرده و انجام می دهد، یا دالّ بر وجوب را یا دالّ بر استحباب را.

- اما از نظر افتاء الی الغیر که می خواهد برای سایر افراد از جمله مقلدینش فتوی بدهد مسأله جای تأمل دارد که یفتی به تخییر یا یفتی بما اختار؟

* یحتمل که بگوئیم بله، فتوی بدهد به تخییر، یعنی همانطور که خودش فی عمل نفسه مخیر است، دیگران را نیز فی اعمال نفسه مخیر کند.

* وجه این مطلب چیست؟

- اینستکه: احکام خدا در همهٔ اصول و فروعش بین تمام مکلفین، مشترک است، یعنی که شارع در این موارد حکمی ندارد که مختصّ به برخی اشخاص باشد، بلکه همه در عمل به احکام خدا شریک هستند.

ص: ۱۹۳

- به عبارت دیگر: همان حکم اذن فتخیر، مربوط به همه مکلفین است، همچنانکه خبر ثقه مربوط به همه است، خوب تخییر مربوط به متعارضین هم مربوط به همه است و لذا:

- وقتی مجتهد راجع به خبرین متعارضین فکر می کند در صورتی که فی المثل در متکافئین به اینجا رسید که وظیفه تو تخییر است، این تخییر را مربوط به همه مکلفین دانسته در رساله اش هم بنویسد که وظیفه تخییر است.

- چنانکه وقتی مجتهد در بقاء حکم سابق شک می کند، فی عمل نفسه استصحاب جاری می کند، مقلدینش را هم وادار می کند که به همان حالت سابقه عمل کنند، فی المثل:

- شک می کند که مدی ناقض وضوء هست یا ناقض وضوء نیست؟

- فی عمل نفسه، به استصحاب تمسک کرده می گوید استصحاب می کنم بقاء طهارت را و مدی را ناقض وضوء نمی دانم.

- خوب در رساله اش هم، مقلدینش را وادار می کند که به همان حالت سابقه عمل کنند.

- به عبارت دیگر: خودش بر طبق حالت سابقه عمل می کند و بر طبق حالت سابقه نیز فتوی می دهد.

- خوب در خبرین متعارضین هم خودش به تخییر عمل کند و به تخییر فتوی بدهد.

۲- و یحتمل که بگوییم: خیر اینگونه نیست بلکه تخییر مربوط به مجتهد است و لذا به مقلد نمی رسد.

- به عبارت دیگر: مجتهد فی عمل نفسه یفتی به تخییر، لکن نسبت به مقلدینش یفتی بما اختار، یعنی:

- خودش احدهما را اختیار کند و به مضمون آن تعیین فتوی بدهد یا وجوب را و یا استحباب را و دیگر فتوی به تخییر ندهد. چرا؟

- بخاطر اینکه ائمه علیهم السّلام که در خبرین متعارضین فرموده اند: اذن فتخیر، خطاب به کسی است که خود را در یک مسأله بین دو خبر متخیر می بیند و نمی داند که به این خبر عمل کند یا به آن دیگری؟

- آن آدم متخیر فرد مجتهد است و نه مقلد، چرا که مقلد از بررسی و سیر در این مراحل ناتوان است.

- به عبارت دیگر: اینکه آیا این خبر حجّت است یا نه؟ کار مجتهد است و اوست که باید تعیین بکند که به هنگام تعارض دو خبر چه باید کرد.

- پس: اذن فتخیر، از احکام مختصّه به مجتهد است و نه از احکام مشترکه بین همه، و لذا مجتهد یفتی بما اختار.

* جناب شیخ پس چطور در جریان استصحاب خودش مطابق حالت سابقه عمل می کند و مقلدینش

را هم وادار به عمل به حالت سابقه یعنی استصحاب می کند؟

- به خاطر اینکه در باب استصحاب، سابقا یک حکمی وجود داشته است که مربوط به همه بوده است و نه مربوط به مجتهد.

- اکنون شک می کنیم که آیا آن حکم قبلی اکنون هم باقی است یا نه؟

- استصحاب می گوید: بله باقی است، منتهی همانطور که قبلا مربوط به همه بود، اکنون هم مربوط به همه است.

- پس: مجتهد در اینجا حکم به بقاء می کند، دیگران هم حکم به بقاء می کنند.

- اما در خبرین متعارضین صحبت در تعیین طریق حکم است و نه در خود حکم، بدین معنا که آیا این روایت را طریق دست

یابی به حکم قرار دهیم یا آن روایت را؟

- تعیین طریق حکم هم با مجتهد است، و لذا وظیفه تعیین حکم یعنی اذن فتخیر هم مختص به مجتهد است، و این قابل مقایسه

با استصحاب حالت سابقه نیست.

* جناب شیخ اگر مجتهد:

۱ - در مقام قضاوت و رفع یک خصومت با خبرین متعارضین مواجه شود با کدام یک از آن دو خبر باید قضاوت بکند؟

۲ - و در باب حکومت اگر بخواهد حکم بکند به اینکه رؤیت هلال شده است و فردا عید قربان است و یا حکم بکند به جهاد

و یا حکم بکند به دفاع و امثال ذلک که از شؤون حکومت است و... با خبرین متعارضین متکافئین روبرو بشود وظیفه اش

چیست؟

- مسلماً وظیفه اش تخییر است چونکه حکم فعل حاکم است و قضا فعل قاضی است و نه مترافعین و لذا این حاکم و قاضی

است که در فعل خودش مخیر است.

- مضافاً بر اینکه اگر تخییر را به دیگران واگذارند نه تنها فعل خصومت حاصل نمی آید بلکه شدیدتر هم می شود هکذا در

شؤون حکومت.

* جناب شیخ حال که بنا شد در خبرین متعارضین متکافئین به اذن فتخیر عمل بشود و قانون، قانون تخییر است، این تخییر،

بدوی و ابتدائی است یا استمراری؟

۱ - می توان گفت که استمراری است چرا که مقتضی برای آن موجود است و مانع هم مفقود و اشکالی هم در آن پیش نمی

آید.

- و امّا مقتضی موجود است یعنی: امام علیه السّلام که می فرماید: اذن فتخیر، معنایش اینستکه: وقتی با خبرین متعارضین

مواجهه شدید در اخذ یکی از این دو خبر مخیر هستید و این کلام امام اطلاق دارد یعنی که مقتید به دفعه اول و یا دوم نشده است.

ص: ۱۹۵

- و اما مانع مفقود است یعنی که مانعی در اینکه انسان یک بار به این حدیث عمل کند و بار دیگر به آن حدیث دیگر وجود ندارد.

* اگر گفته شود که این کار مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه است چه؟ چونکه وقتی یک بار به این حدیث و دفعه بعد به آن حدیث عمل کند، قطع پیدا می کند که حکم خدا را مخالفت کرده است یعنی واجب بوده باشد مخالفت کرده، مستحب هم بوده مخالفت کرده است.

- اما اگر همیشه یک خط را دنبال کند و به همان حدیثی که ابتداء اختیار می کند عمل نماید چنین قطعی به مخالفتی پیش نمی آید، چه می فرمائید؟

- قلنا به اینکه: مخالفت قطعیه تدریجیه در صورتی که انسان عند کلّ واقعه حاجتی برای خودش داشته باشد عیبی ندارد بلکه حجت دارد، چنانکه تبدل رأی در مجتهد اشکال ندارد و نمی شود گفت که مخالفت تدریجیه شده است.

۲ - احتمال هم دارد که بگوئیم تخییر ابتدائی است و انسان تنها یک بار متخییر است و لذا باید همان خبری را که در بار اول اختیار می نماید تا به آخر پیش ببرد. چرا؟

- به لحاظ اینکه: خطاب اذن فتخییر متوجه کسی است که متخییر میان دو خبر مانده است.

- به تعبیر دیگر: خطاب امام متوجه کسی است که در ابتداء امر متخییر بین دو امر است و لذا پس از آنکه در نوبت اول احدهما را اختیار نمود از آن تحیر بدوی خارج شده است و دیگر متخییر نیست بلکه متخییر است.

- حال اگر در دفعه بعد به تحیر بیفتند، این تحیر غیر از آن تحیر اول است چرا که نقش تحیر عوض شده است و مورد سؤال از امام هم این تحیر دوم نیست.

- در تحیر بدوی انسان متخییر است که به این خبر عمل کند یا به آن خبر؟ یعنی که نحوه تحیر، تحیر بین الخبرین است.

- تحیر بعدی اینستکه: آیا به آنی که در دفعه اول اختیار کردم ملزم شده ام یا نه؟

- به عبارت دیگر: آیا آن خطر را که از اول گرفته و شروع نمودم تا آخر با من است یا که من ملزم به آن نیستم؟

بنابراین: نمی شود گفت که مراد از تخییر در روایات، تخییر استمراری است.

بله، گفته شد که اگر ما تخییر را از حکم عقل استفاده کنیم، قاعده اولیه در متکافئین بنابر سببیت تخییر است و لکن بنابر طریقت توقّف است.

- علی ایحال اگر اصل و قاعده اولیه در آنجا تخییر بود حکم می کردیم به استمرار و می گفتیم که تخییر استمراری است. چرا؟

- بخاطر اینکه بنا بر سببیت وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند، تعارض سببین و یا به تعبیر دیگر تراحم مصلحتین نامیده می شود.

- حال تراحم مصلحتین نوبت اول و دوم ندارد، بلکه هر وقت که اتفاق بیفتد تراحم مصلحتین است.

- وقتی هم که دو سبب تراحم می کنند، انسان خود را مخیر می داند که این سبب را تحصیل کند یا آن سبب را. و به تعبیر دیگر این مصلحت را بدست آورد یا آن مصلحت را.

- الحاصل: اگر اصل و قاعده اولیه بنا بر سببیت تخییر باشد، بله در آن صورت تخییر استمراری است، چنانکه در انفاذ غریقین چنین است.

- فی المثل: دو نفر در حال غرق شدن هستند و شما قادر به نجات هر دو نیستید.

- عقل در این تراحم مصلحتین می گوید: مخیر هستی که هریک را که می خواهی نجات بدهی.

- خوب در روز دیگر نیز اگر با چنین اتفاقی روبرو شوید باز هم تراحم مصلحتین است و تخییر، این می شود استمرار، هیچ اشکالی هم در آن وجود ندارد.

* اما ما طریقت را اختیار کرده و بنا بر اصل ثانوی معتقد به تخییر شدیم یعنی که بجای توقّف، تخییر را قرار دادیم.

پس: همان تخییر ابتدائی را ملاک خود قرار داده و برای نوبتهای بعدی، اصل، عدم حجیت آن دیگری است.

* جناب شیخ بعضی خواسته اند که استمرار التخییر را از باب استصحاب ثابت کنند و لذا می گویند وقتی شما با خبرین متکافئین روبرو می شوید وظیفه تان در ابتداء امر تخییر است، خوب احدهما را اختیار کرده، مطابق آن عمل می کنید.

- در نوبت بعد شک می کنید که آیا باز هم حق اختیار داریم تا بتوانیم هر کدام را که می خواهیم اختیار کنیم یا نه ملزم هستیم که همان مختار اولی را دنبال کنیم و تخییر بعدی در کار نیست؟

- استصحاب کنید تخییر را یعنی که در نوبت اول تخییر داشتید، اکنون هم تخییر دارید.

* جناب شیخ نظر حضرت تعالی در این رابطه چیست؟

- به آنها می گوئیم که خیر، در اینجا یعنی در نوبت دوم موضوع عوض شده است.

- موضوع که عوض بشود، استصحاب از کار می افتد.

- به عبارت دیگر: در نوبت اول، شما متخیر در ابتداء امر بودید مورد خطاب شارع واقع شدید به اینکه تخییر، لکن اکنون شما آن متخیر ابتدا امر نیستید بلکه متخیر پس از تخییر هستید و لذا موضوع عوض شده و شما حق استفاده از آن استصحاب را

ندارید.

* جناب شیخ تعارض در امارات به چند صورت است؟

ص: ۱۹۷

۱ - گاهی تعارض امارات در شبهات حکمیّه است.

۲ - گاهی تعارض امارات در امور موضوعیّه است.

۳ - گاهی تعارض امارات در امور خارجیه است.

* تعارض امارات در شبهات حکمیّه مثل تعارض دو اجماع منقول است در متکافئین، البته بنابر اینکه اجماع منقول را حجّت بدانیم. و یا مثل تعارض دو شهرت است، البته بنابر اینکه شهرت را از ظنون خاصّه و حجّت بدانیم.

* قاعده در تعارض دو اجماع منقول متکافؤ و یا دو شهرت متکافؤ چیست؟

۱ - برخی گفته اند که ما با تنقیح مناط می گوئیم که قاعده در اینجا نیز اذن فتخیر است.

- بله، ائمه علیهم السّلام اذن فتخیر را در رابطه با خبرین متعارضین فرموده اند، لکن ما تنقیح مناط کرده می گوئیم که در رابطه با دو حجّت است یعنی که ملاک تعارض الحجّین است، آنجا تعارض الحجّین است، اینجا نیز تعارض الحجّین است.

- پس: اذن فتخیر را بر سر همه امارات متعارضه می بریم.

۲ - برخی گفته اند که خیر این تنقیح مناط درست نیست، چرا که:

اولاً: ما نمی توانیم تنقیح مناط قطعی بدست آوریم و قسم بخوریم که مناط تعارض الحجّین است، حال هر حجّینی که باشد. خیر، لعلّ که آن خبرین خصوصیتی داشته اند که ائمه علیهم السّلام فرموده اند: اذن فتخیر، و این خصوصیت در تمام امارات نباشد.

- بله، تنقیح مناط ظنی ممکن است که آن هم می شود قیاس، قیاس هم باطل است.

- پس: در اینجا باید که برگردیم به قاعده اولیه، قاعده اولیه هم در متکافئین بنابر سببیت تخییر و بنابر طریقیّت، توقّف است.

- ما که شیخ هستیم طریقیّت را انتخاب کردیم چرا که امارات را از باب طریقیّت حجّت می دانیم و لذا اصل اولیه را هم توقّف و رجوع به اصلی که مطابق لاحدهما باشد.

- اگر اصل با هر دو مخالف بود، آنگاه به سوی تخییر می رویم. فی المثل:

- اجماع نقل شده بر وجوب غسل جمعه، و نیز اجماع نقل شده بر استحباب غسل جمعه.

- هر دو اجماع، منقول و متکافئین هستند و لذا: يتوقّف و يرجع إلى اصل مطابق لاحدهما. و آن اصاله البرائه است که مطابق با اصل عدم وجوب غسل جمعه است.

- و یا فی المثل: اجماع نقل شده بر وجوب دفن کافر، اجماع دیگری گفته دفن کافر حرام است.

- دو اجماع منقول، تعارضاً و يتوقف و يرجع إلى الاصل، حیث اینکه اصل با هیچیک مطابق نباشد، يرجع إلى اختیار احد الاحتمالین.

ص: ۱۹۸

- خلاصه، در سایر امارات، غیر از خبرین متعارضین وضعیّت چنین است.

* مرحوم شیخ به تعارض دو اصاله الظهور اشاره فرموده است، حکمش چیست؟

- بله، تعارض مزبور مربوط به دو آیه یا دو خبر متواتر و قطعی الصدور می باشد که از حیث سن مشکلی ندارند و لکن ظهورشان با هم تعارض دارد.

- اینجا یحکم باجمالهما و لذا یتوقّف و یرجع إلى الاصل المطابق لاحدهما.

* و اما تعارض امارات در موضوعات، مثل تعارض دو بیّنه است.

- موضوعات هریک دارای ملاکی هستند و لذا قاعده اینستکه: یتساقطان یعنی که هر دو بیّنه تساقط کرده و یرجع إلى الموازین الاخر، فی المثل:

- در تعارض بیّنات گذشت که یتساقطان و یرجع إلى التنصیف جمعا بین الحقین، او یرجع إلى القرعه، فراجع.

* جناب شیخ حکم تعارض در سایر امور از جمله قول دو لغوی و یا دو رجالی چیست؟

- فرقی نمی کند، همان مطلبی که در امور فوق الذکر گفته آمد در این امور نیز می آید.

- فی المثل: دوتا لغوی و یا دوتا رجالی که قولشان با هم تکافؤ دارد:

- تاره یکی مطابق اصل است و تاره هیچکدام مطابق اصل نیست.

- آنجا که یکی مطابق اصل است:

- تاره آن اصل را مرجع می دانیم، و تاره آن اصل را مرجح می دانیم.

- اگر یکی مطابق با اصل باشد و اصل را هم مرجح بدانیم، خرج عن محلّ الکلام، چرا که بحث ما در متکافئین است و حال آنکه مورد مذکور بحثش در متزاحمین است.

- و اگر یکی مطابق با اصل باشد و ما اصل را مرجح ندانیم كما هو الحق و...

یتوقّف و یرجع إلى الأصل المطابق لاحدهما. فی المثل:

- یکی از دو لغوی می گوید: صیغۀ افعال حقیقت در وجوب است، دیگری می گوید صیغۀ افعال، هم برای وجوب وضع شده، هم برای ندب و یا که می گوید صیغۀ افعال نقل شده إلى الندب.

- دو قول مزبور با هم تعارضاً و در نتیجه، يتوقف و يرجع إلى الاصل المطابق لاحدهما، و آن اصل اصاله عدم الاشتراك، و عدم اصاله النقل است.

- یعنی اصل اینستکه: وقتی برای وجوب وضع شده است، دوباره برای ندب وضع نشده است و یا از وجوب منتقل به ندب نشده است چونکه الاصل عدم النقل.

پس: قول آن لغوی که می گوید: صیغۀ افعال فقط برای وجوب اخذ شده است را اخذ می کنیم.

- و یا فی المثل: دوتا رجالی با هم اختلاف کرده یکی می گوید فلان راوی مستقیم المذهب است،

ص: ۱۹۹

یعنی که در مذهب استقامت دارد، دیگری می گوید: خیر، ارتد عن مذهب.

- در اینجا قول احدهما مطابق با اصل و قول آن دیگری مخالف با اصل است.

- به عبارت دیگر: آنکه ادعا می کند که به همان حال استقامتش باقی است و یا بالعکس قولش مطابق با اصل است، خوب استصحاب هم همین را می گوید.

- و اما اگر قول هیچیک مطابق با اصل نشد چه؟

فی المثل: یکی می گوید: فلانی اول فتحی بود، سپس رجوع به تشیع نمود.

- دیگری می گوید: اول فتحی بود، سپس رجوع به تسنن کرد.

- قول هر دو مخالف با اصل است چرا که اصل اینستکه: اول فتحی بوده و نه به تشیع رجوع کرده و نه به تسنن.

- هیچیک از دو قول مخالف را نمی توان اخذ کرد، یعنی نمی شود که رجوع به قول ثالث نمود.

- به عبارت دیگر نمی شود گفت هر دو لغوی اشتباه می کنند و لذا این طرف از اول فتحی بوده، تا آخر هم فتحی مانده است.

- این رجوع إلى الثالث است، چرا که هر دو رجالی متفق اند که این راوی مذهب اولی خود را از دست داده است، حال اگر ما بگوئیم که خیر مذهب اولی اش پابرجاست، می شود احداث قول ثالث که جایز نیست.

* پس: رد اینجا چه باید کرد؟

- يرجع إلى المسألة الشرعیة، باید که رجوع نمود به اصل عملی که با احدهما مطابق باشد، چونکه دست ما، از اصل رجالی و یا از اصل مربوط به الفاظ کوتاه است.

- و یا فی المثل: یک لغوی می گوید: غنا وضع شده است برای صوت مطرب، لغوی دیگر می گوید غنی وضع شده است برای صوت مرجع.

- این دو متکافئین، متعارضین هستند، لکن از آنجا که اصلی که مساعد قول احدهما باشد نیست تا بگوئیم که برای این معنا وضع شده یا برای آن معنا.

- به اصل عملی رجوع کرده می گوئیم:

- نمی دانیم که صوت مرجع حرام است یا صوت مطرب؟

- علم اجمالی و شک در مکلف به جای احتیاط است، یعنی که هم از صوت مرجع باید احتیاط نمود و هم از صوت مطرب. و

هكذا در امثلة دیگر که در شرح مذکور است.

* وقتی بنا شد که در خبرین متعارضین متکافئین حکم تخییر را اجرا کنیم مشروط به اینستکه: اول بطور کامل فحص کنیم،
وقتی مطمئن شدیم که احد الخبرین بر دیگری مزیت و رجحانی ندارد حکم

ص: ۲۰۰

به تخییر کنیم، بفرمائید دلیل بر این فحص چیست؟

* دلیل اول اینکه اگر عقل قانون تخییر را در اینجا قرار داده است، خوب وقتی اجازه تخییر احدهما را می دهد که انسان یقین حاصل کند و یا لاقلاً اطمینان پیدا کند که یکی از دو خبر مزیتی بر خبر دیگر ندارد. چرا؟ زیرا شارع برای خبرین متعارضین، مرجحاتی ذکر کرده است و لذا عقل تلاش می کند که محتاطانه عمل نماید.

- به عبارت دیگر: عقل می بیند که شارع برای مرجحات ارزش قائل شده است، و لذا جستجو می کند تا مطمئن شود که یکطرف ترجیحی نسبت به طرف دیگر نداشته باشد.

- و اما اگر شرع این قانون تخییر را قرار داده است و نه عقل، باید دید که شارع در چه صورت اجازه تخییر داده است؟

- در برخی از روایات وقتی سؤال شده است که در مورد خبران متعارضان چه کنیم؟

- پاسخ داده اند به اینکه: موّسع علیک، میدان برای تو باز است، هرکدام را که خواستی عمل کن و دیگر اسمی از مرجحات برده نشده است، بلکه فوراً اذن فتخیر، مطرح شده است.

- و امّا در برخی دیگر از روایات باب، اول مرجحات را متذکر شده و پس از فقد المرجحات فرموده است که اذن فتخیر. بنابراین:

- برخی از روایات مطلق آمده اند، یعنی که از اول گفته اذن فتخیر.

- برخی از روایات، اول مرجحات را مورد نظر قرار داده، بعد فرموده اذن فتخیر.

* قاعده و قانون در اینجا چیست؟

- حمل المطلق علی المقید است، یعنی بگوئیم که: تخییر پس از ترجیح است یعنی اگر دستمان از مرجحات کوتاه شد آنگاه نوبت می رسد به تخییر.

* حالا که شارع در خبرین متعارضین، بررسی مرجحات را از ما خواسته است وظیفه ما چیست؟

- فحص تام یعنی کامل از وجود و یا عدم وجود مرجح است، چونکه ما عالم به غیب نیستیم که به محض برخورد به دو خبر متوجه شویم که یکی راجح از دیگری است یا نه؟ و لذا این مطلب نیاز به فحص یعنی بررسی و جستجو دارد.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید به ذهن ما می آید که ائمه ما که همه مرجحات را نشمرده اند بلکه نام چند مرجح را برده اند که از آنها تعبیر به مرجحات منصوصه گفته می شود.

- آیا تنها مرجحات منصوصه نیاز به فحص دارند یا که مرجحات غیرمنصوصه نیز نیاز به فحص دارند؟

- بله، چرا که علماء فاصله ای بین مرجّحات منصوصه و مرجّحات غیرمنصوصه قرار نداده اند، یعنی

ص: ۲۰۱

همانطور که در مرجّحات منصوصه فحوص لازم است در مرجّحات غیرمنصوصه نیز فحوص لازم است.

- فثبت اینکه: قانون تخییر اعمّ از اینکه از عقل گرفته شود یا از شرع پس از ترجیح است و از آنجا که ما نسبت به وجود ترجیح و یا عدم آن علم لدنی نداریم باید که از طریق فحوص بدست آوریم که راجح و مرجوحی هست یا نه؟

* مقدار این فحوص چقدر است؟

- به میزانی که حداقل ظنّ یعنی اطمینان حاصل کنیم که راجح و مرجوحی در کار نیست و خبرین متکافئین هستند.

در تمام موارد فحوص گفته اند که اطمینان کفایت می کند چرا که اگر مقیّد به تحصیل علم و یقین باشیم، همه اوقات ما در اطراف مرجّحات یک یا دو مورد از متعارضین صرف و از بقیه موارد تعارض باز خواهیم ماند.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید این مسأله نیازی به فحوص ندارد چرا که وقتی شک می کنیم که از دو خیر متعارض یکی راجح و دیگری مرجوح است و یا که متساوی هستند، می گوئیم: الاصل عدم الترجیح. چه می فرمائید؟

- این مطلب از دو جهت بی فایده است:

- یکی اینکه اصالة العدم، خودش استصحاب است، یعنی استصحاب عدم وجود ترجیح است.

- استصحاب یکی از اصول عملیه است و اجرای تمام اصول عملیه در شبهات حکمیه باید که بعد الفحوص باشد، چه براءت باشد، چه استصحاب و چه تخییر.

- بنابراین: شما استصحاب هم بخواهید جاری کنید، بعد الفحوص باید جاری کنید، محل بحث ما هم مربوط به شبهات حکمیه است چونکه خبرین متعارضین در رابطه با احکام است.

* دوّمین دلیل بر وجوب فحوص تام اینستکه: اگر ما در خبرین متعارضین فحوص نکنیم و به محض برخورد به خبرین در صورتی که چیزی از رجحان به نظرمان آمد که فهو و چنانچه چیزی به نظرمان نیامد اذن فتخییر، لازمه اش هرج و مرج در فقه است.

- حتّی در رابطه با شرائط اجرای اصل براءت هم خواندیم که عمده شرط اجرای براءت، الفحوص عن الادله است.

- یعنی که فحوص بکنید اگر دلیلی در تکلیف پیدا نکردید آن وقت به سراغ اجرای اصالة البرائه بروید.

* دلیل از فحوص در شبهات حکمیه چیست و چرا تا فحوص نکنیم نمی توانیم براءت یا استصحاب جاری کنیم؟

- زیرا که عدم الفحوص مستلزم هرج و مرج در فقه می باشد، چونکه اگر فحوص نشود بیشتر تکالیف

الهیّه معطل خواهد ماند و لذا با فحص باید آنها را بدست آورد.

- چنانکه در اجرای اصول لفظیّه یعنی اصاله الحقیقه، اصاله العموم، اصاله الاطلاق گفته اند که باید پس از فحص تام باشد. چرا؟

- بخاطر اینکه اگر بدون فحص اصول لفظیّه را اجرا کنیم، مخالفت‌های کثیره ای رخ خواهد داد. چرا؟

- زیرا: انا نعلم بانّ اکثر العمومات قد خصّص و اکثر المطلقات قد قید و اکثر الظواهر اريد منها خلاف الظاهر من دون نصب قرینه متصله.

- خلاصه اینکه می دانیم که اراده خلاف ظاهر در این کلمات فراوان و لکن به آنها دست پیدا نمی کنیم مگر با فحص. فی المثل:

۱- اگر فحص نکرده به هر عامی که می رسیم ظاهرش را بگیریم پس از آن متوجه می شویم که ما به یک عامی تمسّک نمودیم در حالیکه ده ها مخصّص داشته که مورد لحاظ قرار نگرفته و ترک شده اند.

۲- و اگر فحص نکرده به یک مطلق عمل کنیم، بعدها متوجه می شویم که ده ها قید داشته و حال آنکه این قیود مورد غفلت قرار گرفته و تعطیل شده اند.

۳- و چه بسا بدون فحص به ظواهر عمل کرده بعد متوجه شویم که ده ها قرینه صارفه داشته و همه تعطیل مانده است.

- پس: همانطور که اجرای اصول علمیّه فحص لازم دارد، اجرای اصول لفظیّه هم فحص لازم دارد.

- اجرای قانون اذن فتخیر در خبرین متعارضین هم فحص لازم دارد.

۳- و اما سؤمین دلیل بر وجوب فحص، اجماع است منتهی اجماع تقدیری و نه اجماع تنجیزی.

الحاصل:

- آنها که ترجیح را واجب می دانند، فحص از مرجّح را هم واجب می دانند.

- آنها که ترجیح را واجب نمی دانند اگر مورد سؤال واقع شوند که اگر ترجیح را واجب می دانستید آیا فحص را هم واجب می دانستید؟

- می گویند بله اگر ترجیح را واجب می دانستیم، فحص را هم واجب می دانستیم.

پس: فحص بالا جماع واجب است، منتهی در نظر یک عدّه ای تنجیزا و در نظر برخی هم تقدیرا او تعلیقا.

- پس: وقتی ترجیح واجب باشد، فحص هم واجب است و بدون فحص حق اجرای تخییر وجود ندارد.

- این بود بحث در متکافئین.

ص: ۲۰۳

متن المقام الثانی: فی التراجیح

التراجیح: تقدیم إحدى الأمارتين على الأخرى فی العمل؛ لمزیة لها علیها بوجه من الوجوه.

و فیہ مقامات:

الأول: فی وجوب ترجیح أحد الخبرین بالمزیة الداخلیة أو الخارجیة الموجودة فیہ.

الثانی: فی ذکر المزايا المنصوصه، و الأخبار الواردة.

الثالث: فی وجوب الاقتصار علیها أو التعدی إلى غیرها.

الرابع: فی بیان المرّجات الداخلیة و الخارجیة.

ترجمه

مقام دوّم: در تراجیح

اشاره

- تراجیح عبارتست از مقدّم داشتن یکی از دو اماره متعارض بر دیگری در عمل (و نه در حجّیت چونکه هر دو حجّت اند)، به دلیل مزیت (و رجحانی) که آن اماره به وجهی از وجوه، بر دیگری دارد.

- در این مقام دوّم: چهار مقام از بحث وجود دارد:

- مقام اوّل: در وجوب ترجیح یکی از دو خبر متعارض است به سبب یک مزیت داخلی (مثل اعدل بودن او) و یا خارجی (مثل مطابق بودن احد الخبرین با شهرت عملیة).

- مقام دوّم: در ذکر مزايا (و مرّجات) منصوصه و اخبار وارده (مربوط به خبرین متعارضین) است.

- مقام سوّم: در وجوب اکتفاء و قناعت بر مرّجات منصوصه یا تعدی به مرّجات غیر منصوصه است.

- مقام چهارم: در بیان مرّجات است، اعم از مرّجات داخلی و خارجی.

تشریح المسائل

* جناب شیخ مقام اوّل از دو مقام بحث در باب تعادل و تراجیح، پیرامون تعادل بود که طی دو مرحله مورد بحث واقع شد:

- یک مرحله آن مربوط بود به مقتضای قاعده اوّلیه، و مرحله دوّم مربوط بود به مقتضای قاعده ثانویّه.

- اینک بفرمائید که مقام ثانی پیرامون چه امری است؟

- پیرامون تراجیح است؛ کلمه تراجیح هم جمع کلمه تراجیح است.

* تراجیح در لغت به معنای برتری دادن یکی از دو یا چند امر بر دیگری و تقدیم آن بر سایرین است.

البته، تراجیح:

ص: ۲۰۴

۱ - گاهی ترجیح مرجوح بر راجح است که قبیح است مثل ترجیح فرد بی تقوی بر فرد باتقوی.

۲ - گاهی ترجیح بلامرجح است که عند المشهور از محالات است.

۳ - گاهی ترجیح مع المرجح است که خود دو صورت دارد:

- اگر مرجح دارای ارزش بوده و معتبر باشد، ترجیح منطقی و عقلایی است.

- لکن اگر مرجح فاقد اعتبار و ارزش باشد، ترجیح قبیح است.

* و امّا ترجیح در اصطلاح اصولی در معنای خاصی به کار رفته است و آن عبارتست از تقدیم یکی از دو اماره متعارضه بر دیگری بخاطر مزیت و رجحانی که در آن وجود دارد.

خلاصه اینکه ترجیح عبارتست از: راجح را بر مرجوح مقدم داشتن.

- البته؛ ترجیح گاهی در حجیت است و گاهی در عمل و ما نحن فیه از این قبیل است، چراکه فرض بر اینستکه: هر دو اماره حجّت بوده و جامع شرائط حجیت می باشند به نحوی که اگر معارض نبودند، به هر دو عمل می شد.

- به عبارت دیگر هریک از دو دلیل، در حال ترک دیگری مقدور می نمایند، لکن در مقام عمل، به راجح عمل کرده و آن را حجیت فعلیه قرار می دهیم و إلاّ حجیت شأنیه در هر دو وجود دارد.

* مراد از (بوجه من الوجوه) چیست؟

- عبارتست از جهتی از جهات ترجیح که به تفصیل خواهد آمد که مرجح هم دلالی دارد، هم داخلی دارد هم خارجی و...

- نکته: استعمال ترجیح در معنای فوق، از باب نقل است که با رعایت مناسبت، از معنای لغوی نقل و در خصوص این معنای اصولی استعمال شده است، مثل کلمه دابه، که در لغت به معنای مطلق جنبنده و کلّ ما یدبّ علی الارض است و لکن در اصطلاح عرف عام عرب زبانها به خصوص اسب اطلاق می شود.

- البته، کلمه تراجیح در شکل جمع به معنای انواع و اقسام ترجیحات احدی الأمارتین علی الاخری است.

* حاصل مطلب در (و فیه مقامات... الخ) چیست؟

- اینستکه: در مقام ثانی یعنی باب تراجیح مستقلاً چهار مقام وجود دارد:

* مقام اوّل اینستکه:

- اگر دو اماره با یکدیگر تعارض کنند و یکی از آن دو نسبت به دیگری دارای رجحان و امتیاز باشد، آیا واجب است که

راجح را بر مرجوح ترجیح داده و اخذ به راجح و طرح مرجوح کنیم یا اینکه ترجیح مستحب است و نه واجب و یا اینکه حتی مستحب هم نیست بلکه وجود رجحان ظنی که موجب قوت

ص: ۲۰۵

دلالت می شود کالعدم است و مثل متعادلین جای تخییر است و نه ترجیح؟

- نکته: امتیازات مورد اشاره:

- یا داخلی است مثل مزایای مربوط به متن یا سند یک حدیث کما سیأتی.

- یا خارجی است مثل امور مستقله ای که در خارج به وجود مستقل موجود هستند و موجب رجحان احد الأمارتین می شوند، کما سیأتی ان شاء الله.

* مقام دوم اینستکه:

- مزایا و مرجحات یکی از دو حدیث بر دیگری در دو گونه است:

۱ - مرجحات غیرمنصوصه، یعنی عواملی که سبب اقریبت یک حدیث به صدور و صدق می شوند و لکن در روایات و اخبار علاجیه به آنها اشاره ای نشده است، از قبیل ترجیح به نقل، ترجیح به لفظ، به فصاحت و...

۲ - مرجحات منصوصه، یعنی مزایایی که در خود اخبار و احادیث به آنها تصریح شده است و شرع مقدس مستقیماً آنها را مرجح یکی از دو دلیل متعارض قرار داده است، مثل ترجیح به شهرت، موافقت کتاب و...

* مقام ثانی مربوط به کدامیک از این دو گونه مرجح است؟

- مربوط به بیان مرجحات منصوصه و ذکر اخبار علاجیه ای است که حاوی این مرجحات هستند.

* مقام سوم اینکه: آیا در مقام ترجیح احد المتعارضین علی الاخری تنها باید که به مرجحات منصوصه اکتفا نمود و حق تعدی به سایر مرجحات را نداریم یا اینکه حق داریم که به هر عاملی که سبب اقریبت احد الحدیثین إلى الصدق و الحق و الواقع می شود، تعدی کنیم؟

* مقام چهارم: در بیان انواع و اقسام مرجحات داخلیه و خارجیه است.

- داخلیه، یعنی مرجحاتی که بطور مستقل وجود خارجی ندارند بلکه به وجود خبر موجوداند و یا که مربوط به سند و متن آن هستند.

- خارجیه، یعنی مرجحاتی که مستقلاً در خارج موجودند و ضمناً سبب رجحان می شوند.

فالمشهور فيه وجوب الترجيح (١). و حكي عن جماعه (٢) - منهم الباقلاني و الجبائيان - عدم الاعتبار بالمزيه و جريان حكم التعادل.

و يدل على المشهور - مضافا إلى الإجماع المحقق و السيره القطعيه و المحكيه عن الخلف و السلف و تواتر الأخبار بذلك :- أن حكم المتعارضين من الأدله - على ما عرفت - بعد عدم جواز طرحهما معا، إما التخيير لو كانت الحجيه من باب الموضوعيه و السببيه، و إما التوقف لو كانت من باب الطريقيه، و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير إذا لم نجعل الاصل من المرجحات أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل؛ إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورته مطابقه أحدهما للأصل عن مورد التعادل. فالحكم بالتخيير، على تقدير فقدته أو كونه مرجعا، بناء على أن الحكم في المتعادلين مطلقا بالتخيير، لا الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما. و التخيير إما بالنقل و إما بالعقل، أما النقل فقد قيد فيه التخيير بفقده المرجح، و به يقيد ما اطلق فيه التخيير و أما العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزيه و تعيين العمل بذيها.

و لا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدله العمل بالأخبار؛ لأنها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورته التعارض ليست من صور إمكان العمل بكل منهما، و إلا لتعين العمل بكليهما. و العقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما (٣)، لا التخيير بينهما، و إنما يحكم بالتخيير بضميمه أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فإن استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير؛ لأنه نتيجة عدم إمكان الجمع و عدم جواز الطرح و عدم وجود المرجح لأحدهما، و إن لم يستقل بالمقدمه الثالثه توقف عن التخيير، فيكون العمل بالترجح معلوم الجواز و العمل بالمرجوح مشكوكا.

ترجمه

مقام اول: در وجوب ترجيح میان دو دلیل متعارض و استدلال بر آن

اشاره

- پس: مشهور در آن وجوب ترجیح است، درحالیکه از جماعتی از علماء از جمله باقلانی و جبائیان، عدم اعتبار و ارزش برای مزیت و (قول به) اجرای حکم تعادل در متراجحین حکایت شده است.

- و علاوه بر اجماع محصل، و سیره عملیه، و اجماعات منقولۀ از قدما و متأخرین، و روایات متواتره

ص: ۲۰۷

۱- (۱) - انظر مفاتيح الاصول: ۶۸۶.

۲- (۲) - انظر مفاتيح الاصول: ۶۸۶، و فواتح الرحموت المطبوع ذيل المستصفي ۱۸۹: ۲.

۳- (۳) - انظر غايه البادىء (مخطوط): ۲۷۹، و غايه المأمول (مخطوط): الورقه ۲۱۸.

بر وجوب (اخذ به راجح)، دلالت می کند بر قول مشهور (یعنی وجوب ترجیح)، اینکه:

- حکم دو دلیل متعارض بنابر آنچه (از مباحث قبل) متوجه شدید و پس از (قبول) عدم جواز طرح هر دو دلیل با هم (یعنی تساقط و کان لم یكونا):

۱- یا (از اول تا به آخر) تخییر است (البته) اگر حجیت امارات از باب موضوعیت و سببیت باشد.

۲- و یا توقّف است، اگر حجیت امارات از باب طریقت باشد، درحالیکه بازگشت توقّف هم (در آخر) به تخییر است (البته) اگر اصل را از مرجّحات قرار ندهیم، و یا فرض کنیم سخن در جایی است که هر دو دلیل مخالف با اصل اند (که قطعاً منتهی به تخییر می شود)

- زیرا بر فرض ترجیح به سبب (مطابقت یکی از دو دلیل) با اصل، صورت مطابقت یکی از دلیلین با اصل، از مورد تعادل و تعارض، خارج (و ترجیح واجب) می شود.

- پس: حکم به تخییر، یا بنابر فرض نبود مطابقت با اصل است یا (بنابر مطابق بودن یکی با اصل است) و اصل مرجع است (و نه مرجّح)، بنابراینکه حکم در متعادلین مطلقاً (چه یکی مطابق اصل باشد چه نباشد) تخییر است و نه رجوع به اصلی که مطابق با احدی است.

- و تخییر یا به حکم نقل است و یا به حکم عقل است.

* امّا نقل، (قاعدۀ اش در این مورد حمل المطلق علی المقیّد است و لذا) تخییر مقیّد شده است به نبودن مرجّح، و با این (روایاتی که مرجّحات را ذکر کرده)، مقید می شود روایاتی که حکم به تخییر در آنها مطلق آورده شده است.

* و امّا عقل، پس از احتمال اعتبار شارع برای مزیت (و رجحان) و تعیین عمل به ذی المزیه دلالت (و حکم) به تخییر نمی کند.

- و این احتمال (و نگرانی عقل از آن) با اطلاق ادلّه عمل به اخبار (مثل صدق العادل) دفع نمی شود، چرا که این اخبار در مقام تعیین عمل به هریک از متعارضین است در صورت امکان عمل به آنها.

- امّا صورت تعارض از صوری نیست که امکان عمل به هریک از دو متعارض در آن باشد و گرنه عمل به هر دو متعیّن (و هر دو واجب العمل) می شدند.

- و عقل از این حکم (صدق العادل که) معلق به امکان است، عدم جواز طرح و کنار گذاشتن هر دو دلیل را استفاده می کند و نه تخییر بین آنها را.

- البته، عقل (پس از مقدمات فوق) با ضمیمه کردن این مطلب که تعیین احدیها ترجیح بلامرجّح است، حکم به تخییر می

کند، و لذا:

- اگر عقل مطمئن شود به عدم وجود مرجّح (و مساوی بودن خبرین) حکم به تخییر می کند چونکه تخییر نتیجه عدم امکان جمع (و عمل به هر دو) و عدم جواز طرح و کنار گذاشتن هر دو، و عدم وجود

ص: ۲۰۸

مرجح برای یکی از دلایل است.

- و اگر از ناحیه مقدمه سوم، مطمئن نشود، حکم به تخییر نخواهد کرد.

- پس: عمل به دلیل راجح معلوم الجواز و عمل به دلیل مرجوح مشکوک است.

تشریح المسائل

* مراد از (فالمشهور فيه وجوب الترجیح... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض بکنند درحالیکه یکی از آن دو راجح و دیگری مرجوح است، آیا ترجیح راجح بر مرجوح واجب است یا مستحب یا که نه واجب است و نه مستحب؟

- سه نظریه در پاسخ به این سؤال مطرح است.

۱ - مشهور اصولیین چه شیعه و چه سنی اعم از متقدم و متأخر قائل به وجوب ترجیح بوده و می گویند:

- باید که راجح را اخذ کرده و مرجوح را کنار گذاشت و جای تخییر نیست بلکه معینا راجح حجت فعلی است.

۲ - برخی از اصولیین شیعه از جمله مرحوم سید صدر شارح الوافی قائل به استحباب ترجیح اند.

۳ - اجماعات منقوله: بسیاری از متأخرین و متقدمین ادعای اجماع کرده اند بر وجوب ترجیح و اجماع منقول به خبر مستفیض بلکه متواتر است.

۴ - اخبار متواتره ای وجود دارد مبنی بر وجوب ترجیح و اخذ راجح و طرح مرجوح، که از این اخبار تعبیر به اخبار علاجیه می شود و تعبیرشان معنوی است.

۵ - و اما دلیل پنجم خود دارای مراحل است که ذیلا و به ترتیب بیان می شود:

* مرحله اول اینستکه: در مباحث قبل و در بیان مقتضای قاعده اولیه و حکم العقل در متعارضین متعادلین گفته شد که برخی طرفدار تساقطاند.

- طرفداران تساقط می گفتند که وقتی دو دلیل با هم برابر باشند، هر دو در اثر تعارض تساقط کرده کان لم یكونا و يرجع إلى الاصل العملى.

- لکن ما این نظریه را نپذیرفته و قول به تساقط را رد کرده، ثابت نمودیم که ادله حجیت خبر واحد ثقه، همانگونه که خبرهای ثقه غیر مبتلا به معارض را شامل می شود، خبرهای ثقه مع المعارض را هم شامل می شود.

- پس: متعارضین نیز دارای حجیت هستند و واجب الاتباع می باشند.

ص: ۲۰۹

- سپس روی دو مبنای مشهور بحث کردیم:

- یکی مبنای مشهور عامّه، یعنی سببیت بود.

- یکی هم مبنای مشهور امامیه یعنی طریقت محضه بود.

- اما: بنا بر هر دو مبنای مقتضای قاعده اولیه در متعارضین متعادلین تخییر شد.

* و اما بر مبنای سببیت مطلب روشن است. چرا؟

- زیرا در این صورت، متعارضین متعادلین مثل واجبین متزاحمین متساویین می شوند که هر کدام دارای مناط و ملاک و مصلحت ملزومه هستند و هیچکدام بر دیگری اولویت و رجحانی ندارد، و اقوی ملاکا نیست.

- از طرفی هم فرض بر اینستکه: قدرت بر امثال هر دو را نداریم و لذا به ناچار و به حکم عقل قائل به تخییر می شویم و می گوئیم مجتهد مخیر است بین عمل به هریک از متعارضین.

- به عبارت دیگر: اختیار دارد که به هر کدام که می خواهد عمل کرده و از آن متابعت نماید.

- حال بر این سلوک و متابعت و تطبیق عمل بر طبق اماره، مصلحتی داده می شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر از آن که عند الخطاء جابر بوده و جای مصلحت واقعیه را.

- این بر مبنای مصلحت سلوکیه است.

- و اما بر مبنای طریقت محضه، اگرچه قاعده اولیه در متعارضین المتعادلین عبارتست از توقّف و رجوع به اصل عملی و لکن توقّف هم برمی گردد به تخییر، چرا که بر این مبنا سه صورت متصور است:

۱ - اینکه متعارضین هر دو مخالف اصل باشند فی المثل:

- یک دلیل می گوید: افعال که ظهور در وجوب دارد، دلیل دیگر می گوید لا تفعل که ظهور در حرمت دارد.

- و یا یک دلیل می گوید: صلّ الظهر، دلیل دیگر می گوید صلّ الجمعة.

- در هر دو مثال، هریک از دو دلیل مخالف با اصل اند. چرا؟

- زیرا که در مثال اول؛ الأصل البرائه من الوجوب و الحرمة، و در مثال دوم، الأصل عدم وجوب الظهر او الجمعة.

- خوب در فرض مزبور روشن است که باید قائل به تخییر بینهما بشویم و جای مراجعه به اصل نیست. چرا؟

- چونکه احداث قول ثالث است، لکن در مباحث قبل گذشت که علی التوقف، متعارضین در خصوص مؤدای خود حجّت نیستند و لکن برای نفی قول ثالث حجّت اند و معارضی هم ندارند.

- پس: تخیر، تعین می یابد.

ص: ۲۱۰

۲ - اینکه یکی از دو دلیل متعارض مطابق اصل باشد و دیگری مخالف اصل.

- فی المثل: یک دلیل می گوید: يجب غسل الجمعة، دلیل دیگر می گوید: ینبغی...

- در اینجا دلیل دوم مطابق با اصل عدم وجوب و یا اصل برائت است.

- در فرض مزبور نیز:

* یا اینستکه: ما هم مثل مشهور اصل عملی را مرجح احد المتعارضین یعنی دلیل لا يجب قرار می دهیم که از فرض بحث خارج می شود چونکه بحث ما در متعادلین است و نه متراجحین، مضافا بر اینکه این مبنا که اصل عملی بتواند مرجح اماره ای از امارات باشد فاسد است، چنانکه در اواخر بحث استصحاب بدان اشاره شد.

* یا اینستکه: ما اصل را مرجع قرار می دهیم، یعنی می گوئیم که:

- مقتضای قاعده در متعارضین عبارتست از: التوقف عن العمل بالمتعارضین و الرجوع إلى الاصل، باز هم به کمک قاعده ثانویه و اخبار باب متعارضین یعنی اخبار علاجیه، جای توقف نبوده و علی التخییر باید به احدهما اخذ شود.

- حاصل و خلاصه مرحله اول از دلیل پنجم اینستکه: حکم متعارضین، پس از فساد تساقط، تخییر است.

* مرحله دوم اینستکه: حاکم به این تخییر بین المتعارضین: ۱ - یا عقل است چنانکه علی السببیت، عقل حکم به تخییر نمود و علی الطریقیت هم بر فرض مخالفت هر دو با اصل، عقل حکم به تخییر نمود.

۲ - و یا شرع است، چنانکه مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین به حکم اخبار علاجیه تخییر است، چنانکه بحثش خواهد آمد، و شق ثالثی وجود ندارد.

* و اما مرحله سوم آن اینستکه: حاکم به تخییر چه عقل باشد و چه شرع، هیچکدام حکم به تخییر نمی کنند مگر پس از نبود مرجحات.

- به عبارت دیگر: تا یکی از مرجحات در یکی از متعارضین باشد جای حکم به تخییر نیست.

- توضیح ذلک اینکه:

- اخبار علاجیه ای که حاکم به تخییر شرعی بین متعارضین هستند، خود بر دو دسته اند:

۱ - اخباری که به قول مطلق حکم به تخییر کرده و ترجیحات را مورد لحاظ قرار نمی دهند.

۲ - اخباری که اول مرجحات را مطرح می کنند و سپس در صورتیکه در هیچیک از دو طرف رجحانی نبود دستور به تخییر می دهند.

- و اما قاعده اینستکه: ما مطلقات را حمل بر مقیدات کنیم.

ص: ۲۱۱

پس: از نظر شرعی، رجوع به تخییر در فرض فقدان مرجّحات است و إلاً با وجود یکی از مرجّحات، ترجیح واجب است، و هو المطلوب.

- و اما عقل، اگر ما باشیم و عقل، عقل:

۱ - یک محاسبه ای با قطع نظر از اخبار علاجیه دارد و آن اینستکه:

- اگر در یکطرف از متعارضین رجحانی باشد باید که اخذ به راجح شود و جای تخییر یا اخذ به مرجوح نیست و این یک امر وجدانی است.

۲ - و یک محاسبه ای هم با ملاحظه اخبار علاجیه دارد و آن اینستکه:

- وقتی عقل می بیند که شارع مقدّس مرجّحاتی را ذکر کرده است و در اخبار متواتره ای دستور داده است که باید اخذ به راجح شود و مرجوح طرح گردد، قطعاً قاطع می شود به اینکه با وجود یکی از آن مرجّحات دیگر جای تخییر نیست و باید که راجح را گرفت.

- به فرض هم که قاطع بر این مطلب نشود، حداقل این احتمال را می دهد که شاید آن حدیثی که دارای رجحان و مزیت است، عند الشارع مقدّم باشد یعنی که حجّیت فعلیه و واجب العمل باشد.

- با وجود این احتمال، دوران بین تعیین و تخییر بوده و عقل احتیاط را از دست نداده و از باب احتیاط حکم به لزوم اخذ راجح می کند. چرا؟

- زیرا که راجح حتماً جایز الاتّباع است و لکن مرجوح مشکوک العمل است.

- شک در حجّیت هم مساوی با علم به عدم حجّیت است.

- پس: عقلاً هم نمی توان به مرجوح اخذ نمود بلکه باید راجح را گرفت.

- و این همان معنای وجوب ترجیح است.

* حاصل مطلب در (و لا یندفع هذا الاحتمال باطلاق ادلّه العمل بالاخبار...) چیست؟

- اینستکه: این احتمال و نگرانی عقل از آن، با اطلاق ادلّه عمل به اخبار مثل صدق العادل مثلاً دفع نمی شود، چرا که این اخبار در مقام تعیین عمل به هریک از متعارضین است لکن در صورت امکان عمل به آنها.

- توضیح ذلک اینک:

- در مقابل مشهور برخی از عامّه در این مسأله معتقد به تخییر شده و گفته اند که در متراجحین نیز مثل متعادلین جای تخییر

است و ترجیح در اینجا نه واجب است و نه مستحب.

- این حضرات نیز در اثبات مدعای خود دلالتی دارند که در این قسمت سه دلیل از چهار دلیل آنها را مطرح و پاسخ می دهند و در بحث های بعد به دلیل چهارم آنها خواهد پرداخت.

- دلیل اول آنها اینستکه: ما در رابطه با متعارضین دو دسته دلیل داریم:

ص: ۲۱۲

- دسته اول؛ ادله عامه و اولیه است که همان ادله حجیت خبر واحد ثقه باشد. مثل: آیه نباء و...

- دسته دوم؛ ادله ثانویه و خاصه است که همان اخبار علاجیه باشند که اختصاص به متعارضین دارند.

- اخبار علاجیه ظهور و بلکه صراحت در وجوب ترجیح دارند و به برکت آنها عقل احتمال مذکور را می دهد که عند الشارع حتما راجح مقدم باشد.

و لکن ادله حجیت خبر اطلاق داشته و به قول مطلق گفته اند که خبر ثقه حجت است و شرط زائدی هم ندارد که حتما راجح هم باشد.

- اطلاق این ادله شامل هریک از متعارضین می شود چرا که هر دو جامع شرائط هستند و ما به برکت اصاله الاطلاق این ادله آن احتمال را نفی کرده و ثابت می کنیم که ترجیح لازم نبوده و جای ترجیح است.

- و لذا مرحوم شیخ در پاسخ به این قول می فرماید:

۱- از یک طرف ادله حجیت امارات ظنیه و خبر واحد در مقام تعیین عمل به هریک از متعارضین هستند یعنی مفادشان اینستکه: عمل بکل خبر ثقه و فرض هم بر اینستکه: هر دو متعارض هستند.

- پس: عمل بهذا الخبر و نیز عمل به ذاک الخبر و لذا سخن از تخییر نیست و ادله حجیت نگفته است که در غیر متعارضین تعیین و در متعارضین تخییر بلکه به یک زبان و بصورت کلی فرموده است که:

اعمل بکل خبر ثقه.

۲- لکن از طرف دیگر به حکم عقل، همین وجوب عمل به خبر ثقه، مشروط به امکان است، چرا که قدرت از شرائط عامه و اولیه هر واجب و حرامی است.

- پس: مجموع مفاد ادله حجیت به ضمیمه این حکم عقلی اینستکه:

- عمل بکل خبر مع الامکان و القدره.

۳- از طرف دیگر در خصوص صورت تعارض، امکان عمل به هر دو خبر وجود ندارد چرا که تعارض آن دو مانع است از جمع بین ضدین و یا نقیضین و الا باید که به هر دو خبر علی التعیین عمل می شد چرا که هر دو واجد شرائط حجیت هستند، و لکن امکان آن وجود ندارد.

- عقل از مجموع مقدمات سه گانه فوق به این نتیجه می رسد که ما لا یدرک کله، لا یترک کله، یعنی که طرح هر دو خبر متعارض جایز نیست و ما حق نداریم که هر دو را نادیده گرفته به سراغ اصلی عملی برویم بلکه باید که به احدهما عمل شود.

* مراد شیخ از (لا التّخیر بینهما... الخ) چیست؟

- اینستکه: تخییر در عمل به هریک از دو خبر تعینا بدین معنا که طرف راجح را گرفته و مرجوح را

ص: ۲۱۳

کنار بگذاریم، از سه مقدمه فوق بدست نمی آید بلکه نیاز به مقدمه چهارمی دارد و آن اینستکه:

- عقلا تعیین احدهما در عمل، ترجیح بلامرجح است، چرا که امتیازی ندارد، و لذا عقل پس از اطمینان خاطر از نبود امتیاز در یکطرف حکم به تخییر می کند.

- به عبارت دیگر: در اینجا:

* اگر عقل مستقل و مطمئن شد به نبود وجود مرجح، قطعا حکم به تخییر می کند.

* لکن اگر مستقل و مطمئن به نبود مرجح نشد بلکه احتمال رجحان داد، شرعا توقّف می کند.

- در اینجا اگر هم تعینا حکم به راجح نکند لااقل حکم به تخییر هم نکرده و توقّف می کند لکن بدین معنا که باید احتیاط کرد. چرا؟

- زیرا که عمل به راجح معلوم الجواز و لکن عمل به مرجوح مشکوک الجواز است و عقل معلوم را رها نکرده، مشکوک را اخذ کند.

- عقل می گوید: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک و...

- پس: اصالة الاطلاق ادلة حجیت در اینجا کارساز نبوده و حضرات از این طریق طرفی نمی بندند.

أولاً: إنَّ كون الشيء مرجحاً - مثل كون الشيء دليلاً - يحتاج إلى دليل؛ لأنَّ التعبد بخصوص الرجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً، كالتعبد بما لم يعلم حجته.

و ثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين و أحدهما على البدل، فالأصل براءة الذمه عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعه في مسأله دوران الامر بين التخيير و التعيين.

قلت: إنَّ كون الترجيح كالحجيه أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلّم، إلا أنَّ الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع، احتياط لا يجرى فيه ما تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع نظير الاحتياط بالترجم ما دلّ أماره غير معتبره على وجوبه مع عدم احتمال الحرمة أو العكس.

و أمّا إدراج المسأله في مسأله دوران المكلف به بين أحدهما المعين و أحدهما على البدل، ففيه: أنه لا ينفذ بعد ما اخترنا في تلك المسأله وجوب الاحتياط و عدم جريان قاعده البراءه.

و الأولى منع اندراجها في تلك المسأله؛ لأنَّ مرجع الشك في المقام إلى الشك في جواز العمل بالمرجوح، و لا ريب أنَّ مقتضى القاعده المنع عمّا لم يعلم جواز العمل به من الأمارات، و هي ليست مختصه بما إذا شك في أصل الحجيه ابتداء، بل تشمل ما إذا شك في الحجيه الفعلية مع إحراز الحجيه الشائيه، فإنَّ المرجوح و إن كان حجه في نفسه، إلا أنَّ حجته فعلاً مع معارضه الرجح - بمعنى جواز العمل به فعلاً - غير معلوم، فالأخذ به و الفتوى بمؤداه تشريع محرّم بالأدله الأربعة.

ترجمه

مناقشه در وجوب ترجيح

- اگر بگوئی:

- أولاً: مرجح بودن يك شيء مثل دليل بودن يك شيء نیاز به دليل دارد؛ چرا كه تعبد در خصوص طرف راجح (و اخذ حتمی آن) در صورتیکه معلوم نیست که از جانب شارع باشد، اصل عدم آن است (یعنی اصل اینستکه: این ذی المزیه برای ما تعیین ندارد) بلکه عمل به آن با وجود شك، تشريع است، مثل تعبد به ظنی که حجیتش معلوم نیست.

- ثانياً: اگر امر دائر شود بین وجوب یکی از دو دليل به نحو تعین و بین دليل دیگر به نحو علی

البدل (یعنی تخییر)، اصل برائت ذمه است از خصوص واحد معین (و حکم می شود به تخییر) چنانکه این مذهب جماعتی است در مسأله دوران تکلیف بین تخییر و تعیین.

جواب از مناقشه

- در پاسخ به شما می گویم:

۱- اینکه ترجیح مثل حجیت امری است که ورود تعبد به آن واجب است که از جانب شارع باشد، قطعی و مسلم است، لکن ملتزم شدن به عمل به ذی المزیّتی که جواز عمل به آن از جانب شارع است بدون اینکه این التزام به شارع اسناد داده شود، (خود) احتیاط است، احتیاطی که آن محذوری که در وجه حرمت عمل به ماعدای اموری که ترجیح به آن شرعا ثابت شده است، در آن جاری نمی شود (یعنی تشریح بودن بالادله الاربعه). فراجع.

- نظیر احتیاط کردن با ملتزم شدن به چیزی (مثل وجوب دفن کافر مثلا) که اماره غیر معتبره ای بر وجوب آن دلالت کرده، در صورتیکه احتمال حرمت نیز در مقابلش وجود دارد و یا بالعکس. (مثل دفن الکافر واجب او حرام که دوران بین المحذورین است و وظیفه در آن تخییر است لکن اگر به لحاظ اینکه خبر ضعیفی که حجّت هم نیست گفته است دفن کافر واجب است، درحالیکه متعبد به آن هم نمی شویم، جانب وجوب دفن کافر را بگیریم بخاطر اینکه با آن خبر مطابق است، احتیاط است و نه تشریح).

عدم اندراج این مسأله در مسأله دوران الامر بین تعیین و تخییر

اشاره

۲- اما در مندرج کردن این مسأله (که مربوط به مسأله اصولیه است) در مسأله دوران مکلف به بین احدهما المعین و احدهما المخیر (یعنی تعیین و تخییر که مربوط به مسأله فرعیه) است، نظری وجود دارد و آن اینکه: این اندراج پس از اینکه ما در آن مسأله وجوب احتیاط و عدم جریان برائت را اختیار کردیم، نفعی به شما نمی رساند (چرا که ما می توانیم که در آن مسأله نیز احتیاطی شویم).

- و اولی منع اندراج این مسأله (که مربوط به مسأله اصولیه است) در آن مسأله است (که مربوط به مسأله فرعیه است). چرا؟ زیرا: شک ما در این مقام به شک در جواز عمل به مرجوح برمی گردد (بدین معنا که با بودن راجح، مرجوح حجیت دارد یا ندارد؟)، درحالیکه تردیدی وجود ندارد که مقتضای قاعده منع حجیت هر اماره ای است که جواز عمل به آن معلوم نیست، و این مسأله (یعنی تشریح) اختصاص ندارد به جایی که ابتداء در اصل حجیت آن شک می شود، بلکه شامل موردی که در حجیت فعلیه آن شک می شود نیز، می شود، در صورتیکه حجیت شائبه آن محرز است، چونکه خبر مرجوح، اگرچه فی نفسه (یعنی شأناً) حجّت است، لکن فعلا حجیتش درحالیکه خبر راجح معارض با آن است، به این معنا که عمل به آن جایز باشد، معلوم نیست.

- پس: اخذ به مرجوح و فتوی به مؤدای آن، تشریح و بر طبق ادلّه اربعه حرام است.

ص: ۲۱۶

* مراد شیخ از (أولاً: إنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ مَرَجَّحاً... الخ) چیست؟

- بیان دوّمین دلیل برخی از عامّه است در اینکه در متراجحین نیز مثل متعادلین باید حکم به تخییر کرد و ترجیح در اینجا نه واجب است و نه مستحب و لذا می گویند:

- مسأله ترجیح احد المتعارضین بر دیگری و تعیین عمل به یکی از آن دو مثل مسأله اصل حجّیت خبر ثقه است، یعنی:

- همانطور که اصل حجّیت یک اماره نیاز به دلیل قطعی دارد و باید که حجّیت آن از جانب شارع مسلم شود تا بتوان به آن متعبد شده و به استناد اینکه شارع فرموده به آن عمل کنید و به مجرد اینکه در حجّیت امری شک نمودیم از اصاله عدم حجّیت استفاده می کنیم، در مسأله ترجیح و تعیین راجح به عنوان حجّیت فعلیه نیز نیازمند به دلیل هستیم و لذا صرف احتمال کافی نیست، بلکه باید به وجوب اخذ به راجح یقین کنیم تا که بدان متعبد شده، عند الشّک اصل عدم ترجیح جاری کنیم که در آن صورت نوبت به تخییر نمی رسد.

* پس مراد این حضرات از (بل العمل به مع الشّکّ یکون تشریعا... الخ) چیست؟

- اینستکه: مقداری جلوتر آمده می گویند: اصلاً نیازی به اجرای اصاله العدم هم نیست بلکه همانطور که در اصل حجّیت به مجرد شک در حجّیت می گفتیم:

- ادخال ما لم يعلم کونه من الدّین فی الدّین و اسناده إلى الشّارع تشریح و لذا تعبد به آن حرام است چون تشریح است.

- هکذا در مسأله ترجیح و تعیین راجح نیز به مجرد شک در حجّیت راجح می گوئیم: تعبد به آن و اسنادش به شارع حرام است، چون تشریح است و لذا نیازی به اجرای اصاله العدم و احراز عدم مرجّح نیست.

- وقتی ترجیح جایز نشد، نوبت به تخییر می رسد و هذا هو المطلوب.

* مراد از (ثانیا: إذا دار الامر بین وجوب احدهما علی التّعیین و احدهما علی البدل... الخ) چیست؟

- سوّمین دلیل حضرات بر مدّعی مذکور است و لذا می گویند:

- در مباحث براءت بحثی بود تحت عنوان اینکه: إذا دار الامر بین التّعیین و التّخییر، آیا باید براءت از تعیین جاری کرد یا که جای احتیاط است؟

- فی المثل: اگر شک کردیم که در کفاره صوم شهر رمضان آیا معینا عتق رقبه واجب است یا که مخیر هستیم بین العتق و الاطعام؟

- برخی معتقدند به اصل براءت از تعیین بوده می گفتند: تعیین عتق، کلفت و مضيقه است، و اصل

ص: ۲۱۷

برائت تشریح شده است تا مضیقه و کلفت را بردارد.

- پس: اینجا جای برائت است.

- عده ای هم احتیاطی شده می گفتند: علم اجمالی داریم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

- پس باید جانب تعیین را گرفت تا علی کلّ حال مبرّء ذمه باشد.

- الحاصل: مستدل در اینجا مبنای اول را گرفته، می گوید:

- در ما نحن فیه، دوران امر بین تعیین اخذ به راجح و یا تخییر در اخذ به راجح و مرجوح است.

- در چنین موردی، الأصل، البرائه من التّعیین، و لذا نوبت به تخییر می رسد و هو المطلوب.

* حاصل مطلب در (قلت: إنّ کون التّرجیح کالحجّیه) چیست؟

- پاسخ شیخ به دلیل دوّم حضرات است و لذا می فرماید:

- قسمت اول سخن شما را که گفتید: ترجیح و تعیین عمل به یکی از دو حجّت متعارض مثل اصل حجّیت یک اماره نیاز به دلیل و اثبات دارد و تا شرعا دلیلی بر تعبّد به آن نرسیده باشد حق التّزام و تعبّد به آن را نداریم می پذیریم.

امّا در رابطه با قسمت دوّم از کلامتان که گفتید: التّزام به عمل به راجح از دو حجّت متعارضه تشریح است و تشریح به ادلّه اربعه حرام است، باید به شما بگویم که این بستگی به نیت دارد:

۱- اگر نیت این باشد که چون شارع معینا این دلیل راجح را در حق ما حجّت کرده و ما بدان عمل می کنیم، بله، این تشریح است و حرام.

- البته نسبت به ماعدای اموری که ترجیح به آن شرعا ثابت شده است یعنی مرجّحات منصوصه و گر نه متعبّد شدن به اخذ به راجح در اینگونه موارد نه تنها تشریح نیست بلکه مع الدلیل است.

۲- لکن اگر نیت این باشد که ما احتمال تعیین می دهیم و بخاطر همین احتمال است که احتیاط کرده، جانب راجح را اخذ می کنیم، نه تنها حرام نیست بلکه حسن و راجح است، چرا که الاحتیاط مطلوب عند العقل و النقل، و التشریح مغبوض، نظیر احتیاط در دوران بین المحذورین.

- توضیح ذلک اینک:

- در دوران بین محذورین که آیا دفن کافر واجب است یا حرام؟

- تعیین یکطرف و تعبد به آن بعنوان اینکه یک حکم شرعی است، تشریح است.

- لکن اگر یک اماره غیرمعتبره ای جانب احتمال و جوب را بر حرمت ترجیح دهد و یا بالعکس، ما که به لحاظ عقلی مخیر بوده و به حکم عقل در اینجا احتیاط نمودیم، در صورتیکه جانبی را که اماره بر طبق آن است ترجیح دهیم قبحی ندارد بلکه بایستنی است.

ص: ۲۱۸

* مراد شیخ از (و اما ادراج المسأله فی مسأله دوران المكلف به... الخ) چیست؟

- دو جواب از دلیل سوّم حضرات است:

- جواب اوّل اینکه: در رابطه با دوران بین تعیین و تخییر دو نظریه وجود دارد:

۱ - عده ای قائل به اصل براءت از تعیین هستند ۲ - عده ای نیز قائل به احتیاطاند.

- استدلال شما بر مبنای اصل براءت از تعیین بود و حال آنکه مبنای ما در آن مسأله مبنای دوّم یعنی احتیاط است، یعنی که اینجا جای احتیاط است. چرا؟

- زیرا: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است، و فراغت یقینی علی کلّ حال در جانب تعیین است و نه تخییر و جای اصل براءت نیست.

- پس: در ما نحن فیه معینا باید راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت و جای تخییر نمی باشد.

- نکته: این پاسخ به حسب این فرض بود که بپذیریم که مسأله ما داخل در باب دوران بین تعیین و تخییر بوده و مصداقی از مصادیق آن باشد.

- و اما جواب دوّم و حق مطلب اینستکه: اصلا ما نحن فیه داخل در آن باب نیست. چرا؟

- زیرا که موارد مسأله دوران بین تعیین و تخییر از مسائل فرعیه یعنی در حکم شرعی فرعی است، مثل دوران خصال کفاره، میان عتق رقبه معینا یا بین عتق رقبه و اطعام مخیرا، که در چنین مواردی جای قول به براءت و یا احتیاط هر دو هست.

- اما ما نحن فیه مسأله اصولیه است و از قبیل دوران بین تعیین و تخییر در حجّیت است که آیا معینا راجح را باید حجّیت فعلیه قرار داده و بدان اخذ کنیم یا که مخیر هستیم در اخذ راجح و یا مرجوح؟

- و این برمی گردد به اینکه راجح حتما جایز العمل است و می توان آن را طریق به سوی واقع قرار داد و لکن مرجوح مشکوک است که آیا عمل به آن جایز است یا نه؟ و به تعبیر دیگر آیا مرجوح حجّیت فعلیه دارد یا نه؟

- و اما هر کجا که ما شک در حجّیت کنیم، اصل عدم حجّیت جاری می شود و ما حق نداریم که آن را طریق قرار دهیم ضمن اینکه جانب مرجوح احتیاطبردار هم نیست تا بگوئیم که از باب احتیاط بدان اخذ و عمل می کنیم برخلاف جانب راجح.

- پس: از باب قدر متیقّن باید که راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت.

* مراد از (و هی لیست مختصّه بما إذا شكّ فی اصل الحجّیه ابتداء... الخ) چیست؟

- اینستکه: گاهی ما در اصل حجّیت و طریقیت یک اماره ای از امارات شک می کنیم؟

- در اینصورت از اصل عدم حجیت استفاده کرده و حق نداریم که آن را طریق إلى الواقع قرار دهیم.

- حال اگر کسی از روی احتیاط به چنین اماره ای ترتیب اثر بدهد حساب دیگری است. فی المثل:

ص: ۲۱۹

فرض کنید که در رابطه با اینکه دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ دلیل معتبری بر نفی یا اثبات آن نرسیده است لکن خبر فرد فاسق و یا به تعبیر دیگر خبر ضعیفی بر وجوب آن دلالت کند، تعبد به آن در اینجا غلط و تشریح است.

- به عبارت دیگر: اگر در اینجا بگوئیم که حتما خدا دعا عند الهلال را واجب کرده است تشریح است و لکن احتیاط را از دست ندادن اشکالی ندارد.

- به عبارت دیگر: گاهی اصل حجیت شأنیة یک اماره ای مسلم است چنانکه در متعارضین این چنین است که هر کدام از راجح و مرجوح فی حد ذاته حجیت دارد و لکن حجیت فعلیة مرجوح مشکوک است که آیا فعلا جایز العمل است یا نه؟

- در اینجا عمل به مرجوح و اخذ به آن از باب احتیاط نمی باشد چراکه احتیاط در جانب راجح است، و لذا تعین اینکه عمل به مرجوح از باب تشریح باشد که حرام است.

- و اما عمل به راجح نیز اگر به عنوان این باشد که حتما خدا مؤدای آن را بر ما واجب کرده است، بدون اینکه مستند شرعی داشته باشیم باز تشریح است.

- اما به عنوان احتیاط از باب اخذ به قدر متیقن علی کل حال کاملا مطلوب است و ما که شیخ هستیم قائل به این نوع احتیاط در اینجا هستیم.

- و در باب طرق و امارات اخذ به طریق راجح به حکم عقل و از باب قدر متیقن متعین است و صرفا اولویت نیست.

- پس: اخذ به راجح احتیاطا واجب است و هو المطلوب.

* چگونه می توان سلسله مطالبی را که تا به اینجا گذشت دسته بندی نمود؟

- بدینصورت که بگوئیم: شیخ بحث خود را در دو مقام شروع نمود:

- یکی در متکافئین، دیگری در متراجحین.

۱ - بحث در متکافئین در این بود که مقتضای اصل اولی و مقتضای اصل ثانوی چیست؟

* در مقتضای اصل اولی گفته شد که چهار احتمال وجود دارد:

۱ - تساقط ۲ - تخییر ۳ - توقّف ۴ - احتیاط

* در مقتضای اصل ثانوی گفته شد که سه احتمال وجود دارد:

۱ - خذ ما وافق الاحتیاط ۲ - خذ بالاحتیاط و إن خالفهما ۳ - اذن فتخیر

- و اما مختار شیخ از چهار احتمالی که در رابطه با مقتضای اصل اولی در متکافئین مطرح شده توقّف بود، چراکه امارات را از باب طریقیّت حجّت می داند و لذا فرمود: مقتضای اصل اولی عند تعارض الخبرین بنا بر طریقیّت التوقّف و...

ص: ۲۲۰

- و امّا مختار ایشان بر حسب اصل ثانوی از آن سه احتمال، احتمال سوّم یعنی قانون اذن فتخیر شد، و لذا فرمود بطور کلی وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند درحالیکه مساوی هستند، مقتضای اصل و قاعده اوّلیه توقّف است و رجوع به اصل و لکن در آخر اصل ثانوی آمده و گفته است اذن فتخیر.

۲- و اما در مقتضای اصل و قاعده اوّلیه در متراجحین که یکی بر دیگری مزیت دارد پنج احتمال وجود دارد:

- چهار احتمال از این پنج احتمال، همان چهار احتمالی است که در متکافئین وجود داشت یعنی:

تساقط، تخییر، توقّف و احتیاط.

- تا به اینجا تفاوتی بین متکافئین و متراجحین نبود.

- امّا یک احتمال پنجم در متراجحین وجود دارد که در متکافئین وجود نداشت و آن اینستکه: يجب الاخذ بالراجح و طرح المرجوح.

- به عبارت دیگر مقتضای اصل و قاعده اوّلیه در متراجحین اخذ به راجح و طرح مرجوح است.

- نکته: در رابطه با وجه و دلیل آن چهار احتمال هر آنچه که در متکافئین گفته آمد در متراجحین هم همانست و نیاز به تکرار ندارد.

- امّا وجه و دلیل احتمال پنجم در متراجحین در کلام شیخ اینستکه: وقتی در دو دلیل متعارض یکی راجح شد و دیگری مرجوح، راجح اقوی الدلیلین و اقرب إلى الواقع است و آن دیگری اضعف الدلیلین.

۳- و اما در مقتضای اصل ثانوی در متراجحین.

- برخی گفته اند که: وجوب اخذ به راجح و طرح مرجوح است، و این همان احتمالی است که براساس اصل اوّلی هم داده شد که الأصل اخذ بالراجح، ائمه علیهم السّلام نیز همین را فرموده اند.

- برخی هم گفته اند که: ترجیح نه واجب است، نه مستحب بلکه مقتضای اصل ثانوی در متراجحین مثل متعادلین، همان اذن فتخیر است.

- برخی هم گفته اند که ترجیح واجب نیست و لکن مستحب است یعنی بهتر است که انسان راجح را اخذ کند گرچه می تواند هر کدام را که بخواهد اختیار کند.

- الحاصل: در متراجحین به حسب اصل اوّلی پنج احتمال وجود دارد و به حسب اصل ثانوی سه احتمال که در مجموع می شود هشت احتمال.

- اقا در اينكه شيخ كداميك از اين هشت احتمال را برمي گزيند در متن بعد يعني التحقيق معلوم مي شود.

ص: ۲۲۱

متن هذا، و التحقيق: أننا قلنا بأن العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع و الأخبار العلاجيّه، كان اللازم الالتزام بالترّاجح و طرح المرجوح و إن قلنا بأصالة البرائه عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين و التّخيير؛ لما عرفت: من أنّ الشكّ في جواز العمل بالمرجوح فعلا، و لا- ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأماره لم يثبت حجيتها أصلا.

و إن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفاده العمل بأحد المتعارضين من نفس أدله العمل بالأخبار:

فإن قلنا بما اخترناه: من أنّ الأصل التوقّف - بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيّه و الكشف الغالبى عن الواقع - فلا دليل على وجوب التّرجيح بمجرد قوّه في أحد الخبرين؛ لأنّ كلاً منهما جامع لشرائط الطريقيّه، و التّمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرّجوع إلى الاصول الموجوده في تلك المسأله إذا لم تخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكمّ في كلّ ما لم يكن طريق فعلى على خلافه، بمجرد مزيه لم يعلم اعتبارها، لا وجه له؛ لأنّ المعارض المخالف بمجرد ليس طريقا فعليا؛ لا بتلائه بالمعارض الموافق للأصل، و المزيه الموجوده لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

و توهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع، و هو التّراجح.

مدفوع: بأنّ ذلك إنّما هو فيما كان بنفسه طريقا - كالأمارات المعتره لمجرد إفاده الظنّ - و أمّا الطّرق المعتره شرعا من حيث إفاده نوعها الظنّ و ليس اعتبارها منوطا بالظنّ، فالمعارضان المفيدان منها بالنوع للظنّ في نظر الشارع سواء. و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط من الحجّيه الشّأنيّه، كما يخرج الأماره المعتره بوصف الظنّ عن الحجّيه إذا كان معارضها أقوى.

و بالجملة: فاعتبار قوّه الظنّ في التّرجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفاده الظنّ أو بعدم الظنّ على الخلاف لا دليل عليه.

و إن قلنا بالتّخيير - بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيّه و الموضوعيّه - فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان، كون وجوب العمل بكلّ منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالآخر كذلك، و لا- تفاوت بين الوجوبين في المانع قطعاً.

و مجرد مزيه أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا- يوجب كون وجوب العمل بالترّاجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس؛ لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب، و المفروض وجوده في المرجوح. و ليس في هذا الحكم العقليّ إهمال و إجمال و واقع مجهول حتّى

يحتمل تعيين الرّاجح و وجوب طرح المرجوح.

و بالجمله: فحكم العقل بالتّخيير نتيجة وجوب العمل بكلّ منهما في حدّ ذاته، و هذا الكلام مطّرد في كلّ واجبين متزاحمين.

نعم، لو كان الوجوب في أحدها آكد و المطلوبيه فيه أشدّ، استقلّ العقل عند التّزاحم بوجوب ترك غيرّه، و كون وجوب الأهمّ مزاحما لوجوب غيره من دون عكس. و كذا لو احتمل الأهميه في أحدهما دون الآخر. و ما نحن فيه ليس كذلك قطعاً؛ فإنّ وجوب العمل بالرّاجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره.

ترجمه

تحقيق در مسأله

- این (قسمت از بحث تمام و تراجیح واجب شد، لکن) تحقیق (بیشتر) در مطلب اینستکه:

۱- اگر ما قائل شویم به اینکه عمل به یکی از خبرین متعارضین (که در اثر تساقط کان لم یكونا بودند)، به دلیل اجماع و اخبار علاجیه، فی الجمله، مستفاد از حکم شارع است، لازم (یعنی وظیفه) اخذ و التزام به راجح و کنار گذاشتن مرجوح است، ولو اینکه ما در دوران امر در مکلف به بین تعیین و تخیر قائل به اصاله البرائتة شویم. چرا؟

- زیرا که دانستید که (اصل در) شک در جواز عمل به مرجوح فعلا، عدم است، و (قول) به وجوب عمل به عینا با قطع نظر از تعارض آنها، نفعی به شما نمی رساند (چونکه فعلا در تعارض اند).

- پس: این خبر مرجوح مانند اماره ای است که اصلا حجیتش ثابت نشده است.

۲- اما اگر ما (از اول) قائل به تساقط نشدیم بلکه قائل شدیم به اینکه استفاده عمل به یکی از متعارضین از خود ادله عمل به اخبار است (خود بر دو گونه است):

* اگر قائل شویم به آن مطلبی که خود اختیار کردیم به اینکه اصل اولی در متعارضین توقف است (البته) بنابراینکه اعتبار اخبار از باب طریقیّت و کشف غالبی از واقع باشد.

- پس: به صرف یک مزیت و قوتی در یکی از دو خبر، دلیلی بر وجوب ترجیح وجود ندارد چراکه هر یک از دو خبر جامع شرائط طریقیّت اند، و تمناع (و تعارض) بخاطر این جامع شرائط بودن رخ می دهد.

- پس: در صورتیکه هیچیک از متعارضین مخالف با اصل نباشد، رجوع به اصولی که در این مسأله موجود است واجب می شود.

- پس: به مجرد وجود مزیتی که اعتبارش معلوم نیست، رفع ید از مقتضای اصل برائتی که محکم و مدلل است در هر موردی که طریق فعلی برخلاف آن وجود نداشته باشد، وجهی ندارد. چرا؟

- زیرا آن خیر معارضی که مخالف با اصل براءت است (و می گوید غسل جمعه واجب است) به صرف

ص: ۲۲۳

وجودش (و اعدل بودن راوی اش)، طریق فعلی نیست (تا بتواند جلوی اصل براثت را بگیرد)

- چرا؟

- به دلیل ابتلایش به معارضی که موافق با اصل براثت است (و لذا هیچیک طریق فعلی نیستند، در نتیجه اصل براثت کار خودش را می کند).

- و (به حسب اصل اولی) آن مزیت موجوده (در یکی از دو خبر) تأثیرش در دفع این یکی معارض (و اصل براثت) ثابت نشده است.

طرح یک توهم و دفع آن

اشاره

- و توهم استقلال عقل بر وجوب عمل به احد الخبرین که به واقع نزدیکتر است، درحالی که راجح است دفع می شود به اینکه:

- این سخن شما مربوط به آن اماره ای است که بنفسه طریق (یعنی مفید ظن شخصی) باشد مثل اماراتی که اعتبارشان به صرف ظن شخصی است.

- و امّا طرّقی که از حیث افاده ظنّ نوعی، شرعا معتبراند و لکن اعتبارشان منوط به ظنّ شخصی نیست، در نتیجه (به حسب اصل اولی) متعارضینی که هر دو مفید ظنّ نوعی هستند، در نظر شارع مساوی هستند (و آن مزیت تأثیری در افاده ظنّ نوعی ندارد) و محل بحث ما نیز از این قبیل است. چرا؟

- زیرا فرض بر اینستکه: آن خبر معارض مرجوح (که می گوید غسل جمعه مستحب است) از حجّیت شائیه ساقط نشده (و مفید ظنّ نوعی است)، چنانکه اماره معتبره ای که متّصف به ظنّ شخصی است، در صورتیکه خبر معارضش قوی تر باشد، از حجّیت خارج می شود و بطور خلاصه:

- اعتبار و ارزش قوّت (و مزیت) ظنّ در باب ترجیح در تعارض دوتا دلیلی که اعتبار و ارزشش منوط به افاده ظنّ شخصی یا به عدم ظنّ برخلاف نمی باشد (بلکه ارزش آن روی ظنّ نوعی است) به حسب قاعده اولیه دلیلی ندارد.

۲- و امّا اگر (در خبرین متعارضین و بنا بر اصل اولی) قائل به تخییر شویم، بنابراینکه اعتبار و حجّیت اخبار از باب سببیت و موضوعیت باشد آنچه به حکم عقل از دلیل وجوب عمل به هریک از خبرین متعارض بصورت عینی مانع از وجوب عمل به دیگری است (و لذا اگر کلمه عینا را از سر آنها بردارید تمانع از بین می رود)، و قطعاً در مانع بودن، تفاوتی بین این دو وجوب (یا دو خبر واجب العمل) وجود ندارد (و لذا عیّیت می رود و تبدیل به تخییر می شود).

- و صرف مزیت یکی از متعارضین بر دیگری، یعنی مزیتی که بازگشت می کند به نزدیکتر بودن آن خیر به واقع، موجب نمی شود که وجوب عمل به راجح، مانع از عمل به مرجوح باشد نه به عکس آن. چرا؟

- زیرا مانع (از عمل به هردو) به حکم عقل مجرد وجوب (و ذی مصلحت بودن) است، و فرض بر

ص: ۲۲۴

اینستکه: وجوب (عمل) در مرجوح نیز وجود دارد (یعنی که هر دو واجب العمل اند).

- و در این حکم عقلی (که می گوید بنابر سببیت، التّخیر، بدون اینکه فرقی بین متکافئین و متراجحین باشد) اهمال و اجمال و واقعیت مجهولی نیست تا اینکه تعیین راجح و وجوب طرح مرجوح احتمال داده شود.

- بطور خلاصه:

- پس: حکم عقل به این تخیر، نتیجه وجوب عمل به هریک از دو خبر است در حد ذاتش (چه مزیتی باشد یا نه)، و این حکم به تخیر در هریک از واجبین متراحمین شایع است.

- بله، اگر وجوب در یکی از دو خبر متعارض مورد تأکید و مطلوبیت (یعنی مصلحت) در آن بیشتر باشد، عقل به هنگام تراحم، مستقل خواهد شد به وجوب ترک غیر اهم و به مزاحم بودن وجوب اهم برای وجوب غیراهم و نه برعکس.

- و اینچنین است اگر اهمیت را در یکی از آن دو، احتمال بدهد. درحالیکه ما نحن فیه (یعنی خبرین متعارضین که راجح و مرجوح دارد) قطعاً اینچنین (یعنی اهم و مهم) نیست.

- پس: وجوب عمل به خبر راجح از خبرین متعارضین مورد تأکیدتر از وجوب عمل به مرجوح نیست.

تشریح المسائل

* مراد شیخنا از (هذا، و التحقیق؛... الخ) چیست؟

اینستکه: اگرچه این قسمت از بحث مورد بررسی قرار گرفته و در پایان گفته شد که ترجیح واجب است لکن مجدداً مطلب را براساس قاعده و اصل اولیّه و حکم عقل و همچنین براساس قاعده ثانویه و استفاد از اخبار و روی مبنای محاسبه می کند.

- و اما در گذشته بحث بر این بود که آیا مقتضای قاعده اولیّه در متعارضین متعادلین، تساقط است یا تخیر یا توقّف و رجوع به اصل؟

- در اینجا مسأله را روی هریک از این سه مبنا بررسی و محاسبه می فرماید.

- لکن قبل از ورود به مبحث شیخنا مقدمه باید بدانیم که:

* گاهی دو دلیل متعارض از تمام جهات متکافی و متعادل اند که بلاشک چنین موردی جای تخیر است چه عقلاً و چه شرعاً که این از محلّ بحث ما خارج است.

* گاهی یکی از متعارضین دارای یک مرجح قطعی است، مثل حکم عقل قطعی و یا اجماع محصل قطعی و... که این مرجحات مضمون آن دلیل را تائید و تأکید می کند، که اینگونه موارد قطعاً جای رجحان است.

ص: ۲۲۵

* گاهی هم یکی از دو دلیل متعارض دارای یک مزیت و رجحان ظنی است و لکن مرجحیت آن با یک دلیل معتبر شرعی ثابت نشده است، چنانکه در اخبار علاجیه مورد بحث قرار خواهد گرفت، که این نیز از محل بحث خارج است.

* پس إنما الکلام در چیست؟

- در آن رجحان ظنی ایست که سبب اقریبیت احد الخبرین إلى الصدور و الصِّدق می شود، ضمن اینکه شرعا هم دلیلی بر رجحان بواسطه آن بما نرسیده است.

- در چنین موردی است که سؤال پیش می آید آیا ترجیح واجب است یا نه؟

- البته از برخی عبارات هم گاهی استفاده می شود که بحث و نزاع در مطلق مرجحاً ظنیه است، حتی آنها که در لسان اخبار علاجیه ذکر شده است و خود شرع آنها را مرجح قرار داده است.

- حال سؤال اینستکه: آیا ترجیح به اینها نیز واجب است یا مستحب یا هیچکدام؟

* با حفظ مقدمه فوق بفرمائید سخن شیخنا در اینجا چیست؟

- اینستکه:

۱- اگر مبنای ما در متعارضین این باشد که مقتضای قاعده اولیه تساقط هر دو دلیل است ولو هیچ دلیل خاص شرعی بر آن نباشد، خوب می گوئیم که هر دو را نادیده بگیر و به سراغ اصل عملی برو. چرا؟

- زیرا که ادلّه حجّیت امارات، شامل امارتین متعارضتین نمی شود، لکن از خارج و به دلیل خاص و قاعده ثانویه که اجماع و یا اخبار علاجیه باشد عمل به احد المتعارضین بر ما واجب شده است.

- البته، در این فرض ما ناگزیر از اخذ به راجح و کنار گذاشتن مرجوح هستیم و حرفی هم در آن نیست. چرا؟

- بخاطر اینکه اصل اخذ به احدهما و عمل به آن برخلاف قاعده است که تساقط باشد.

- در اموری که برخلاف اصل باشند به قدر متیقّن اکتفاء می شود.

- قدر متیقّن در اینجا اخذ به راجح و طرح مرجوح است و در مازاد مشکوک یعنی عمل به مرجوح به قاعده اولیه برگشته و حکم به تساقط و عدم عمل به آن می کنیم.

- پس: بر این مبنای مقتضای قاعده اولیه، تساقط است، و مقتضای دلیل خاص و قاعده ثانویه عمل به خصوص راجح است.

* پس مراد از (و إن قلنا باصالة البرائه عند دوران الامر فی المکلّف به بین التّعیین و التّخیر؛... الخ) چیست؟

اینستکه: در این جهت که باید به دلیل خاص خصوص راجح را گرفت، در دوران بین التعیین و التّخیر، فرقی نمی کند که نسبت به جانب تعیین، برائتی شویم یا که اصاله الاحتیاط جاری کنیم.

ص: ۲۲۶

- اما بر مبنای احتیاط مطلب روشن است، چرا که احتیاط جانب تعیین و اخذ به خصوص راجح را ایجاب می کند.

- و اما بر مبنای برائت باید گفت که: مسأله دوران بین التعمین و التخییر ربطی به ما نحن فیه ندارد چونکه آن در مسأله فرعیّه شرعیّه است و بحث ما در مسأله اصلیّه حجّیت و طریقیّت است.

- در اینجا گفته شد که نسبت به راجح جواز العمل مسلم است لکن نسبت به مرجوح جواز عمل فعلا مشکوک است و لذا از باب احتیاط باید که به قدر متیقّن که همان اخذ به راجح باشد اکتفاء نمود.

- بنابراین حق نداریم که به مرجوح ملتزم شده و به آن عمل کنیم چرا که ممکن است که تشریح باشد و حرام.

۲- و اما اگر مبنای ما تساقط نباشد و نگوئیم که ادلّه حجّیت شامل متعارضین نمی شود بلکه قائل شویم به اینکه:

- ادلّه حجّیت خبر واحد، هریک از متعارضین را فی حد نفسه شامل می شود بخاطر اینکه هر دو جامع شرائط حجّیت هستند، منتهی از آنجا که عمل به هر دو ممکن نیست باید که به احدهما عمل نمود.

- پس: به حکم خود ادلّه باید به یکی از دو خبر تعارض عمل کنیم، لکن در خود این فرض نیز مسأله را براساس دو مبنای معروف محاسبه می کنیم:

۱- مبنای طریقیّت ۲- مبنای سببیت

- البته در هریک از این دو مبنا باید که مقتضای قاعده اولیه و ثانویه را در نظر داشت و لذا می گوئیم که:

۱- اگر مبنای ما این باشد که امارات صرفا طریق الی الواقع هستند و به مناط و مصلحت کشف غالبی در حق ما حجّت شده اند، در اینصورت حکم اینستکه:

- صرف اینکه احد المتعارضین دارای قوت ظنّ و مزیتی باشد، دلیل بر وجوب ترجیح نیست، مگر اینکه شرعا امتیاز بودن آن ثابت شده باشد و الاّ به مجرد رجحان عقلی، دلیلی بر ترجیح نداریم. چرا؟

- زیرا فرض بر اینستکه: هر کدام از متعارضین فی حد نفسه جامع شرائط حجّیت و طریقیّت هستند.

- پس: مقتضی شمول در هر دو موجود است و به مجرد همین شمول و حجّت بودن و یا به تعبیر دیگر واجب العمل بودن هر دو است که تمناع رخ می دهد.

- در اینجا کلّ منهما مانع از عمل به دیگری و طریقیّت آن می شود چه متعادلین باشند یا نه چونکه تمناع متوقّف بر تعادل نیست.

- در نتیجه: هیچیک از دلیلین نمی توانند که طریق فعلی بسوی واقع باشند و لذا نوبت می رسد به توقّف و مراجعه به اصول

عملیہ.

ص: ۲۲۷

البته، اصل عملی هم:

۱ - گاهی با هر دو دلیل متعارض، مخالف است، مثلاً احد المتعارضین می گوید ظهر واجب است، دیگری می گوید جمعه واجب است.

- و اصل عدم وجوب هر کدام است.

- در اینجا اصل با هر دو دلیل متعارض مخالف است و لذا جای رجوع به اصل عملی نمی باشد، بلکه جای تخییر است تا که احداث قول ثالث نشود.

۲ - و گاهی با یکی از دو دلیل موافق است که باز این خود دو صورت دارد:

- یا اصل را مرجح قرار می دهیم که در حقیقت عمل به اصل می شود و تعبّد به آن بدون دلیل نیست تا که تشریح باشد.

- یا اصل را مرجع قرار می دهیم کما هو الحق.

- نکته: مطالب فوق بر اساس اصل و یا قاعدة اولیه است.

* پس غرض از (رفع الید عن مقتضی الاصل المحکم فی کلّ ما لم یکن طریق فعلی علی خلافه...) چیست؟

اینستکه: اگر دو حدیث متعارض شوند و احدهما مطابق اصل عملی باشد لکن فاقد هرگونه مزیتی باشد، لکن آن دیگری مخالف با اصل باشد ولی دارای مزیتی باشد که معلوم الاعتبار نیست، در اینصورت نه جای ترجیح است و نه جای رفع ید کردن از مقتضای اصل عملی. چرا؟

- بخاطر اینکه آن دلیل مخالف با اصل با قطع نظر از رجحان طریق فعلی نمی باشد چونکه مبتلای به دلیل معارضی است که موافق با اصل است.

- تازه در صورت رجحان هم فرض بر اینستکه: مزیتش هم یک مزیت معتبره ای نیست چرا که شرعاً دلیلی در اعتبار آن نیامده است تا که رافع تعارض باشد و اخذ و عمل به همین مخالف با اصل را معین کند.

- پس: نوبت به توقّف می رسد.

* حاصل مطلب در (و توهم: استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطریقین إلى الواقع و هو الرّاجح) چیست؟

اینستکه: اگر کسی بگوید: لا- شکّ در اینکه دلیل راجح هرچند که رجحان و مزیتش مشکوک الاعتبار باشد لکن اقرب الطریقین إلى الواقع است و عقل در حکم به وجوب عمل به اقرب الطریقین إلى الواقع مستقلّ است.

- آیا با این بیان اخذ به راجح اثبات نمی شود؟

* مراد شیخ از (مدفوع بانّ ذلك أنّما هو فيما كان بنفسه طريقاً... الخ) چیست؟

- پاسخ به توهم مذکور است و لذا اوّل مطلب را بر مبنای طریقت بررسی کرده می فرماید:

* در باب حجّیت و طریقت امارات سه مبنا وجود دارد که باید مطلب را با هریک از سه مبنا محاسبه نمود:

۱ - برخی می گویند: حجّیت دائر مدار افاده ظنّ فعلی به وفاق است.

- پس هر اماره ای که ظنّ فعلی به مؤدای آن حاصل شود همان حجّت است و لا غیر.

- بر این مبنا بلا تردید از اماره ای که دارای مزیت و قوّت ظنّ است، بالفعل ظنّ به وفاق حاصل می شود، لکن از اماره دیگر ولو مطابق با اصل باشد یک چنین مظنه ای پیدا نمی شود.

- در نتیجه اماره مخالف اصل دارای مناط حجّیت است و لذا می شود حجّت و طریق و اماره دیگر می شود لا حجّت.

- در اینجا تعارض می رود و وظیفه ما عمل به خصوص اماره مخالف با اصل می باشد.

۲ - برخی هم می گویند که ظنّ شخصی به وفاق لازم نیست، لکن ظنّ فعلی به خلاف قادح و ضرر زننده است.

- بر این مبنا نیز نسبت به اماره ای که موافق اصل است ولی مرجوح است، ظنّ فعلی به خلاف داریم و لذا می شود لا حجّت و اماره ای که در مقابل آن است می شود حجّت.

- در اینجا هم بین حجّت و لا حجّت، تعارضی پیش نمی آید.

۳ - مشهور معتقدند که مناط حجّیت ظنّ شأنی و نوعی است.

- بر این مبنا کما هو الحق، هریک از دو دلیل متعارض دارای ملاک حجّیت هستند و مزیتی هم که در یکطرف وجود دارد، به حسب فرض مزیت معتبره ای نیست.

- پس هریک از دلیلین طریق إلى الواقع هستند، واقع هم که یکی بیشتر نیست.

- در نتیجه: نمی توان هر دو دلیل را طریق به سوی واقع قرار داد، ترجیح بلامرّجح هم که درست نیست، پس باید توقّف کرده و به اصل عملی مراجعه نمود.

- الحاصل: چنانکه در صدر مطلب آمد هریک از این سه نظر بر مبنای طریقت است.

* مراد شیخ از (و ان قلنا بالتّخیر بناء علی اعتبار الاخبار من باب السّببیه... الخ) چیست؟

* محاسبهٔ مطلب مذکور بر مبنای سببیت است و لذا می فرماید:

- متعارضین بر مبنای سببیت مثل واجبین متزاحمین هستند که هر دو دارای مناط و ملاک مصلحت ملزمه هستند به نحوی که به هر کدام که عمل شود، ما را به مصلحت ملزمه می رسانند.

- در اینجا در صورتیکه قدرت باشد باید که هر دو واجب را که دارای ملاک هستند امثال نمود.

ص: ۲۲۹

- اما اگر انجام هر دو دلیل مقدور نباشد، صوری در آن متصور است که ذیلاً یکی پس از دیگری بیان می شود:

۱ - یکی اینکه یکی از این دو واجب نسبت به دیگری مقطوع الاهیّه باشد.

- فی المثل: دو نفر در حال غرق شدن هستند و ما قادر بر نجات هر دو نفر نیستیم و تنها نسبت به نجات یکی از آنها قدرت داریم، لکن یکی از این دو فردی معمولی است و آن دیگری یک وصی یا یک نبی و یا یک دانشمند بسیار بزرگ است.

- در اینجا نجات جان نبی یا وصی و یا دانشمند، اهمّ از نجات جان آن فرد معمولی است که آنهم مهم است، و هر دو واجب.

- در نتیجه: واجب اهم به فعلیت می رسد و واجب مهم از فعلیت می افتد.

- در اینجا عقل مستقلّ است به اینکه باید اهم را انجام داد، چرا که اهم قدرت مزاحمت و جلوگیری از مهم را دارد و لکن مهم قدرت مزاحمت با اهم را ندارد.

۲ - یکی اینکه یکی از دو واجب محتمل الاهیّه باشد و لکن دلیل دیگر دارای این احتمال نباشد، فی المثل:

- دو نفر در حال غرق شدن هستند که یکی قطعاً یک مسلمان عادی است و لکن می دانیم که آن دیگری نیز یک مسلمان عادی است و یا پیغمبر یا وصی است؟ که می شود محتمل الاهیّه.

- در اینجا به حکم عقل باید محتمل الاهیّه را از باب دوران بین تعیین و تخییر نجات داد.

- به عبارت دیگر: در اینجا باید که احتیاط کرد و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است که با نجات محتمل الاهیّه حاصل می آید.

۳ - یکی هم اینکه هیچیک از دو واجب اهم از دیگری نباشد بلکه یقیناً هر دو مساوی باشند، فی المثل:

- دو نفر مسلمان که به لحاظ ایمانی و عملی در یک رتبه هستند در حال غرق شدن اند و ما تنها قادر بر نجات احدهما هستیم درحالیکه هیچیک از آن دو نسبت به دیگری اقوی مناظا نیست.

- در اینجا عقل مستقل به تخییر است که هر یک را که بخواهد نجات دهد.

* اما در باب متعارضین در صورتیکه دلیل خاص بر ترجیح داشته باشیم که راجح را می گیریم و الاّ چه متعارضین متعادلین باشند، چه یکی از آن دو دارای مزیتی باشد که اعتبار آن شرعاً ثابت نشده باشد، بر مبنای سببیت، وظیفه تخییر است.

* اگر کسی بگوید آن طرفی که رجحان ظنی دارد اقرب طریقاً الی الواقع است چه؟

- می گوئیم: اقرب الی الواقع بودن در باب تراحم ملاک نیست، بلکه در اینجا قوت مناظا و زیادی

مصلحت ملاک تقدیم است.

- اما در متعارضین این زیادی مصلحت وجود ندارد. چرا که:

- آن خبر واحدی که ذی المزیّت است و دلیل بر وجوب جمعه است معنایش اینستکه: نماز جمعه صد درجه مصلحت دارد.

- و آن خبری هم که فاقد مزیت است لکن دالّ بر وجوب ظهر است باز مفادش اینستکه: نماز ظهر صد درجه مصلحت دارد.

- پس: دلیلین متعارضین در اینجا تمانع وجوبی داشته و رجحان بدون تأثیر بوده، قوّت مناط نمی آورد، فتعین القول بالتّخیر.

ص: ۲۳۱

متن هذا، و قد عرفت فيما تقدّم: أنّ لا نقول بأصالة التّخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلّه؛ بناء على أنّ الظاهر من أدلتها و أدلّه حكم تعارضها كونها من باب الطريقيّه، و لازمه التوقّف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل، إلاّ أنّ الدليل الشرعيّ دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، و حيث كان ذلك بحكم الشّرع فالمتيقّن من التّخيير هو صورته تكافؤ الخبرين.

أمّا مع مزيّه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقّن هو جواز العمل بالزّاجح، و أمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت. فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالزّاجح، و هو أصل ثانويّ، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به، إلاّ أن يرد عليه إطلاقات التّخيير؛ بناء على وجوب الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجّحاً.

و قد يستدلّ على وجوب الترجيح: بأنّه لو لا ذلك لاختلّ نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه؛ من حيث لزوم التّخيير بين الخاصّ و العامّ و المطلق و المقيّد و غيرهما من الظاهر و النصّ المتعارضين.

و فيه: أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع؛ فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ، إمّا لأنّ العمل به لأصالة عدم الصّارف المندفعه بوجود النصّ، و إمّا لأنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف. و محلّ النزاع في غير ذلك.

ترجمه * در مطالبی که گذشت دانستید که: ما در تعارض اخبار بلکه در غير اخبار از ساير ادلّه، قائل به تخيير نيستيم، بنا بر اينکه ظاهر (از استظهار ما) از ادلّه حجّيت امارات و از ادلّه تعارض امارات اينستکه: حجّيت اين امارات از باب طريقيّت (و رسيدن به واقع) است، و لازمه طريقيّت هم، (بنا بر اصل اولی) توقّف و رجوع به اصلی است که مطابق با یکی از دو اماره است (اگر اصل را مرجع بدانيم) يا یکی از دو اماره مطابق با اصل است (در صورتیکه اصل را مرجّح بدانيم که مربوط می شود به قاعده ثانويه)، مگر اينکه یک دليل شرعی (مثل اجماع محصلّ قولی و يا اجماع عملی و يا اجماعات منقوله و يا اخبار متواتره) في الجملة (يعنی بصورت اجمال) دلالت کند بر وجوب عمل به یکی از دو اماره متعارض، و لذا از آنجهت که اين دستور به حکم شارع است، متيقّن از تخيير همان صورت تکافؤ دو خبر است (يعنی در صورتی می توان به اذن فتخير عمل کرد که خبرين متکافئين باشند).

اصل وجوب عمل به مرجّح و به آنچه احتمال داده می شود که مرجّح است

* اما در صورت مزيت داشتن یکی از آن دو خبر نسبت به دیگری از بعضی جهات قدر متيقّن همان

جواز اخذ به راجح است و لکن عمل به مرجوح (براساس اصل ثانوی) ثابت نشده است و لذا التزام به آن جایز نیست (چونکه تشریح است).

* پس: اصل، وجوب عمل به راجح گردید و آن اصل ثانوی است، بلکه اصل و قاعده در موردی که احتمال داده می شود مرجح باشد، احتیاطاً مقدّم داشتن آن است، مگر اینکه اطلاقات تخییر (و یا اطلاق اذن فتخییر) بر آن وارد شود، البته بنابر وجوب قناعت در تقیید اطلاقات اذن فتخییر بر موردی که مرجح بودن آن وجدانا معلوم است.

ششمین دلیل مستدل بر وجوب ترجیح

- شیخ سپس می فرماید:

- و گاهی استدلال می شود بر وجوب ترجیح به اینکه: اگر ترجیح واجب نباشد نظم استدلال و اجتهاد مختل می شود بلکه نظام فقه (در فروع فقهیه) مختل می شود.

- از چه جهت؟

- از حیث لزوم تخییر بین خاص و عام، مطلق و مقید و غیر اینها از ظاهر و نصّی که متعارض هستند.

مناقشه شیخ در دلیل مزبور

اشاره

- در این دلیل اشکال است: (چراکه) ظاهر اینستکه: مثل اینگونه معارضات از محل بحث و نزاع ما خارج است، چراکه ظاهر، معارض با نصّ شمرده نمی شود (و این) یا بخاطر اینستکه: عمل به ظاهر مشروط به نبودن قرینه صارفه است و حال آنکه نصّ (خود) قرینه صارفه است، و یا بخاطر اینستکه:

نصّ و ظاهر عرفاً متعارضان شمرده نمی شوند (بلکه جای جمع دلالتی اند).

- خلاصه: محل نزاع در غیر از این امور است.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (هذا: و قد عرفت فیما تقدّم... الخ) چیست؟

- اینستکه: تا به اینجا هر آنچه گفتیم براساس آن سه مبنا بود و لکن در صحت و بطلان این مبانی صحبتی نکردیم مگر در قول به تساقط که ابطال شد.

- در اینجا می گوئیم:

- در باب تعارض امارات ظنیه نیز، متعارضین چه دو خبر واحد باشند و چه از سایر امارات ظنیه مثل دو شهرت و یا دو اجماع و یا دو بینه و... قول به سببیت هم باطل است.

- اما قول به طریقیّت که مختار ماست حق است. چراکه:

ص: ۲۳۳

۱ - هم ادلّه حجّیت خود آن امارات با طریقیّت سازگارند، چنانکه مثلا دلیل حجّیت خبر واحد یعنی بناء عقلاء عالم، به مناط طریقیّت إلى الواقع است و عقلاء عالم خبر واحد را طریق می دانند نه اینکه آن را سبب بدانند و برایش موضوعیت قائل باشند.

۲ - هم اخبار علاجیّه و ادلّه باب تعارض اماره، دلیل بر طریقیّت هستند، اعم از مرجّحاتی که در آنها ذکر شده است و یا تعلیلهائی که در آنها آمده است مثل (فانّ المجمع علیه لا ریب فیّه) و...

- البته در مقام اوّل یعنی در بحث متعادلین این قسمت توضیح داده شد و گفتیم که مقتضای قاعده در اینجا توقّف است و رجوع به اصل عملی و لذا:

- یا باید اصل مطابق با احدهما را گرفت، بنابراینکه اصل مرجع باشد.

- یا باید احدهما المطابق للاصل را گرفت، بنابراینکه اصل مرجع باشد.

* پس مراد از (إلا أنّ الدلیل الشرعیّ دلّ علی وجوب العلم باحد المتعارضین فی الجملة... الخ) چیست؟

- اینستکه: تاکنون بحث براساس اصل و یا قاعده اوّلیّه بود که مقتضای آن توقّف و رجوع به اصل شد، لکن از اینجا به بعد بحث براساس اصل و یا قاعده ثانویه است که از دلیل شرعی و اخبار علاجیّه اخذ شده است و آن اینستکه:

- نباید از خبر متعارضین گذشت و هر دو را کنار گذاشت بلکه باید که به احدهما عمل نمود: لکن از آنجا که این مطلب برخلاف اصل اوّلی و براساس دلیل خاص شرعی یعنی اذن فتخیر است، باید که به قدر متیقّن از آن اکتفا نمود.

- قدر متیقّن و یا قدر مسلم از تخیر، صورت تعادل متعارضین من جمیع الجهات است.

- امّا در فرضی که یکی از دو خبر متعارض از جهتی از جهات بر دیگری رجحان دارد ولو این مزیت معلوم الاعتبار نباشد، چنانکه مسأله مورد بحث در اینجا همین است، معینا باید که راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت، چراکه عمل به راجح علی کلّ حال جایز است، چه معینا و چه مخیرا.

- امّا عمل به مرجوح مشکوک است مضافا بر اینکه مطابق احتیاط هم نمی باشد، فتعیّن که عمل به مرجوح، تشریح و حرام، و عمل به راجح احتیاط واجب می باشد.

- الحاصل: پس ترجیح واجب است.

* پس مراد از (بل الاصل فیما یحتمل کونه مرجّحا التّرجیح به... الخ) چیست؟

اینستکه: تا به حال در رابطه با اموری بحث می کردیم که مرجّحیت داشته و موجب قوّت ظنّ هستند ولو دلیل خاصی بر اعتبار آنها نباشد.

- امانا در اينجا مي خواهيم بگوئيم الاصل (يعني اصل ثانوي) الترجيح به امرى كه محتمل المرجحته

ص: ۲۳۴

است که باز هم از روی احتیاط باید که آن را اخذ نمود.

* پس مراد از (إلا أن یرد علیه الاطلاقات التخییر... الخ) چیست؟

- پاسخ به بل مذکور است به اینکه: الأصل دلیل حیث لا دلیل، و حال آنکه ما در اینجا دلیل بر عدم ترجیح به محتمل داریم و لذا جای اصل مزبور نیست و آن دلیل، اطلاقات تخییر است.

- اموری که معلوم المرّجّیه هستند از تحت این اطلاقات خارج شده اند و لکن محتمل المرّجّیه باقی است و لذا بدان اعتنا نکرده و از اصاله الاطلاق ادله تخییر (مثلا اذن فتخییر) استفاده کرده و حکم به تخییر می کنیم و نه به ترجیح.

* قبل از پاسخ به سؤال بعد مقدمه بفرمائید مرّجّحات بر چند دسته اند؟

- بر دو دسته اند:

۱ - مرّجّحات منصوصه یعنی عواملی که سبب اقریبیت یعنی نزدیکتر شدن احد الخبرین به واقع می شوند و در لسان ادله و اخبار نیز به آنها اشاره شده است، مثل ترجیح به شهرت روائی و یا موافقت با کتاب و...

۲ - مرّجّحات غیر منصوصه، یعنی عواملی که سبب اقریبیت یک حدیث به واقع می شوند و لکن در لسان دلیل به آنها تصریح نشده است مثل ترجیح به شهرت عملی و یا نقل به لفظ و...

* با توجه به مقدمه مزبور مراد از (بناء علی وجوب الاقتصار فی تقییدها علی ما علم کونه مرّجّحا) چیست؟

- در رابطه با این عبارت بود که گفته شد اطلاقات اخبار تخییر بر اصل مذکور در بل الأصل فیما یحتمل کونه مرّجّحا التّرجیح به، وارد شده و موضوع آن را از بین می برد و لذا در اینجا می فرماید این مطلب بر مبنای اینستکه:

- ما به مرّجّحات منصوصه اکتفا کرده و به مرّجّحات خارجیه اعتنا نکنیم چنانکه جماعتی از جمله مرحوم کلینی و مرحوم آخوند خراسانی از متقدّمین و متأخّریین بر این مبنا بوده اند.

- اما بر مبنای مشهور و شیخ اعظم که به تمام عوامل موجب قرب توجه دارند جای این ورود نمی باشد بلکه باید به هر عاملی که سبب رجحان می شود و یا که محتمل المرّجّیه است از باب احتیاط عمل نمود یعنی به راجح یا محتمل الرّاجّیه عمل کرد.

* حاصل مطلب در (وقد یستدلّ علی وجوب التّرجیح: بأنّه لو لا ذلك... الخ) چیست؟

- اشاره به ششمین دلیل قائلین به وجوب ترجیح است علاوه بر دلائل پنجگانه ای که بر این وجوب گذشت و آن اینستکه:

- اگر ترجیح واجب نباشد، لازم می آید که نظام اجتهاد بلکه نظام فقه بطور کلی مختل شود و هرج و

مرج رخ داده و فقه جدید تأسیس شود.

- اللازم باطل، فالملزوم مثله.

- و اما بیان این ملازمه اینستکه: فقه اسلام و شریعت حضرت پیامبر صلی الله علیه و اله

۱ - از اول مبتنی بر تقدیم خاص بر عام مقید بر مطلق، ناسخ بر منسوخ مبین بر مجمل، نص بر ظاهر، اظهر بر ظاهر و... بوده است.

۲ - سیره شریعت مقدمه بر این بوده است که عمومات و مطلقات، و بالجمله کلیاتی را بیان فرموده است و سپس به مرور زمان مخصّصات و مقیدات آنها را تبیین کرده است.

- حال با توجه به این محاسبات اگر بنا باشد که در دوران امر بین العام و الخاص ما مخیر باشیم و ترجیح لازم نباشد، چه بسا افراد بسیاری عمومات را گرفته و به مخصّصات توجهی نکنند و حال آنکه این مخصّصات و یا به تعبیر دیگر خصوصیات کاشف از مراد واقعی مولی هستند.

- و یا اظهر را رها کرده، به ظاهر عمل نمایند و یا نص را کنار گذاشته و ظاهر را مقدم بدانند و هكذا...

- این امر موجب هرج و مرج در نظام فقهی اسلام شده و خود ایجاد فقه جدیدی غیر از فقه اصیل اسلام خواهد بود.

- البته، ابطال لازم روشن است و نیازی به توضیح ندارد.

* نظر جناب شیخ در رابطه با این استدلال چیست؟

- آن را نپذیرفته و در جواب می فرماید:

- اصلاً اینگونه معارضات که عام با خاص، مطلق با مقید، نص با ظاهر و... تعارض می کنند از محل بحث ما که تعارض باشد خارج اند چرا که این امور با هم تعارضی ندارند بلکه اینگونه امور: ۱ - یا از باب حاکم و محکوم است و یا از باب وارد و مورد است به این بیان که:

- عمل به ظواهر و عمومات و... و اجراء اصول لفظیه عقلائیّه براساس اصل عدم صراف است و حال آنکه نص و یا خاص و یا اظهر هر یک خود قرینه صرافه بوده و دیگر جای اجرای اصل لفظی نیست.

۲ - و یا از باب جمع عرفی هستند که بر طرح مقدم است، چه به عنوان ترجیح که راجح اخذ و مرجوح طرح می شود و چه به عنوان تخییر که احدهما را علی التخییر طرح و دیگری را اخذ بکنیم.

پس: از ترک ترجیح، تخییر میان متعارضات مذکوره لازم نمی آید تا که محذور مذکور لازم آید، و محل نزاع ما در باب

تعارض ظاهری است که بین آنها یا تباین کلی وجود دارد و یا تباین جزئی.

ص: ۲۳۶

متن و کیف کان، فقد ظهر ضعف القول المزبور و ضعف دلیله المذكور، و هو: عدم الدلیل علی التّرجیح بقوّه الظّنّ.

و أضعف من ذلك ما حکى عن التّهایه، من احتجّاه: بأنّه لو وجب التّرجیح بین الأمارات فی الأحکام لوجب عند تعارض البینات، و التّالی باطل؛ لعدم تقدیم شهاده الأربعة علی الاثنین. (۱)

و أجب عنه فی محکّی التّهایه و المنیه: بمنع بطلان التّالی، و أنّه یقدّم شهاده الأربعة علی الاثنین. سلّمنا، لکن عدم التّرجیح فی الشّهاده ربّما کان مذهب أكثر الصّحابه، و التّرجیح هنا مذهب الجمیع (۲)، انتهى.

و مرجع الأخير إلى أنّه لو لا الإجماع حکمنا بالتّرجیح فی البینات أيضا.

و ینظر ما فیہ ممّا ذکرنا سابقا؛ فإنّا لو بنینا علی أنّ حجّیه البینه من باب الطریقته، فاللازم مع التّعارض التوقّف و الرجوع إلى ما یتفضیه الاصول فی ذلك المورد: من التّحالف، أو القرعه، أو غیر ذلك.

و لو بنی علی حجّیتها من باب السببیه و الموضوعیه، فقد ذکرنا: أنّه لا وجه للتّرجیح بمجرّد أقربیه أحدهما إلى الواقع؛ لعدم تفاوت الراجح و المرجوح فی الدخول فیما دلّ علی کون البینه سببا للحکم علی طبقها، و تمانعها مستند إلى مجرّد سببیه کلّ منهما، كما هو المفروض.

فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا یحتمله العقل.

ترجمه * در هر صورت: ضعف قول مزبور (یعنی عدم وجوب ترجیح) آشکار شد و هكذا ضعف دلیلی که بر این عدم وجوب ذکر شد و آن عبارت بود از عدم دلیل بر قوّه الظّنّ علی التّرجیح.

* و ضعیف تر از آن دلیل، دلیلی است که از نهایه الوصول نقل شده است از احتجاج ایشان به اینکه:

اگر ترجیح بین امارات در احکام واجب بشود، پس در تعارض بینات نیز واجب خواهد بود. و تالی (یعنی وجوب ترجیح در بینات) باطل است چراکه شهادت چهار نفر بر دو نفر مقدّم داشته نمی شود (پس مقدّم یعنی وجوب ترجیح در ادله الاحکام نیز باطل است).

* و جواب داده اند از این دلیل در همان محکّی نهایه و محکّی منیه به عدم بطلان تالی، چراکه شهادت چهار نفر بر دو نفر مقدّم می شود.

ص: ۲۳۷

۱- (۱) - نهایه الوصول (مخطوط): ۴۵۱-۴۵۲، و حکاه عنه فی مفاتیح الاصول: ۶۸۸.

۲- (۲) - نهایه الوصول (مخطوط): ۴۵۲، و منیه اللیب (مخطوط): الورقه ۱۶۹، و حکاه عنهما السید المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۶۸۸.

* سَلْمنا (که ترجیح در بیّنات واجب نباشد) لکن نبود ترجیح در شهادت چه بسا (به دلیل وجود مانع است و آن) مذهب اکثر صحابه است (و حال آنکه در تعارض ادله چنین مانعی وجود ندارد بلکه) ترجیح در اینجا اجماع همه علماء است. تمام.

- و باز گشت پاسخ اخیر به اینستکه: اگر اجماع (به عنوان یک مانع خارجی) نبود ما در بیّنات نیز حکم به وجوب ترجیح می کردیم.

* و از مطالبی که سابقاً ذکر کردیم روشن می شود که: اگر بنا بگذاریم بر اینکه حجّیت بیّنه از باب طریقت است، پس لازم در صورت تعارض بیّنات، توقّف است و رجوع به اموری که اصول، آن را در آن مورد اقتضاء می کند از جمله قسم خوردن یا قرعه و یا غیر این امور...

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و کیف کان، فقد ظهر ضعف القول المزبور... الخ) چیست؟

اینستکه: از دلائل پنجگانه قبلی روشن شد که قول بعضی از عامّه که در متراجحین قائل به تخییراند و نه وجوب ترجیح، باطل است، مضافاً بر اینکه دلیلشان هم که می گفتند: لا دلیل علی التّرجیح بقوّه الظن، تضعیف شد و ما به دلائل متعدّد اثبات کردیم که اینجا جای ترجیح است.

- نکته: تا به حال سه دلیل از ادله منکرین وجوب ترجیح را در ضمن یک توهم و ان قلت، نقل و نقد کردیم، و لکن شیخ در اینجا به نقل یک دلیل از قول علامه در نهاییه پرداخته است که در واقع یک قیاس است و آن اینستکه:

- اگر در تعارض امارات ظنیّه در احکام شرعیّه مثل خبرهای ثقه در احکام، ترجیح واجب باشد لازمه اش اینستکه: در تعارض اماره در موضوعات یعنی بیّنات با یکدیگر نیز ترجیح واجب باشد.

- اللازم باطل، فالملزوم مثله.

- در نتیجه: ترجیح واجب نیست، پس تخییر در کار است.

* بیان ملازمه اینستکه: امارات در احکام و امارات در موضوعات هر دو در مناط ترجیح مشترک اند و آن عبارتست از قوّة ظنّ.

- اگر با این مناط در خبرین متعارضین در احکام ترجیح لازم باشد، به همین دلیل باید که در بیّنات هم ترجیح لازم باشد.

* بیان بطلان لازم اینستکه: در بیّنات ترجیح لازم نیست، چراکه اگر به حسب فرض زید و عمر بر سر مالی منازعه داشته باشند

و یکی از آن دو شاهد عادل اقامه کند و آن دیگری چهار شاهد عادل، با اینکه از قول چهار شاهد ظنّ بیشتری حاصل می آید
معدلک حکم به تنصیف کرده و برای چهار شاهد

ص: ۲۳۸

ترجیحی قائل نمی شوند.

- پس: در اینجا ترجیح واجب نمی باشد، فالملزوم مثله یعنی که در امارات احکام هم نباید واجب باشد.

* غرض از (و اجاب عنه فی محکمی النّهایه و المتیّه... الخ) چیست؟

اینستکه: علامه خود از این استدلال دو جواب داده است:

۱ - اینکه ملازمه را می پذیریم لکن بطلان لازم را قبول نداریم یعنی قبول نداریم که ترجیح در بینات باطل باشد بلکه آن را صحیح می دانیم و در مثال مذکور نیز عده ای شهادت چهار نفر را بر دو نفر ترجیح می دهند چنانکه شهادت اعدل را بر عادل ترجیح می دهند و...

۲ - سلّمنا که و اللّازم باطل باشد و در بینات کسی قائل به ترجیح نباشد و لکن این یک قیاس مع الفارق است. چرا؟

- زیرا در باب تعارض امارات در احکام، اجماعات منقوله و محصّیله، قولی و عملی بر ترجیح قائم شده است و به آن ادله ترجیح واجب است و حال آنکه در باب بینات اکثر بلکه همه طرفدار عدم ترجیح هستند و ما به این دلیل ترجیح را واجب نمی دانیم.

پس: این قیاس مع الفارق است.

* مراد شیخ از (و مرجع الاخیر... الخ) چیست؟

اینستکه: بازگشت پاسخ دوم علامه به اینستکه: اگر اجماع به عنوان یک مانع خارجی نبود ما در بینات نیز حکم به وجوب ترجیح می کردیم.

- به عبارت دیگر می خواهد بفرماید: مقتضی قاعده ترجیح است منتهی اگر در باب بینات قائل به ترجیح نشده اند بخاطر وجود دلیل خاص است که اجماع و یا مخالفت اکثر باشد و إلاً اگر این امر نبود ما نیز قائل می شدیم به اینکه مقتضی قاعده در بینات نیز ترجیح است.

- اما این فرمایش علامه به نظر ما باطل است چرا که کرارا گفته ایم که مقتضی قاعده عدم ترجیح است مگر دلیل خاص بر ترجیح برسد و جلو اقتضای قاعده را بگیرد نه اینکه مقتضای قاعده ترجیح باشد و اجماع مانع از آن بشود.

- به عبارت دیگر: همانطور که در باب اماره در احکام دو مبنا بود یکی مبنای طریقیّت و دیگری مبنای سببیت، که ما تفصیلاً مطلب را روی هر دو مبنا محاسبه کردیم.

- حال: در باب اماره در موضوعات و یا همان بینات نیز دو مبنا وجود دارد.

۱ - یکی مبنای طریقیّت است که در این مبنا شهادت عدلین مثلاً طریق إلى الواقع است و به خودی خود موضوعیت ندارد و هو الحق. چرا؟

ص: ۲۳۹

- زیرا که با شهادت عدلین بر طهارت که واقع عوض نمی شود بلکه صرفاً از این طریق اطمینان به واقع حاصل می شود.

۲ - یکی هم مبنای سببیت و یا به تعبیر دیگر موضوعیت است.

- حال: مقتضای قاعده بر هر دو مبنا ترجیح نمی باشد که ذیلاً بیان خواهد شد.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و یظهر ما فیه مما ذکرنا سابقاً... الخ) چیست؟

۱ - اینستکه: بر مبنای طریقیّت، مقتضای قاعده در تعارض بینات، توقّف است و رجوع به اصول و قواعد.

- منتهی در باب اماره احکام اصلی عملی براءت و امثال آن است و لکن در باب بینات پای اصول و قواعد دیگر در میان است از قبیل تحالف و سپس حکم به تنصیف دار و یا قرعه زدن در اموری که تبعیض بردار نیستند مثل زوجیت و نسب و هكذا صلح قهری و امثال.

- البته دلیل بر توقّف قبلاً ذکر گردید فراجع.

۲ - و بر مبنای سببیت که ملاک ترجیح در آن اقوائت مناط است بدین معنا که احد الامرین اهم و یا محتمل الاهمیّه باشد، تمناع وجود دارد و جای ترجیح نیست. چرا که در ما نحن فیه:

اولاً: اقوائت ملاک یعنی اهم بودن یکی از آن دو و یا محتمل الاهمیّه بودن در هیچکدام وجود ندارد.

ثانیاً: ادله حجیت بینه هم که آیه شریفه فاستشهدوا شهیدین من رجالکم و... باشد، بطور مساوی شامل هر دو بینه متعارضه می شوند و برای هر دو سببیت جعل می کنند بدون این که فرقی باشد بین راجح که شهادت اربع است و مرجوح که شهادت اثین است.

ثالثاً: تمناع هریک از آن دو از وجوب عمل به دیگری نیز به خاطر شمول دلیل و سببیت هر کدام است، چه راجح و مرجوحی باشد یا نباشد، و لذا از حیث قاعده وجهی ندارد که ما احدهما را مانع از عمل به دیگری قرار دهیم ولی آن دیگری را مانع قرار ندهیم چرا که کلاهما تمناع دارد.

- پس علی القاعده جای ترجیح نیست، مگر از روی دلیل خاص که در آن صورت جای ترجیح هست.

- اما آن دلیل خاص هم فقط در باب اماره در احکام وجود دارد و لکن در باب بینات و یا اماره در موضوعات وجود ندارد.

- در نتیجه: قیاس این دو باب به یکدیگر در استدلال مستدل، مع الفارق است.

متن ثم إنه يظهر من السيد الصّيدر - الشّارح للوفيه - الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التّخيير و التّوقّف و الاحتياط، و حمل أخبار التّرجيح على الاستحباب، حيث قال - بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار -:

«إنّ الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه: من أنّ الأصل التّوقّف في الفتوى و التّخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بمطابقه أحد الخبرين للواقع، و أنّ التّرجيح هو الفضل و الأولى».

و لا يخفى بعده عن مدلول أخبار التّرجيح. و كيف يحمل الأمر بالأخذ بما يخالف العامّه و طرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً مع التّعليل ب «أنّ الرّشد في خلافهم»، و «أنّ قولهم في المسائل مبنّى على مخالفه أمير المؤمنين عليه السّلام فيما يسمعون منه». و كذا الأمر بطرح الشّاذّ النّادر، و بعدم الاعتناء و الالتفات إلى حكم غير العدل و الأفقه من الحكمين.

مع أنّ في سياق تلك المرّجات موافقه الكتاب و السنّه و مخالفتها، و لا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التّفكيك، فتأمل.

و كيف كان، فلا شكّ أنّ التّفصّي عن الإشكالات الدّاعيه له إلى ذلك، أهون من هذا الحمل.

ثمّ لو سلّمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التّخيير و بين حمل أخبار التّرجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوى و جب التّوقّف، فيجب العمل بالتّرجيح؛ لما عرفت: من أنّ حكم الشّارع بأحد المتعارضين إذا كان مردداً بين التّخيير و التّعيين و جب التزام ما احتمل تعيينه.

ترجمه

حمل اخبار ترجيح بر استحباب در كلام سيد صدر

- از كلام سيد صدر شارح و افيه، دو امر روشن می شود:

۱ - رجوع به تخيير (که مربوط به عمل است)، به توقّف و احتياط (که مربوط به فتوى است) در خبرين متعارضين.

۲ - حمل اخبار ترجيح بر استحباب، آنجا که پس از وارد کردن اشکالاتی بر عمل به ظاهر اخبار می گوید:

- پاسخ از تمام آن اشکالات، مطلبی است که بدان اشاره کردیم به اینکه: اصل در خبرين متعارضين، توقّف در فتوى است (چرا که نمی دانی حق با کدامیک از دو خبر است) و تخيير در عمل است در صورتیکه از خارج علم به مطابقت یکی از دو خبر با واقع حاصل نشود، و اینکه ترجيح هم مستحبّ و افضل است.

- ۱ - بعید بودن این پاسخ سید صدر از مدلول اخبار ترجیح (که ظهور در وجوب دارند) روشن است.
- چگونه امر به اخذ خبر مخالف عامه و طرح خبر موافق با آنها حمل بر استحباب می شود، بویژه با وجود تعلیل به اینکه رشد در مخالفت با آنهاست و اینکه سخن آنها در مسائل، مبنی بر مخالفت با امیر مؤمنان است، در آنچه که از ایشان می شنوند.
- و هکذا امر (حضرت) به کنار گذاشتن حدیث شاذ و نادر، و امر به عدم اعتنا و توجه به حکم غیر اعدل و افقه از حکمین.
- مضافاً بر اینکه در سیاق این اخبار (یعنی اخبار علاجیه، یک مرجح دیگری وجود دارد و آن) موافقت خبر با کتاب و سنت قطعیۀ پیامبر صلی الله علیه و اله) و مخالفت با آنهاست و لذا حمل این اخبار بر استحباب ممکن نیست.
- پس: اگر سید صدر غیر این مرجح اخیر را حمل بر استحباب کند، تفکیک (در مرجحات) لازم می آید (یعنی اگر این مرجح اخیر را حمل بر وجوب می کنید، غیر آن را هم باید حمل بر وجوب کنید).
- پس تأمل کن (که این ایراد وارد نیست، چونکه تفکیک این مرجح اخیری، مع الدلیل است، معذک این راهی که سید صدر رفته به خاطر ایرادات قبلی، درست نیست).
- در هر صورت، پاسخ سید صدر به این اشکالات و شبهاتی که خود طرح کرده است و رهایی از آنها، آسانتر است از این حمل (اوامر ترجیح بر استحباب).
- شیخ سپس می فرماید:

- ۲ - سلمنا که امر (در خبرین متعارضین) دائر باشد بین تقیید اخبار تخیر (که بایهما عملت کان ثوابا باشد، البته در صورتیکه ترجیحی نباشد) و بین حمل اخبار ترجیح بر استحباب، (اقوی و اولی اینستکه:
- مطلقات را حمل بر مقیدات بکنید)، حال به فرض که اولی (یعنی حمل مطلقات بر مقیدات) هم اقوی نباشد، توقف واجب و عمل به ترجیح واجب می شود، چرا که دانستی که حکم شارع به یکی از این دو خبر متعارض، در صورتیکه امر دائر باشد میان تخیر (بین دو خبر) و تعیین (یکی از آن دو که مثلاً اعدل است)، التزام به آنی که تعیینش محتمل است، واجب است.

* حاصل مطلب در (ثمَّ اِنَّهٗ يظهر من السَّيِّد الصدر... الخ) چیست؟

- بیان سؤمین نظریه در رابطهٔ وجوب یا استحباب راجح بر مرجوح در متعارضین است و لذا می فرماید:

ص: ۲۴۲

- به عقیده جمهور اهل سنت به استثنای باقلانی و جبائیان و جمهور امامیه از اخباری و اصولی به استثنای سید صدر، ترجیح واجب است.

- به عقیده برخی هم چنانکه گذشت، ترجیح راجح نه واجب است و نه مستحب.

- امّا نظریه سومی در این باب مطرح است که مربوط به سید صدر شارح وافیه است و آن حکم به تخییر است و نه ترجیح، منتهی ترجیح را مستحب و افضل می داند.

- به عبارت دیگر: وی اوامری را که در اخبار علاجیه وارد شده است مبنی بر اخذ به راجح و طرح مرجوح، حمل بر استحباب کرده است.

- توضیح ذلک اینک:

- مرحوم سید صدر با ورود به اخبار و روایات علاجیه که در رابطه با علاج متعارضین مطرح شده است و مطالعه آنها با اشکالات و شبهاتی در مضامین این اخبار روبرو شده است که از حل آنها عاجز شده و به ناچار آنها را حمل بر استحباب کرده است و نه وجوب و لذا فرموده است.

- الحكم هو التّخیر فی جمیع المتعارضات إلا أنّ التّرجیح هو الافضل و الاولی.

* یکی از شبهات پیش آمده برای سید صدر را در این مسأله بیان کنید.

- اینستکه: وقتی ما به اخبار علاجیه مراجعه می کنیم می بینیم که:

* برخی از این اخبار اصلاً اسمی از مرجّحات نبرده بلکه مستقیماً به سراغ تخییر رفته و فرموده است که: بایّهما اخذت من باب التسلیم وسعک.

* برخی از این اخبار تنها متعّرض یک یا دو مرجّح شده و سپس به سراغ تخییر رفته است.

* برخی از این اخبار از جمله مقبوله و مرفوعه متعّرض و متذکر چند مرجّح شده اند لکن خود اینها به لحاظ ترتیب با هم اختلاف دارند فی المثل:

- در بعضی جاها اول ترجیح به صفات را آورده، و سپس ترجیح به شهرت را و...

- در بعضی جاها مطلب را به عکس کرده و به برخی از مرجّحات از قبیل احدث تاریخا بودن، اعتنا نشده است و هکذا...

- از این روند در اخبار به این نتیجه می رسیم که پس ترجیح واجب نمی باشد. و إلا اخبار علاجیه به شکل منظمی آنها را بیان می کرد.

- پس: معلوم می شود که ائمه ما اعتنایی به مرجحات نداشته اند و لذا ما ناگزیریم که اوامر ترجیح را حمل بر استحباب کنیم.

- الحاصل: این شبهه و امثال آن سید صدر را وادار به قول به استحباب ترجیح کرده است، برخلاف قول مشهور.

ص: ۲۴۳

* حاصل پاسخ شیخنا در (و لا یخفی بعده عن مدلول اخبار الترجیح...) چیست؟

- اینستکه: بر اهل فن پوشیده نیست که حمل اوامر مذکوره در اخبار علاجیه بر استحباب بسیار بعید است و با مدلول این اخبار نمی سازد.

- فی المثل: یکی از این مرجحات اینستکه: خذوا ما خالف القوم و ذروا ما وافقتها.

یعنی که حدیث مخالف عامه را بگیری و موافق را رها سازید.

- خوب، خذوا و ذروا، در اینجا امر است و ظهور در وجوب دارد و ما بدون قرینه قاطع نمی توانیم که آن را برخلاف ظاهرش حمل کنیم، بویژه اینکه در ادامه علت آورده به اینکه: لَانَّ الرُّشْدَ وَ الْحَقَّ فِی خِلَافِهِمْ.

- و یا علت آورده به اینکه: مبنای اهل سنت در مسائل و احکام شرعیّه بر این بوده است که به محضر امیر مؤمنان علیه السلام می رسیدند و حکم شرعی را سؤال می کردند و می رفتند و لکن با آنچه که از او می شنیدند مخالفت می کردند.

- حال آیا می توان گفت که مابین مطلبی که حق است و مطلبی که باطل است مخیر هستیم، منتهی اخذ به حق افضل است؟ قطعاً چنین جایی جای تخییر نیست بلکه معینا باید که حق را گرفت و باطل را کنار گذاشت.

- پس: ترجیح واجب است.

- و یا فی المثل: یکی از مرجحات اینستکه: مشهور را گرفته و شاذ را طرح کنید آیا می توان بدون جهت این امر را حمل بر استحباب کرد؟ بویژه اینکه علت آورده است که فَاِنَّ الْمَجْمَعِ عَلَیْهِ لَا رِیْبَ فِیْهِ.

- پس: در دوران بین طریقی که لا ریب فیه است و طریقی که فیه ریب است، معینا باید لا ریب فیه را گرفت.

- و یا فی المثل: یکی از مرجحات اینستکه: در باب حکمین و قاضیین فرموده است:

حکم قاضی اعدل و افقه را بگیری و به غیر آن اعتنا نکنید درحالیکه ظهور در حصر هم دارد.

- آیا در اینجا می توان گفت که ما مخیریم که به هر کدام که می خواهیم اخذ کنیم لکن اخذ به حکم قاضی افقه و اعدل اولویّت دارد؟

- قطعاً چنین جایی، جای تعیین است و نه تخییر، و لذا ترجیح واجب است.

* مراد از (مع أنّ فی سیاق تلك المرجحات موافقه الكتاب... الخ) چیست؟

- اینستکه: در ردیف مرجحات فوق الذکر آمده است که اگر دو حدیث از هر جهتی مساوی باشند، لکن احدهما موافق با ظواهر کتاب و سنت و دیگری مخالف با آن باشد، موافق را گرفته و مخالف را طرح کنید.

- آیا می توان این امر را حمل بر استحباب کرده گفت دستور مزبور استحبابی است و إلا- ما مخیریم بین اخذ به موافق و مخالف؟

- خیر، معینا باید که جانب موافق را گرفته و آنچه مخالف قرآن و سنت است طرح نمود، چرا که امر مزبور قطعا و جوبی است.

- آنگاه به قرینه سیاق، سایر فرازها و فقرات مذکور نیز حمل بر وجوب می شود.

- پس: جناب سید صدر ترجیح واجب است و نه مستحب.

* غرض از (فتأمل...) در پایان مطلب چیست؟

اینستکه: اگر قرینه معتبره ای بر تفکیک باشد، بله وحدت سیاق مورد لحاظ واقع نمی شود، لکن خوشبختانه قرینه ای وجود ندارد.

* حاصل مطلب در (و کیف کان،... الخ) چیست؟

- اینستکه: پاسخ دادن سید صدر به اشکالات و شبهاتی که طرح کرده است آسان تر از تسلیم شدن در برابر آنها و حمل اوامر ترجیح بر استحباب می بوده است.

* شما برای نمونه چه پاسخی به آن شبهه ای که از زبان سید صدر نقل کردید می دهید؟

- می گوئیم که شما گفتید که در بعضی از اخبار اصلا اشاره ای به مرجحات نشده است بلکه مستقیما به سراغ تخییر رفته و فرموده است که: اذن فتخییر.

- به شما پاسخ می دهیم که امام علیه السلام می دانسته است که مورد سؤال سائل متعارضینی است که از تمام جهات متعادلین هستند و لذا سخنی از مرجحات به میان نیاورده، به سراغ تخییر رفته و این کلام را مطلق آورده است.

- اما در سایر جاها به بیان مرجحات پرداخته است و لذا شما چنانکه شایع هم هست مطلق را حمل بر مقید کنید.

- و اما اینکه گفتید بعض روایات یک یا دو مرجح را ذکر کرده و اشاره ای به بقیه مرجحات نفرموده است، پاسخش اینستکه:

- العاقل یکفیه الاشاره.

- کافی است که امام سرنخی به ما بدهد و ما به برکت حجت باطنی یعنی عقل، دیگر مرجحات را نیز بدست آوریم.

* مراد شیخ از (ثم لو سلّمنا دوران الامر بین تقييد اخبار التخییر و بین حمل اخبار التّرجیح... الخ) چیست؟

اینستکه: تا به اینجا ما قبول نکردیم که اوامر در اخبار علاجیه قابل حمل بر استحباب باشند و قائل

به وجوب آنها شدیم. و لکن در اینجا می گوئیم:

* از یک طرف اخبار تخییر اطلاق دارند بدین معنا که شما مطلقاً مخیر هستید، چه رجحانی در کار باشد یا نه؟

* از طرف دیگر اخبار و اوامر ترجیح ظهور در وجوب دارند.

حال: اگر امر دائر باشد بین اینکه ما این مطلقات تخییر را مقید کرده بگوئیم که پس از فقدان مرجحات جای تخییر است تا در نتیجه اوامر ترجیح به ظهور خودشان در وجوب باقی بمانند چنانکه ما می گوئیم و بین اینکه این اوامر را حمل بر استحباب کنیم تا که آن اطلاقات به حال خود باقی باشد.

- و نتیجه بگیریم که: الحکم التخییر مطلقاً، و التّرجیح اولی که سید صدر می گوید.

- باز می گوئیم:

- اولاً: تقیید مطلقات تخییر اولویّت دارد چرا که التقیید شایع و الظنّ يلحق الشیء بالاعم الاغلب.

ثانیاً: به فرض هم که تقیید اولی نباشد، باز از این باب که حمل امر بر استحباب هم شایع است پاسخ می دهیم که:

- وقتی هیچیک از متعارضین نسبت به دیگری اولویّت نداشته باشد نوبت به توقّف می رسد و لذا در مقام عمل احتیاط ایجاب می کند که راجح را گرفته و مرجوح را کنار بگذاریم. چرا؟

- زیرا مکرر گفته ایم که در باب طرق و امارات: إذا دار الامر بین التّخییر و التّعیین باید که جانب تعین را گرفت لکن نه از باب اینکه حتماً این حجّت است و خدا آن را معین کرده است تا که تشریح لازم آید، بلکه از باب اینکه راجح جایز العمل و مرجوح مشکوک الجواز است و لذا:

- احتیاط کرده به راجح عمل کرده و عمل به مرجوح را جایز نمی دانیم چرا که از باب احتیاط نمی باشد. فتعیّن اینکه از باب تشریح باشد که حرام است.

- الحاصل: إنّما الکلام در اینستکه:

- اگر دو حدیث تعارض نمایند در حالیکه یکی از آن دو راجح و آن دیگری مرجوح باشد آیا ترجیح یعنی اخذ به راجح و طرح مرجوح واجب است یا مستحب یا هیچکدام؟

- در پاسخ سه نظریه مطرح شد:

۱ - مشهور شیعه و سنی قائل به وجوب ترجیح بودند.

۲ - جماعتی از عامّه معتقد به تخییر بودند.

۳ - سید صدر از امامیه قائل به استحباب ترجیح بود.

نکته:

۱ - مقام اول بحث در متکلفین بود.

ص: ۲۴۶

۲ - مقام ثانی در متفاضلین بود، که در خبرین متعارضین بود که احدهما بر دیگری رجحان داشت.

- این مقام ثانی، خود دارای چهار مقام بود که مقام اول آن این بود که آیا اخذ به ذو الرّاجح واجب است یا نه؟ که تا به اینجا بررسی شد.

- در متن بعد به بررسی مقام دوم از چهار مقام این مقام دوم می پردازیم. ان شاء الله.

تلخیص المطالب

آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ

* جناب شیخ موضوع بحث در مقام ثانی چیست و چه مقاماتی از بحث در آن وجود دارد؟

- ترجیح است. و در آن چهار مقام از بحث وجود دارد.

* مقام اول از بحث پیرامون چه امری است؟

- پیرامون وجوب ترجیح است بدین معنا که: اگر دو خبر متکافئین نباشند بلکه متراجحین باشند آیا ترجیح واجب است یا نه؟ بلکه متراجحین هم مثل متکافئین است؟

- یعنی آنچه در متکافئین گفته آمد عینا در متراجحین هم همان است و ترجیح واجب نیست.

* جناب شیخ نظر جنابعالی در این مسأله چیست؟

- به پنج دلیل ترجیح در متراجحین واجب است، از جمله:

۱ - اجماع محصل قولی ۲ - اجماع محصل عملی یا سیره ۳ - اجماعات منقوله ۴ - روایات متواتره ۵ - القاعده

- اگر کسی چهار دلیل اول را قبول نکند، دلیل پنجم یعنی الاخذ بذی المزیه بعنوان یک قاعده قابل ردّ نیست. و لذا:

- در دو خبری که یکی نسبت به دیگری ترجیح دارد، قاعده اینست که: راجح را بر مرجوح مقدم بداریم.

* جناب شیخ از چه جهت این مطلب قاعده است؟

- گفته شد که با قطع نظر از وجوب ترجیح و در صورت متکافئین بودن روایات مقتضای قاعده در خبرین متعارضین، اعم از اینکه قاعده اولیه باشد و یا ثانویه، بنابر سببیت تخییر است.

- اما به حسب اصل و قاعده اولیه بنابر طریقیّت، اول توقّف است و لکن اصل و قاعده ثانوی در آخرش گفته: اذن فتخیر.

- إنَّما الكلام در اینجاست که: آیا این توقّف آخرش تخییر است مطلقا یا که در برخی از فروض اذن فتخییر است؟

ص: ۲۴۷

- بله، اولش بنا بر طریقت توقّف است، یعنی يتوقّف و يرجع إلى الاصل، لکن ان وافق احدهما و إلا فالی التّخیر.

- به عبارت دیگر: وقتی انسان به حکم قاعده اولیه در متکافئین توقّف می کند، خود دارای دو صورت است:

- گاهی یکی از دو متعارض مطابق اصل است، مثل: ینبغی غسل الجمعة، که با اصل عدم وجوب و یا اصل برائت مطابق است.

- گاهی هم هیچیک از آن دو تا مطابق با اصل نیست، مثل وجوب نماز ظهر و وجوب جمعه و یا مثل حرمت دفن کافر و وجوب دفن کافر.

- در فرض مزبور نیز یا اصل عملی را مرجح احد المتعارضین قرار می دهیم یا مرجع.

* اگر یکی از متعارضین مطابق اصل شد و ما هم اصل را مرجح دانستیم یعنی آن را دلیل لا یجب غسل الجمعة قرار دادیم، که از محل بحث ما خارج می شود چرا که بحث ما در متعادلین است و نه متراجحین.

* و اگر یکی از متعارضین مطابق اصل شد و ما هم اصل را مرجع قرار دادیم و نه مرجح مقتضای قاعده اولیه، توقّف است و رجوع به اصل، لکن مقتضای قاعده ثانویه اذن فتخیر است، نه اینکه يتوقّف و يرجع إلى الاصل. چرا؟

- زیرا بر اساس قاعده ثانویه يرجع إلى الاصل نداریم بلکه اذن فتخیر داریم.

* و اگر هیچیک از دو متعارض مطابق با اصل نشد، دارای دو صورت است:

- به حسب قاعده اولیه، يتوقّف و يرجع إلى التّخیر بین الاحتمالین.

- به حسب قاعده ثانویه، اولش يرجع إلى الاصل است ولی آخرش فاذن فتخیر یعنی که ائمه علیهم السّلام فرموده اند که احد الخبرین را اختیار کنید.

- پس: در دو فرض با قطع نظر از وجوب ترجیح، وظیفه در خبرین متعارضین تخیر است، منتهی:

- بنا بر سببیت اولاً و اخراً، حکم تخیر است و لکن بنا بر طریقت اولش توقّف است لکن آخرش تخیر است.

- البته، در یک فرض از سه فرض فوق ممکن است که آخرش به اذن فتخیر نرسد بلکه به ترجیح برسد.

* جناب شیخ حاکم به تخیر کیست؟

- یا عقل است، یا شرع، و شقّ سوّمی ندارد.

- نکته: حاکم به تخیر چه عقل باشد و چه شرع، هیچکدام حکم به تخیر نمی کنند مگر در صورت

فقدان مرجح.

* منظور از اخبار علاجیه چیست؟

- روایاتی است که در رابطه با معالجه متعارضین به ما رسیده است و خود بر دو دسته اند:

- یک دسته روایاتی هستند که نامی از ترجیح نیامده است یعنی تا که از امام علیه السلام سؤال شده است که یأتی عنکم المتعارضان وظیفه چیست؟ فرموده اند: فموسع علیک بایهما اخذت.

- یک دسته هم روایاتی هستند که اول مرجحات را ذکر نموده و سپس فرموده: اذن فتخیر.

* مرجحات ذکر شده در این روایات وجوبی هستند یا استحبابی؟

- احتمال می رود که وجوبی باشند، احتمال هم می رود که استحبابی باشند، چرا که ما از چهار دلیل اول چشم پوشی کرده و به دنبال دلیل پنجم به نام مقتضی القاعده رفتیم.

* قاعده در اینجا چیست؟

- حمل المطلق علی المقید است، فی المثل:

- یک مطلق داریم مثل اعتق رقبه، یک مقید هم داریم مثل اعتق رقبه مؤمنه.

- نمی دانیم که این مؤمنه در اعتق رقبه مؤمنه، یک قید وجوبی است و یا استحبابی؟

- قاعده اینستکه: آن عبارت مطلق را حمل بر مقید کرده و نتیجه گرفته شود که قید ایمان یک قید وجوبی است و لذا باید رقبه مؤمنه آزاد نمود.

الحاصل:

- بنابراینکه تخیر شرعی باشد، قاعده اینستکه: زمانی نوبت به تخیر می رسد که ترجیحی در کار نباشد و إلا با بودن ترجیح حتما باید راجح را اخذ نمود و این همان حمل المطلق علی المقید است.

- بنابر اینکه تخیر عقلی باشد، حکم عقل اینستکه: در خبرین متعارضین مخیر هستید که یکی را اخذ و دیگری را طرح بکنید.

* اگر از عقل سؤال شود که آیا شما مطلقا به ما اجازه تخیر می دهید یا در صورتی که یکی از دو خبر ذی المزیه نباشند بلکه مساوی باشند، چه پاسخ می دهد؟

- می گوید: در من نگرانی وجود دارد چرا که احتمال می دهم که شرع ذی المزیه را ترجیح داده باشد، چونکه معلوم نیست

که اخبار تراجیح برای وجوب است و یا استحباب؟

پس: حیث اینکه احتمال می‌دهم که ذی‌المزیه مقدم باشد، به این آسانی دستور به تخییر نمی‌دهم، بلکه وقتی اجازه به تخییر می‌دهم که هیچکدام از متعارضین مزیتی بر دیگری نداشته باشد و الا احتیاط کرده می‌گویم ذی‌المزیه را اخذ کنید. چرا؟

- چون که دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

ص: ۲۴۹

- پس: قاعده ایجاب می کند وجوب ترجیح را.

* جناب شیخ اگر گفته شود که عقل نباید نگرانی مزبور را داشته باشد چرا که می تواند به جای نظر به اخبار علاجیه و ایجاد نگرانی در خود، به ادله حجیت نظر کند که مطلق است.

- به عبارت دیگر: دلیلی مثل صدق العادل که خبر ثقه را حجت کرده است اطلاق دارد، چه خبر ثقه و خبر عادل بلا معارض باشد و چه مع المعارض، چه ذی المزیه باشد یا نه.

- این اطلاق را گرفته بگوید شارع خبر عادل را بطور مطلق حجت دانسته است و قیدی ندارد.

- وقتی که فاقد قید است، در صورت امکان وظیفه اینستکه: به کلّ منهما بعینه عمل بشود چونکه صدق العادل شامل همه خبرها شده آنها هم وجوب به نحو عینی.

- منتهی از آنجا که قدرت شرط عام در تمام تکالیف است، باید که فعل به اندازه قدرت انجام بگیرد.

- اندازه قدرت هم اینستکه: کلّ منهما بانضمام الاخر، نامقدور است و لکن کلّ منهما بشرط الانفراد عن الاخر مقدور است.

پس: قدرت مکلف به احدهما می رسد تخییرا و لذا لزومی ندارد که ذی المزیه را مقدم بدارد، چه می فرماید.

- قلنا به اینکه: عقل به ادله حجیت هم که نظر کند، تا زمانی که ذی المزیه وجود داشته باشد اجازه تخییر نمی دهد. چرا؟

- زیرا عقل پس از اتمام سه مقدمه اجازه می دهد و لذا تا یکی از این سه مقدمه که ذیلا بیان می شود ناقص باشد اجازه تخییر نمی دهد.

۱ - صدق العادل، کلّ منهما را عینا واجب العمل کرده است.

۲ - کلّ تکلیف مشروط بالقدره و الامان، که در متعارضین امکان عمل به احدهما وجود دارد و نه کلیهما.

۳ - ترجیح بلا مرجح قبیح است و لذا ترجیح یکی از دو خبری که من جمیع الجهات مساوی هستند درست نیست.

- وقتی این سه مقدمه دست به دست هم بدهند، عقل اجازه تخییر می دهد.

* جناب شیخ اگر گفته شود همانطور که حجیت یک ظنّ دلیل می خواهد، تعیّد به ظنّ نیز بدون دلیل تشریح است و به ادله اربعه حرام.

- به عبارت دیگر: همانطور که اگر شما بدون دلیل بگوئید خبر عادل حجت است، تشریح است همانطور هم اگر بدون دلیل بگوئید که ذی المزیه حجت است و آنکه فاقد مزیت است حجت نیست،

تشریح است و حرام، چه می فرمائید؟

* هدف از این اشکال اینستکه:

- اگر مقتضای قاعده را می خواهید، مقتضای قاعده اینستکه: ترجیح و تقدیم ذی المزیه واجب نیست، چرا که:

اولاً: همانطور که حجت بودن یک اماره نیازمند به دلیل است و حجت دانستن اماره بدون دلیل تشریح است، تعبد به ذی المزیه هم دلیل می خواهد یعنی که اگر بدون دلیل معتبد به ذی المزیه شویم، تشریح است.

- فرض ما هم بر اینستکه: ما دلیلی بر وجوب ذی المزیه نداریم چونکه از آن چهار دلیل صرف نظر کرده و می خواهیم که علی القاعده بحث کنیم. یعنی که مسأله را روی شک بررسی کرده بگوئیم:

شک داریم که ترجیح ذی المزیه واجب است یا نه؟

- بگوئیم: خیر، واجب نیست، بلکه حرام است، چرا که تشریح است.

ثانیا: مسأله دوران بین التعمین و التخییر، جای براءت است، فی المثل:

- دوتا خبر با هم تعارض می کنند که یکی راجح و دیگری مرجوح است.

- شک داریم که آیا ما مخیر هستیم که هر کدام را که می خواهیم عمل بکنیم یا که نه مخیر نیستیم بلکه مقتید هستیم که حتما ذی المزیه را اخذ کنیم؟

- قبلا خوانده ایم که در این مسأله، اصل براءت جاری می شود چرا که تعیین خودش یک نوع از کلفت است، و عند الشک فی الکلفه، الأصل، البرائه.

- بنابراین: بوسیله اصاله البرائه این کلفت و مشقت تعیین را دور می کنیم و به هریک که می خواهیم عمل می کنیم.

- پس: مقتضای قاعده، عدم وجوب ترجیح است. چه می فرمائید؟

۱ - حرف اول این حضرات را که گفتند التعمین بذی المزیه من دون الدلیل کالتعمید بالاماره من دون دلیل، تشریح محرم، درست است.

- اما صحبت ما در اینجا صحبت تعبد نیست بلکه صحبت احتیاط است، یعنی:

- وقتی دوتا خبر با هم تعارض می کنند در حالیکه یکی راجح است و یکی مرجوح، عمل به راجح قطعاً جایز است چه تخییر باشد و چه تعیین.

- پس: در عمل به راجح بحثی نیست، إنما الکلام در عمل به مرجوح است چرا که جای شک و تردید است که آیا با بودن راجح می توان به مرجوح عمل کرد یا نه؟

- خوب ما احتیاط به آن طرفی عمل می کنیم که متیقن است، یعنی که از روی احتیاط به راجح عمل

ص: ۲۵۱

می کنیم نه آنکه متعبد به آن شویم.

* فرق این دو مطلب در چیست؟

- در اینستکه:

- یک وقت شما انگشت روی راجح گذاشته می گوئید بندگان خدا، خدا فرموده است که به این راجح عمل کنید، بدون اینکه بتوانید این مطلب را به شارع استناد دهید، خوب این تشریح است و حرام.

- یک وقت هم انگشت روی راجح گذاشته می گوئید: بندگان خدا، خطابی از جانب خدا در رابطه با این نرسیده است، لکن این مقدار می دانیم که یا تخییر و یا تعیین و علی کلا التقدیرین عمل به این راجح جایز است.

- اخذ قدر متیقن بما أنه قدر متیقن، احتیاط است و نه تشریح.

* اگر احتیاط است، چرا وجوبی است و چرا احتیاط مستحبی نباشد؟

- به لحاظ اینکه حکم به احتیاط در اینجا از عقل است، یعنی عقل حکم می کند به اینکه این احتیاط واجب است. چرا؟

- بخاطر اینکه طرف مقابل راجح مشکوک است یعنی شک داریم که می توانیم به طرف مرجوح عمل کنیم یا نه؟ خوب اصل اینستکه: خیر نمی توانید، چونکه:

-الأصل عند الشك في الحجية، عدمها.

- پس علی القاعدة همان ترجیح واجب است.

۲- و اما در پاسخ به اینکه گفتند در مسأله دوران بین التعمین و التخییر، جای اصل برائت است چونکه کلفت تعیین را با اصل برائت برمی داریم، می گوئیم:

- اکثر علما در دوران بین التعمین و التخییر، معتقدند به اینکه این شک، یک جور شک در مکلف به است، و هرگونه شک در مکلف به جای احتیاط است.

- اگرچه ما خودمان در آنجا برائتی شدیم، و تعیین را با اصل برائت برداشتیم لکن در اینجا قویاً احتمال می دهیم که احتیاط واجب بشود. چرا که حق اینستکه:

- این مسأله مربوط به آن مسأله قبلی که گفته شد: إذا دار الامر بين التعمین و التخییر، آیا احتیاط واجب است یا که برائت جاری می شود؟ نمی باشد.

- به فرض که در آنجا کسی برائتی باشد، در اینجا باید که احتیاطی بشود.

* جناب شیخ چه فرقی بین این دو دوران وجود دارد؟ آن دوران بین التّعیین و التّخیر بود، این هم دوران بین التّعیین و التّخیر است، چونکه در اینجا نیز گفته می شود که آیا ما مخیر هستیم که به هر یک از متراجحین عمل کنیم یا که معین است که به ذی المزیّه عمل کنیم؟

ص: ۲۵۲

- چرا جنابعالی می فرمائید که این بحث داخل در بحث إذا دار الامر بین التّعیین و التّخیر که ما خود در آنجا برائتی بودیم نیست و اینجا جای احتیاط است مگر چه تفاوتی در این دو مسأله وجود دارد؟

- این فرق که: دوران بین التّعیین و التّخیر یک وقت در مسأله فرعیّه یعنی در حکم شرعی فرعی است، و یک وقت در مسأله اصولیه است.

۱ - آنجا که دوران مزبور در مسأله فرعیّه است، امکان دارد که ما در آنجا برائتی شویم، فی المثل:

- اگر سوال شود کسی که روزه اش را در ماه رمضان عمدا بخورد آیا كفاره اش معینا صوم شهرین است یا که بین صوم شهرین و اطعام ستین مخیر است؟

- شکش، شک در مکلف به است بدین معنا که او نمی داند که مکلف به اش معینا صوم شهرین است یا که مکلف به اش مخیر میان صوم شهرین و اطعام ستین است.

- در این دوران بین التّعیین و التّخیر در مسأله فرعیّه، عده ای احتیاطی هستند عده ای از جمله خود ما برائتی هستیم.

- یعنی کلفت تعیین را با اصل برائت از خود دور کرده گفتیم مخیر هستید بین صوم شهرین و اطعام ستین.

۲ - و آنجا که دوران بین التّعیین و التّخیر در مسأله اصولیه است، بدین معنا که در طریقی پیش آمده که مجتهد را به سوی اجتهاد و کشف از حکم واقعی می برد چنانکه ما نحن فیه اینگونه است. چرا؟

- بخاطر اینکه در اینجا نیز این سؤال مطرح است که آیا این دو خبری که با هم تعارض کرده اند و مجتهد می خواهد با آنها استدلال کند که آیا مخیر است که به هر کدام که خواست استدلال کند یا که حتما باید ذی المزیّه را گرفته و با ذی المزیّه استدلال و اجتهاد کند؟

- خلاصه، دوران بین التّعیین و التّخیر فی باب الحجج جای احتیاط است یعنی که عقل می گوید دفع ضرر محتمل واجب است.

- در اینجا نیز صحبت از حجّت است، یعنی حجّت إلى الواقع.

- عقل عند الشک فی باب الحجّه می گوید احتیاط واجب است.

- به عبارت دیگر: در دوران امر بین التّعیین و التّخیر در باب حجّت، برائت جاری نمی شود بلکه در باب حجّت باید احتیاط نمود.

- بر همین مناسبت که اگر دو نفر مجتهد باشند که یکی اعلم است و دیگری غیر اعلم است و امر دائر باشد بین التّعیین و التّخیر بدین معنا که آیا انسان مخیر است که هر کدام را که می خواهد تقلید کند یا که نه، معینا باید اعلم را تقلید کند؟

- عقل می گوید: احتیاط واجب است و حتما باید اعلم را تقلید کند، چرا که این طریق است، بخاطر اینکه شما می خواهید که مجتهد از طریق اجتهاد حکم خدا را به دست آورد.

- پس: در دوران بین التّعیین و التّخیر در باب حجج باید که احتیاط نمود. و اگر ما در مسأله قبلی قائل به برائت شدیم ربطی به اینجا ندارد.

* جناب شیخ پس مراد حضرتعالی از (هذا، و التّحقیق...) در متن چیست؟

- اینستکه: اگرچه این قسمت مورد بررسی قرار گرفت و لکن یک بررسی سطحی بود و لذا بهتر است که مطلب را عمیق تر از آنچه گذشت برداشت کنیم و لذا اینگونه وارد بحث می شویم که:

- اگر دو خبر با هم تعارض کنند، صرف نظر از اینکه آنها را از باب طریقت حجّت بدانیم یا که از باب سببیت و یا اینکه متکافئین هستند و یا متراجحین، قاعده اولیه، تساقط است یا تخیر است یا توقّف و رجوع به اصل؟

- پس باید که مسأله را روی هر یک از این سه مبنا مورد محاسبه قرار داده بینیم که مقتضای قاعده در متعارضین، وقتی که یکی از آن دو راجح است و دیگری مرجوح، وجوب ترجیح است یا که عدم وجوب ترجیح؟

- در اینجا می گوئیم:

۱ - اگر ما قائل شویم به اینکه مقتضای اصل و قاعده اولیه در متعارضین تساقط هر دو دلیل است، کان لم یكونا، و يرجع إلى الاصل و إن خالفهما، خوب حکم تساقط است، منتهی دلیل ثانوی خارجی مثل اجماع و اخبار علاجیه می آید و دلیل این تساقط را گرفته می گوید حق ندارید که هر دو دلیل را کنار بگذارید بلکه باید که فی الجمله از آنها استفاده کنید، یعنی که احدهما را گرفته، به آن عمل نمائید.

- در این فرض، اول باید دید که آیا راجح و مرجوحی در کار هست یا نه؟

- اگر راجح و مرجوحی در کار هست، حتما باید که راجح را اخذ کرده و مرجوح را طرح نمود. چرا؟

- زیرا که هر دو در ابتدا تساقط کرده کان لم یكونا شدند، لکن دلیل خارجی روحیه ای بر آنها وارد نمود؛ منتهی:

- اگر هر دو مساوی باشند خوب به هر دو روحیه می دهد و لذا به هر یک که بخواهید می توانید عمل کنید.

- و اگر یکی راجح است و دیگری مرجوح، قدر متیقّن از آن روحیه، طرف راجح است، لکن در رابطه با مرجوح شک داریم که آیا به مرجوح هم روحیه داده است یا نه؟ الأصل العدم.

- پس: عمل به راجح به عنوان قدر متیقّن در اینجا واجب است.

- اما بنا براینکه اصل و قاعده اولیه تساقط نباشد و ادله حجیت شامل هر دو دلیل بشود، یعنی

ص: ۲۵۴

همانطور که غیر متعارضین را شامل شده، متعارضین را نیز شامل شده است، لکن به لحاظ اینکه قادر بر انجام هر دو نیستیم، آن مقدار که می توانیم یعنی احدهما را عمل می کنیم.

۲- و اگر ما قائل به طریقت شدیم، اصل و قاعده اولیه بر این مبنا توقّف است و رجوع به اصلی که مطابق با یکی از دو دلیل است.

- فی المثل: غسل جمعه واجب است یا مستحب؟ یتوقّف و یرجع إلى الاصل البرائه که مطابق با عدم و جوب جمعه است.

- و لکن اگر هر دو دلیل مخالف اصل باشند، اصل و قاعده اولیه بر این مبنا رجوع إلى التّخیر است بین احد الاحتمالین، اما قاعده ثانویه، اذن فتخیر است یعنی که احد الخبرین را اخذ کنید.

- و اما آنجا که یکی از خبرین مطابق اصل است خود دو صورت دارد:

- گاهی دلیلی که دارای مزیت است مطابق اصل است.

- گاهی دلیلی که فاقد مزیت است مطابق اصل است.

در آنجا که یکی از دلیلین دارای مزیت است و مطابق اصل است، خوب بحثی وجود ندارد چرا که مسلماً آنی که دارای مزیت است اخذ می شود.

- سخن در آنجایی است که یکی از دلیلین که مزیت دارد مخالف اصل است و آنی که مزیت ندارد مطابق اصل است.

- إنّما الکلام در اینجا است که آیا حق داریم که به هر یک از آن دو که می خواهیم عمل کنیم چه ذی المزیه و چه آن دیگری را یا که نه حتما باید که ذی المزیه را عمل بکنیم؟

- در اینجا ما دلیلی نداریم که خبری را که با اصل مطابق است به جرم مرجوح بودنش کنار بگذاریم و خبری را که مخالف اصل است بخاطر رجحانش مقدّم بداریم.

- پس: بطور کلی: احدهما مطابق با اصل باشد و یا مخالف اصل باشد، متراجحین باشد یا متکافئین، وظیفه تخییر است.

* جناب شیخ نظر نهایی خود را بفرمایید؟

- من همانطور که تساقط را نه در متعادلین قبول کردم و نه در متراجحین، بر حسب اصل اولی و جوب ترجیح را نیز در متراجحین قبول ندارم. بلکه همان مطلبی را که در متکافئین گفتم در اینجا نیز همان را می گویم:

* در متعادلین گفتیم: اگر کسی قائل به سببیت بشود علی القاعده باید که قائل به تخییر شود و چنانچه قائل به طریقت بشود کما هو الحق، مقتضای قاعده توقّف است.

* حال مسأله در متراجحین نیز همین است یعنی که:

ص: ۲۵۵

اگر کسی قائل به سببیت شود باید که قائل به تخییر شود و چنانچه قائل به طریقت شود کما هو الاقوی، باید که قانون توقّف را اختیار کند.

* جناب شیخ اینکه فرمودید من به حسب اصل اولی و جوب ترجیح را در متراجحین قبول ندارم بلکه مقتضای قاعده یا تخییر است یا توقّف، علتش چیست؟

- علتش اینستکه: ۱- اگر ما قائل به طریقت باشیم، در صورتی که دو خبر با هم تعارض می کنند و ما بینیم که هر دو جامع شرائط حجّیت و طریقت هستند، قطعاً تمناع حاصله بین آن دو را ادراک می کنیم یعنی متوجه می شویم که این یکی خبر مانع از فعلیت آن یکی خبر و آن دیگری مانع از فعلیت این یکی می شود.

- زیرا: ما یک واقع بیشتر نداریم و لذا نمی توانیم که دو طریق الی الواقع داشته باشیم و الا آن دو طریق یا هر دو باطل اند و یا لااقل و بالاجمال می دانیم که یکی از آن دو باطل است.

- الحاصل: دو خبر به دلیل جامع شرائط حجّیت بودنشان با هم تعارض کرده و دست به گریبان اند و لذا یتوقّف، یعنی که هر دو از سمت طریقت می افتند.

- به عبارت دیگر: هریک نسبت به خصوص مودایش از طریقت می افتد، لکن هر دو با هم طریقی برای نفی قول ثالث می باشند.

* جناب شیخ اگر گفته شود که شما خود می گوئید که یکی راجح است و دیگری مرجوح پس برای چه باید که توقّف بکنند؟

- بخاطر اینکه راجح و مرجوح هر دو جامع شرائط حجّیت و طریقت اند و لذا ولو یکی یک مقداری هم مزیت داشته باشد، هر دو طریقتشان را از دست می دهند.

* اگر گفته شود آنکه مزیت دارد طریقتش را حفظ می کند و آنکه مزیت ندارد طریقتش را از دست می دهد، برای چه هر دو طریقتشان را از دست بدهند چه می فرمائید؟

- بخاطر اینکه ما خبر واحد را از باب ظنّ شخصی حجّت نمی دانیم که وقتی یکی راجح شد و دیگری مرجوح، آنکه راجح است ظنّ شخصی داشته باشد و آنکه مرجوح است ظنّ شخصی نداشته باشد و در نتیجه آن یکی طریقتش را حفظ کند و این یکی از دست بدهد.

- ملاک حجّیت ظنّ نوعی است که هر دو خبر هم دارای ملاک ظنّ نوعی هستند بدون اینکه از این جهت، یعنی افاده ظنّ نوعی با هم تفاوتی داشته باشند.

- بله، اگر ملاک حجّیت خبر ظنّ شخصی بود، ذی المزیه می شد حجّت و آنکه فاقد مزیت است می شد غیر حجّت و لکن

هر دو دارای ملائک ظنّ نوعی هستند و از آن جهت که با هم تعارض می کنند این ملائک را از دست می دهند ولو اینکه خبر راجح علاوه بر آن ظنّ نوعی، ظنّ شخصی هم داشته باشد،

ص: ۲۵۶

چونکه ظنّ شخصی به درد ما نمی خورد.

- الحاصل: وقتی هر دو ملاک را از دست دادند، يتوقّف و يرجع إلى الاصل المطابق لاحدهما.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید: از دو خبر که تعارض کرده یکی فی المثل می گوید غسل جمعه واجب است، دیگری می گوید غسل جمعه مستحب است، آنکه می گوید غسل جمعه واجب است، راوی اش اعدل است و آن دیگری راوی اش ثقة یعنی عادل است.

- و لذا: یکی مخالف اصل است و لکن مزیت دارد چونکه راوی اش اعدل است لکن دیگری که فاقد مزیت اعدلیت است مطابق اصل است.

- ما راجح را که ذی المزیه باشد اخذ کرده و مرجوح را طرح می کنیم، چه می فرمائید؟

- می گوئیم: دلیل ندارد که به صرف داشتن مزیت، ذی المزیه را اخذ و دیگری را طرح بکنیم و به دنبال اصاله البرائه نرویم.

- بلکه اصاله البرائه که مطابق با ینبغی غسل الجمعه است، از آن اصلهایی است که عقلا و شرعا محکم است تا زمانی که علم به خلاف آن پیدا کنیم، در حالیکه مزیت داشتن یکطرف نمی تواند که برای ما علم به خلاف بشود.

- پس: وجود مزیت در احد الخبرین نمی تواند جلوی توقّف را بگیرد.

- بنابراین: بنابر طریقیّت مطلب همان است که ما گفتیم یعنی:

- يتوقّف و يرجع إلى الاصل المطابق لاحدهما، چه متراجحین باشند و چه متکافئین.

- و اگر اصل با هیچکدام موافق نشد، يرجع إلى التّخیر بین الاحتمالین و نه بین الخبرین.

۲- و اما اگر ما قائل به سببیت شویم یعنی که امارات را از باب سببیت و یا تولید مصلحت حجّت بدانیم، مقتضای قاعده اولیه، التّخیر بین الخبرین است که این یکی خبر اخذ بشود یا آن یکی خبر. چرا؟

- زیرا تراحم خبرین به معنای تراحم سببین و یا به تعبیر دیگر تراحم مصلحتین است مثل انقاذ غریقین که هر یک از دو غریق به اندازه کافی مصلحت دارند. و لکن در صورتیکه قادر بر نجات هر دو نباشیم لااقل احدهما را باید که نجات بدهیم.

- در اینجا: متعارضین، متعادلین باشند مقتضای قاعده تخیر است، متراجحین هم باشند، تخیر است و لذا خیال نشود که در متراجحین اخذ بالراجح و طرح مرجوح واجب است، خیر، همانی که در متعادلین گفته شد، در متراجحین هم همانست و مزیت موجود تأثیری ندارد.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید آنکه مزیت دارد اقرب إلى الواقع است و باید که آن را گرفت چه می فرمائید؟

- می گوئیم: فرض ما بر اینستکه: مشی ما بر روی سببیت است و در سببیت ما طریق إلى الواقع

ص: ۲۵۷

نمی خواهیم تا بینیم کدام اقرب إلى الواقع و کدام ابعده است بلکه بنا بر سببیت هریک از آن دو دارای مصلحتی می باشد که تعارض بین دو مصلحت پیش آمده است.

- البته در رابطه با ذی المزیه باید گفت که به واقع نزدیکتر است نه اینکه مصلحتش بیشتر است که بنا بر سببیت هم ملاک این مصلحت ها می باشد.

- نکته: به عقیده شیخ بر حسب اصل ثانوی ترجیح واجب است و لذا می فرماید يجب الاخذ بالترجح و لکن محاسبه مطلب در اینجا براساس اصل اولی است.

- به عبارت دیگر: به نظر شیخ به حسب اصل اولی، در متراجحین، ترجیح واجب نیست.

* جناب شیخ بفرمائید که مقتضای اصل و قاعده ثانویه در متراجحین چیست؟

- وجوب ترجیح است و چهار دلیل از جمله: اجماع محصل قولی، اجماع محصل عملی، اجماعات منقوله متواتره و احتیاط بر اثبات آن داریم.

* جناب شیخ نزلنا که این چهار دلیل مفید قطع نباشد و باز هم ما شک بکنیم که آیا به حسب اصل ثانوی ترجیح در متراجحین واجب است یا نه چه می فرمائید؟

- مطلب همان است که گفتیم یعنی به حسب قاعده ثانویه، ترجیح باید واجب باشد. چرا؟

- زیرا که اخذ به راجح متیقن است و اخذ به مرجوح مشکوک.

* مرادتان از اینکه می گوئید اخذ به راجح متیقن است چیست؟

- اینستکه: اگر شما قائل به تخییر هم باشید می توانید که راجح را اخذ کنید چنانکه اگر قائل به ترجیح باشید راجح را اخذ می کنید و لذا جای نگرانی نیست.

- اما در جواز اخذ به مرجوح شک داریم که الأصل، عدم الجواز و لذا با بودن راجح اخذ به مرجوح جایز نیست بلکه تعبد به مرجوح بدون دلیل تشریح است و حرام.

* جناب شیخ قبل از پرداختن به سؤال بعدی بفرمائید مرجحات بر چند قسم اند؟

- بر دو قسم اند:

۱- مرجحاتی که جنبه مرجحیت آنها بالوجدان دریافت می شود.

۲- مرجحاتی که وجدانا مرجح نیستند، فقط احتمال می رود که مرجح باشند؛

به عبارت دیگر:

۱ - مرجحاتی وجود دارد که انسان بالوجدان می فهمد که به خبر قوت می بخشند و خبر را اقرب إلى الواقع می کنند که اینها می شوند مرجحات وجدانی، مثل اینکه احد الخبرین مطابق با شهرت باشد.

۲ - مرجحاتی هم وجود دارد که بالوجدان مرجح نیستند مثل مطابق با اصل بودن احد الخبرین، مثل اینکه: ینبغی غسل الجمعة مطابق با اصل براءت است.

ص: ۲۵۸

- این یک مرجح وجدانی نیست چونکه اصل مفید ظنّ نیست تا وقتی که خبر مطابق با آن شد و زنش زیادتر شود و به مصلحت آن افزوده گردد و لذا بالوجدان مرجح نیست.

- اما با اینکه بالوجدان مرجح نیست، لکن انسان این احتمال را می دهد که وقتی یکی از دو خبر با آن مطابق شد نسبت به خبر دیگر مقدّم باشد.

- الحاصل: به حسب قاعده ثنویه، در جایی که مرجح بودن مرجحات بالوجدان فهمیده می شود، يجب الاخذ بالراجح و طرح المرجوح. چرا؟

- زیرا که از ادلّه ما این مقدار از قدر متیقّن بدست می آید.

* اگر از شیخنا پرسیم آیا نسبت به مرجحات احتمالیّه مثل موافقت احد الخبرین با اصل نیز قاعده ایجاب می کند که اخذ به محتمل الرّجحان واجب باشد، چه می فرماید؟

- ابتدا با بل پاسخ داده می فرماید: بلکه واجب است که حتّی محتمل التّرجیح را هم مقدّم بداریم چنانکه در مجتهدین گفته شد که اگر می دانی که یکی اعلم از دیگری است، قاعده اینستکه: تقلید از اعلم را مقدّم بدارید.

- حال اگر در یکی از دو مجتهد علم به اعلمیّت نداشته باشیم بلکه شبهه به اعلمیّت داشته باشیم می گویند که باز تقلید از آنی که شبهه اعلمیّت در او وجود دارد واجب است.

- در ما نحن فیه نیز مطلب همینطور است، فی المثل: می دانیم که یکی از دو خبر مطابق شهرت است و شهرت هم مرجح است، در اینجا يجب التّرجیح یعنی که لازم است که این خبر را با این شهرت ترجیح داده و بر آن یکی خبر مقدّم بداریم.

- حال: یک وقت هست که وجدانا علم به ترجیح نداریم، بلکه شبهه ترجیح داریم مثل خبری که مطابق با اصل است، در اینجا نیز يجب التّرجیح یعنی که باید این خبری را که در آن شبهه ترجیح وجود دارد احتیاطا بر خبر دیگر مقدّم بداریم.

* آیا شیخ تا پایان بر همین نظر باقی مانده است؟

- خیر، پس از این مرحله می فرماید که خیر، در مرجح احتمالی می توانیم که بواسطه اطلاقات تخییر و یا به تعبیر دیگر اطلاق اذن فتخیر، تخییر را مقدّم بداریم، چرا که در ادلّه ما هست که اگر از دو دلیل یکی راجح و یکی مرجوح نبود، اذن فتخیر.

- این اذن فتخیر، مطلق است اعم از اینکه در احدهما شبهه ترجیح باشد یا نه.

* ششمین دلیل مستدلّین بر وجوب ترجیح در متراجحین چیست؟

- اینستکه: عدم وجود ترجیح مستلزم اختلال نظم در اجتهاد و بلکه در نظام فقه خواهد بود، چرا که:

۱ - در بسیاری از موارد و یا در عمده ادلّه ما، عام با خاص تعارض دارد.

ص: ۲۵۹

۲- و در بسیاری از موارد و عمده ادله ما مطلقات با مقیدات اصطکاک دارند.

- حال: اگر ترجیح واجب نباشد یعنی که خاص بر عام و مقید بر مطلق مقدم نشوند و گفته شود که فی المثل: در عام و خاص مخیر هستید که هر کدام را که بخواهید اخذ بکنید و هكذا در مطلق و مقید، خوب یکی مطلق را اخذ می کند یکی مقید را یکی عام را اخذ می کند یکی خاص را و یک هرج و مرجی در فقه پیش می آید.

- پس: برای جلوگیری از هرج و مرج و رعایت انضباط و قانون مندی در همه استدلالات لازم است که بگوئیم: يجب الزاجح و طرح المرجوح.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این دلیل چیست؟

- از نظر ما پذیرفته نیست، گرچه این دلیل به ضرر ما نیست و ما خود به حسب قاعده ثانویه قائل به وجوب ترجیح هستیم. چرا؟

- بخاطر اینکه اصلا عام و خاص و یا مطلق و مقید داخل در بحث ما یعنی متعارضین نیستند، چنانکه حاکم و محکوم و وارد و مورد، متعارضین نیستند. چرا؟

- زیرا حجیت ظواهر مشروط بر اینستکه: قرینه صارفه برخلافشان نباشد و حال آنکه نص در مقابل ظاهر قرینه صارفه است و یا مقید در مقابل مطلق قرینه صارفه است که از آن تعبیر به ورود می شود.

- این در حالی است که بحث ما در تعادل و ترجیح است که مربوط به متعارضین است.

- سلمنا که ما تنزل کرده بگوئیم: بله همه این امور از متعارضین هستند، به فرض هم که از متعارضین باشند جای جمع دلالتی هستند یعنی: الجمع مهما امکن اولی من الطرح، یعنی که عرف مطلق را با مقید جمع می کند و عام را با خاص و هكذا...

- به عبارت دیگر: عرف می گوید: خاص قرینه صارفه است بر ظاهر و...

- پس: اموری که این مستدل در اینجا نام برده است یا اصلا از باب متعارضین خارج اند و یا در باب الجمع مهما امکن... یعنی جمع دلالتی داخل اند، و گفته شد که جمع دلالتی مقدم بر حکم متعادلین و یا حکم متراجحین است که یأتی انشاء الله.

* جناب شیخ دلیل باقلانی و یا جبائیان از فقهاء عامه بر عدم وجوب ترجیح چیست؟

- یک دلیل آنها در بحث ان قلت: اولاً و ثانیاً، مطرح و پاسخ آن داده شد.

- یک دلیل دیگرشان بر این مدعا اینستکه: اگر در تعارض ادله الاحکام، ترجیح واجب باشد، در تعارض ادله الموضوعات و یا به تعبیر دیگر در بینات که مربوط به موضوعات اند نیز ترجیح واجب باشد، و حال آنکه:

- در دعوی زید و عمر بر سر دار، در صورتیکه زید دو بیینه اقامه کند و عمر و چهار بیینه، بیینه اربع را بر

ص: ۲۶۰

بینه اثین ترجیح نمی دهند، بلکه هر دو بینه تعارضاً و تساقطاً و يرجع إلى قواعد اخر مثل تنصیف و یا قرعه و... و لیس فلیس.

- به عبارت دیگر: می بینیم که در تعارض بینات ترجیح واجب نیست، پس در تعارض ادله هم ترجیح واجب نیست.

* چه پاسخی به دلیل فوق داده شده است؟

- برخی پاسخ داده اند به اینکه: در تعارض بینات هم ترجیح واجب است، چرا که برای هر یک از بینات مرجحاتی ذکر شده است و گفته اند که راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنید، فی المثل:

- بینه اربع را مقدم داشته اند بر بینه اثین، و یا بینه داخل را مقدم داشته اند بر بینه خارج و یا بالعکس.

- سلمنا که اخذ به راجح در بینات واجب نباشد، لکن مقتضی برای وجوب ترجیح در بینات هم موجود بود لکن مانع یعنی اجماع العلماء آمد و جلوی آن را گرفت.

چرا که علما اجماع دارند که در تعارض بینات ترجیح واجب نیست.

- آیا در تعارض ادله، مقتضی برای وجوب ترجیح موجود، مانع هم مفقود است یعنی که همان ادله اقتضاء می کند وجوب ترجیح را و مانعی هم در کار نیست.

* جناب شیخ نظر حضرت عالی راجع به این پاسخ چیست؟

- اینست که: به نظر من در تعارض بینات، اصلاً مقتضی برای وجوب ترجیح وجود ندارد چون که ما امارات را از باب طریقیّت حجت می دانیم و لذا مقتضای قاعده در تعارض طریقین، توقّف و رجوع به قواعد دیگر است.

- تنها در تعارض خبرین، قاعده ثانویه، گفته است که راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنید.

- اما در غیر خبرین متعارضین یک چنین دلیل خارجی نداریم و لذا در اینجا اصلاً مقتضی برای وجوب ترجیح موجود نیست.

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين، وهي أخبار:

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظله:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السيد لطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا وإن كان حقه ثابتا؛ لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى:

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ (١)

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنني قد جعلته عليكم حاكما. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما بحكم الله استخف و علينا قد رد، و الزاد علينا الزاد على الله، و هو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا في ما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و صدقهما في الحديث و أوعهما. و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عتيا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإن المجمع عليه لا ريب فيه، و إنما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غييه فيجتنب، و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله. قال رسول الله صلى الله عليه و اله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنّه، فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّه و الآخر مخالفا، بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامّه فيه الرّشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم و قضاتهم، فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا.

قال: إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (1)

ترجمه

مقام دوم در اخبار علاجیه

اشاره

- در نقل اخبار وارده در احكام متعارضین است (که از آنها به اخبار علاجیه تعبیر می شود) و بالغ بر چهارده حدیث اند:

- حدیث اول: حدیثی است که آن را مشایخ ثلاثه (یعنی کلینی، صدوق و شیخ طوسی رحمهم الله) هریک به سند خود از عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام روایت کرده اند:

* عمر بن حنظله می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: دو نفر از اصحاب ما (یعنی شیعیان شما) در رابطه با یک امر مالی (مثلا دینی و یا میراثی) اختلاف داشته اند، برای رفع نزاع و اختلاف، حکومت را نزد سلطان جائز یا قضات تعیین شده از جانب وی برده اند، و آنها نیز قضاوتی کرده و حکمی صادر کرده اند، آیا حکم حاکم جور مجوز اکل می شود و آن کسی که به نفع او حکم شده است، حق دارد که آن مال را گرفته و در آن تصرف کند یا نه؟

* امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: هرکسی که نزاع را نزد سلطان یا قضات جور برد و به محکمه آنها مراجعه کند، چه در امری باشد که حق او است و چه در امر باطل و به ناحق باشد، در هر حال به طاغوت مراجعه کرده و بدان رفع نزاع کرده و مالی را که از راه قضاوت طاغوت به نفع وی صادر شده، اخذش حرام و تصرف در آن اکل مال به باطل است گرچه که حقش ثابت باشد، لکن حرام و باطل است، چرا که بر طبق قضاوت طاغوت دریافت کرده است و حال آنکه اسلام و قرآن او را امر کرده اند که به طاغوت کفر ورزد، آنجا که فرموده اند:

١- (١) - الكافي ١:٦٧ و ٦٨، الحديث ١٠، و التهذيب ٦:٣٠١، و ٣٠٢، الحديث ٨٤٥ و الفقيه ٣:٨-١١، الحديث ٣٢٣٣، و الوسائل ١٨:٧٥ و ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

- (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) (۱)

* عمر بن حنظله می گوید: به امام علیه السّلام عرض کردم: پس این دو نفر شیعه که در امر مالی منازعه دارند برای رفع نزاع چه باید بکنند و به کدامین محکمه مراجعه نمایند؟

* امام علیه السّلام در پاسخ فرمودند: دقت کنند و بنگرند و از میان شیعیان ما کسی را که راوی و بازگو کننده اخبار و احادیث ما است و اهل نظر و اندیشه در حلال و حرام ما است و عارف به احکام ما است. او را برگزیده و هر دو بدان راضی شوند و به حکومت و قضاوت تن دردهند چرا که من (که امام آنان هستم) چنین کسی را (حاکم و مجتهد جامع الشرائط را) حاکم و قاضی بر شما قرار دادم و هنگامی هم که به وی مراجعه کردند و او قضاوتی نمود باید پذیرفته و تسلیم باشند و اگر زیر بار نرفتند گمان نکنند که به سخن یک فقیه بی اعتنایی شده است، بلکه در حقیقت حکم خدا را سبک شمرده و سخن ما را نادیده گرفته و زیر پا انداخته اند، و کسی که کلام ما را ردّ کند، در حقیقت بر خدا ردّ نموده است (چرا که قرآن فرموده:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ و...))، و کسی که بر خدا در کند (یعنی دستور او را زیر پا گذارد) گناهش عظیم و در حد شرک به خداوند است.

* عمر بن حنظله می گوید: به حضرتش عرض کردم: اگر هریک از دو نفر شیعه طرف دعوا برای خود یک نفر از راویان حدیث شما و عارفان به احکام شما را برگزیدند و راضی شدند که او در حق آنها حکم باشد و خود آن دو نفر حکم در مقام حکم و قضاوت اختلاف کردند.

[فی المثل: از دو نفر حکم، رأی یکی این بود که فلان مال به عنوان ارث به پسر بزرگتر می رسد و رأی حکم دیگر برخلاف آن بود و یا یکی رأی این شد که وصیت از اصل مال اخراج می شود و باید همه مبلغی را که وصیت شده است به موصی له بدهند، وارث راضی باشد یا نه، و دیگری رأی این شد که وصیت از ثلث نافذ است و مازاد بر آن منوط به اذن وارث است و...]

- و منشأ این اختلاف هم، اختلاف دو حکم در حدیث شما بود یعنی که هر کدام برای حکم خود مستند و مدرکی از احادیث شما نقل کردند، در اینجا چه باید کرد؟

[در اینجا دو اختلاف وجود دارد یکی اختلاف در حکم و قضاء، یکی اینکه منشأ این اختلاف، اختلاف در روایت امام علیه السّلام است، که فعلا قسمت اول را پاسخ داده اند...]

مرّجات حکمین

* حضرت علیه السّلام فرمودند: حکم و قضاوت ارزشمند، حکم حاکمی است که از این دو نفر عدل آن دو و افقه و اصدق و اورع باشد.

- حکم او را بگیرند و به حکم حاکم دیگر (که فقیه است و ورع و صادق و عادل...) اعتنا نکنند.

ص: ۲۶۴

۱- (۱) - نساء / ۶۰.

حکم حدیث های مختلف و متعارض در جایی که مستند حکم و قضاء دو حاکم بوده

* عمر بن حنظله می گوید: عرض کردم: هر دو حاکم عادل هستند و مورد قبول شیعیان می باشند و هیچکدام از جهاتی که شما فرمودید (یعنی اعدلیت، افقہیت و...) بر دیگری ترجیح و فضیلتی ندارد بلکه هر دو از هر جهت مساوی هستند در این صورت چه باید کرد؟

مرجعات خبری

اشاره

* حضرت فرمودند: در روایات دو حاکم که به عنوان مستند حکم خود نقل می کنند نظر کنید به هر کدام از دو حاکم که روایتش بین الاصحاب، مشهور است (البته مشهور روایی و نه عملی یا فتوائی) بدان اخذ کرده و همان را مستند حکم قرار دهند و بر طبق آن عمل شود و حدیث شاذ و غیر مشهور را رها سازند.

- سپس حضرت علت آوردند به اینکه: فانّ المجمع علیه (یعنی مشهور) لا ریب فیه. و سپس امور را به سه دسته کرده فرمودند:

۱- بعض امور بین الرشد هستند یعنی که حقاقت آنها روشن و بدیهی است و باید که متابعت شوند (مثل ضروریات دین و مذهب و مسائل مجمع علیها و...)

۲- بعض امور بین الغی هستند یعنی بطلان و ضلالت و گمراهی آنها از بدیهیات است (مثل عمل به قیاس و...) و باید که اجتناب شوند.

۳- و بعض از امور مشکل و مشتبه هستند (مثل خبر شاذ) که باید حکم آنها را به خدا و رسول ارجاع داد و آنان نیک می دانند که مراد چیست و حقیقت را بیان می کنند.

- سپس حضرت به کلام نبوی صلی الله علیه و اله استشهاد کردند که فرموده است:

- حلال بین و آشکار داریم (مثل آب مثلاً) و حرام بدیهی داریم (مثل خمر مثلاً) و شبهاتی در این میان موجود است (مثلاً شرب تنن مثلاً) و هرکسی که از شبهات اجتناب کند از محرمات نجات خواهد یافت و هرکسی که شبهات را مرتکب شود در محرمات فرو غلطیده و هلاک خواهد شد از راهی که نمی داند و ناخودآگاه خود را هلاک کرده است.

* عمر بن حنظله می گوید: عرض کردم اگر دو حدیث هر دو مشهور بودند (بدین معنا که هر دو حدیث را از باب حدیث در کتاب خود نقل کرده اند) و هر دو را نیز راویان ثقه و مورد اعتماد از قول شما نقل کرده اند در اینصورت وظیفه چیست؟

* امام علیه السلام فرمودند: نگاه کنید و ببینید که کدامیک از این دو حدیث موافق با کتاب و سنت (قطعیه) و مخالف با عامه است و کدام بالعکس یعنی که مخالف کتاب و سنت و موافق عامه است، اولی را اخذ کرده بدان عمل کنید و از دیگری

اجتناب نمائید.

ص: ۲۶۵

* راوی می گوید: عرض کردم: هر دو فقیه و حاکم مدعی هستند که روایت آنها موافق کتاب و سنت است ولی یکی از آن دو مخالف عامه و دیگری موافق عامه است در اینجا چه باید کرد؟

* حضرت فرمودند: آن حدیثی که مخالف عامه است، ففیه الرّشاد یعنی که حق بوده و رشد در آن است (پس آن را گرفته و آن دیگری را کنار بگذارید).

* راوی می گوید: عرض کردم: اگر دو حدیث موافق عامه بود. یعنی هر دسته ای از عامه به مضمون یکی از آن دو عمل می کنند و اینچنین نیست که احدهما بکلی در نزد عامه متروک باشد چه باید کرد؟

* حضرت فرمودند: دقت کنید و آن را که حکام و قضات از عامه تمایل بیشتری به آن دارند رها کنید و آن دیگری را اخذ نمائید.

* راوی می گوید: عرض کردم: اگر از این حیث هم مزیتی نبود چه کنیم؟

* حضرت فرمودند: (إذا كان كذلك فارجع حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)

ترجمه: وقتی کار به اینجا تمام شد و دو حدیث از هر جهت مساوی بودند باید که توقّف کنی و تأخیر بیندازی تا امام زمانت را ملاقات کرده و حکم را از حضرتش دریافت کنی و این توقّف را معطل ساختن به اینکه وقوف عند الشبهات بهتر است از فرو غلطیدن در هلكات.

متن و هذه الرواية الشريفة و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومه و قطع المنازعه، فلا يناسبها التعدد، و لا غفله كل من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرک حکمه، و لا اجتهاد المترافعين و تحريهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعه، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما و الحاجة إلى حكم ثالث - ظاهره بل صريحه في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الأخبار المتعارضه، فإن تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحه.

نعم یرد علیه بعض الإشکالات فی ترتب المرجحات؛ فإن ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوى على الترجيح بالشهره و الشذوذ، مع أن عمل العلماء قديما و حديثا على العكس - على ما يدل عليه المرفوعه الآتیه - فإنهم لا ينظرون عند تعارض المشهور و الشاذ إلى صفات الراوى أصلا.

اللهم إلا أن يمنع ذلك؛ فإن الراوى إذا فرض كونه أفقه و أصدق و أروع، لم يبعد ترجيح روايته - و إن انفرد بها - على الرواية المشهوره بين الرواه؛ لكشف اختياره إياها مع فقهه و ورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهوره - مثل صدورها تقيته - أو تأويل لم يطلع عليه غيره؛ لكمال فقاوته و تنبهه لدقائق الامور و جهات الصي دور. نعم، مجرد أصدقيه الراوى و أروعيته لا يوجب ذلك، ما لم ينضم إليهما الأفقيته.

ترجمه - اگرچه این روایت شریفه، خالی از اشکال و بلکه اشکالات نیست، از آن جهت که صدرش ظهور دارد در قاضی تحکیم برای فصل و قطع خصومت.

- پس (حالا که به قول شیخ قاضی تحکیم است و به قول آخوند قاضی منسوب):

* متعدد بودن قاضی تناسب با فصل خصومت ندارد، چنانکه غافل بودن هریک از حکمین، از معارض مدرک حکم خودش، مناسب نیست (و حال آنکه هریک از دو مدرک واضح و مشهور است).

- چنانکه اجتهاد و تلاش دو طرف دعوی در ترجیح مستند یکی از دو حکم بر دیگری مناسب نیست.

- همانطور که صدور حکم از یکی از دو قاضی پس از صدور حکم توسط قاضی دیگر جایز نیست:

أولاً: با بعید بودن فرض وقوع هر دو حکم دفعه و در یک زمان، ثانياً (به فرض هم که هر دو حکم در یک زمان باشد)، ظاهر تساقط آن دو حکم است (چونکه امارات شرعیه حجیتشان طریقی است و طریقی عند التعارض، تساقط می کند) و لذا نیاز به (رجوع) به یک حکم ثالث ظاهر، بلکه صریح است در وجوب

ترجیح بین خبرین متعارضین، به سبب وجود این مرجحات، بنابراین آن اشکالات، این ظهور، بلکه صراحت را دفع نمی کند.

- بله، بر این مطلب اشکالاتی در ترتب مرجحات نسبت به هم وجود دارد. ظاهر روایات نشانگر مقدم بودن ترجیح از جهت صفات راوی بر مرجح از جهت شهرت دارد. با وجود اینکه علمای قدیم و جدید عکس این مطلب عمل کرده اند (بنابر روایت مرفوعه ای که خواهد آمد) زیرا علمای قدیم در هنگام تعارض مشهور و شاذ به صفات راوی اصلاً نگاه نمی کنند.

راوی در صورتی که افقه و اصدق و اورع باشد روایت او ترجیح دارد بر روایات مشهور بین روات بخاطر اینکه از جهت فقه و ورع او ضرری بر روایات مشهوره وارد نمی کند - مثل اینکه صدور روایت از روی تقیه باشد - یا تأویلی که غیر آن بر آن آگاه نمی باشد به دلیل کمال فقاقت وی و آگاهی او بر دقائق امور و جهت های صدور. بله، صرف اصدق بودن و اورع بودن راوی تا زمانی که افقهیت وی بر آن منضمّ نشود موجب ترجیح آن نمی شود.

تشریح المسائل

- در رابطه با تراجم اخبار و روایاتی است که در ارتباط با متعارضین از جانب حضرات ائمه علیهم السّلام صادر شده اند و راه علاج متعارضین را به ما نشان می دهند و لذا از آنها به اخبار علاجیه تعبیر می شود.

- مجموعه روایاتی که مرحوم شیخ در این رابطه نقل فرموده است، چهارده روایت است که به ترتیب مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

- حدیث اول مقبوله عمر بن حنظله است که آن را مشایخ سه گانه شیعه یعنی مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی رحمهم الله در کتب اربعه و به سند خود از عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند.

* این حدیث شریف بطور کلی دارای دو بخش است:

* بخش اول پیرامون حکومت و قضاوت بوده و اینکه شیعیان در اینگونه مسائل به چه کسی باید مراجعه کنند.

* بخش دوم آن پیرامون روایت و مرجحات احد الحدیثین بر دیگری صحبت کرده است.

* مراد شیخ از (و هذه الزّوايه الشّریفه و ان لم تخل عن الاشكال... الخ) چیست؟

- اینستکه: اگرچه در این حدیث شریف یک سلسله اشکالاتی به چشم می خورد، و لکن این اشکالات به هدف اصلی ما از این استدلال صدمه ای نمی زند.

* هدف اصلی چیست؟

- اینستکه: به متعارضین که رسیدیم، در گام اوّل باید دقت کرده ببینیم کدام راجح و کدام مرجوح

ص: ۲۶۸

است، راجح را اخذ و مرجوح را کنار بگذاریم.

- و چنانچه رجحانی نبود آنگاه نوبت به تخییر می رسد، و مقبوله ظاهر بلکه صریح در این معناست.

* این ظهور چگونه به دست می آید؟

- به قرینه یؤخذ و یتروک و... که جمله خبریه است و در مقام انشاء صادر شده است و ظهورش در وجوب آکد و اقوای از جمله انشائیه است.

- البته، همین تعابیر در روایات دیگر به صورت فعل امر آمده است.

* دلیل صراحت مقبوله در معنای مزبور چیست؟

- در مقام حصر بودن آن است چرا که می گوید: الحکم ما حکم به اعدلهما و... و اما صریح است در اینکه باید راجح را اخذ کرد و مرجوح را کنار گذاشت.

* مراد شیخ از اینکه فرمود (لا یخلوا عن الاشکال بل... الخ) چیست؟

- اینستکه: نوع اشکالات موجود در حدیث به نظر ایشان قابل جواب است و تنها به اشکال اول آن پاسخ نداده است.

* اشکال اول چیست؟

- اینستکه: صدر حدیث صریح است در اینکه مقبوله مربوط به حکمین است نه محدثین و اهل فتوی.

- یعنی: وقتی دو نفر شیعی در یک امر مالی اختلاف دارند، نیست و یا تناسب ندارد که نزد محدث بروند و ببینند که فلان محدث چه حدیثی دارد و آن دیگری چه حدیثی.

- چنانکه تناسبی ندارد که نزد دو مفتی یعنی اهل فتوی رفته و مسأله یاد بگیرند بلکه صحبت از حکومت و قضاوت بوده است و آن دو نفر اهل دعوی برای رفع نزاع نزد حاکم و سلطان رفته بودند.

- پس: حدیث ظهور بلکه صراحت در تحکیم دارد و لذا چند شبهه در همین جا مطرح می شود:

۱- اینکه: برای رفع نزاع و فصل خصومت به یک حاکم مراجعه می شود و نه به دو حاکم، چونکه مراجعه به دو حاکم رافع و قاطع منازعه نیست بلکه خصومت را بیشتر می کند.

- حال با این محاسبه، سائل چگونه فرض نمود که هر یک از دو حاکم حکمی برگزیده است و امام هم تقریر کرده و جواب دادند که: الحکم ما حکم...؟

۲ - اینکه سائل فرض کرده که متنازعین نزد دو حاکم رفته و هر کدام از آن دو حاکم حکمی کرده است و برای مستند خویش به حدیثی تمسک کرده اند که با یکدیگر متعارض بوده است.

- ظاهر این بیان اینست که: هر حاکمی که به حدیثی تمسک کرده است از حدیث آن دیگری اطلاع نداشته است و این خیلی بعید است، چرا که دو حدیثی که در این رتبه و شأن و منزلت هستند که

ص: ۲۶۹

صلاحیت دارند به آنها استناد شود چگونه معقول است که حکمین از چنین معارضی بی اطلاع باشند؟ و بدون توجه به آن قضاوتی کرده و حکم صادر کنند؟

۳- اینکه وقتی سائل پرسید که اگر دو حاکم هر کدام حکمی کردند مخالف با دیگری چه کنیم؟

- حضرت فرمودند: الحکم ما حکم... یعنی که متنازعین وظیفه دارند اجتهاد و جدیت و تحقیق کنند تا بفهمند که مستند کدام حکم بر حکم دیگر می چربد به همان اخذ کنند.

- در اینجا اشکال اینستکه: این مطلب با مقام منازعه نمی سازد، چرا که آنها در مقام رفع نزاع هستند و نه در مقام اجتهاد و تحرّی در ترجیح احد الحکمین که حالا کلی باید زحمت بکشند تا که بفهمند کدام عدل و افقه و... می باشند که تشخیص این نیز خود کار آسانی نیست.

۴- اینکه: دو نفر حاکم که قضاوت می کنند از دو حال خارج نیست:

۱- یا مقدّم و مؤخر هستند یعنی اول احد الحکمین و سپس حاکم دیگر حکم می کند.

۲- یا که هر دو همزمان حکم می کنند. و لذا:

- اگر ترتّب باشد اشکال اینستکه: طبق موازین قضا وقتی یک حاکمی حکمی صادر کرد، دیگر حکم حاکم دیگر ارزش ندارد و نافذ نیست.

- إنّما الکلام در اینستکه: پس چگونه امام فرض کرده که هر دو حکم می کنند، سپس بنگرید که کدام عدل و افقه... است؟

- و اگر همزمان باشند:

- اولاً: خود این بسیار بعید است که دو حکم همزمان با هم حکم کنند.

- ثانیاً: بر فرض وقوع، قاعده اینستکه: حکم ها تعارضاً و تساقطاً و باید برای رفع نزاع به حاکم ثالثی مراجعه شود، نه اینکه الحکم ما حکم...

۵- اینکه در مواردی که یک نفر مدّعی و دیگری منکر است، اختیار حاکم به ید مدّعی است، فله ان یختار من اراد من الحکام و لو کان مفصولاً بالنسبه إلی من اختاره المنکر.

- پس: چگونه امام علیه السلام فرض کرده است که هر کدام حکمی اختیار کنند؟

چونکه این با موازین سازگار نیست.

- تمام این پنج وجه مربوط به اشکال اول است در رابطه با صدر حدیث مزبور.

* بطور خلاصه چه پاسخی به وجه اوّل، سوّم، چهارم و پنجم داده می شود؟

- اینکه اشکالات مذکور وقتی وارد هستند که حاکم حاکمی باشد که از ناحیه امام علیه السّلام یا فقیه جامع الشرائط نصب شده باشد یعنی که حاکم شرعی باشد.

- لکن در قاضی تحکیم که خود طرفین نزاع آن را اختیار می کنند چنین اشکالاتی وارد نیست.

ص: ۲۷۰

* در خصوص وجه پنجم چه می توان گفت؟

- می توان گفت که: ظاهراً مورد، مسأله متداعیین است و نه مدعی و منکر.

* در خصوص وجه دوم چه می توان گفت؟

- می توان گفت: لا استبعاد فيه. حیث لم تکن الاخبار مجتمعه فی زمان صدور الاخبار عند کلّ احد مضافاً إلی احتمال اعراض کلّ منهما عن مستند حکم الاخر لاجل اطلاع کلّ منهما علی قدح فی مستند حکم الاخر لم یطلع علیه مثل وروده لاجل التّقیّه او نحوها، لا لاجل الغفله عنه رأساً.

* حاصل مطلب در (نعم، یرد علیه بعض الاشکالات فی ترتّب المرجّحات... الخ) چیست؟

- بیان دوّمین اشکال به مقبوله مورد نظر است و لذا می فرماید:

- اگرچه صدر مقبوله راجع به حاکمین است و نه حدیثین و فتاوی و لکن ذیلاً و در ادامه سخن به تعارض حدیثین کشانده شده است و در این مقام از حیث ترتیب مرجّحات اشکالی وجود دارد و آن اینستکه:

- مقبوله اوّل ترجیح به صفات راوی را مطرح کرده است و آن را بر تمام مرجّحات مقدّم داشته است و سپس ترجیح به شهرت را عنوان نموده است.

- یعنی تا زمانی که از حیث صفات راوی رجحانی باشد، نوبت به شهرت و شذوذ نمی رسد.

- این در حالی است که سیره مستمره علماء از صدر تا به امروز به عکس این مطلب بوده است، یعنی که اوّل ترجیح به شهرت را اخذ می کردند و چنانچه دو حدیث، هر دو مشهور و یا شاذ بودند، به سراغ ترجیح به صفات می رفته اند.

- به عبارت دیگر: بر طبق مرفوعه زراره که دوّمین حدیث این باب است و بزودی خواهد آمد عمل می کرده اند و نه بر طبق مقبوله و لذا از این جهت از مقبوله اعراض شده است، این اشکال چگونه حل می شود؟

* مراد شیخ از (اللهم إلا ان یمنع ذلک؛... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ به مشکله فوق است و لذا می فرماید:

- سیره علماء از مقوله عمل است و عمل هم قدر متیقّن دارد و آن اینستکه: قدر مسلم از موارد تقدیم شهرت بر صفات راوی، موردی است که راوی حدیث مشهور، افقه و اعلم و... باشد.

- اما اگر راوی حدیث شاذ باشد و حاکمی که برای مستند حکمش به حدیث شاذ تمسّک کرده، افقه، اصدق و اورع باشد و نیز اگر تا رسیدن به امام واسطه دارد. تمام وسائط آنهم افقه و اورع و... باشند، در این فرض بعدی ندارد که روایت او را بر

روایت مشهور و معروف بین روایت ترجیح دهیم و لو حدیث شاذ را تنها همین حاکم نقل می کند ولی مقدم باشد.

ص: ۲۷۱

- (و مورد مقبوله نیز یک چنین موردی باشد که ترجیح به صفات در آن مقدم است بر ترجیح به شهرت).

* سرّ مطلب چیست؟

- اینستکه: افقه و اورع، تمام زوایا و جوانب مطلب را می سنجد و به نکاتی توجه و احاطه دارد که دیگران ندارند و لذا بعید نیست که بگوئیم: اینکه حاکم افقه و اورع با همه فقاہت و ورع، شاذ را اختیار کرده است این کاشف از آنستکه: شاید مطلع شده است بر یک قدح و ایرادی در حدیث مشهور که دیگران متوجه آن ایراد نشده اند.

- فی المثل: او توجه دارد که این حدیث در مقام تقیّه صادر شده است و جهت صدور مبتلای به اشکال است لکن دیگران این توجه را ندارند.

- یا اینکه او برای حدیث مشهور توجیه و تأویلی در اختیار دارد که دیگران از آن بی اطلاع هستند و لذا با این محاسبات نمی توان گفت که حدیث مشهور باز هم بر حدیث شاذ مقدم است، خیر بلکه شاذ کذائی بر مشهور رجحان دارد.

- البته این ویژگی ها به لحاظ افقهیت است و إلاّ اگر افقهیت را نادیده بگیریم، مجرد او رعیت و اصدقیت این کمالات را ندارد و سبب رجحان نمی شود.

- پس بعید نیست که مقبوله که ترجیح به صفات را مقدم داشته است مربوط به این فرض باشد که در اینصورت رفع نزاع می شود.

ص: ۲۷۲

متن هذا، و لكنّ الروايه مطلقه، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتّى بين من هو أفقه من هذا المتفرد بروايه الشاذّ، و إن كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته. مع أنّ افقيته الحاكم بإحدى الروايتين لا تستلزم أفقيته جميع روايتها، فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبه إلى رواه الاخرى، إلا أن ينزل الروايه على هاتين الصورتين.

و بالجملة: فهذا الإشكال أيضا لا يقدر في ظهور الروايه بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي، و بالشهره من حيث الروايه، و بموافقه الكتاب و السنّه، و مخالفه العامه.

نعم، المذكور في الروايه الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة و الفقاهاه و الصداقه و الورع. لكنّ الظاهر إرادته بيان جواز الترجيح بكلّ منها؛ و لذا لم يسأل الراوي عن صورته وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل.

و كذا يوجّه الجمع بين موافقه الكتاب و السنّه و مخالفه العامه، مع كفايه واحده منها إجماعا.

تشریح المسائل - نکته اینکه در تعارض خبر مشهور با خبر شاذ سه فرض قابل تصویر است که ذیلا یکی پس از دیگری مطرح خواهد شد:

* مراد از (و لكنّ الروايه مطلقه... الخ) چیست؟

- اولین فرض از فروض مذکور است که در متن قبل بیان گردیده گفته شد که ترجیح شاذ بر مشهور بعید نیست لکن امام علیه السلام به قول مطلق فرموده است که: ترجیح به صفات بر ترجیح به شهرت و شدوذ مقدم است ولی تفصیل نداده است.

- اما اگر دقت بشود می بینیم که این مطلب در یک فرض صحیح است و آن اینستکه: یک حاکم به حدیث شاذ تمسک کرده است.

- به عبارت دیگر: یک حاکم به حدیثی تمسک کرده است که اصحاب الحدیث کمتر بدان متعرض شده اند و در کتب آن را ثبت و ضبط کرده اند. و حاکم دیگر به حدیثی تمسک کرده است که بین اصحاب مشهور است.

- اما: راوی خبر شاذ که همان حاکم باشد، هم خودش اعدل و افقه از راوی حدیث مشهور است و هم واسطه و یا وسائلی که بین این قاضی و بین امام علیه السلام در نقل حدیث وجود دارد.

- یعنی: همه آن واسطه ها و طبقات، نسبت به راویان حدیث مشهور هم اعدل و هم افقه هستند.

پس: فقط در این فرض است که می توان گفت: الترجیح بالصفات مقدم علی الترجیح بالشهره و الشذوذ.

* مراد از (و ان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته... الخ) چیست؟

- بیان دومین فرض از فروض سه گانه قابل تصویر است و لذا می فرماید:

- راوی حدیث شاذ ولو افقه از راوی حدیث مشهور است و لکن راوی خبر مشهور که تنها قاضی نیست بلکه روات دیگری هم دارد، و اصولاً مشهور یعنی که ناقلین آن زیاد هستند.

- پس: ولو این قاضی عدل و افقه از آن قاضی است اما از همه نقل حدیث مشهور که عدل و افقه نیست، بلکه در میان نقل آن حدیث کسانی هستند که با قاضی دیگر که ناقل شاذ است یا برابری یا که افقه از او هستند.

- در این فرض ترجیح به صفات را بر ترجیح به شهرت مقدم داشتن مشکل است و لذا ناچاریم که مشهور را مقدم بداریم بر شاذ.

* پس مراد از (فقد يكون من عده مفضولا بالنسبه إلى رواه الاخرى...) چیست؟

- بیان سومین فرض از فروض سه گانه قابل تصویر است و لذا می فرماید:

- بله، این راوی خبر شاذ از همه نقل حدیث مشهور عدل و افقه است و لکن او که مستقیماً از امام نقل حدیث نمی کند، بلکه ای چه بسا وسائطی هست که پس از بررسی حال و وضعیت آنها می بینیم که نسبت به نقل حدیث مشهور مفضول هستند.

- در این فرض هم جای ترجیح به صفات نیست و لذا نمی توان به مقبوله عمل کرد و حال آنکه مقبوله اطلاق دارد و همه صور مذکور را دربر می گیرد.

- پس اشکال به حال خود باقی است مگر اینکه مقبوله را حمل و تنزیل بر فرض اول کنیم و دو فرض دیگر را به مرفوعه بدهیم تا اشکال حل شود.

* حاصل مطلب در (و بالجمله: فهذا الاشكال ايضا لا يقدح في ظهور الروايه...) چیست؟

- اینستکه: به هر حال چه اشکال قابل حل باشد یا نباشد، صدمه ای به ظهور بلکه به صراحت مقبوله در مطلوب ما ندارد.

- مطلوب ما هم اینستکه: باید راجح را گرفت و مرجوح را کنار گذاشت و ترجیح واجب است، اعم از اینکه به صفات باشد بعد به شهرت و یا بالعکس.

* پس مراد از (نعم، المذكور في الروايه الترجيح باجتماع صفات الراوي... الخ) چیست؟

- بیان سومین اشکال به حدیث مقبوله است و لذا می فرماید:

- ظاهر فرمایش امام در بخش ترجیح به صفات اینستکه: صفات مذکوره در مقبوله یعنی عدل، افقه، اصدقیت و

اورعیت، روی هم رفته می توانند مرجح یک حدیث بر حدیث دیگر باشند چونکه همه را با هم ذکر کرده است و با او عطف به یکدیگر عطف نموده است که ظهور در جمع دارد.

ص: ۲۷۴

- اما بالاجماع و بالاتفاق هریک از صفات مذکور مستقلا و به تنهایی می توانند که مرجح باشند و آن حالت اجتماعی در این مطلب دخالتی ندارد.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

- می فرماید: ظاهر یعنی متبادر به ذهن و متفاهم عرفی اینستکه: منظور امام علیه السّلام بیان اصل ترجیح است یعنی می خواهند بفرمایند که بواسطه این صفات ترجیح حاصل می شود نه اینکه حتما این صفات با هم مجتمع هم باشند، بلکه سازگار است با اینکه فرد فرد مرجح باشند.

* شاهد مطلب چیست؟

- اینستکه: اگر مراد امام اجتماع همه صفات با هم بود، بهتر این بود که سائل بلافاصله پرسد که:

یا بن رسول الله صلی الله علیه و اله اگر همه صفات با هم مجتمع نبودند بلکه برخی از این صفات در یک راوی بود آیا موجب رجحان می شود یا نه؟

- و نیز جا داشت که پرسد: یا بن رسول الله صلی الله علیه و اله اگر پاره ای از صفات مذکور در راوی یک حدیث و پاره ای در راوی حدیث دیگر موجود بود و تعارض نمودند، کدامشان راجح است؟ و...

- اما نه تنها هیچیک از این پرسشها را مطرح نکرد، بلکه مستقیما به سراغ این مطلب رفت که:

- اگر هر دو راوی از همه جهات مذکور و مشابهات آنها مساوی بودند و هیچکدام فضیلتی بر دیگری نداشت چه باید کرد و کدام مقدم است؟

- معلوم می شود که سائل از عبارت امام علیه السّلام این را فهمید که: التّرجیح بمطلق التّفاضل، چه همه صفات و چه بعض از صفات.

- امام علیه السّلام نیز سائل را تخطئه نفرمود که جا داشت بررسی اگر بعضی بود دون بعض چه باید کرد، بلکه برطبق سؤال دوم جواب دادند.

- پس: هم فهم عرف، هم این سؤال و جواب، شاهد صدقی بر عدم اعتبار اجتماع صفات است.

* حاصل مطلب در (و کذا یوجّه الجمع... الخ) چیست؟

- بیان چهارمین اشکال به حدیث مقبوله است و لذا می فرماید:

- این اشکال نیز مثل و یا شبیه اشکال سوم است که در فراز دیگر از مقبوله امام علیه السّلام میان سه مرجح را جمع کرده و

فرموده است: اگر حدیثی موافق کتاب و سنت و مخالف عامّه بود آن را اخذ کنید و حدیثی را که مخالف کتاب و سنت و موافق عامّه بود طرح کنید که ظاهر آن اعتبار جمع است. اما بالاجماع به هر یک از این سه، مستقلاً ترجیح حاصل می شود و لذا این ظاهر خلاف اجماع است.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

مثل پاسخ از اشکال سوّم است، بدین معنا که جمع معتبر نیست.

ص: ۲۷۵

متن الثانی: ما روّاه ابن ابی جمهور الأحسائی - فی عوالی اللآلی - عن العلامه مرفوعا إلی زراره:

«قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟»

فقال: يا زراره، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر.

فقلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافق منهما العامه، فاتركه و خذ بما خالفهم؛ فإنّ الحقّ فيما خالفهم.

قلت: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

قال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر.

قلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال: إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

ترجمه

مرفوعه زراره

اشاره

دومین حدیث (از مجموعه چهارده روایت علاجیه که در اینجا عنوان شده) حدیث مرفوعه زراره است که ابن ابی جمهور احسائی آن را در کتاب عوالی اللالی از قول علامه از زراره نقل نموده است.

[نکته: سلسله سند آن از علامه تا زراره رفع و برداشته شده است و این وسائط برای ما معلوم نیستند.]

- زراره می گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم: فدایت شوم گاهی از قول شما دو خبر و دو حدیث متعارض برای ما نقل می کنند (فی المثل: یک راوی می گوید: قال الباقر علیه السلام: يجب صلوه الجمع و راوی دیگر می گوید: عن الباقر علیه السلام يحرم صلوه الجمع و...) به کدامیک اخذ کنیم؟

- امام علیه السلام فرمودند: ای زراره آن حدیثی را که در میان اصحاب الحدیث مشهور و معروف است و همه آن را نقل

کرده اند اخذ کن و حدیث دیگر را که شاذ و نادر است (مثلاً یکی دو نفر آن را نقل کرده اند) کنار بگذار.

- عرض کردم: مولای من دو حدیث متعارض هر دو مشهور و دارای شهرت روائی هستند و هر دو از

ص: ۲۷۶

۱- (۱) - عوالی اللالی ۴: ۱۳۳، الحدیث ۲۲۹، و المستدرک ۱۷: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

قول شما برای ما نقل می شود در این فرض چه کنم؟

- حضرت فرمود: هر روایتی که راوی آن در نزد تو عادل تر و در پیش تو موثق تر است به آن اخذ کن (و روایت دیگر را کنار بگذار).

- عرض کردم راویان هر دو حدیث نزد من عادل و مورد قبول و وثوق هستند، در اینجا چه کنم؟

- فرمودند: دقت کن و هر حدیثی را که موافق عامه است رها کن و آن را که مخالف عامه است اخذ و بدان عمل نما، سپس عَلت آوردند به اینکه:

- فَاِنَّ الْحَقَّ فِيمَا خَالَفَهُمْ، یعنی حق در ناحیه حدیثی است که مخالف عامه است.

- عرض کردم گاهی هر دو حدیث موافق عامه هستند، و یا که هیچکدام موافق عامه نیست (مثلا به حسب فرض رأی عامه در فلان امر وجوب است و لکن دو حدیث متعارض یکی دال بر حرمت دیگری بر اباحه آن امر است که هیچیک موافق عامه نیست) در اینجا چه کنم؟

- فرمودند: در اینصورت به آن حدیثی که مطابق احتیاط است اخذ و عمل و آن دیگری را رها کن.

(مثلا حدیثی که دال بر وجوب است در مقابل لا یجب، و یا یحرم در مقابل لا یحرم، احتیاط است).

- عرض کردم: اگر هر دو موافق احتیاط بودند (یعنی که هر دو الزام آور باشند چه از قبیل یجب و یحرم باشد و چه از قبیل: صَلِّ الظَّهْرَ وَ صَلِّ الْجُمُعَةَ...) و یا هر دو مخالف احتیاط بودند (یعنی که هیچکدام الزام آور نبود مثل یکره و یستحب یا یباح) در اینجا چه کنم؟

- حضرت فرمودند: در این هنگام که باب رجحان به رویت بسته شد، مخیری که هر حدیثی را که خواستی اخذ و بدان عمل کنی و آن دیگری را واگذاری و عمل نکنی.

تشریح المسائل

- بیان چند نکته:

- چهار قسم تخییر وجود دارد:

۱ - یکی اذن فتخیر است که تخییر شرعی ظاهری در مسأله اصولی است.

* چرا شرعی است؟

- چون شارع آن را فرموده است.

* چرا ظاهری است؟

- چونکه حضرات ائمه علیهم السّلام دستور به ظاهر داده اند.

* مراد از اینکه گفته شد مسأله ای اصولی است چیست؟

- مراد از مسأله اصولی حجّیت است.

ص: ۲۷۷

* یعنی چه؟

- یعنی که هریک از دو خبر را که می خواهی حجت قرار بده.

۲ - یکی تخییر شرعی واقعی است، مثل نماز در اماکن اربعه، یعنی با اینکه شما مسافر هستید، در چهارجا مخیر هستید که نماز را تمام بخوانید از جمله: خانه خدا، مدینه، مسجد کوفه، حائر حسینی.

* چرا به این تخییر واقعی شرعی گفته می شود؟

- بخاطر اینکه خدایتعالی در اینگونه امور یعنی بحث مسافر، دوجور حکم جعل کرده است به این معنا که می خواهی تمام بخوان، می خواهی قصر بخوان.

۳ - تخییر عقلی ظاهری، مثل اصاله التخییر، که یکی از اصول عملیه است.

- اصاله التخییر، تخییر ظاهری در مسأله فرعیه است، چرا که نظر به ظاهر دارد.

- فی المثل: نمی دانم که این کار واجب است یا حرام؟ می گوید: مخیر هستی.

۴ - تخییر عقلی واقعی، مثل متزاحمین، از جمله غریقین، یعنی دو نفر که در حال غرق شدن هستند و انقاذ هریک در تزاحم با انقاذ آن دیگری است.

- در اینجا شما بر اساس وظیفه اولی، باید که هر دو را نجات بدهید، لکن قدرت ندارید، بلکه تنها یک نفر از آن دو را می توانید نجات بدهید.

- در اینجا اصاله التخییر عقلی به شما می گوید: مخیر هستید.

ص: ۲۷۸

متن الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال فيه:

«فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و اله، فما كان في السننه موجودا منهيها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و اله أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهى النبي صلى الله عليه و اله و أمره، و ما كان في السننه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر خلافه، فذلك رخصه في ما عافه رسول الله صلى الله عليه و اله و كراهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، و بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه و اله، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بأرائكم، و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

الرابع: ما عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه»^(٢)، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه»^(٣).

ترجمه

روایت صدوق رحمه الله

- سؤمین حدیث (از احادیث باب متعارضین) روایتی است که مرحوم صدوق در من لا یحضر به سند خودش از امام رضا علیه السلام نقل کرده که اصل حدیث طولانی است، (و لذا فقط قسمت محل شاهد را در اینجا می آوریم).

- امام علیه السلام در آن حدیث می فرماید: هر گاه دو حدیث مختلف و متعارض به شما رسید آن دو را به سنن (یعنی سنت های قطعی نبوی) رسول خدا صلی الله علیه و اله عرضه کنید، اگر در سنت نبوی صلی الله علیه و اله از آن عمل نهی شده به نوع نهی مولوی تحریمی، همان ملاک است و باید پیروی کرده از آن عمل اجتناب کنید و اگر در سنت نبوی به آن عمل امر شده ایم به نوع امر الزامی مولوی باز باید متابعت کنیم (یعنی که دال بر وجوب رجحان پیدا می کند).

- و اما اگر در سنت نبوی از آن عمل نهی شده است به نوع نهی اعافتی یا کراهتی.

ص: ۲۷۹

۱- (۱) - عیون الاخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۱، و الوسائل ۱۸: ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحدیث ۲۱.

۲- (۲) - فی المصدر: «فردوه».

۳- (۳) - الوسائل ۱۸: ۸۴ و ۸۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحدیث ۲۹.

- سپس در میان متعارضین یک حدیث برخلاف آن بود، این حدیث مخالف رخصتی است در آنچه که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را اعافه کرده و یا کراهت داشته و تحریم نکرده است، یعنی که ارتکاب آن بلامانع است.

- آنگاه در چنین متعارضینی اخذ به هر دو روایت و به هر کدام که از باب تسلیم و اتباع و واگذاری امر به رسول خدا صلی الله علیه و آله اخذ کنید مجاز و در وسعت هستید.

- و اگر حکمی را که متعارضین بیان می کنند در سنت نبوی صلی الله علیه و آله نیافتید علم آن را به ما ارجاع دهید، چرا که ما اولی هستیم به این امر و بر اساس آراء و سلائی خودتان در آن حکم نکنید و در اینگونه از متعارضین وظیفه شما توقف از عمل و سپس تحقیق و جستجو در اطراف آن است تا اینکه به بیان روشن از ما در آن رابطه دست پیدا کنید و طبق آن عمل نمائید.

- حاصل مطلب اینکه: اگر متعارضین از جمیع جهات مساوی بودند وظیفه شما توقف است، نه تخییر برخلاف آنچه مستفاد از مرفوعه زراره بود.

روایت قطب راوندی

- چهارمین حدیث (از احادیث باب متعارضین) روایتی است که از رساله ای که به مرحوم قطب راوندی منسوب است نقل شده و آن اینستکه:

- مرحوم قطب به سند صحیح از امام جعفر صادق علیه السلام اینچنین نقل کرده:

- امام علیه السلام فرمودند: هر گاه به دو حدیث مختلف (یعنی متعارض) برخوردید آن دو را به قرآن و کتاب الهی عرضه کنید، پس هر کدام که موافق کتاب الله بود آن را اخذ کنید و مخالف کتاب را طرح نمائید (که مراد موافقت و مخالفت با ظواهر قرآن است و نه نصوص)

- و اگر آن حکمی را که دو حدیث متعارض مبین آن هستند، در قرآن نیافتید دو حدیث را بر اخبار و احادیث عامه و اهل سنت عرضه کنید.

- پس: هر حدیثی که موافق آنان بود آن را رها کنید و هر حدیثی که مخالف عامه بود بدان اخذ کنید و همان در حق شما حجّت است.

- نکته: دو مرجح در اینجا بیشتر بیان نشد.

متن الخامس: ما بسنده أيضا عن الحسين بن الشري:

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» (١).

السادس: ما بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم في حديث:

«قلت له - يعنى العبد الصالح عليه السلام -: يروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه أيضا خلاف ذلك، فبأيهما نأخذ؟»

قال: خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه» (٢).

السابع: ما بسنده أيضا عن محمد بن عبد الله:

«قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟»

قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا ما خالف منهما العامه فخذوه، و انظروا ما يوافق أخبارهم فذروه» (٣).

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعه بن مهران:

«قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا.

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه.

قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما.

قال: خذ بما فيه خلاف العامه» (٤).

التاسع: ما عن الكافى بسنده عن المعلّى بن خنيس:

«قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟»

قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله.

قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» (٥).

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قال: أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام ثمّ جئتنى من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟

ص: ٢٨١

-
- ١- (١) - الوسائل ٨٥:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٠.
 - ٢- (٢) - الوسائل ٨٥:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣١.
 - ٣- (٣) - الوسائل ٨٥:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤، وفيه بدل «فذرّوه»: «فدعوه».
 - ٤- (٤) - الاحتجاج ١٠٩:٢، و الوسائل ٨٨:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.
 - ٥- (٥) - الكافى ٦٧:١، الحديث ٩، و الوسائل ٧٨:١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٨.

قال: قلت: كنت آخذ بالأخير.

فقال لي: رحمك الله» (١).

ترجمه

روایت حسین ابن سری

* پنجمین حدیث، حدیثی است که باز قطب راوندی رحمه الله در رساله اش از حسین بن سری، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

- راوی می گوید: امام ابو عبد الله علیه السلام فرمودند: هر گاه دو حدیث مختلف و متعارض به شما رسید آن را که مخالف عامه است، اخذ کنید (و موافق را کنار بگذارید)

- نکته: این روایت نیز به یکی از مرجحات قناعت کرده است آنها بدون ذکر علت.

روایت حسن بن جهم

* ششمین حدیث: حدیثی است که باز قطب راوندی به سند خود از حسن بن جهم از امام هفتم علیه السلام نقل می کند:

- راوی می گوید: به عبد صالح یعنی امام هفتم علیه السلام عرض کردم: گاهی از زبان امام صادق علیه السلام در رابطه با حکمی حدیثی نقل می شود (که مثلاً دال بر وجوب است) و در همان رابطه از همان حضرت، حدیث دیگری برخلاف نقل می شود (که مثلاً دال بر ندب است) در اینصورت ما به کدام حدیث اخذ کنیم؟

- حضرت فرمودند: آن را که مخالف قوم (یعنی عامه) است، اخذ کنید و از موافق عامه اجتناب کنید.

روایت محمد بن عبد الله

* هفتمین روایت: روایتی است که باز قطب راوندی به سندش از محمد بن عبد الله از امام رضا علیه السلام نقل می کند:

- راوی می گوید: به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: با دو خبر مختلف و متعارض چگونه عمل کنیم و وظیفه ما در رابطه با آن دو چیست؟

- حضرت فرمودند: هر گاه دو حدیث متعارض به شما رسید دقت کنید و آن را که مخالف عامه است اخذ کنید و آن را که موافق با احادیث عامه است واگذارید.

روایت سماعه بن مهران

* هشتمین روایت: روایتی است که از احتجاج طبرسی به سندش از سماعه بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل شده است.

ص: ۲۸۲

۱- (۱) - الکافی ۱: ۶۷، الحدیث ۸، و الوسائل ۱۸: ۷۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۷.

- راوی می گوید: به امام صادق علیه السّلام عرض کردم: گاهی دو حدیث متعارض به دست ما می رسد که یکی از آن دو ما را به انجام عملی امر می کند (که ظهور در وجوب دارد) و آن دیگری ما را از انجام همان عمل منع و نهی می کند (که ظهور در تحریم دارد) وظیفه ما چیست؟

- حضرت علیه السّلام فرمودند: (وظیفه شما توقف است) یعنی که به هیچکدام عمل نکنید تا زمانی که امام عصر خویش را ملاقات کرده و حکم واقعی را از زبانش بشنوید.

- عرض کردم: فرصت نیست و واقعه به گونه ای است که ناچاریم از عمل به یکی از آن دو تا (مثلاً:

گوسفندی که فوراً باید ذبح شود و یک حدیث می گوید ذبح تنها به آهن صحیح است، حدیث دیگر می گوید که به غیر آهن نیز صحیح است) در اینجا چه باید کرد؟

حضرت علیه السّلام فرمودند: مخالفت عامه را بگیر (یعنی موافق عامه را رها کن).

روایت معلی بن خنيس

* نهمین حدیث: حدیثی است که مرحوم ثقه الاسلام کلینی در کتاب کافی به سند خود از معلی بن خنيس از امام صادق علیه السّلام نقل کرده است:

- راوی می گوید: به امام صادق علیه السّلام عرض کردم هرگاه حدیثی از امام پیشین از شما وارد شود (که امام فرموده فلان امر واجب است)، سپس حدیث دیگری از امام پسین وارد شود (که امام بعدی در آن بفرماید فلان امر حرام است) و این دو متعارض باشند، وظیفه ما چیست و به کدام اخذ کنیم؟

- حضرت علیه السّلام فرمودند: وظیفه شما عمل به حدیث اولی است تا زمانی که از امام زنده حدیث دیگری وارد شود، پس آنگاه به این حدیث تازه عمل کنید.

- سپس حضرت فرمودند: سوگند به خدا ما (اهل بیت) شما را وارد نمی کنیم مگر در آنچه که مایه وسعت شما است.

روایت حسین بن مختار

* دهمین حدیث: باز حدیثی است که مرحوم کلینی در کافی به سندش از حسین بن مختار از بعض اصحاب حدیث شیعه از امام صادق علیه السّلام نقل کرده که حضرت علیه السّلام فرمود:

- بگو بینم اگر امسال حدیثی به تو بگویم، سپس سال آینده بیایی و حدیث دیگری برخلاف حدیث قبلی به تو بگویم به کدام اخذ می کنی؟ راوی می گوید: عرض کردم: به حدیث جدید اخذ می کنم.

- حضرت فرمودند: خدای تو را رحمت فرماید (یعنی که او را تقریر نمودند).

ص: ۲۸۳

متن الحادی عشر: ما عنه بسنده الصحيح - ظاهرا - عن أبي عمرو الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، أرأيتك لو حدثتكَ بحديث أو أفيتتكَ بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتكَ بخلاف ما كنت أخبرتكَ أو أفيتتكَ بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما و أدع الآخر.

قال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يعبد سراً، أما والله، لئن فعلتم ذلك، إنّه لخير لي و لكم، أبا الله لنا في دينه إلا التّقيه» (١)

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم:

«قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و اله، لا يتهمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟

قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٢)

الثالث عشر: ما بسنده - الحسن - عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام عنه:

«إنّ في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، و متشابهها كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها، فتضلّوا» (٣)

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:

«قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمه لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب» (٤)

و في هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوّه الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على الترجيح.

ترجمه

روایت ابی عمرو کنانی

* یازدهمین حدیث، حدیثی است که باز مرحوم کلینی رحمه الله در کافی به سند صحیح از ابی عمرو کنانی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمودند:

-
- ١- (١) - الكافي ٢: ٢١٨، الحديث ٧، و الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧، مع اختلاف يسير.
- ٢- (٢) - الكافي ١: ٦٤، الحديث ٢، و الوسائل ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.
- ٣- (٣) - عيون اخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠، و الوسائل ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.
- ٤- (٤) - معاني الأخبار: ١، و الوسائل ١٨: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

- ای ابی عمرو بگو بینم اگر الان برای تو حدیثی نقل کنم یا به حکمی از احکام فتوی دهم، سپس مدّتی از آن تاریخ بگذرد، دوباره به نزد من آئی و از همان مطلب پرسی و حدیث دیگری برخلاف حدیث قبلی برای تو نقل کنم یا فتوایی مخالف با فتوای قبل بیان کنم به کدامیک از دو حدیث و یا دو فتوی اخذ می کنی؟

- عرضه داشتم: جدیدترین را می گیرم و آن دیگری را کنار می گذارم.

- حضرت فرمودند: به حق رسیدی و درست فهمیدی، سپس فرمود: ای ابا عمرو خداوند ابا و امتناع دارد مگر از اینکه مخفیانه و در نهان پرستیده شود و اگر شمایان چنین کنید این هم برای ما خیر است و هم برای شما و خدا ابا و امتناع کرده برای ما در دینش مگر تقیه را.

- نکته: مراد اینستکه: دوران تقیه است و اگر شما علنی خدا را پرستید و به احکام ما عمل کنید شناخته می شوید و دشمنان به قتل و شکنجه و غارت شما اقدام خواهند کرد.

روایت محمد بن مسلم

* دوازدهمین حدیث، حدیثی است که باز مرحوم کلینی در کافی به سند موثق از محمد بن مسلم نقل می کند:

- محمد بن مسلم گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چگونه است و قصه چیست که گاهی کسانی و گروه هایی از قول پیامبر صلی الله علیه و اله حدیثی نقل می کنند و متهم به کذب هم نمی شوند و بعد هم حدیثی برخلاف آن از قول شما برای ما نقل می شود، رمز مطلب چیست؟

- حضرت فرمودند: همانگونه که قرآن نسخ می شود، همانطور حدیث هم با حدیث بعدی نسخ می شود.

روایت ابی حیون

* سیزدهمین حدیث، حدیثی است که مرحوم کلینی رحمه الله در کافی به سندش از حسن ابن ابی حیون غلام امام رضا علیه السلام از قول امام رضا علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمودند:

- همانگونه که قرآن محکّمات و متشابهات دارد، همانطور هم احادیث و اخبار ما نیز محکّمات و متشابهات دارد و وظیفه شما اینستکه: به متشابهات رسیدید آنها را به محکّمات ارجاع داده و با محکّمات تفسیر کنید (از باب حمل ظاهر بر نصّ یا اظهر) و از متشابهات مستقیما و بدون محکّمات پیروی نکنید که گمراه می شوید.

روایت داوود بن فرقد

* چهاردهمین حدیث، حدیثی است که مرحوم صدوق رحمه الله در کتاب معانی الاخبار به سندش از داوود بن فرقد نقل کرده است:

- راوی گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود:

- شماها فقیه ترین و داناترین مردم هستید آنگاه که معانی کلام ما را بشناسید، همانا یک کلمه قابل حمل بر وجوهی است (مثلا افعَل که فعل امر است قابل حمل بر وجوب، استحباب، اباحه می باشد) و اگر گوینده ای اراده کند و بخواهد می تواند کلامش را هر جور که خواست تغییر دهد و دروغ هم نباشد.

- نکته: مرحوم شیخ در پایان می فرماید: این دو حدیث اخیر یعنی حدیث سیزدهم و چهاردهم دلیل بر وجوب ترجیح دلالتی است که قبلاً راجع به جمع عرفی و بعداً در مقام راجع به تقدیم قوت دلالتی بحث خواهیم کرد.

- سپس می فرماید: این چهارده حدیث مقداری است که ما در رابطه با اخبار ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح بر آنها واقف شدیم.

ص: ۲۸۶

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الاخبار، فلا يخفى عليك أنّ ظواهرها متعارضه، فلا بدّ من علاج ذلك. و الكلام فى ذلك يقع فى مواضع:

الأول: فى علاج تعارض مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره؛

حيث إنّ الاولى صريحه فى تقديم الترجيح بصفات الزاوى على الترجيح بالشّهرة، و الثانيه بالعكس. و هى و إن كانت ضعيفه السند إلاّ أنّها موافقه لسيره العلماء فى باب الترجيح؛ فإنّ طريقتهم مستمره على تقديم المشهور على الشاذّ. و المقبوله و إن كانت مشهوره بين العلماء حتّى سميت مقبوله، إلاّ أنّ عملهم على طبق المرفوعه و إن كانت شاذّه من حيث الزاويه حيث لم يوجد مرويه فى شىء من جوامع الاخبار المعرفه، و لم يحكها إلاّ ابن أبى جمهور عن العلامه مرفوعه إلى زراره.

إلاّ أن يقال: إنّ المرفوعه تدلّ على تقديم المشهور روايه على غيره، و هى هنا المقبوله. و لا دليل على الترجيح بالشّهرة العمليه.

مع أنّا نمنع أنّ عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور روايه على غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الزاوى، خصوصا صفة الأفقيته.

و يمكن أن يقال: إنّ السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصّفات، فقال عليه السّلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما... الخ» مع أنّ السائل ذكر: «أنّهما اختلفا فى حديثكم»؛ و من هنا اتّفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكام إلاّ بالفقاهه و الورع، فالمقبوله نظير روايه داود بن الحصين الوارده فى اختلاف الحكمين، من دون تعرّض الزاوى لكون منشأ اختلافهما الاختلاف فى الروايات، حيث قال عليه السّلام: «ينظر إلى أفقهما و أعلمهما و أوعهما فينفذ حكمه» (1)، و حينئذ فيكون الصّفات من مرجّحات الحكمين.

نعم، لما فرض الزاوى تساويهما أرجعه الامام عليه السّلام إلى ملاحظه الترجيح فى مستنديهما، و أمره بالاجتهاد و العمل فى الواقعه على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومه الحكمين كليهما، فأوّل المرجّحات الخبريه هى الشّهرة بين الأصحاب فينطبق مفاد المقبوله على المرفوعه.

نعم، قد يورد على هذا الوجه: أنّ اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوى الحاكمين إلى اختيار المدعى.

و يمكن التفصّل عنه: بمنع جريان هذا الحكم فى قاضى التحكيم.

و کیف کان، فهذا التوجيه غير بعيد.

ترجمه - اکنون که به این مقدار از اخباری که برای شما تلاوت کردیم آگاه شدی، بر تو مخفی نماند که ظواهر خود اخبار علاجیه با یکدیگر متعارض اند، و لذا ناگزیر از رفع تعارض از خود این اخبار هستیم.

- بنابراین صحبت ما در این مقام در چهار موضع است:

بیان تعارض میان مقبوله و مرفوعه

اشاره

- موضع اول: در علاج تعارض بین مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره است، از آن جهت که:

* حدیث اول (مقبوله) در تقدیم ترجیح روایت به سبب صفات راوی بر ترجیح روایت به سبب شهرت صراحت دارد.

* لکن حدیث دوم (مرفوعه) به عکس (می گوید که صفت روایت مقدم است بر صفت راوی).

- و اما مرفوعه، اگرچه ضعیف السند است و لکن موافق با سیره علماء در باب ترجیح است، زیرا طریقه علماء بطور مستمر، مقدم داشتن حدیث مشهور (و عمل به آن) و کنار گذاشتن حدیث شاذ بوده است.

- و اما مقبوله، اگرچه در میان علماء مشهور است تا آن جا که مقبوله نامیده شده است، و لکن عمل آنها بر طبق مرفوعه است، گرچه از حیث روایت (یا به تعبیر دیگر سند) شاذ و نادر است. (چرا شاذ و نادر است؟).

- به جهت اینکه دیده نشده است که این مرفوعه زراره در کتبی از جوامع روایی معروف روایت شده باشد و کسی آن را نقل و حکایت نکرده است مگر ابن ابی جمهور احسائی از علامه آن هم مرفوعه از زراره.

راه علاج اختلاف بین مرفوعه و مقبوله:

۱ - مگر اینکه گفته شود که: این مرفوعه، خود دلالت می کند بر تقدیم مشهور بر غیر آنکه در اینجا همان مقبوله است، در حالیکه دلیلی بر ترجیح به سبب شهرت وجود ندارد (یعنی که شهرت عملی از مرجحات نیست بلکه شهرت روایی از مرجحات است که مقبوله دارد).

۲ - علاوه بر اینکه: ما اطلاق عمل اصحاب را بر تقدیم خبر مشهور روایه بر غیر آن (یعنی بر خبر شاذ) منع می کنیم (البته) اگر آن غیر (یعنی شاذ) اصح باشد از آن مشهور روایه، به لحاظ صفات راوی بویژه صفت افقیهیت.

۳ - و ممکن است گفته شود که: وقتی سؤال از امام علیه السلام در رابطه (تساوی) حکمین باشد (چنانکه در مقبوله چنین

است) ترجیح احد الحاکمین به لحاظ صفات است.

ص: ۲۸۸

- پس امام علیه السلام فرمود: حکم راجح آن حکمی است که اعدل آن دو حکم بدان حکم نمایند... الخ.

- مضافاً بر اینکه سائل (در سؤال دوّم خود) گفت که آن دو در حدیث شما نیز اختلاف دارند (و لکن امام پاسخ به این سؤال را نداند).

- و از اینجا که (مرجّحات حکمین اقلّیت و عدلیّت است) فقهاء اتفاق کرده اند بر عدم ترجیح بین الحکام، مگر به فقهاء و ورع، و لذا مقبوله (که در آن دو سؤال است) مثل روایت داوود بن حصین است (که در آن یک سؤال است) که در رابطه با اختلاف حکمین وارد شده است، بدون اینکه راوی متعزّض این شود که منشاء اختلاف آنها، اختلاف در روایات است، و لذا امام فرمود:

- نگاه می شود به اقلّه و اعلم و اورع از آن دو (که از صفات راوی و حاکم اند) پس حکم آنکه اقلّه و اعلم است نافذ است.

- در نتیجه این صفات (اقلّیت و اعلمیت) از مرجّحات حکمین می باشد (و لذا منافاتی با مرفوعه ندارد که شهرت را از مرجّحات خبرین قرار داده است).

- بله، وقتی که راوی فرض تساوی (بین حکمین) کرد، امام علیه السلام او را ارجاع داد به لحاظ و دقت در مستندات آن دو حکم (که روایات باشد) و به او امر فرمودند، به تلاش و کوشش در روایات و عمل به هر یک از آن دو خبر که رجحان دارد.

- پس: اوّلین مرجّح از مرجّحات خبر (در میان اصحاب، همان شهرت است، و لذا (مفاد مقبوله) منطبق می شود بر مفاد مرفوعه، و در نتیجه تعارض از بین می رود.

- (خلاصه اینکه: در این توجیه سوّم، موضوع ها از هم جدا شده، گفته شد آن یک موضوع است و مرجّحاتش اقلّیت و اعلمیت است، خبرین یک موضوع دیگر است که مرجّحش شهرت است).

اشکال در توجیه سوّم:

اشاره

- بله، گاهی بر این توجیه (که اینها اختلاف موضوع دارند و لذا اختلاف حکمشان با هم تعارض ندارد) ایرادی وارد می شود به اینکه:

- براساس قواعد فقهی همه فقهاء، لازم است که در صورت تساوی حاکمین به لحاظ صفات، به اختیار مدّعی رجوع شود (که هر کدام را می خواهد اختیار نماید).

- این در حالی است که خلاصی از آن، با منع کردن جریان این حکم (که گفته شد اختیار با مدّعی است) در قاضی تحکیم است.

- و به هر حال (بشود این ایراد را برطرف کرد یا نه) این توجیه سوّم، توجیه بعیدی نیست (چرا که در اینجا می گوئیم موضوعشان دوتاست، آن یکی موضوعش حکمین و مرجّحش افقهیّت است، این یکی موضوعش خبرین است و مرجّحش اشریّت است).

ص: ۲۸۹

* حاصل مطلب در (اذا عرفت ما تلوناه عليك... الخ) چیست؟

- اینستکه: پس از بیان اخبار علاجیه و استفاده این مطلب که به حکم این اخبار ترجیح واجب است، باید بدانیم که ظواهر خود این اخبار فی الجمله با یکدیگر تعارض دارند که باید رفع شود و ما بتوانیم از این اخبار مطلب خود را بدست آوریم.

- البته، سخن در این رابطه در پنج موضع است که به ترتیب بیان خواهد شد.

* حاصل مطلب در (الأول: فی علاج تعارض مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره... الخ) چیست؟

- در علاج و رفع تعارض میان مقبوله ابن حنظله با مرفوعه زراره است:

- و اما بیان تعارض:

* مقبوله صریح است در اینکه: ترجیح به صفات راوی از قبیل اعدلیت و اقهیت و... بر ترجیح به شهرت روائی مقدم است، یعنی اگر دو حدیث تعارض کردند که یکی شاذ است و لکن روات آن اعدل و افه هستند و دیگری مشهور است و لکن رواتش عادل و فقیه و... می باشند.

- در اینجا به حکم مقبوله، حدیث شاذ بر حدیث مشهور مقدم است بخاطر ترجیح به صفات.

- بله، اگر هر دو حدیث از حیث صفات راوی برابر بودند آنگاه نوبت به ترجیح به شهرت بر شذوذ می رسد.

* و اما مرفوعه صریح است در عکس مطلب مذکور، یعنی ترجیح به شهرت را بر ترجیح به صفات مقدم داشته است، یعنی:

- اگر دو حدیث تعارض کنند در حالی که احدهما مشهور است و لکن رواتش عادل و فقیه و... هستند و دیگری شاذ است در حالیکه رواتش اعدل و افه و... می باشند، حدیث مشهور مقدم است بر حدیث شاذ.

- بله، اگر هر دو حدیث مشهور یا هر دو شاذ باشند، آنگاه نوبت به ترجیح به صفات راوی می رسد، بر عکس مقبوله.

* انما الکلام در اینستکه: این تعارض را چگونه حل کنیم؟ آیا مقبوله را ترجیح دهیم یا مرفوعه را؟

- جناب شیخ در رابطه با حل تعارض میان این دو حدیث سه فراز از بحث را مطرح می کند که ذیلا یکی پس از دیگری مطرح می شود:

* مراد شیخ از (و هی و ان کانت ضعیفه السند إلا... الخ) چیست؟

- فراز اول از بحث است که در آن می فرماید:

- هیچکدام از مقبوله و مرفوعه بر یکدیگر برتری ندارند بلکه هر کدام از جهتی قوی و از جهتی

ص: ۲۹۰

ضعیف هستند.

* جهت قوّت و ضعف مقبول چیست؟

* جهت قوّتش اینستکه: شهرت روائی دارد و مشهور ارباب حدیث بویژه مشایخ ثلاثه شیعه که صاحبان کتب اربعه هستند آن را به اسناد خود نقل کرده اند و از جانب فقهاء نیز تلقی به قبول شده و در حکم حدیث صحیح و معتبر است.

* جهت ضعفش اینستکه: مشهور فقهاء در رابطه با ترجیح به صفات راوی یا به شهرت روائی از آن اعراض کرده و بر طبق آن فتوا نداده اند بلکه از قدیم الایام سیره مستمره فقهاء بر این ساری و جاری بوده که بر طبق مرفوعه عمل می کردند یعنی که ترجیح به شهرت را بر ترجیح به صفات مقدم می داشتند.

* جهت قوّت و ضعف مرفوعه چیست؟

* جهت قوّتش اینستکه: شهرت عملی دارد و مشهور فقهاء بر طبق آن عمل کرده اند.

* جهت ضعفش اینستکه: از حیث روایت بسیار شاذ و نادر است، یعنی:

اولاً: فقط ابن ابی جمهور آن را نقل کرده است که خود مورد طعن است.

ثانیاً: آن را در کتاب عوالی اللثالی نقل کرده است که آن نیز مطعون است لکن در دیگر کتب حدیثی معتبر نقل نشده است.

ثالثاً: در عوالی اللثالی هم به صورت مرفوعه از زراره نقل شده است که وسائط بین علامه تا زراره رفع شده است.

پس: هیچیک از مقبوله و مرفوعه نسبت به دیگری رجحان پیدا نمود و لذا ما ناگزیریم از قول به تخییر میان ترجیح به صفات یا ترجیح به شهرت.

* مراد شیخ از (الا أن يقال أنّ المرفوعه تدلّ علی تقدیم المشهور رویه... الخ) چیست؟

- فراز دوم از بحث است که در آن می فرماید در این قسمت با دو بیان ثابت می کنیم که مقبوله رجحان دارد بر مرفوعه.

۱ - اینکه خود مرفوعه در فراز اولش دلالت دارد که حدیث مشهور بر شاذ مقدم است و در قضاوت میان خود مقبوله و مرفوعه به حکم مرفوعه باید که مقبوله را مقدم بداریم. چرا؟

- زیرا که مقبوله شهرت روائی دارد و مرفوعه شذوذ روایی و لذا می گوئیم:

- خذ بما استهر بین اصحابک و اترك الشاذ النادر.

* اگر گفته شود گرچه مرفوعه شذوذ روائی دارد و لکن شهرت عملی دارد آیا این سبب برابری آن با مقبوله نمی شود. چه؟

- می گوئیم: آنچه که منصوص است و دلیل دارد که موجب رجحان می شود شهرت روائی است و خذ

ص: ۲۹۱

بما استهر ای بالحديث المشهور و لذا شهرت عملی دلیل بر مرجحیت آن نمی باشد.

۲ - اینکه اصولاً در مرفوعه نسبت به مقبوله شهرت عملیه ای وجود ندارد، چرا که قدر متیقن از عمل مشهور، موردی است که حدیث مقابل به لحاظ سندی اصح نباشد و الاً اگر سندا اصح باشد، ما نمی پذیریم که مشهور بر طبق حدیث دیگر عمل کرده باشند و حال آن که در ما نحن فیه، مقبوله از حیث صفات راوی بویژه افقهیت که کاشف از اطلاع راوی بر جهات قدح در حدیث مقابل است و... اصح سندا است.

- پس: نمی توان گفت که: مرفوعه شهرت عملی دارد.

- به عبارت دیگر: سابقاً در ذیل حدیث مقبوله سه صورت تصویر کردیم و جمع میان مقبوله و مرفوعه به این شد که: صورت و یا فرض اول از آن مقبوله است، که عبارت مذکور از شیخ در اینجا ناظر به همین قسمت است، و دو صورت و یا دو فرض بعدی هم از آن مرفوعه شد.

* مراد شیخ از (و یمكن ان یقال: انّ السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجیح فیهما من حیث الصّفات...) چیست؟

- فراز سوم از بحث ایشان است در رابطه با حل تعارض میان دو حدیث مورد بحث و لذا می فرماید:

- اصلاً مقبوله تعارضی با مرفوعه ندارد تا که ما در صدد جمع آن دو برآئیم چرا؟

- بخاطر اینکه جریان ترجیح به صفات که در صدر مقبوله و مقدم بر همه تراجیح از جمله بر شهرت روائی بیان شده است، در حقیقت از محل بحث ما که تعارض حدیثین و مرجحات احد الخبرین بر خبر دیگر باشد، خارج است و مربوط به باب حکومت و قضاوت است، و در آن باب، تنها مرجیح احد الحاکمین علی الاخر، بالاجماع، همین صفات مذکوره یعنی اعدلیت و افقهیت است و ما مرجح دیگری در این رابطه نمی شناسیم.

- البته، تعبیر امام علیه السلام هم این بود که: الحكم ما حکم به اعدلهما... نه الحدیث ما حدّث به....

- سپس می فرماید: با اینکه سائل منشأ اختلاف در حکم را که همان اختلاف احادیث باشد متذکر گردید و لکن امام علیه السلام بدان اعتنا نکرده و از ترجیح احد الحاکمین علی الاخر سخن به میان آوردند.

- بنابراین مقبوله شریفه از حیث صدر نظیر روایت داود بن حصین است که در رابطه با خصوص اختلاف حکمین صادر شده است و لکن سخنی از اختلاف روایات نیست.

- در آن روایت امام علیه السلام فرموده است: ینظر إلی افقههما و اعلمهما و اورعهما، فینفذ حکمه.

- با این ملاحظات، اصلاً مسأله ترجیح به صفات از محل نزاع که باب تعارض خبرین باشد خارج و در باب تعارض حکمین داخل می شود که در آن باب راهی غیر از ترجیح صفات وجود ندارد.

* پس غرض از (نعم لَمَّا فرض الزَّوای تساویہما ارجعه الإمام علیہ السَّلام إلى ملاحظہ التَّرجیح فی مستندیہما... الخ) چیست؟

ص: ۲۹۲

- اینستکه: بله، پس از اینکه سائل فرض کرد که هر دو حاکم عندنا عدلان و مرضیان و هیچیک از لحاظ صفات ذکر شده و غیر آن رجحان و فضیلتی بر دیگری ندارند، آنگاه امام علیه السّلام او را به مستند هر دو حکم که روایات باشد ارجاع داده و فرموده است که هر دو حکم را نادیده بگیر و به سراغ روایات برو و به هر کدام که رجحان داشت عمل کن.

- در این رابطه اولین مرجّحی که امام علیه السّلام ذکر فرمود همان ترجیح به شهرت روائی بر شدوذ روائی است.

- پس اصلاً معارضه ای میان مقبوله و مرفوعه وجود ندارد تا که نوبت به ترجیح احدهما و یا جمع برسد.

* پس مراد از (نعم قد یورد علی هذا الوجه... الخ) چیست؟

اینستکه: به حسب ضوابط یک اشکال در اینجا بوجود می آید و آن عبارتست از اینکه بر طبق قواعد فقهی در باب قضاء، قانون اینستکه:

- اگر حاکمین از حیث صفات مساوی و مکافیء بودند باید که هر دو را کنار گذاشته و به اختیار مدعی رجوع نمود بدین معنا که هر کدام از دو حکم را که خواست اختیار کند، و الاً اگر یکی افقه و دیگری غیر افقه باشد، اختیاری در کار نیست.

- در اینجا ترجیح و یا عمل بر طبق راجح در این مستند مورد لحاظ واقع نشده است. پس چگونه امام علیه السّلام ارجاع داده است به ترجیح مستند؟

* پاسخ جناب شیخ به این اشکال چیست؟

اینستکه: اولاً: در قاضی تحکیم که دو طرف دعوا به میل و رضا آن دو نفر را اختیار کرده اند این حکم جاری نیست تا که در صورت تساوی اختیار به دست مدعی باشد، بلکه این حکم مال حاکم شرعی است که منصوب از قبل امام یا نایب امام است.

ثانیا: در ما نحن فیه می توان گفت هر دو طرف مدعی هستند نه اینکه یکی منکر و دیگری مدعی باشد.

پس: به ناچار جای ارجاع به ترجیح مستند روائی دو حکم است و نه جای قواعد دیگر.

الثانی: أنَّ الحديث الثامن - و هي روايه الاحتجاج عن سماعه - يدلّ على وجوب التوقّف أولاً، ثمّ مع عدم إمكانه يرجع إلى التّرجيح بموافقته العامّه و مخالفتهم، و أخبار التوقّف - على ما عرفت و ستعرف - محموله على صورته التّمكّن من العلم، فتدلّ الرّوايه على أنّ التّرجيح بمخالفة العامّه - بل غيرها من المرجّحات - إنّما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعه بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام، كما ذهب إليه بعض.

و هذا خلاف ظاهر الأخبار الآمره بالرجوع إلى المرجّحات ابتداء بقول مطلق - بل بعضها صريح في ذلك - حتّى مع التّمكّن من العلم، كالمقبوله الامر به بالرجوع إلى المرجّحات ثمّ بالإرجاء حتّى يلقي الامام عليه السّلام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجّحات.

و الظاهر لزوم طرحها؛ لمعارضتها بالمقبوله الرّاجحه عليها، فيبقى إطلاقات التّرجيح سليمة.

ترجمه

دوّمین تعارض:

اشاره

- تعارض دوّم (بین اخبار علاجیه) اینستکه: حدیث هشتم یعنی روایت احتجاج از سماعه بن مهران، ابتداء دلالت می کند بر وجوب توقّف، و سپس در صورت عدم امکان توقّف، ارجاع داده می شود به ترجیح (منتهی) به سبب موافقت با عامه و مخالفت با آنان.

- و اخبار توقّف، بنابر آنچه که دانستی و خواهی دانست، حمل می شود بر صورت تمکّن از علم.

- در نتیجه: این روایت سماعه (که به ما دستور توقّف می دهد) به قرینه آن (اخبار توقّف) دلالت دارد بر اینکه ترجیح به مخالفت عامه یا غیر آن از مرجّحات، پس از عجز از تحصیل علم در آن واقعه با رجوع به امام علیه السّلام است، چنانکه بعضی (از جمله صاحب حدائق) قائل به این مطلب شده اند (که زمان حضور امام نمی توان اعمال ترجیح نمود، بلکه در صورت ابتلای به تعارض خبرین، باید به سراغ امام رفته، سؤال کرد که به کدام خبر باید عمل نمود؟)

(تعارض:)- و مفاد این خبر احتجاج (که می گوید اعمال ترجیح لکن و بعد مجبورا به یک مرجّح)، خلاف ظاهر اخباری است (مثل مقبوله) که امرکننده به رجوع به مرجّحات است از ابتدا (آنهم) به قول مطلق (یعنی به همه مرجّحات)، بلکه بعضی از این روایات صریح در این مطلب اند، حتّى در صورت تمکّن از علم (در زمان حضور امام) مثل همین مقبوله که امرکننده به رجوع به مرجّحات است، سپس (پس از تمام شدن مرجّحات) امر به ارجاع می کرد تا اینکه امام را ملاقات بکنی.

- پس، وجوب رجوع به امام بعد از تمام شدن مرجّحات، می باشد (یعنی که تا مرجّحات تمام نشده، شما حق ترجیح داری و این معارض با آن روایت احتجاج است چراکه روایت احتجاج می گوید حق ترجیح نداری چرا مجبورا به یک مرجّح).

علاج تعارض:

- ظاهر، لزوم طرح (یعنی کنار گذاشتن) خبر سماعه بن مهران است، به دلیل معارضه اش با مقبوله که راجح بر آن است.
- پس: اطلاعات ترجیح همه سالم باقی می ماند.

تشریح المسائل

* موضوع بحث در موضع دوّم از مواضع پنجگانه مورد بحث چیست؟

اینستکه: اخبار علاجیه از یک نظر به چهار دسته تقسیم می شوند:

- ۱ - اخباری که به قول مطلق حکم به توقّف کرده و اولین وظیفه را توقّف دانسته اند و سپس در صورتیکه مضطر به عمل شدیم نوبت به عمل به راجح می رسد و آن هشتمین حدیث از احادیث باب است که ذکر گردید.
- ۲ - اخباری که ابتداء و به صراحت مرجّحات را مطرح ساخته و سپس حکم به توقّف کرده است و فرموده: (اذن فارجه حتی تلقی امامک) مثل مقبوله عمر بن حنظله، که عمده حدیث از احادیث باب است.
- ۳ - اخباری که به قول مطلق و بدون در نظر گرفتن مرجّحات حکم به تخییر کرده است.
- ۴ - اخباری که پس از نبود هرگونه مرجّحی امر به تخییر کرده است مثل مرفوعه زراره.

* حاصل مطلب در (و اخبار التوقّف، علی ما عرفت... الخ) چیست؟

اینستکه: در اینجا وجوه فراوانی برای جمع بین اخبار مزبور در کتب اصولیین آمده است و ما به سه وجه الجمع از این وجوه اشاره می کنیم:

۱ - دسته اول و دوّم از قبیل مطلق و مقید یا ظاهر و نصّ هستند و قانون در این موارد اینستکه:

يقدم النص على الظاهر و المقيد على المطلق.

- بنابراین: گام اول در مقبوله ترجیح است آن هم نسبت به زمان تمکن از دست یابی به امام علیه السّلام به آن عمل می کنیم و چنانچه ترجیحی نبود جای توقّف است.

۲ - دسته سوم و چهارم نیز از قبیل مطلق و مقید یا مجمل و مبین هستند البته بنابر اینکه اخبار دسته سوم مطلق باشند و یا مجمل.

- روشن است که در اینجا باید که مطلقات را بر مقیدات حمل کرده و پس از فقد مرجحات حکم کنیم به تخییر.

ص: ۲۹۵

۳- و ایا برخی از احادیث باب هم پس از فقد مرجحات امر به توقّف کرده اند و برخی حکم به تخییر، که اینها خود با یکدیگر متعارض اند و وجه الجمع آنها به اینستکه:

- اخبار توقّف را حمل کنیم به زمان تمکن از علم و زمان حضور امام علیه السّلام که نوعاً هم در اخبار توقّف، غایت آمده است که فارجہ حتّی تلقی امامک، علیکم بالوقوف...

- و اخبار تخییر را که از این جهت مطلق هستند، حمل کنیم به زمان غیبت مثل زماننا هذا که پس از فقد مرجحات جای تخییر است و نه توقّف.

ص: ۲۹۶

متن الثالث: أن مقتضى القاعده تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبوله، إلا أنه قد يستبعد ذلك؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجه، فلا بد من جعل المقبوله كاشفه عن قرينه متصله فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الزاوى تساوى الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع: أن الحديث الثانى عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث، على تقدير شموله للروايات الإماميه - بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذى أودعه رسول الله صلى الله عليه و اله عندهم - هل هو مقدم على باقى الترجيحات أو مؤخر؟ وجهان:

من أن النسخ من جهات التصرف فى الظاهر؛ لأنه من تخصيص الأزمان؛ ولذا ذكره فى تعارض الأحوال، وقد مرّ و سيجىء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر.

و من أن النسخ على فرض ثبوته فى غايه القله، فلا- يعتنى به فى مقام الجمع، و لا- يحكم به العرف، فلا- بد من الرجوع إلى المرجحات الاخر، كما إذا امتنع الجمع. و سيجىء بعض الكلام فى ذلك.

ترجمه

راه درمان تعارض سوّم:

اشاره

- اينستکه: مقتضای قاعده، تقييد کردن اطلاق (و يا به تعبير ديگر حمل مطلق بر مقيد کردن) اخباری است که در آنها به بعضی از مرجحات (ذکر شده در) مقبوله، اکتفا، شده است.

اشکال:

- لکن این علاج گاهی بعيد به شمار آمده (مبتلاى به اشکال است)، چراکه مطلقات (که در آنها ذکر مرجحات نشده یا اگر شده به یک مرجح اکتفا شده)، همه در مقام حاجت است (و این تأخير بيان از وقت حاجت است).

جواب:

- پس ناگزيريم از اينکه بگوئيم: مقبوله عمر بن حنظله، کاشف از یک قرينه متصله است که امام از آن قرينه متصله فهميده است که مراد راوى، دو روايتی است که از همه جهات مساوی اند (بجز در یک يا دو جهت) و لذا حضرت عليه السلام به ذکر همان یک يا دو مرجح بسنده نمودند (و لذا تأخير بيان از وقت حاجت نیست)، چنانکه اطلاق اخبار تخيير (که ذکر مرجحی در آنها نشده) حمل بر مقيد می شوند.

- اینستکه: روایت دوازدهم، دلالت دارد بر نسخ حدیث (پیامبر مثلاً) بوسیله حدیث ائمه علیهم السّلام با این فرض که نسخ، شامل روایات ائمه علیهم السّلام نیز بشود، آن هم بنابر کشف ائمه علیهم السّلام از ناسخی که رسول الله

نزد آنها به ودیعت گذاشته است.

* حال آیا این نسخ مقدم بر دیگر ترجیحات است یا مؤخر؟ (که این خود تعارض است، چراکه در یک روایت آمده که روایت دارای مرجح مقدم است. و حال آنکه این روایت می گوید ناسخ را مقدم بدار ولو راوی منسوخ اعدل و روایت به لحاظ روایی مشهور باشد.

- می فرماید: دو وجه در آن وجود دارد:

راه علاج اول:

۱ - اینکه: نسخ نیز (مثل تخصیص و تقیید) از وجوه (یا موجبات) تصرّف در ظاهر کلام است. چونکه نسخ، تخصیص (و تقیید) ازمائی است (و حال آنکه تخصیص مصطلح، تقیید در افراد عام است).

- و لذا علما (بخاطر این شدت ارتباط میان نسخ و تخصیص)، نسخ را در تعارض احوال (مثل حقیقت و مجاز، مطلق و مقید، مجمل و مبین، اضممار و تضمیر، اشتراک، عام و خاص، که از اوصاف عارض بر الفاظ اند) آورده اند (و حال آنکه نسخ مربوط به معناست).

- (یعنی: همانطور که خاص بر عام مقدم می شود، ناسخ نیز بر منسوخ مقدم می شود).

- و به تحقیق در مباحث قبل گذشت که (گاهی جمع بین دو روایت موقوف است بر تصرّف احدهما المعین یعنی که با خاص در عام تصرّف می شود) و به زودی خواهیم گفت: (تقدیم به این نحو مقدم است بر دیگر ترجیحات (یعنی که با وجود ترجیح دلالتی، نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد).

- نکته: در این بیان یا راه علاج، با ناسخ و منسوخ معامله عام و خاص می شود.

راه علاج دوم:

۲ - اینکه: نسخ به فرض ثبوتش (در کلمات پیامبر صلی الله علیه و اله و ائمه علیهم السلام) در نهایت قلت و ندرت است، و لذا در مقام جمع، به نسخ اعتنا نمی شود (یعنی دو روایت که ناسخ و منسوخ اند، در واقع متباینین هستند و لذا جمع عرفی ندارند و لذا باید دید که رجحان با کدامیک است و اعمال رجحان نمود).

- و لذا عرف حکم به جمع عرفی نمی کند، و لذا باید که (با ناسخ و منسوخ معامله متباینین کرده) به مرجحات رجوع کرد، چنانکه در متباینین جمع عرفی ممتنع است (و ما اعمال ترجیح می کنیم، یعنی راجح را گرفته، مرجوح را کنار می گذاریم، چونکه نسخ کم است و در نتیجه قابلیت معارضه با آن روایات را ندارد).

* موضوع بحث در موضع سوّم از مواضع پنجگانه مورد بحث چیست؟

اینستکه: اخبار علاجیه از منظری دیگر به سه دسته تقسیم می شوند:

۱ - اخباری که متعرض همه مرجّحات منصوصه شده اند و سپس حکم به تخییر و یا توقّف کرده اند،

ص: ۲۹۸

مثل مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره.

۲- اخباری که به یک یا دو مرجح اشاره کرده و سپس به سراغ تخییر و یا توقف رفته که نوع احادیث باب از همین قبیل بود.

۳- اخباری که از اول و به قول مطلق به سراغ تخییر یا توقف رفته اند.

* انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: دسته اول از اخبار با دسته دوم و این دو دسته هر دو با دسته سوم در ظاهر تنافی و تعارض دارند، راه چاره چیست؟

- مرحوم شیخ رحمه الله در مقام وجه الجمع دسته اول و دسته دوم، دو بیان دارند:

* و اما بیان اول اینستکه: دسته اول این اخبار مقیداند و دسته دوم آنها مطلق، یعنی که همه مرجحات را بیان نکرده اند.

- قانون در اینجا اینستکه: یقدم المقتید علی المطلق و لذا بواسطه مقبوله آن دسته دوم تقیید می شوند. پس: مراد و منظور از همه این اخبار یکی است و آن اینستکه: اگر مرجحات باشند باید که ترجیح داد و چنانچه مرجحی در کار نبود آنگاه نوبت به تخییر می رسد، منتهی دسته اول مقیداند و دسته دوم در ظاهر مطلق.

* و اما بیان دوم اینستکه: به نظر اصولیین، اگر مطلق و یا عامی در مقام حاجت صادر نشده باشد و زمان عمل به آن بعدا فرا می رسد، قابل تقیید است.

- لکن اگر در مقام حاجت و عمل وارد شده باشد تقییدبردار نیست. چرا؟

- زیرا: تأخیر بیان است، و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

- ما نحن فیه نیز از همین قبیل است چراکه سائل نیاز داشته است و می خواسته است که عمل کند و لذا سؤال کرده، معدلک امام علیه السلام به ذکر یک یا دو مرجح بیشتر نپرداخته است، حال چنین مطلقى با آن مقیدات قید نمی خورد، و لذا بیان اول مبتلای به اشکال است.

- و لذا در بیان دوم می گوئیم: وجود مقبوله کاشف از اینستکه در اخبار دسته دوم یک سلسله امارات و قرائن متصله حالیه و مقالیه وجود داشته است که امام علیه السلام از آنها به دست آورده که مورد سؤال جایی است که دو حدیث از همه جهات برابرنند به جز در یک یا دو جهت و لذا به همان یکی دوتا مرجح بسنده کرده است و الا مقبوله که نص است و توجیه بردار نیست.

* پس تنافی دسته اول و دوم این روایات با دسته سوم آنها چه می شود؟

- با همین دو بیانی که شد تنافی بن دو دستۀ قبل با دستۀ سوّم یعنی اطلاقا ت تخیر را هم برداشته و آنها را حمل می کنیم بر تقیید.

ص: ۲۹۹

* موضوع بحث در موضع چهارم از مواضع پنجگانه مورد بحث چیست؟

- اینستکه: اخبار علاجیه از یک نظر هم به دو دسته تقسیم می شوند:

* دسته اول احادیث بسیاری هستند که دلالت دارند بر اینکه در تعارض خبرین باید که به مرجحات اخذ نمود و در صورت فقدان مرجحات مخیر در اخذ احدهما بوده و یام توقّف شده و...

- در این مسأله فرقی نیست بین اینکه تعارض مابین دو خبر واحد نبوی صلی الله علیه و اله باشد یا دو خبر واحد از ائمه علیهم السلام و یا بین یک خبر از نبی اکرم صلی الله علیه و اله با یک خبر از امام معصوم علیهم السلام باشد.

- الحاصل در اینجا نوبت به نسخ نمی رسد، بلکه سایر مرجحات مقدّم هستند.

* دسته دوم خصوص حدیث دوازدهم از احادیث علاجیه است که در ابتدا به ساکن سخن از نسخ به میان آورده است و دلالت دارد که احتمال نسخ بر همه چیز مقدم است، و اصلا حرفی از سایر مرجحات به میان نیاورده است، در صورتیکه در مقام بیان بوده است.

- حال انما الکلام در اینستکه: کدام مقدّم است آیا در متعارضین جای اخذ به سایر مرجحات است یا جای نسخ؟

- قبل از پرداختن به پاسخ این سؤال باید که به چند نکته مورد نیاز در این باب اشاره کنیم:

۱ - اینکه در دوران امر بین نسخ و سایر مرجحات بحث است که آیا نسخ مقدّم است یا سایر مرجحات؟

۲ - اینکه: نسخ عند المشهور منحصر به زمان رسول الله صلی الله علیه و اله است و در زمان ائمه علیهم السلام وجود ندارد، لکن از آنجا که در بعض موارد مبتلای به اشکال می شویم ناچار از حمل بر نسخ غیر مصطلح می شویم.

* انما الکلام در اینجا در چیست؟

- در اینستکه: نسخ بر دو قسم است: ۱ - مصطلح ۲ - غیر مصطلح

* نسخ مصطلح عبارتست از بیان الانتهاء، عند الانتهاء، یعنی که رسول خدا صلی الله علیه و اله در برخی از موارد حکمی را که بیان فرموده بودند دارای مدت معینی بوده است و لذا پس از به پایان رسیدن آن مدّت در زمان خود حضرت و به سر آمدن مصلحت و یا مفسدت آن، ایشان به اذن الهی، آن وجوب و یا حرمت را برمی داشتند چنانکه در جریان تغییر قبله صورت پذیرفت.

- به عبارت دیگر: بیت المقدس تا مدتی قبله مسلمین نیز بود و سپس به امر الهی خانه کعبه قبله مسلمین گردید.

* و امّا نسخ غیر مصطلح عبارتست از: بیان الانتهاء قبل الانتهاء، یعنی فرض کنید که مدت یک حکم دوست سال پس از

ظهور اسلام به اتمام می رسید و لکن چون عمر آن حضرت تا به آن زمان نمی کشید تا بگذارد که در جای خود پایان آن را
اعلام و حکم جدید را بیان بفرماید: پیشاپیش مدت حکم

ص: ۳۰۰

را بیان کرده است، منتها در اختیار مسلمین قرار نداده است بلکه به ودیعت نزد جانشینان برحق خود نهاده است و آنان مأمور بودند که فی‌المثل در سنه ۱۵۰ یا ۲۰۰ هجری قمری و یا... آن را به مسلمانان و پیروانشان اعلام کنند.

- حال کلمه (بناء) در (بناء علی القول بکشفهم) به همین مطلب اشاره دارد که:

- اولاً: نسخ شامل کلمات حضرات معصومین علیهم‌السلام نمی‌شود.

- ثانیاً: بر فرض شمول نسبت به احادیث امامیه، بنابر اینستکه نسخ غیر مصطلح باشد.

ثالثاً: آیا نسبت به کلمات ائمه علیهم‌السلام نسخ معقول است، بدین معنا که کلام امام بعدی سخن امام قبلی را نسخ کند یا نه؟

و یا که کلام یک امام در سال بعد ناسخ کلام سال قبل او باشد یا نه؟

- از برخی از اخبار علاجیه این معنا بدست می‌آید که احداث تاریخا مقدم است و... لکن مشهور فقهاء شیعه بلکه همه، از آن اعراض کرده و به آن عمل نکرده و احداث تاریخا را ملاک قرار نداده‌اند.

- بنابراین: اگر خاصی در کلام امام علی علیه‌السلام و عامی در جملات امام رضا علیه‌السلام بود، آن خاص علوی بر این عام رضوی مقدم می‌شود و جای ناسخیت این عام نسبت به آن خاص نمی‌باشد و هکذا...

۳- اینکه: گاهی از طرق معتبره حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌نقل می‌شد و سپس حدیثی از ائمه علیهم‌السلام به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌نقل می‌شد که با حدیث منقول قبلی تفاوت داشته است.

- در اینجا بلاشک این حدیث دوم ناسخ آن حدیث اول است چونکه هر دو نبوی است که بواسطه‌ٔ راویان معتبر و یا امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده‌اند.

- اما گاهی شخصی حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌نقل می‌نمود و امام صادق علیه‌السلام خلاف آن را می‌فرمود بدون اینکه آن را مستند به پیامبر کند و بفرماید که پیامبر چنین فرموده است، بلکه خود مستقیماً حکم را بیان کرده می‌فرمود: الحکم کذا...

* انما الکلام در کجاست؟

- در همین قسم اخیر است و لذا سؤال اینستکه: إذا دار الامر بین النسخ و بین سایر المرجحات هل النسخ مقدم ابتداء؟ و کلام امام علیه‌السلام را باید ناسخ کلام حضرت نبی صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌نقل می‌داد و نوبت به مرجحات دیگر نمی‌رسد یا اینکه سایر مرجحات مقدم بوده و نوبت به نسخ نمی‌رسد مگر در فرض فقدان جميع المرجحات؟

- به نظر شیخ دو وجه در این مسأله وجود دارد:

۱ - يك وجه اينكه نسخ مقدم باشد، چرا كه نسخ نيز مثل تخصيص و تقيد و... از وجوه تصرف در ظاهر كلام محسوب مي شود و همانطور كه تخصيص و تقيد بر همه مرجحات مقدم هستند

ص: ۳۰۱

چونکه بدینوسیله جمع بینهما حاصل می شود هکذا نسخ نیز با همین مناط مقدم است، چرا که با ناسخ قرار دادن کلام امام علیه السلام جمع بین دو حدیث حاصل شده و مفاد آن اینستکه:

- تا به حال حکم حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حاکم بود و از حالا به بعد حکم مستفاد از این حدیث حاکم است و هذا هو الجمع، و الجمع اولی...

- در حقیقت نسخ هم خود یک نوع تخصیص است.

* پس چه فرقی بین نسخ و تخصیص متعارف وجود دارد؟

- تخصیص مصطلح، تخصیص به لحاظ افراد عام است و کاری به ازمنه ندارد مثل اکرم العلماء إلا زیدا، اما نسخ تخصیص به لحاظ ازمان است و کاری به افراد ندارد. بنابراین: هر دو تخصیص هستند و هر تخصیصی بر همه مرجحات مقدم است. پس: نسخ نیز بر همه مرجحات مقدم است.

* چه شاهی وجود دارد بر اینکه نسخ نیز از جمله وجوه تصرف در لفظ است؟

- اینکه حضرات اصولیین نسخ را نیز در تعارض احوال ذکر کرده اند به این معنا که: إذا دار حال اللفظ بین النسخ و التخصیص فایهما مقدم؟

و بین النسخ و التقیید؟ بین الحقیقه و المجاز؟ بین المجاز و المشترك و...

۲- وجه دیگر اینکه دیگر مرجحات مقدم باشند. چرا؟ بخاطر اینکه در باب نسخ:

- اولاً: بحث در اینستکه: آیا ذاتا نسخ ممکن است یا نه؟ که برخی معتقد به استحالة نسخ هستند.

- ثانیاً: به فرض امکان نسخ، آیا نسخ واقع هم شده است یا نه؟ که برخی منکر وقوع آن هستند.

- ثالثاً: به فرض وقوع، آیا در شریعت اسلام هم نسخ واقع شده است یا نه؟

که جماعتی منکر وقوع آن در اسلام شده اند.

- رابعاً: به فرض وقوع باید که نسبت به ما نحن فیه نسخ را به همان بیانی که ذکر شد غیر مصطلح بدانیم.

- خامساً: بر فرض مسلمیت وقوع، تحقیق آن بسیار نادر است.

- پس: چنین جمعی که بگوئیم تاکنون از آن حدیث قبل و از حالا به بعد مربوط به حدیث بعد است، مورد اعتنای عرف نمی باشد و با تخصیص مصطلح فرق دارد یعنی که عرف و عقلاء چنین جمعی ندارند.

* پس مراد از (فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الاخر... الخ) چیست؟

- اینستکه: باید با چنین موردی مثل دو ظاهر متباینی که جمع بینهما شایسته نیست عمل کنیم.

- بله، پس از انتفاء کلیّۀ مرجّحات در خصوص تعارض میان حدیث نبوی و حدیث امامی نوبت به نسخ به معنای مذکور می رسد و جای تخییر مثلاً نمی باشد.

ص: ۳۰۲

متن الخامس: أنّ الروایتین الأخيرتین ظاهرتان فی وجوب الجمع بین الأقوال الصّادره عن الأئمّه صلوات الله علیهم، برّد المتشابه إلى المحکم.

و المراد بالمتشابه - بقرینه قوله: «و لا تتبعوا متشابهها فتضلّوا» - هو الظاهر الّذی ارید منه خلافه؛ إذ المتشابه إمّا المجمل و إمّا الموقول، و لا معنی للّتهی عن اتّباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النّصّ أو إلى الأظهر.

و هذا المعنی لمّا کان مرکوزا فی أذهان أهل اللسان، و لم یحتج إلى البیان فی الکلام المعلوم الصّدور عنهم، فلا یبعد إرادته ما یقع من ذلك فی الکلمات المحکیه عنهم یاسناد الثّقات، التي تنزل منزله المعلوم الصّدور.

فالمراد أنّه لا- یجوز المبادره إلى طرح الخبر المنافی لخبر آخر و لو کان الاخر أرجح منه، إذا أمکن ردّ المتشابه منهما إلى المحکم، و أنّ الفقیه من تأمل فی أطراف الکلمات المحکیه عنهم، و لم یبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

و الغرض من الروایتین الحثّ علی الاجتهاد و استفراغ الوسع فی معانی الروایات، و عدم المبادره إلى طرح الخبر بمجرّد مرجّح لغيره علیه.

ترجمه

تعارض پنجم:

اشاره

- دو روایت اخیر (سیزدهم و چهاردهم)، ظهورشان در وجوب جمع میان اقوال صادره از جانب ائمه علیهم السّلام به ردّ متشابه (بالعرض) به محکم است (بدین معنا که باید متشابه را کنار گذاشته، اعمال ترجیح نکرد و به محکم عمل نمود، و حال آنکه دیگر روایات علاجیه حکم به اعمال ترجیح کردند، و این همان وجه تعارض است).

- و مراد از متشابه، به قرینه این نهی امام علیه السّلام که فرمود: از متشابه آنها تبعیت نکنید که گمراه می شوید. آن ظاهری است که بواسطه قرینه قویتری خلافش اراده شده است (مثل: اغتسل که ظهور در وجوب دارد و لکن قرینه ینبغی آن را متشابه کرده و امام هم از متشابه نهی فرموده) چرا؟

- زیرا که متشابه یا مجمل (یعنی ذاتی) است یا مؤول (یعنی عرضی) است، در حالیکه نهی از تبعیت مجمل، معنا ندارد.

- پس: مراد امام علیه السّلام ارجاع ظاهر (مثل اکرم العلماء) است به نصّ (مثل یحرم اکرام الفاسق) یا ارجاع ظاهر (مثل اغتسل یوم الجمعه) است به اظهر (مثل ینبغی غسل الجمعه، چرا که اکرم العلماء و اغتسل یوم الجمعه، تشابه عرضی پیدا کرده اند).

اشکال:

- (چطور ائمه عليهم السّلام، آن مرجحات صدوری را در ادله علمیه بیان کرده اند، لکن این ترجیح دلّالی را که شما مرتب به آن اشاره می کنید در جایی ذکر نفرموده اند؟)

- چونکه این معنا (یعنی تقدیم ترجیح دلّالی بر ترجیح سندی) مرتکز در ذهن اهل لسان است و لذا نیازی به بیان آنها در کلام معلوم الصدور (یعنی اخبار علاجیه که به دلیل متواتر بودنشان دلیل علمی نامیده می شوند) نمی باشد، و لکن بعید نیست که ترجیح دلّالی (و تقدیم آن) در کلمات محکیّه از ائمه عليهم السّلام که با دلیل یا به تعبیر دیگر با خبر ثقّه (یعنی ظنی) ثابت شده اند (مثل روایت سیزده و چهارده) که نازل به منزله علم اند، اراده و یا بیان شده باشد.

- مراد امام در روایت سیزدهم:

- اینستکه: مبادرت کردن به طرح این خبر (یعنی ینبغی... که اظهر در استحباب است) که منافی با خبر دیگر (یعنی اغتسل) است (و ظهور در وجوب دارد) جایز نیست ولو آن دیگری (یعنی اغتسل به دلیل اینکه راوی اش عادل است) ارجح از این یکی (یعنی ینبغی است که راوی اش عادل است، چرا که با وجود ترجیح دلّالی که اظهریت این یکی باشد نوبت به ترجیح سندی نمی رسد) وقتی که ردّ متشابه از آن دو به محکمشان امکان دارد.

- مراد امام علیه السلام در روایت چهاردهم:

- اینستکه: فقیه کسی است که در کلمات حکایت شده از جانب آنها تأمل کند، و مبادرت به طرح روایاتی (مثل ینبغی غسل الجمعة، و یحرم اکرام عالم الفاسق)، به دلیل تعارضشان با روایاتی (مثل اکرم العلماء، و اغتسل یوم الجمعة) که به دلیل مرجحات صدوری ارجح از آن روایات اند نکند.

- الحاصل: غرض از این دو روایت (سیزده و چهارده)، تحریک و تشویق (مجتهد) بر تلاش و کوشش و بذل جهد در معانی روایات، و عدم مبادرت به طرح این خبری است که دارای ترجیح دلّالی است، به مجرد وجود مرجح (از مرجحات صدوری در روایت دیگر).

تشریح المسائل

* موضوع بحث در موضع پنجم از مواضع خمسّه مورد بحث چیست؟

اینستکه: اخبار علاجیه از یک منظر دیگر بر دو دسته اند:

۱ - بیشتر این اخبار صحبت از مرجحات و اخذ به راجح و طرح مرجوح دارند و در صورت عدم رجحان سخن از تخییر در اخذ به احدهما و طرح دیگری می گویند و لکن حرفی از جمع بین احادیث نزده اند.

ص: ۳۰۴

۲ - تنها دو روایت از چهارده روایتی که ذکر شد یعنی روایت سیزده و چهارده هستند که ظهور دارند در اینکه حتی الامکان باید که میان کلمات ائمه علیهم السّلام جمع کرده، آنها را با هم آشتی داده و بعضی را با بعض دیگر تفسیر کنیم و تا امکان جمع هست نوبت به طرح احدهما نمی رسد. فی المثل:

- در حدیث سیزدهم امام علیه السّلام می فرماید: در میان احادیث ما نیز همچون قرآن محکّمات و متشابهات وجود دارد و شما وظیفه دارید که از محکّمات متابعت کرده و متشابهات را به آنها ارجاع دهید و با آنها تفسیر کنید و حق ندارید که از متشابهات متابعت کنید و إلا گمراه می شوید.

* پس مراد از «هو الظاهر الذی ارید منه خلافه... الخ» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- مراد از محکّمات چیست و متشابهات به چه معنا هستند؟ و لذا می فرماید:

۱ - محکّمات بر دو قسم اند:

* یک قسم نصوص اند، یعنی کلماتی هستند که صریح در دلالت بر مطلوب هستند و هیچگونه احتمال خلافی در آنها راه ندارد.

* یک قسم هم ظواهر هستند، یعنی کلماتی که ظهور در مطلوب دارند و لکن احتمال اراده خلاف ظاهر نیز در آنها می رود و لکن مادامی که قرینه ای برخلاف نباشد به این احتمال اعتنا نمی شود و مشی ما بر اساس ظهور کلام می باشد.

* انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: محکّمات به هر دو قسمش متابعت دارد:

- اما نصوص که متابعتش واضح و روشن است.

- اما ظواهر هم، بناء قطعی عقلاء بر اخذ و عمل به آنهاست، چنانکه در محل خودش ثابت شده است.

۲ - و اما متشابهات نیز خود بر دو قسم اند: ۱ - مجملات ۲ - مأولات

* مراد از مجمل، آن جمله و یا کلامی است که از اول امر، مردّد میان دو و یا چند معنا است و ظهور در هیچکدام هم ندارد مثل: عین، قرء،...

* مراد از مأول هم آن کلامی است که ظهور در معنائی دارد و لکن قرینه قویتری آمده و آن ظاهر را برهم زده است و دلالت دارد بر اینکه این ظاهر مراد نمی باشد بلکه خلاف ظاهر مراد است.

- به عبارت دیگر: تأویل، یعنی حمل برخلاف ظاهر، چنانکه در رأیت اسدا یرمی، به برکت یرمی کلمه اسد از ظهور در حیوان مفترس انصراف پیدا می کند به ظهور در رجل شجاع.

* بالآخره مراد از «و لا معنی للنهی عن اتباع المجمل، فالمراد... الخ» چیست؟

ص: ۳۰۵

- اینستکه: مراد امام علیه السّلام که فرمودند از متشابهات پیروی نکنید، مجملات نبوده است چرا که مجمل متابعت ندارد، بلکه مرادشان مأولات است بدین معنا که از ظواهری که قرینه برخلاف دارند اعمّ از اینکه متصل باشند یا منفصل در حالیکه تأویل برده شده اند، متابعت نکنید، بلکه آن ظواهر را از باب حمل ظاهر بر اظهر و ارجاع ظاهر به نص بر این قرینه حمل کنید، و هذا هو المطلوب.

- به عبارت دیگر: بین احادیث را جمع کرده و آن را که متشابه است یعنی ظاهری که مأول است را به محکم یعنی نصّ و یا اظهر ارجاع دهید.

* حاصل مطلب در «و هذا المعنى لما كان مرکوزا فی اذهان اهل اللسان،... الخ» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدرّ است مبنی بر اینکه مسأله ارجاع ظاهر به اظهر و یا نصّ که یک امر واضح و روشنی است یعنی که در اذهان عقلاء عالم و اهل لسان مرتکز است و نیازی به بیان ندارد، تا که امام علیه السّلام بفرماید: ظاهر را به نصوص ارجاع دهید و... و لذا شیخ در مقام دفع این شبهه می فرماید:

- بله، مطلب همین است و لکن قدر متیقّن از این تأویلات و وجه الجمع ها نسبت به کلمات مقطوع الصدور است مثل آیات قرآن و سنت متواتره.

- البته، ممکن است به ذهن کسی خطور کند که این شیوه در اخبار آحاد که ظنی الصدور هستند و به ادله حجّیت، نازل منزله قطعی الصدور شده اند جاری نیست، و لذا امام علیه السّلام بدینوسیله این شبهه را حل کرده اند که خیر فرقی میان معلوم الصدور به علم وجدانی با مظنون الصدوری که نازل منزله علم است وجود ندارد و حکم در هر دو مورد همین است.

- الحاصل: مراد حدیث سیزدهم اینستکه: به صرف اینکه به یک حدیثی رسیدید که با حدیث دیگر تنافی دارد، مبادرت به اخذ به احدهما و طرح دیگری نکنید گرچه احدهما به لحاظ سندی از دیگری ارجح باشد یعنی که نوبت به طرح نمی رسد.

- پس: حتّی الامکان متشابهات یعنی ظواهر را به محکّمات یعنی اظهر و نصّ ارجاع دهید و این همان قانون الجمع مهمما ممکن است که بر طرح اولویّت دارد.

- و امّا مراد حدیث چهاردهم اینستکه: فقیه کسی نیست که تا به دو حدیث متعارض برخورد کرد بلافاصله اقدام به طرح احدهما کند بلکه فقیه واقعی کسی است که در اطراف کلمات وارده از معصومین تأمل و دقت بیشتری کرده و حتّی الامکان سعی کند که ظواهر را با یکدیگر آشتی دهد و جمع کند، و إلاّ عمل به تخییر و یا ترجیح کار مشکلی نمی باشد.

- پس: جمع میان آن دوازده روایت با این دو روایت به اینستکه: آن روایات را حمل کنیم بر ظاهرین که جمع بین آنها درست نیست و لذا نوبت می رسد به طرح و ترجیح و تخییر و نسخ و...

- و امّا این دو روایت را حمل بر نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر کنیم که جمع بینهما ممکن است و بر

هر ترجیحی مقدم می باشد.

تلخیص المطالب

* جناب شیخ حاصل و خلاصه بحث در رابطه با چهارده روایتی که خواندیم این بود که:

- در خیرین متعارضین اخذ بالزاجح واجب است، چه رجحان، رجحان صدوری باشد و چه رجحان، جهت صدوری باشد و هکذا.

- گرچه دو حدیث آخر از آن جهت که تنها مرجحات دلالتی درشان بود، اجنبی از بحث ما بودند، و لکن من حیث المجموع از طریق این روایات ثابت شد که اگر یکی از دو خبر متعارض، مزیتی بر دیگری داشته باشد، اخذ به آن ذی المزیه واجب است.

- به عبارت دیگر: وظیفه ما هم در این رابطه اینست که: از طریق اخبار علاجیه، تعارض خیرین متعارضین را معالجه کنیم.

* حال بفرمائید که موضوع بحث در رابطه با خود اخبار علاجیه، پیرامون چه امری است؟

- پیرامون این مطلب است که: بعضا ظواهر خود این اخبار مبتلای به تعارض است.

* اولین مورد از موارد تعارض در این اخبار در کجاست؟

- بین روایت اول یعنی مقبوله عمر بن حنظله، و روایت دوم یعنی مرفوعه زراره است.

* دلیل بر تعارضشان چیست؟

- اینست که: در مقبوله، اول صفات راوی یعنی عدلیت، افقهیت و... را آورده است و سپس مرجح شهرت را ذکر نموده، و حال آنکه در مرفوعه اول مرجحات خیری یا به تعبیر دیگر صفات روایت را آورده، و سپس، صفات راوی را ذکر نموده.

* راه علاج یا طریق رفع این تعارض چیست؟

۱ - راه علاج اول اینست که بگوئیم: خود مرفوعه که طرف دعوی است، می گوید: من را رها کرده، به دنبال مقبوله بروید. چرا؟

- زیرا مقبوله، به لحاظ روایی مشهور است، و لذا معارضه ای در کار نیست.

۲ - راه علاج دوم اینست که بگوئیم: مطلقا اینگونه نیست که ما روایت شاذ را کنار گذاشته، به مشهور عمل کنیم، بلکه اگر راوی روایت شاذ، افقه، عدل و اصدق و... باشد، به شاذ عمل می کنیم.

۳ - راه علاج سوّم اینستکه بگوئیم: اساسا موضوع هر یک از این دو روایت با دیگری متفاوت است.

چرا؟ زیرا:

- موضوع مرفوعه، مربوط به خبرین است، درحالی که مرجّح در خبرین اشتهریت است.

- موضوع مقبوله در رابطه با حکمین است، درحالی که مرجّح در حکمین، افقهیت و عدلیت است.

ص: ۳۰۷

- در نتیجه: وقتی موضوع این دو روایت متفاوت است، تعارضی هم میان آن دو نیست تا که نوبت به ترجیح احدهما و یا جمع آن دو برسد.

* جناب شیخ تعارض دوّم بین کدامیک از روایات علاجیه است؟

- بین مقبوله با روایت هشتم یعنی روایت سماعه بن مهران است.

- روایت سماعه این بود که سائل آمد و سؤال کرد که یک خبر امرنی و خبر دیگر ینهنانی. یعنی یک خبر به ما می گوید فلان عمل را انجام بده، خبر دیگری می رسد بر اینکه فلان عمل را انجام نده، چه باید کرد؟

- حضرت فرمودند: قف، یعنی به هیچیک از آن دو خبر عمل نکن.

- سؤال کننده گفت: مضطر و ناچار هستم؟

- حضرت فرمودند: در صورتیکه ناچار هستی، بین کدامیک از آن دو خبر مخالف عامّه است به آن عمل نکن.

* اختلاف و تعارض در چیست؟

- در مقبوله و دیگر اخبار تا سؤال کننده می پرسد چه کنم؟

- حضرت آنها را متوجه چند تا از مرجّحات می کند.

- لکن در روایت سماعه، وقتی سائل می پرسد چه کنم؟

- حضرت می فرماید: به هیچیک از آن دو خبر عمل نکن. لکن پس از سؤال مجدد سائل و طرح حالت اضطرار، حضرت یک مرجح را مطرح می فرماید.

- الحاصل: در این روایت، از حیث اینکه امام علیه السّلام در بار اوّل دستور توقّف می دهد و سپس به سراغ یک مرجّح می رود، با دیگر روایات علاجیه که از ابتدا آنها را متوجه مرجّحات مختلفه می کند در تعارض است.

* جناب شیخ راه علاج این تعارض چیست؟

- کنار گذاشتن روایت سماعه است. چرا؟

- بخاطر اینکه: مقبوله، شهر روایه می باشد، بدین معنا که خاصه بالاتفاق آن را قبول کرده اند و لذا شهرت روائی دارد.

- در نتیجه: روایت سماعه، قدت رودرویی با مقبوله را ندارد.

* جناب شیخ، سؤمین تعارض بین کدامیک از اخبار علاجیه است؟

- معارضه در اینجا ذکر نشده است، بلکه در تقدیر گرفته شده و پاسخ آن در اینجا آمده است.

- در حقیقت این تعارض، همان اشکال و ایرادی است که به سید صدر وارد کردند مبنی بر اینکه: اگر

ص: ۳۰۸

عمل به این مرجحات واجب است، چرا این مرجحات در اخبار علاجیه نیامده اند؟

- به عبارت دیگر: چندتا از اخبار علاجیه، اطلاق داشت و هیچ خبری از مرجحات در آنها نبود، بلکه تا سائل می پرسید چه کنیم؟

- حضرت می فرمودند: بایهما عملت کان ثوابا.

- در چهارتای از این اخبار هم تنها به یک مرجح یعنی مخالفت با عامه، اشاره شده بود.

- الحاصل: اینکه در چند روایت از این روایات تنها به یک مرجح اشاره شده دلالت بر تعارض آنها با روایاتی مثل مقبوله است که در آنها به ذکر چند مرجح پرداخته شده است.

* جناب شیخ راه علاج این تعارض چیست؟

- حمل مطلق بر مقید است، مثل اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، که می گوئیم: مراد از اعتق رقبه هم، رقبه مؤمنه است.

- این بدین معناست که بگو مراد حضرت در اینجا نیز وجوب همه مرجحات است، منتهی یکی از آنها را در اینجا ذکر فرموده است.

* جناب شیخ اگر اشکال شود به اینکه: این تأخیر بیان از وقت حاجت است چه پاسخ می دهید، چونکه او اکنون نیاز دارد که آمده و می پرسد که من با خبرین متعارضین چه کنم؟

- و لذا این درست نیست که یک مرجح ذکر شود و مابقی آن بیان نشود و گذاشته شود برای بعد، چه می فرمائید؟

- می گوئیم: بله، گرچه کلام حضرت علیه السلام اطلاق دارد و ایشان یک مرجح را ذکر فرموده، و لکن مقبوله به منزله یک قرینه متصله است، یعنی که مراد از این مطلق را بیان می کند.

- به عبارت دیگر: حضرت علیه السلام نیاز این شخص را می دانسته است. می دانسته است که مورد نیاز این سؤال کننده، موافقت و مخالفت روایت با عامه است.

- یعنی سؤال کننده می داند که خبرین هر دو از نظر عدالت یکسان اند، هر دو موافق کتاب خدا هستند، هر دو اشهراند، لکن این امور را ابراز نکرد.

- اما حضرت علیه السلام به علم امامت نیاز او را احراز کرده و بر طبق نیازش به او پاسخ دادند.

- الحاصل: اینگونه روایات را که اصلا مرجحی در آنها نیامده، یا که در آنها به ذکر یک مرجح بسنده شده است، باید حمل بر مقید کنیم تا علاج حاصل شود.

* جناب شیخ چهارمین معارضه در بین اخبار علاجیه در بین کدامیک از این روایات است؟

- در روایت دوازدهم است که حضرت علیه السلام در آنجا فرمودند: کلام ما نیز مثل قرآن دارای ناسخ و منسوخ است و لذا شما اخذ به ناسخ کنید. یعنی:

ص: ۳۰۹

- اگر امسال روایتی در رابطه با مسأله ای به دست شما رسید و سال بعد در رابطه با همان مسأله، روایت دیگری به دست شما رسید، روایت احدث یعنی جدیدتر را بگیرید، ولو روایت منسوخ از نظر راوی اعدل و به لحاظ روایی اشهر باشد این بود تعارض.

* راه علاج چیست؟

- یکی از دو راه ذیل است:

۱ - راه اول اینستکه: نسخ را ملحق به تخصیص بدانیم، چرا که نسخ دارای ترجیح دلالتی است.

- به عبارت دیگر: همانطور که اگر ما یک عام داشته باشیم و یک خاص، خاص را به دلیل وجود مرجح بر عام مقدم می کنیم ولو راوی عام اعدل و خود روایت هم اشهر باشد.

- همینطور هم، نسخ ملحق به خاص است، هم به دلیل تأکیداتی که آورده اند و هم به دلیل ارتباط شدید نسخ با تخصص و لذا:

- با اینکه نسخ از اوصاف معناست، معذکک در باب احوال، یعنی اوصاف عارض بر الفاظ از قبیل عام و خاص و... بحث می کنند.

- الحاصل: آنجا که رابطه عام و خاص است، ما رعایت ترجیح سندی نکرده و خاص مقدم بر عام، و عام را حمل بر خاص می کنیم.

- در اینجا هم که می گوئیم نسخ ملحق به تخصیص است، ما ناسخ را مقدم کرده، منسوخ را کنار می گذاریم و لو عام به لحاظ راوی اعدل و از نظر روایی اشهر باشد.

- خلاصه اینکه:

- در آن روایات که گفته می شود، اعمال ترجیح کن، سخنان در ظاهرین متعارضین است.

- در ظاهرین متعارضین مثل مثلا (اکرم العلماء) و (لا تکرم العلماء) هم، جمع عرفی وجود ندارد، بلکه عرف متحیر است.

- لکن در حدیث دوازدهم که می گوید اعمال ترجیح نکن، بلکه ناسخ را مقدم بر منسوخ کن، در رابطه با نص و ظاهر است.

- پس: موضوع در این روایات دوتا شد، وقتی موضوع دوتا شد، خوب حکم هم دوتا خواهد بود:

- یکی در یک جا می گوید اعمال ترجیح واجب است، دیگری در رابطه با موضوع دیگری می گوید اعمال ترجیح واجب نیست.

۲ - راه دوّم اینستکه: بگوئیم: در بین هزاران حکم شرعی که در اختیار ما قرار گرفته است، چندتای آن بیشتر نسخ نشده که برای ما معلوم اند، و لذا النادر کالمعدوم.

- وقتی النادر کالمعدوم شد، با آن معامله متباینین می کنیم.

ص: ۳۱۰

- به عبارت دیگر: پس از روشن شدن ناسخ و منسوخ، آنکه دارای رجحان است اخذ کرده و مرجوح را ترک می کنیم. فی المثل:

- اگر راوی روایت اول یا به تعبیر دیگر روایت منسوخ اعدل بود و به لحاظ روائی اشهر آن را اخذ کن و ناسخ را کنار بگذار.

* جناب شیخ اگر اشکال شود به اینکه این برخلاف دستور امام است چرا که امام علیه السلام فرمود: ناسخ را بگیر، چه ناسخ می دهید؟

- می گوئیم بله، امام فرموده ناسخ را بگیر، لکن بجز آن چند موردی که بسیار کم اند و برای ما روشن اند، کأن ناسخی نداریم، و لذا کأن امام هم چنین دستوری نداده است. در نتیجه شما با آن دو معامله متباینین بکن و هریک را که دارای ترجیح است، اخذ، و آن دیگری را طرد نما.

* جناب شیخ آخرین و یا پنجمین تعارض در بین کدامیک از اخبار علاجیه است؟

- در بین روایت سیزدهم (و چهاردهم) با دیگر اخبار علاجیه. چرا که،

- روایت سیزدهم می گفت: کلامنا کالقرآن، یعنی همانطور که قرآن محکم و متشابه یا ناسخ و منسوخ و یا... دارد، روایات ما هم دارای محکم و متشابه است، و لذا شما به متشابه آن عمل نکنید.

توضیح ذلک اینکه: امام علیه السلام می فرماید:

- همانطور که قرآن می فرماید: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ، و لذا نباید به متشابه آن عمل نمود، بلکه باید که متشابه آن را به محکمش رد نمود و به محکم عمل نمود.

- همینطور هم در کلام ما نیز محکم و متشابه و... وجود دارد، و لذا:

- اگر دو روایت به دست شما رسید، در حالیکه یکی متشابه بود و دیگری محکم، شما به متشابه عمل نکن، بلکه آن را ردّ به محکم کرده، به محکم عمل بکن، ولو راوی آن متشابه اعدل، و روایتش اشهر باشد.

- در نتیجه بین روایت سیزده و چهارده، با دیگر اخبار علاجیه، معارضه پیش می آید. چرا؟

- زیرا در دیگر روایات علاجیه، دستور بر این بود که: اعمال ترجیح کنید، یعنی راجح را بگیر و مرجوح را کنار بگذار، یعنی اگر دو خبر به دست شما رسید، به آن خبری عمل کن که راوی آن اعدل است.

- در حالیکه روایت سیزدهم و چهاردهم می گوید: اعمال ترجیح نکن، یعنی به خیر متشابه ولو راوی اش اعدل از راوی خبر دیگر و از نظر روایت اشهر از آن باشد عمل نکن، بلکه آن را ردّ به محکم کرده، بر طبق محکم عمل بکن.

* راه علاج این تعارض و مخالفت چیست؟

- اینستکه بگوئیم: در اینجا یعنی متعارضین، موضوع دوتا است. چرا که:

ص: ۳۱۱

- روایت سیزده و چهارده که می گوید به محکم عمل بکن، بخاطر اینستکه دلالت محکم نسبت به متشابه قویتر است، و با فرض ترجیح دلالی، نوبت به ترجیح سندی نمی رسد.

- اما دیگر اخبار علاجیه در رابطه با موردی سخن می گویند که عرف در آنجا متحیر است، فی المثل:

- مولی نه می تواند به عبدش بگوید: به آسمان پیر، نه می تواند بگوید به آسمان نپر، چرا که متعلق امر یا متعلق نهی باید که یک امر مقدور باشد، در حالیکه اینها غیر مقدورانند.

- حال امام علیه السلام که در روایت سیزدهم فرموده: لا تتبعوا متشابهها، نهی از متشابهی فرموده که مقدور باشد.

- این در حالی است که تشابه ذاتی یا به تعبیر دیگر تشابه مجمل، قابل تبعیت نیست تا که از آن نهی کند، یعنی که از غیر مقدورات است.

- پس: مراد امام علیه السلام از متشابه در اینجا، تشابه عرضی است، یعنی نهی از لفظی کرده که ذاتا معنای آن برای شما معلوم است و لکن بواسطه خبر دیگری تشابه عرضی پیدا کرده است.

* در تبیین این مطلب مثال بزنید.

۱ - فی المثل داریم: اغتسل يوم الجمعة.

- حال اگر ما بودیم و همین اغتسل، فتوی می دادیم به وجوب غسل جمعه. چرا؟

- زیرا معنای حقیقی و ظاهری اغتسل ظهور در وجوب است.

- لکن روایت دیگری وارد شده است که: ینبغی غسل الجمعة.

- این روایت دوّم آن روایت اوّل را متشابه می کند لکن به نحو عرضی. چونکه با آمدن روایت دوّم، دیگر نمی دانیم که آیا اغتسل باز هم همان معنای وجوب را دارد یا که نه دیگر معنای استحبابی دارد.

- در اینجا است که امام علیه السلام می فرماید: لا تتبعوا متشابهها، یعنی که دیگر به اغتسل عمل نکن چرا که بالعرض، متشابه شده است.

- به عبارت دیگر: دلالت ینبغی بر استحباب، قوی تر است از دلالت اغتسل بر وجوب و لذا:

- باید که شما این ظاهر را ردّ کنید به آن اظهر و توجه نکنید به اینکه راوی آن ظاهر اعدل و روایتش شهر است.

- به عبارت دیگر: در اینجا با وجود اینکه مرجّحات صدوریه وجود دارد، شما اعمال ترجیح نکنید، بلکه ترجیح دلالی را مقدّم داشته، ظاهر را ردّ به اظهر کرده و به اظهر که اقوی دلالت است عمل کنید.

۲- و یا فی المثل داریم که اکرم العلماء، لکن روایت دیگری وارد می شود که یحرم اکرام علماء الفاسق.

- در اینجا نیز ظاهر را که بالعرض متشابه شده به نص برگردانده، به نص عمل می کنیم.

ص: ۳۱۲

- الحاصل: سر اینکه ما در مواردی که محکم و متشابه وجود دارد، اعمال ترجیح نمی کنیم اینستکه:

- رابطه آنها ظاهر و اظهر یا که ظاهر و نص است، و با بودن ترجیح دلالی، دیگر نوبت به ترجیح سندی نمی رسد، و این همان جمع عرفی است.

* جناب شیخ تشابه بر چند قسم است؟

- بر دو قسم است: ۱ - تشابه ذاتی ۲ - تشابه عرضی

۱ - تشابه ذاتی به لفظی گفته می شود که به لحاظ لغوی معنایش معلوم نیست.

* مثل: قراء، در ثلاثه قراء در آیه شریفه، که هم به معنای طهر است، هم به معنای حیض است.

- اگر بگوئیم: مراد از قراء، طهر است، مدت عدّه بیشتر می شود، چرا که باید سه تا حیض ببیند و پس از دیدن سه تا حیض، سه تا طهر هم ببیند.

- اگر بگوئیم: مراد از قراء، حیض است، مدت عدّه کمتر می شود.

- پس: این قراء، یک تشابه ذاتی است، چرا که ما نمی دانیم مراد از آن چیست؟

* و یا مثل: عین، که دارای هفتاد معنا است، از جمله: عین جاریه، عین بالید، عین به معنای جاسوس، عین به معنای طلا، عین به معنای دو کنده زانو و...

۲ - تشابه عرضی آن است که لفظ ذاتا دارای معنایی است که معلوم است لکن بالعرض گرفتار تشابه می شود، چنانکه در امثله قبلی گذشت.

- الحاصل: تشابه بر دو قسم است و نه بیشتر.

* اما جناب شیخ شما در کتاب ظنّ فرمودید که تشابه، یا لغوی است و یا اصطلاحی در اینجا فرمودید: تشابه یا مجمل است یا مؤول، چه پاسخ می دهید؟

- بله، درست است، و لکن این دو تعبیر است، یعنی که در کتاب الظن:

- از تشابه ذاتی تعبیر کردیم به تشابه لغوی و حال آنکه در اینجا از آن تعبیر کردیم به مجمل.

- و از تشابه عرضی تعبیر کردیم به تشابه اصطلاحی، و حال آنکه در اینجا از آن تعبیر کردیم به مؤول.

- پس: تشابه دو قسم بیشتر نیست.

* جناب شیخ با توجه به مطلب فوق مراد امام از اینکه می فرماید به متشابه عمل نکن بلکه آن را ردّ به محکم کن، چه متشابهی است؟

- مرادشان متشابه عرضی است و بر طبق تعبیری که در آنجا آوردیم، متشابه مؤول است، چونکه متشابه ذاتی یا مجمل به دلیل غیر مقدور بودنش متعلق امر یا نهی واقع نمی شود.

ص: ۳۱۳

فی عدم جواز الاقتصار على المرّجحات المنصوصه.

فبقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطّرح، و بعد ما ذكرنا من أنّ الترجیح بالأعدلیّه و أخواتها إنّما هو بین الحکمین مع قطع النّظر عن ملاحظه مستندهما -: هو أنّ الترجیح أوّلاً بالشهره و الشذوذ، ثمّ بالأعدلیّه و الأوثقیّه، ثمّ بمخالفه العامّه، ثمّ بمخالفه میل الحکام.

و أما الترجیح بموافقه الكتاب و السنّه فهو من باب اعتضاد أحد الخبرین بدلیل قطعی الصدور، و لا إشکال فی وجوب الأخذ به، و کذا الترجیح بموافقه الأصل.

و لأجل ما ذکر لم یذكر ثقه الإسلام، رضوان الله علیه، فی مقام الترجیح - فی دیباجه الکافی - سوى ما ذکر، فقال:

اعلم یا أخی - أرشدک الله - أنه لا یسع أحدا تمييز شیء ممّا اختلف الروایه فیہ من العلماء علیهم السّلام برأیه، إلاّ علی ما أطلقه العالم علیه السّلام بقوله: «عرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله عزّ و جلّ فخذوه، و ما خالف کتاب الله عزّ و جلّ فردّوه»، و قوله علیه السّلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرّشد فی خلافهم»، و قوله علیه السّلام: «خذوا بالمجمع علیه، فإنّ المجمع علیه لا یرب فیہ». و نحن لا نعرف من جمیع ذلك إلاّ أقلّه، و لا نجد شیئا أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك کلّه إلى العالم علیه السّلام، و قبول ما وسع من الأمر فیہ بقوله: «بأیّهما أخذتم من باب التّسليم و سعکم (1)»، انتهى.

ترجمه

مقام سوّم:

اشاره

در عدم اکتفاء به مرّجحات منصوصه (و تعدی به مرّجحات غیر منصوصه)

- پس می گوئیم: بدان که آنچه از مجموع این اخبار (علاجیه)، بدست می آید:

۱ - پس از فراغت از (اینکه متوجه) تقدیم جمع مقبول (در جایی که یکی از دو روایت عام و دیگری خاص است) بر طرح یعنی کنار گذاشتن شدیم.

۲ - و پس از اینکه متذکر شدیم که ترجیح به اعدلیت و امثال آن (مثل افقیهت و اوثقیّت و...) همه در رابطه با تعارض حکمین است، لکن با قطع نظر از ملاحظه مستند آن دو

- اینستکه ترجیح:

اَوَّلُ به شهرت است، نسبت به شذوذ، سپس به عدلیت و اوثقیّت است، سپس به مخالفت با عامه

ص: ۳۱۴

۱- (۱) - کافی ۱: ۱.

است (نسبت به موافق با عامه)، سپس به مخالفت با میل حکام (جور) است.

معتضد بودن، نه مرجح بودن موافقت با کتاب

- و اما ترجیح به موافقت کتاب و سنت قطعیه، از باب اعتضاد (یعنی مورد تائید واقع شدن) یکی از آن دو خبر است، به دلیل قطعی الصدور (یعنی قرآن)، و لذا اشکالی در وجوب اخذ به (چنین خبری که دارای رجحان است)، وجود ندارد.
- و نیز ترجیح به موافقت (یکی از دو روایت متعارض) با اصل (برائت یا اصاله الاشتغال) واجب است.
- و بخاطر آنچه که ذکر شد (که مرجحات همین چهار یا پنج تا است)، مرحوم ثقه الاسلام کلینی رحمه الله، در مقام ترجیح، در مقدمه کافی، بجز این مرجحات، مرجح دیگری را ذکر نفرموده است، و لذا می فرماید:

کلام مرحوم کلینی در دیباجه کافی

- بدان ای برادر که خدا ارشادت کند، که در وسعت کسی نیست (و کسی حق ندارد) که حکمی (مثل مثلاً بیع غدره را) که از اموری است که منشأ اختلافش روایات ائمه علیهم السّلام است، به رأی خودش تمیز بدهد، مگر به طریق آن ارشادی که عالم آل محمد (موسی بن جعفر علیهما السّلام) کردند:

- ۱- با این سخنشان که فرمودند: عرضه کنید آن دو خبر متعارض را به کتاب خدا، پس آن خبری را که موافق با خدای عز و جل است، بگیرید، و آن خبری که مخالف با کتاب خدای عز و جل است، ردش کنید.
- ۲- و با این سخنشان که فرمودند: خبری را که موافق با عامه است، رها کنید، و به مخالف با عامه عمل کنید، چرا که رشد (شما) در مخالفت با آنها است.

۳- و با این سخنشان که فرمودند: مجمع علیه (یعنی مشهورتر) را بگیرید، چرا که در مجمع علیه تردیدی نیست.

- و (لکن) ما از مجموع این مرجحات، علم (به موافقت با کتاب و علم به شهرت و...) پیدا نمی کنیم مگر اندکی، و لذا:
- ما طریقی احتیاطی تر و موسع تر از ردّ علم به تمام این مرجحات به امام، و قبول تخیری که در روایات بدان امر شده است، با این سخن امام علیه السّلام به هر یک از این دو خبر متعارض که اخذ و عمل کنید از باب تسلیم و سعه است.

متن و لعله ترك الترجيح بالأعدليّه و الأوثقيّه؛ لأنّ الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس، غير محتاج إلى التوقيف.

و حكى عن بعض الأخباريين: أنّ وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلّها صحيحه.

و قوله: «و لا نعلم من ذلك إلاّ أقلّه»، إشاره إلى أنّ العلم بمخالفه الروايه للعامة في زمن صدورها أو كونها مجمعا عليها قليل، و التعويل على الظنّ بذلك عار عن الدليل.

و قوله: «لا- نجد شيئا أحوط و لا- أوسع... الخ» أمّا أو سعيه التّخيير فواضح، و أمّا وجه كونه أحوط، مع أنّ الأحوط التّوقّف و الاحتياط في العمل، فلا- يبعد أن يكون من جهه أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها، و الإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، و تقييد إطلاقات التّخيير و التّوسعه من دون نصّ مقيد. و لذا طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب - مثل المحقّق و العلامه - بأنّهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمدها العامة في كتبهم، ممّا ليس في النّصوص منه عين و لا أثر.

قال المحدث البحراني في هذا المقام من مقدّمات الحدائق:

إنّه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، و المعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرّسول صلّى الله عليه و اله، من الأخبار المشتمله على وجوه الترجيحات (1)، انتهى.

ترجمه

توضیح کلام مرحوم کلینی:

- شاید دلیل اینکه ایشان، ترجیح بواسطه اعدلیت و اوثقیّت را ترك گفته است، این باشد که: ترجیح بواسطه این مرجحات برای اذهان ارتكازی (یعنی بسیار واضح و روشن بوده است و لذا نیازمند به اعلان و بیان نمی باشد).

- و از بعضی از اخباریین (صاحب حدائق) حکایت شده است که وجه اهمال آقای کلینی در رابطه با این مرجح اینستکه: تمام اخبار کتاب ایشان (از نظر خودشان)، صحیحه (یعنی مقطوع الصدور و از ناحیه ائمه علیهم السّلام) است. و لذا:

- (وقتی همه این اخبار را از ناحیه ائمه علیهم السّلام می داند، دیگر اعدل و غیر اعدل وجهی ندارد)

- و این سخن مرحوم کلینی که فرمود: ما علم به این مرجحات (مثل موافقت با کتاب و...) نداریم مگر اندکی، اشاره است به اینکه علم ما به اینکه این روایت در زمان صدور مخالف با عامه و یا که مجمع علیها

ص: ۳۱۶

بوده است، بسیار کم است، در حالیکه اعتماد به ظن به مرجحیت آن هم خالی از دلیل است.

- و این سخن مرحوم کلینی که فرمود: ما راهی احتیاطی تر، و راهی وسیعتر از تخییر نمی یابیم:

۱ - اوسعیّت (وسیع تر بودن) تخییر (از دیگر راهها) واضح و روشن است (چرا که می گوید مخیر هستی).

۲ - اما اینکه تخییر احوط باشد (یعنی بهترین راه احتیاط تخییر باشد، درست نیست، چرا که معنای احوط، توقّف از حیث فتوی است (یعنی که نه فتوی به حرمت بدهی، نه فتوی به جواز)، از نظر عمل هم احتیاطا (باید) به آن امری که راوی اش اعدل است، عمل بکنی.

توجیه شیخنا از این سخن کلینی که گفت تخییر مطابق احتیاط است:

- پس: بعید نیست (اینکه ایشان فرمود احتیاط در تخییر است) از این جهت باشد که در تخییر، ترک (سه محذور وجود دارد):

۱ - ترک عمل به ظنونی که ترجیح به آن ظنون ثابت نشده است.

۲ - و ترک فتوی به اینکه مضمون آن ظنون، همان حکم الله است و لا غیر.

۳ - و ترک تقیید اطلاقات تخییر و توسعه بدون نصّ مقید است.

بیان یک طعن نابجا به اصولیین

- و لذا (بخاطر مشکلاتی که ترجیح در اینجا دارد)، بسیاری از اخباریها بر رؤسای اصولیین (مثل محقق و علامه) طعنه زده اند به اینکه آنها در ترجیحات به مرجّحاتی (مثل مثلاً ضابطه) اعتماد کرده اند که عامه بر آنها اعتماد می کنند، در حالیکه اثری از این مرجّحات در اخبار ما نیست، نه به دلالت مطابقه و نه به دلالت الترام.

سخن محدّث بحرانی در این رابطه

اشاره

- محدّث بحرانی در این مقام (یعنی تعارض خبرین)، از مقدّمات حدائق گفته:

- علمای اصول، مرجّحاتی را در این مقام ذکر کرده اند که هیچ محصلی در بر ندارند، در حالیکه آنچه عندنا مورد اعتماد است اخبار علاجه ای است که مشتمل بر ترجیحاتی از قبیل موافقت و مخالفت و شهریت بوده و از ناحیه اهل بیت رسول صلی الله علیه و اله وارد شده است. تمام.

تشریح المسائل

* مقدّمه بفرمائید که مرجّحات بطور کلی بر چند دسته اند؟

بر دو دسته اند:

۱ - مرجّحات منصوصه، یعنی مزایایی که سبب اقریبت احد الخیرین إلى الواقع و الصدق می شوند و

ص: ۳۱۷

در لسان احادیث بدانها تصریح شده است.

۲ - مرجحات غیر منصوصه، یعنی عواملی که سبب اقریبیت الی الواقع می شوند و لکن در لسان روایات بدانها تصریح نشده است مثل: منقول به لفظ، نسبت به منقول به معنا و هکذا... حال چنانکه در مقام ثانی گذشت:

* تردیدی نیست در اینکه ترجیح به مرجحات منصوصه نیز به عقیده کسانی که نصوص مذکوره را حجت بدانند حتمی است و نوبت به تخییر نمی رسد.

* و تردیدی نیست که احدی به ترجیح احد الخبرین بلا مرجح قائل نمی باشد بلکه آنجا که مرجحی وجود ندارد یا تخییر است و یا توقّف.

* انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: آیا ما باید تنها به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم یا که تعدی به دیگر مرجحات هم جایز است؟

- یا که اصلاً تعدی واجب بوده و ما باید که به همه مرجحات تعدی کنیم و حق اکتفای به مرجحات منصوصه را نداریم؟

- در این رابطه دو قول وجود دارد:

۱ - جمهور اخباریین بر آن اند که تنها باید جمود به نصوص داشته و به مرجحات منصوصه قناعت نمود و ما حق تعدی به سایر مرجحات را نداریم چرا که اگر آنها نیز دارای ارزش می بودند، ائمه علیهم السلام نامی از آنها می بردند و لیس فلیس.

۲ - جمهور اصولیین شیعه بر آن اند که اکتفاء به مرجحات منصوصه واجب و بلکه جایز نیست و لذا ما حق داریم که به کلیه مرجحات و مزایایی که سبب رجحان و قوت ظن یک طرف می شود ولو خارجی و عقلی باشد، مراجعه کرده و چنانچه یکی از آنها را در احد الخبرین یافتیم که در دیگری نبود به خبر واجد المزیه اخذ و عمل کنیم.

- مرحوم شیخ نیز معتقد به همین نظریه مشهور است و لذا می فرماید اقتصار اصلاً جایز نیست بلکه تعدی واجب است.

* با توجه به مقدمه ای که گذشت مراد شیخ از (فی عدم جواز الاقتصار علی المرجحات المنصوصه...)

(الخ) چیست؟

اینستکه:

۱ - از مسأله جمع عرفی که بگذریم (چونکه چنین جمع ترجیح به دلالت است و چنانکه گذشت جمع دلالتی بر همه وجوه ترجیح و تخییر مقدم است، منتهی باید که یک جمع مورد قبول یعنی جمعی باشد که

عرف و عقلاء آن را قبول کرده و در محاورات و مکالمات خود از آن استفاده نمایند مثل جمع بین اظهر و ظاهر و یا نص و ظاهر و یا حمل ظاهر بر نص یا اظهر).

۲- و نیز از مسأله ترجیح به صفات در مقبوله هم که بگذریم (چونکه ترجیح به صفات که در مقبوله حنظله بر همه مرجحات دیگر مقدم شد، در حقیقت مربوطه به تعارض حکمین و قاضیین بود و ربطی به تعارض حدیثین که مورد بحث ما باشد نداشت).

* نوبت می رسد به اینکه مرجحاتی که از نصوص و اخبار مذکوره استفاده می شوند عبارتند از چهار عامل ذیل:

۱- ترجیح به شهرت و شدوذ، که هم در مقبوله بیان گردید و هم در مرفوعه.

۲- ترجیح به صفات راوی از قبیل اعدلیت، اوثقیت، اصدقیت و... که در مرفوعه بیان شد.

۳- ترجیح به موافقت و مخالفت عامه که هم در مقبوله و مرفوعه گفته آمد، هم در سایر اخبار وجود دارد.

۴- ترجیح به موافقت و مخالفت با میل حکام و سلاطین و قضاوت آنها که در مقبوله بیان گردید.

- مضافاً بر اینکه در اخبار علاجیه سخن از موافقت و مخالفت با کتاب و سنت نیز به میان آمد که به نظر شیخ نمی توان آنها را مرجح صرف نامید بلکه معاضد هستند.

- توضیح ذلک: به اموری مرجحات گفته می شود که از خود استقلالی نداشته و صرفاً مرجح احد الخبرین بر دیگری هستند.

- و معاضد به امری گفته می شود که علاوه بر اینکه موجب مزیت یک حدیث می شوند، به خودی خود و مستقلاً هم دلیل بر حکم هستند و چنانچه معارضی نداشته باشند به آنها عمل می شود چه اخبار علاجیه آن را بیان بکنند یا نه.

- حال: مسأله موافقت و مخالفت با کتاب و سنت از همین قبیل است چرا که موافق کتاب و سنت معتضد است به یک دلیل قطعی و لذا شکی در وجوب اخذ به آن وجود ندارد.

- و نیز در مسأله ترجیح به اصلی از اصول عملیه در جایی که دو حدیث تعارض کرده و احدهما مطابق اصل عملی مثلاً براءت است و آن دیگری مخالف آن است، دو قول وجود دارد:

۱- عده ای می گویند: دو دلیل تعارضاً و تساقطاً و اصل به عنوان مرجع تلقی شده و يرجع الیه.

۲- اما عده زیادی که مشهور قدما باشند اصل را مرجح احد الخبرین قرار می دهند.

* منشأ این دو نظریه در چیست؟

- در اینستکه: آیا اصل عملی از امارات ظنیه است یا از اصول عملیه تبعدیّه؟

۱ - مشهور قدمات اصول عملیه را از امارات ظنیه دانسته و به مناط افاده ظن به حکم واقعی، حجت

ص: ۳۱۹

می دانستند و لذا اصول را هم ردیف امارت دانسته و قائل به ترجیح بودند.

۲- اما مشهور متأخرین اصل عملی را از اصول عملیه تعبیه دانسته می گویند که اینها طریق به سوی واقع نیستند تا که با اماره و خبر واحد هم رتبه شده و مرجحیت داشته باشند، خیر، بلکه مرجحیت دارند.

- پس: بنابراین مبنا نیز موافقت با اصل صرفا مرجح نیست بلکه معاضد است، چرا که در صورت عدم تعارض هم ما به اصل عمل می کردیم، اکنون نیز به اصل عمل می شود یا به عنوان مرجح احدهما یا به عنوان مرجع بعد التساقط.

- بنابراین: آنچه که به عقیده شیخ مرجح صرف بوده و منصوص نیز بودند، همان چهار عاملی بود که ذکر گردید.

* پس مراد از (و لاجل ما ذکر لم يذكر ثقه الاسلام رحمه الله، في مقام الترجيح... الخ) چیست؟

- اینستکه: مرحوم ثقه الاسلام کلینی رحمه الله در دیباچه کتاب شریف کافی فقط سه عامل را از مرجحات منصوصه برشمرده است:

۱- موافقت با کتاب الله، چرا که روایات می گوید: اخبار را به کتاب عرضه کنید. عما وافق کتاب الله فخذوه.

۲- مخالفت با عامه، چرا که روایات می گوید: ما وافق القوم فدعوه فان الرشد في خلافهم.

۳- مشهور و شاذ بودن، که باید حدیث مشهور را گرفت که رجحان دارد. فان الجمع عليه لا ريب فيه.

- سپس می فرماید: و لا نعرف من ذلك إلا اقله، یعنی که ما موارد بسیار کمی را از مرجحات می شناسیم.

- سپس فرموده است که: و لا نجد شيئا احوط و لا اوسع من التّخيير...

* حاصل مطلب در (و لعلّه ترك الترجيح بالاعدليه و الاوثقيه... الخ) چیست؟

- بحث شیخنا می باشد در رابطه با سه نکته در کلام مرحوم کلینی که ذیلا بیان می شود:

۱- اینکه چرا مرحوم کلینی در میان مرجحات منصوصه ترجیح به صفات راوی را ذکر نکرده است، باید به دو تحلیل در این رابطه اشاره نمود:

* در تحلیل اول که از خود شیخ است آمده است، علت اینستکه: ترجیح به صفات از قبیل اعدلیت و اوثقیّت و... از اموری است که در اذهان عقلا-مرتکز می باشد (چنانکه جمع مقبول مرکوز است) و بیان اخبار نیز ارشاد به همین مطلب دارد و لذا نیازی به بیان ندارد.

- الحاصل: شیخ می خواهد بفرماید که این مرجحات از مرجحات منصوصه تعبیه نیست که امرش مولوی باشد بلکه ارشادی است.

* در تحلیل دوّم که مربوط به برخی از اخباریین است آمده است که: علت نیاوردن ترجیح به صفات اینستکه: به تصریح خود کلینی در دیباچه کتاب، کلیه روایات کافی صحیح و معتبره بوده و راویان آن از عدول می باشند و لذا از حیث صفات راوی ترجیحی ندارند تا که نیازی به ذکر این مرجح باشد.

۲- اینکه مراد مرحوم کلینی از (لا نعلم من ذلك إلا أقله) چیست و اشاره به چه مطلبی دارد؟ و لذا می فرماید:

- مراد ایشان اینستکه: در خبرین متعارضین، فی المثل باید موافق عامّه را طرح و مخالف آنها را اخذ نمود.

- مراد از موافقت و مخالفت عامه هم عبارتست از موافقت و مخالفت حین الصدور، و لذا می فرماید ما علم غیب که نداریم تا بدانیم که احادیث صادره از ائمه علیهم السّلام در حین صدور با فتاوی عامه آن عصر موافق بوده است یا مخالف، بلکه به مقدار اندکی از آن علم داریم.

- فی المثل: تاریخ صدور حدیث را ثبت و ضبط کرده اند به اینکه این حدیث در فلان تاریخ از امام علیه السّلام صادر شده است و فقهاء عامه هم در آن زمان، فلانی و فلانی بوده اند.

- بعد از آن وقتی ما به مقایسه مطلب می پردازیم متوجه می شویم که کدام موافق است و کدام مخالف، لکن این بسیار نادر است.

- یا فی المثل: گفته شد هر کدام از خبرین متعارضین که مجمع علیه بین الاصحاب است، آن را اخذ کنید و شاذ و نادر را طرح کنید.

- در اینجا نیز ملاک، شهرت و شدوذ عصر صدور است و لکن ما از کجا بدانیم که فلان حدیث در آن زمان مشهور بوده است و فلان حدیث شاذ؟

- این مطلب ممکن نیست چرا که همه اصول اربعماء در اختیار ما نمی باشد تا که اجماعی بودن و یا شاذ بودن را بدست آوریم و لذا: لا نعرف من ذلك إلا أقله.

* پس مراد شیخ از (و التّحویل علی الظّنّ بذلک عار عن الدلیل...) چیست؟

- پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است:

- ما با یک سلسله ظنون و قرائن ظنیّه می توانیم بفهمیم که در آن عصر و زمان، صدور مخالف عامه بوده است یا موافق و یا مشهور بوده است یا شاذ؟

- فی المثل: امروز که می بینیم فلان حدیث با مشهور عامه مخالف است حدس ظنی بزیم که پس در عصر صدور نیز اینچنین بوده است.

- و یا فی المثل: امروز می بینیم که فلان حدیث را همه کتب معتبره نقل می کنند می توانیم حدس زنی بزنیم که در عصر صدور هم چنین بوده است و...

ص: ۳۲۱

- و لذا شیخ می فرماید: سلمنا که این ظن هم برای شما حاصل بشود، از شما می پرسیم که دلیلتان بر حجیت این ظن چیست؟

* حاصل مطلب در (و قوله: لا نجد شیئا احوط و لا اوسع... الخ) چیست؟

- بیان سوّمین نکته است مبنی بر اینکه: مراد مرحوم کلینی از اینکه فرمود: التخییر اوسع و احوط چیست؟

۱ - اوسع بودن تخییر که واضح و روشن است چرا که تخییر یعنی مخیر کردن که این توسعه دادنی در حق مکلف است، برخلاف تعیین که تضییق و ایجاد مضیقه است.

۲ - و امّا احوط بودن تخییر، با اینکه وقتی پای مرجّحات مذکور در بین نباشد احوط اینستکه: بگوئیم التوقف فی الفتوی و الاحتیاط فی العمل، اعم از اینکه مقتضی جمع بینهما بشود مثل ظهر و جمعه، یا نشود.

- مع ذلك مرحوم کلینی رحمه الله فرموده است که: التخییر احوط.

* سرّ مطلب چیست؟

شاید این باشد که نسبت به سایر مرجّحات و امارات ظنیّه ای که موجب قوت و ظن به صدور و مضمون و... می شوند نصّی وارد نشده است و مرجحیت آنها را ثابت نکرده است.

- اما نسبت به تخییر نص وارد شده است و به قول مطلق گفته است که این دوتا و یا سه تا مرجح که نبود، شما مخیر هستید، چه مرجح دیگری باشد یا نباشد، دلیل خاصّی هم بر تقیید این اطلاقات وارد نشده است و لذا امر دائر می شود بین التخییر و بین الاخذ به مرجّحات غیر منصوصه.

- لا- ریب در اینکه عمل به اطلاقات تخییر، از این جهت که عمل به نصوص است احوط است و عمل به سایر مرجّحات از این زاویه خلاف احتیاط است، چرا که گام را فراتر از نصوص گذاشتن است.

- این است که تخییر را احوط و ترجیح را غیر احوط کرده است.

* پس غرض از (و لذا طعن غیر واحد من الاخباریین علی رؤساء المذهب... الخ) چیست؟

- اینستکه: روی اصل مزبور مراجعه به سایر مرجّحات برخلاف اطلاقات تخییر و تقیید بدون دلیل به حساب می آید، و بسیاری از اخباریها بر اصولیین و بزرگان فقه شیعه از جمله محقق و علامه و... خورده گرفته اند که شما نیز مثل عامه، در مقام ترجیح به اموری اکتفاء می کنید که خبری و اثری از آنها در اخبار و نصوص وجود ندارد و این درست نیست بلکه باید که به مرجّحات منصوصه قناعت کرده و سپس به سراغ تخییر بروید و جای سایر مرجّحات نیست.

أقول: قد عرفت أنّ الاصل - بعد ورود التكليف الشرعی بالعمل بأحد المتعارضین - هو العمل بما یحتمل أن یكون مرجحاً فی نظر الشارع؛ لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشکوک حیثئذ.

نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف و الاحتیاط، كان الاصل عدم التّرجیح إلاّ بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ هو التّخیر، فالاصل هو العمل بالراجح.

إلاّ أن یقال: إنّ إطلاقات التّخیر حاكمه على هذا الأصل، فلا بدّ للمتعدّی من المرجّحات الخاصّه المنصوصه من أحد أمرین: إمّا أن یستنبط من النّصوص - و لو بمعونه الفتاوی - وجوب العمل بكلّ مزیه توجب أقربیه ذیها إلى الواقع، و إمّا أن یستظهر من إطلاقات التّخیر الاختصاص بصوره التكافؤ من جمیع الوجوه.

ترجمه

مقتضای روایات از نظر خود شیخ انصاری رحمه الله

اشاره

- ما می گوئیم: دانستی که اصل (اشتغال) پس از ورود تکلیف شرعی به عمل به یکی از دو خبر متعارض، (مقتضی) عمل به امری است (مثل مرجحات احتمالیه) که احتمال دارد که از نظر شارع مرجح باشد. چرا؟

- زیرا که جواز عمل به مرجوح (با بودن اعدل، با بودن اضبط و...) مشکوک است.

- بله (تخیر شما جناب کلینی در یک فرض درست است و آن) در صورتی است که مرجع (یعنی اصل اولی) پس از تکافؤ (و تساوی) خبرین، توقف و احتیاط باشد، در آن صورت، در این اصل ثانوی (یا اصاله الاشتغال) هم، اصل عدم ترجیح است، جز اینکه مرجح (باید) از مرجحات معلومه (یعنی منصوصه) باشد.

- لکن دانستی که مختار ما در صورت تکافؤ خبرین (در آن اصل اولی)، همان تخیر است، پس اصل ثانوی در اینجا همان عمل کردن به راجح است.

- مگر اینکه گفته شود که: اطلاقات تخیر (یعنی بایهما عملت کان ثواباً) حاکم (و به تعبیر صحیح وارد) بر این اصل است.

- پس: (حال که بناست به راجح عمل کنیم)، تعدّی کننده از مرجحات منصوصه، ناگزیر از رعایت یکی از دو امر ذیل است:

۱ - یا اینکه وجوب عمل به هر مزیتی (مثل اضبطیت راوی و...) که موجب اقریبیت ذی المزیّه به واقع می شود، از نصوص استفاده شود، و لو به کمک فتوی.

۲ - یا اینکه از اطلاعات تخیر، استظهار یا استفاده شود که: (بایهما عملت کان ثوابا) اختصاص دارد به خبرهایی که از تمام جهات مساوی اند.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (قال المحدث البحرانی رحمه الله... الخ) چیست؟

- اینستکه مرحوم محدث بحرانی نیز در مقدمات کتاب حدائق فرموده است:

- علماء اصول و حضرات مجتهدین در باب مرجحات یک سلسله اموری را می آورند که فاقد ارزش است، فی المثل می گویند که حدیث حاضر، بر مبیح و حدیث ناقل بر مقرر، مقدم است، چرا که حاضر و ناقل مؤسس است و لکن مبیح و مقرر، مؤکد است و اصل در کلام تأسیس است و هکذا.

- ایا ما به این امور ظئیه و استحسانیه اعتنا نمی کنیم بلکه به آنچه در نصوص و اخبار معتبره از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده است اکتفاء می کنیم. و چنانچه آن مرجحات نبود به دستور خود ائمه علیهم السلام تخیر را برمی گزینیم.

* پس مراد شیخ از (اقول: قد عرف أن الاصل... الخ) چیست؟

- اینستکه پس از نقل نظریه اخباریین که اکتفای به مرجحات منصوصه بود به بیان رأی مبارک خود پرداخته می فرماید:

* دانستیم که مقتضای اصل اولی و قاعده اولیه در متعارضین، بر مبنای طریقت عبارتست از توقّف و رجوع به اصل عملی.

* و لکن مقتضای اصل ثانوی و استفاد از اخبار این شد که توقّف جایز نیست و با این همه وفور نعمت نباید که توقّف کرد بلکه باید که از احد المتعارضین استفاده نمود.

- حال باید دید که مقتضای اصل ثانوی و روایات علاجیه در این مسأله چیست؟

- به عقیده ما که شیخ هستیم، مقتضای روایات در قدم اول عبارتست از ترجیح، یعنی که باید مرجحات را پیدا کرده و بواسطه آنها احد الخبرین را بر دیگری ترجیح داد.

- و اما در قدم دوم در صورتیکه دستمان از مرجحات کوتاه شد، عبارتست از تخیر، یعنی که باز هم باید که به احدهما اخذ نمود و لکن در اخذ به هر یک اختیار با خود مجتهد است و جای توقّف و تعطیل عمل نمی باشد.

- براساس این مبنای، حق اینستکه: اکتفاء به مرجحات منصوصه جایز نیست بلکه عمل به هر مزیتی که عقلا و عرفا مزیت است و

موجب قوّت ظنّ به صدق و صدور می شود و ما احتمال می دهیم که شارع مقدّس آن را مرّیح قرار داده باشد، از باب احتیاط عقلی، لازم و واجب است. چرا؟

ص: ۳۲۴

- زیرا که ذو المزیه عقلا و عرفا راجح است و فاقد مزیت از این جهت مرجوح است، و لذا اولی یعنی ذی المزیه مسلماً جایز العمل است چه از باب تخییر و یا تعیین و لکن دوّمی یعنی فاقد المزیه مشکوک الجواز است و در دوران امر طریق الی الواقع بین تعیین و تخییر، جانب تعیین مقدّم است.

- پس: باز هم ذی المزیه را باید گرفت.

* مراد از (نعم، لو كان المرجح بعد التكافؤ هو التوقف و الاحتياط... الخ) چیست؟

- اینستکه: برخی معتقدند که مقتضای قاعده ثابویه و اخبار علاجیه در قدم اول عبارتست از ترجیح، و در قدم دوّم توقف در فتوی و احتیاط در عمل است.

- بر اساس این مبنا، البته جای تعدی به سایر مرجحات نیست، چونکه قاعده اصلیه توقف و احتیاط است و ترجیح خلاف قاعده است، و در اموری که خلاف اصل باشند باید که به قدر متیقّن اکتفاء نمود و قدر متیقّن هم ترجیح به مرجحات منصوصه است و لا غیر و در مازاد آن باید که به قاعده مراجعه کرد.

- در نتیجه: این مبنا، عکس مبنای ما را که شیخ هستیم نتیجه می دهد.

* لکن ما این مبنا را قبول نداریم که اگر ترجیح نبود التوقف و الاحتیاط خیر، ما می گوئیم: التّرجیح ثم التّخییر.

- براساس این مبنا، از باب احتیاط باید که ذی المزیه را گرفت و لو غیر منصوصه باشد. و چنانچه گذشت، مبنای توقف و احتیاط را به زمان حضور امام علیه السلام حمل نمودیم.

نکته: آنچه تا به حال گفته آمد بر این مبنا بود که اخبار تخییر مجمل باشند بدین معنا که فی الجمله به ما دستور تخییر داده اند.

- آیا در اینکه آیا مطلقاً مخیر هستیم یا پس از فقدان مرجحات؟ یا اینکه آیا پس از فقدان خصوص مرجحات منصوصه مخیر هستیم یا که پس از فقدان هرگونه مرجحی اعم از منصوصه و غیر منصوصه؟ از این جهات مجمل هستند و لذا باید که به قدر متیقّن اکتفاء کرد، و قدر متیقّن از تخییر هم به حکم عقل مواردی است که هیچ رجحانی در بین نباشد و إلاّ مع وجود المزیه و لو غیر منصوصه باشد، نوبت به تخییر نمی رسد.

* پس مراد شیخ از (إلا أن يقال: إنّ اطلاقات التخییر حاکمه علی هذا الاصل

اینستکه: اگر کسی معتقد باشد که اختیار تخییر در مقام بیان بوده و لذا مجمل نیستند بلکه اطلاق داشته و به قول مطلق می گویند: حکم متعارضین تخییر است آنگاه به دلیل خاص که خود اخبار علاجیه باشد خرج ما خرج که همان مرجحات منصوصه باشد و بقی ما بقی.

- از منصوصات که گذشتیم چه مرجّحی در کار نباشد و متعارضین از تمام جهات متعادلین باشند، و چه اینکه از جهات عقلی و به سبب وجود مرجّحات غیر منصوصه ترجیح باشد و لکن دلیلی بر ترجیح به

ص: ۳۲۵

آنها نباشد و ما شك بکنیم، از اصاله الاطلاق اخبار تخییر استفاده کرده و حکم به عدم ترجیح می کنیم.

الحاصل: به این نتیجه رسیدیم که: اگر اخبار تخییر مجمل باشند، حمل بر قدر متیقن می شود و تعدی جایز است لکن اگر مطلق باشند، خیر جایز نیست.

* پس غرض از (فلا بد للمتعدی... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه کدامیک از دو قول اخیر حق است و چه باید کرد؟

- و لذا شیخ می فرماید: اگر ما بخواهیم تعدی از مرجحات منصوصه را ثابت کنیم إلا و لا بد باید که به یکی از دو طریق ذیل حرکت کنیم:

۱ - یا باید از خود نصوص و اخبار علاجیه حتی اگر شده به کمک فتاوی فقهاء استفاده کنیم که اکتفا به مرجحات منصوصه لازم بلکه جایز نیست، چونکه خود اخبار این معیار کلی را به دست می دهد که شما باید با هر مزیتی که در احد الخبرین پیدا می شود و سبب رجحان و اقریبیت آن به سوی واقع می شود ترجیح دهید.

- بر این اساس ما به راحتی از مرجحات منصوصه تعدی می کنیم.

۲ - یا که باید ثابت کنیم که اخبار تخییر نه مطلق بوده و نه مجمل، بلکه موضوعا منحصر و مقیداند به فرض تکافؤ متعارضین از تمام جهات نه فرض رجحان از یکی از جهات.

متن و الحق: أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى التزام الثاني؛ ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصه، (1) بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الاجماع عليه عن جماعه.

و كيف كان، فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقيه فى المقبوله و بالأوثقته فى المرفوعه؛ فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع - فى نظر الناظر فى المتعارضين - من حيث إنه أقرب، من غير مدخلته خصوصيه سبب، و ليستا كالأعدليه و الأفقيته تحتملان اعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص.

ترجمه

عدم اکتفاء به مرجحات منصوصه:

- حق اینستکه: دقت نظر در اخبار ترجیح، اقتضاء می کند التزام به راه اول را (یعنی که جواز تعدی از خود روایات استفاده می شود)، چنانکه تأویل صحیح در اخبار تخییر، اقتضاء می کند التزام به راه دوم را (که اخبار تخییر می گوید: تخییر در میان متعارضین زمانی است که متعارضین از هر جهت مساوی باشند).

- و لذا جمهور مجتهدين، قائل به عدم اکتفاء بر مرجحات منصوصه شده اند، بلکه بعضی از آنان (یعنی علامه) پس از آنکه از جماعتی نقل اجماع بر این مطلب کرده اند، ادعای اجماع محصل و عدم ظهور خلاف بر وجوب عمل به راجح در یکی از دو دلیل متعارض هم کرده اند.

- به هر حال (این اجماع باشد یا نه)، آن چیزی که استفاده این مطلب (تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه) از آن ممکن است، فقرات و فرازهایی از روایات است: از جمله این فقرات (که ما از آن استفاده می کنیم که رعایت هر مزیت احتمالی لازم است)، ترجیح به اصدقیت در مقبوله و ترجیح به اوثقیت در مرفوعه است. چرا؟ زیرا اعتبار این دو صفت (که اصدقیت و اضبطیت راوی باشد) در متعارضین از نظر مجتهد، ما را بهتر به واقع می رساند (این بدان معناست که طریقت داشته و دارای مناط است)، از چه جهت؟ از جهت اینکه نزدیک کننده به واقع است، بدون اینکه خصوصیت این سبب (مثل اصدق بما هو اصدق) مدخلیت داشته باشد (یعنی که اصدق بما هو اصدق موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد). و لذا: اصدقیت و اوثقیت (که هر دو غیر تبعدی هستند) مثل اعدلیت و افقیته (که هر دو تبعدی هستند) نیستند، چرا که اعتبار اقربیت حاصله از سبب خاص در آن دو محتمل است.

ص: ۳۲۷

۱- (۱) - انظر المعارج: ۱۵۴-۱۵۵، و نهایه الوصول (مخطوط): ۴۲۱، و الفوائد الحائریه: ۲۰۷-۲۱۴ و ۲۲۱، و الفصول: ۴۴۲، و القوانين ۲: ۲۹۳، و مفاتیح الأصول: ۶۸۸.

متن و حینشد، فنقول: إذا كان أحد الرواين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق و أوثق من الراوى الاخر، و نتعدى من صفات الراوى المرّجحه إلى صفات الراويه الموجهه لأقربيه صدورها؛ لأنّ أصدقيه الراوى و أوثقيته لم تعتبر فى الراوى إلاّ من حيث حصول صفه الصّيدق و الوثاقه فى الراويه، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصّدق و أولى بالوثوق.

و يؤيد ما ذكرنا: أنّ الراوى بعد سماع التّرجيح بمجموع الصّفات لم يسأل عن صوره وجود بعضها و تخالفها فى الراوين، و إنّما سأل عن حكم صوره تساوى الراوين فى الصّفات المذكوره و غيرها، حتّى قال:

«لا- يفضل أحدهما على صاحبه»، يعنى: بمزيه من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصّفات و ما يشبهها مزيه مستقلّه، لم يكن وقع للسؤال عن صوره عدم المزيه فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصّفات، فافهم.

ترجمه

تنقيح مناط به برکت دو صفت اصدقیت و اوثقیت

- حال که ملاک در اصدقیت و اوثقیت، رسیدن به واقع است می گوئیم:

- اگر یکی از دو راوی نسبت به دیگری، اضبط باشد یا که اعرف در نقل حدیث به معنا و یا شبه آن (که موافق بودن احد الخبرين با شهرت فتوائى است) باشد، پس او اصدق و اوثق از راوى ديگر است (چرا که ما را بهتر به واقع می رساند)، و لذا ما از این صفات مرّجّح برای راوى (يعنى اصدقیت و...)، تعدى می کنیم به صفات روايتی که موجب نزدیک شدن به واقع می شود. چرا؟

- زیرا اصدقیت راوى و اوثقیت او در راوى اعتبار نشده است مگر از جهت حصول صفت صدق و اطمینان در روايت.

- پس: اگر یکی از دو خبر، منقول به لفظ باشد و دیگری منقول به معنا، خبر اوّل (که منقول به لفظ است) نزدیکتر به صدق و اولای به وثوق و اطمینان است (يعنى که صفت راوى تبدیل می شود به صفت روايت).

مؤیدى بر اینکه اصدقیت و... مرّجّح طریقى بوده و دارای مناط اند:

اشاره

- و تائید می کند مطلب ما را که گفتیم: اصدقیت و امثال آن دارای مناط اند، اینکه:

- راوى پس از شنیدن ترجیح به مجموعه این صفات (که امام فرمود: خذ باعدلهما و بافقهما و...)، از صورت وجود بعضی از این صفات (در هر يك از دو راوى) و تخالف و تعارض این صفات در دو راوى (به

این معنا که یکی از آن دو اعدل و دیگری افقه است) سؤال نکرد، بلکه از حکم صورت تساوی دو راوی در صفات مذکوره سؤال کرد، تا آنجا که گفت: هیچیک از آن دو به مزیتی از مزایا، نسبت به دیگری فضیلتی ندارد (یعنی که یکسان اند).

- پس: اگر فهم این راوی نبود: که هریک از این صفات و مشابه این صفات مزیتی مستقل است (و طریقت دارد، و مجموع صفات، ملاک ترجیح نیست)، وجهی برای سؤال از صورت عدم مزیت در آن دو نبود، بلکه سؤال از حکم عدم اجتماع این صفات، مناسب با آن پاسخ امام است.

- پس: بفهم: از اینکه راوی آن سؤالات را نکرده، معلوم می شود که مجموع صفات ملاک ترجیح است.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و الحق... الخ) چیست؟

- پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا دوراهی که در متن قبل ذکر گردید قابل اثبات هست یا نه؟

- شیخ می فرماید: حق اینستکه: بله هر دو مطلب قابل اثبات است و لذا می گوئیم:

۱ - در رابطه با مطلب دوم حق اینستکه: اگر کسی به درستی در اخبار دقت و تأمل کند ملتزم می شود به اینکه اخبار تخییر مقید به فرض فقدان کلیه مرجحات است چرا که موضوع آنها انسان متحیر است که ای انسان متحیر وظیفه تو تخییر است.

- اما: لا ریب در اینکه با وجود مزیتی از مزایای شرعیّه، عقلیه و عرفیه وجدانا تحیری در کار نیست تا که جای تخییر باشد.

- پس: مطلب دوم به همین مقدار قابل اثبات است.

۲ - و اما در رابطه با مطلب اول، حق اینستکه: آن هم قابل اثبات و التزام است و لذا می گوئیم:

و الحق وجوب العمل بکلّ مزیه توجب اقریبه احد الخبرین الی الواقع، و لذا جمهور اصولیین طرفدار تعدی و عدم اکتفاء به مرجحات منصوصه هستند، چنانکه ادعای نفی خلاف و اجماع نیز بر این مطلب شده است.

- اما: علاوه بر شهرت و اجماع مذکور، فرازهایی در اخبار علاجیه آمده است که از خود آنها می توان کلیت کبرای کلی و تعمیم آن را استفاده کرد و آن تعدی به هر مزیتی است که موجب اقریبیت است.

* مراد از (و کیف کان... الخ) چیست؟

اینستکه: مرحوم شیخ برای نمونه به چهار فرازی که قابل استدلال هستند در جهت اثبات مدعای مذکور اشاره می کند که ذیلا

و یکی پس از دیگری بیان خواهند شد.

ص: ۳۲۹

* حاصل مطلب در (منها: الترجیح بالاصدقیه فی المقبوله... الخ) چیست؟

- در رابطه با فراز اول از فرازهای مذکور است و لذا می فرماید:

- در مجموعه دو روایت مقبوله که از حیث روایت و عمل مشهوره اند مگر در ترجیح به صفات و مرفوعه که در بخش ترجیح به صفات شهرت عملیه دارد، به چند صفت مشخص برخورد می کنیم که از مرجحات صدور یک حدیث به حساب می آیند از جمله:

۱ - افقهیت ۲ - عدلیت ۳ - اوثقیت (در مرفوعه) ۴ - اصدقیت (مقبوله)

* انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: بلا شک تمامی این صفات در یک امر مشترک هستند و آن اینستکه: هر کدام موجب اقریبیت احد الخبرین الی الواقع و الصدق می شوند، یعنی:

- اگر دو حدیث تعارض کنند درحالی که احدهما دارای یک یا همه مرجحات مذکور باشد، احتمال قوی می دهیم که همان صادر شده باشد، لکن با این تفاوت که در دو صفت از این چهار صفت، یعنی عدلیت و افقهیت احتمال خصوصیت و سببیت داده می شود، یعنی احتمال می دهیم که اینها صرفا طریق به سوی اقریبیت الی الواقع باشند، چنانکه احتمال می دهیم که خصوصیت داشته باشند. یعنی چه؟

- یعنی اگر اقریبیت به سوی حق از این راه حاصل بشود، دارای ارزش بوده و سبب رجحان است و نه از راه دیگر ولو مشابه باشد.

- و اما جهت احتمال خصوصیت در آن دو اینستکه: مبدا اشتقاق آن دو که عدلیت و افقهیت باشد در مواردی خصوصیت دارند.

- فی المثل: در باب شهادت، شهادت طریق است و لکن شاهد باید که عادل باشد و لذا اگر قاضی از راه خبر و شهادت ثقات به نتیجه ای برسد کافی نمی باشد بلکه باید از راه عدول باشد.

- و هکذا در فقاہت که موضوعیّت دارد و تقلید از فقیه جایز است که از راه دیگر باشد.

- حال در ما نحن و فیه نیز شاید که عدلیت و افقهیت خصوصیت داشته باشند و لکن در دو ویژگی دیگر که اصدقیت و اوثقیت باشند هیچ خصوصیتی نمی باشد بلکه این دو طریق محض بوده و هدف اطمینان به صدور و اقریبیت الی الواقع است. چرا؟ چونکه:

۱ - اصدق از صدق است صدق هم یعنی مطابقت خبر با واقع، و لذا هدف واقع است.

۲- اوثق از وثاقت است، و وثاقت عند العرف صرفاً طریق به سوی اطمینان به خبر است.

- در نتیجه ما به برکت این دو صفت، تنقیح مناط کبرای کلی می‌کنیم و آن اینستکه: هر مزیتی که موجب اقریبیت یکی از دو حدیث متعارض به سوی واقع باشد، سبب رجحان می‌باشد.

- وقتی که کبرای کلی از صفات مذکور استفاده شد، برای راوی از این صفات به دیگر صفات راوی که

ص: ۳۳۰

در مناط مذکور مشترک هستند تعدی کرده می گوئیم:

- اگر دو روایت تعارض کردند که راوی یکی از آن دو ضابط بود و راوی دیگری اضبط، روایت دوّم مقدم است چونکه موجب اقریبیت الی الواقع است.

- مضافا بر اینکه به صفات راوی نیز اکتفاء نکرده بلکه از صفات راوی به صفات روایت تعدی کرده و به همین مناط می گوئیم:

- هر روایتی که ذی المزیّه باشد یعنی دارای مزیتی باشد که موجب اقریبیت آن به سوی واقع شود حکمش همین است.

- پس: بنابراین مبنا، اگر دو حدیث تعارض کنند در حالیکه یکی از آن دو منقول به لفظ، و دیگری منقول به معنا باشد، اولی اقرب الی الصدق و اولای بالوثوق می باشد چونکه احتمال خطا و... ندارد.

- اما در حدیث دوّم این احتمالات هست و به مراتب قویتر از اولی است و لذا جای ترجیح است.

- پس: مناط کلی بدست آمد و بعد به دیگر صفات راوی بلکه به صفات روایت تعدی شد.

* مراد شیخ از (و یؤید ما ذکرنا... الخ) چیست؟

- ارائه یک شاهد و مؤید است بر اثبات مدّعی خود و استنباط کبرای کلی و آن اینستکه: در روایت مقبوله و هذا مرفوعه، امام علیه السلام در مقام ترجیح به صفات، تمام صفات را با هم جمع کرده و همه را با هم و یکجا مرجّح قرار داده و با او عطف به هم عطف کرده است.

- دیگر راوی پس از شنیدن آن سؤال نکرد که یابن رسول الله، اگر برخی از این صفات در یکی از این دو راوی بود و بقیّه صفات در هیچکدام از آن دو نبود وظیفه چیست؟

- و یا نپرسید که اگر دوتا از صفات مذکور در راوی این خبر و دو صفت در راوی خبر دیگر بود و دو خبر تعارض کردند، وظیفه ما چیست.

- بلکه بطور مستقیم به سراغ تکافؤ رفته و از صورت تساوی راویین در صفات مذکور سؤال نمود که یابن رسول الله اگر هر دو راوی عدل و مرضی بودند و در هیچ امری از امور و صفات مذکور و امثال و مشابه آن برتری نداشتند وظیفه ما چیست؟

- به عبارت دیگر: بطور مطلق گفت: یا یفضل واحد منهما علی الآخر، نگفت: فی الصفات المذکور، بلکه مطلق آورد که صفات مذکور و غیر آن را دربر بگیرد.

- به عبارت دیگر: مراد و منظور او این بود که اگر هیچ مزیتی از مزایا در احدهما نبود وظیفه ما چیست؟

* جناب شيخ مطلب فوق چگونه مؤيد مدّعاى شماسٲ و به تعبير ديگر وجه التأييد اين مطلب چيست؟

ص: ۳۳۱

- اینستکه: اگر سائل از کلام این مطلب را نفهمیده بود که جمع بین همه صفات ملاک نیست و به هر یک جدا جدا ترجیح حاصل می شود، جا داشت که آن دو سؤال بالا را مطرح کند و لکن سائل فهمید که هر یک از صفات بطور علیحده مرجح است و سپس تعمیم را نیز فهمید، یعنی فهمید که مطلب منحصر به صفات مذکوره هم نمی باشد و لذا به سراغ فرض تساوی من جمیع الجهات رفته است، و امام علیه السلام همه او را تخطئه نکردند بلکه با سکوت و رفتن به سراغ پاسخ سؤال دوم او، فهم او را تقریر نمودند.

متن و منها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك:

أن معنى كون الزوايه مشهوره كونها معروفه عند الكل، لا مقطوع الصحه من جميع الجهات كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات - قطعياً المتن و الدلالة - حتى يصير ممّا لا ريب فيه، و إلا لم يمكن فرضهما مشهورين، و لا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره، و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الاخر، فالمراد بنفى الرّيب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، و معناه: أن الرّيب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه: فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأنّ في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، و مقتضى التعدّي عن مورد النّصّ في العلّه، و جوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفه الواقع.

ترجمه

فراز دوّم از فرازهای اخبار علاجیه که در جهت اثبات کلیت کبرای کلی از آن استفاده

اشاره

می شود:

- و از جمله این فقرات، علّت آوردن امام علیه السّلام برای خذ المشهور، به اینکه مجمع علیه (یا همان مشهور) لا ريب فيه است، توضیح ذلك:

- اینکه: معنای مشهور بودن روایت در اینجا، معروف بودن آن عند الكل است، نه مقطوع الصّحه بودن از تمام جهات.

دلیل بر مطلب مذکور اینکه:

- چنانکه فرض سؤال سائل (مبنی بر اینکه) هر دو روایت مشهوراند، بر آن دلالت می کند

- و مراد از شاذ، روایتی است که آن را نمی شناسند، مگر تعداد کمی.

- و شکی نیست که مشهور به معنای معروف عند الكل، به معنای قطعی الصّحه از تمام جهات یعنی قطعی المتن و الدلالة نیست، تا که آن خبر مشهور از جمله اخباری باشد که مقطوع الصّحه است، و إلا فرض آن دو خبر به عنوان مشهور ممکن نیست (چونکه دو خبر مشهور به معنای مقطوع الصّحه با هم تعارض ندارند)

- و نیز (اگر مشهور به معنای مقطوع الصّحه باشد)، رجوع به صفات راوی (که ظنی است)، قبل از ملاحظه شهرت، ممکن نیست (یعنی امکان نداشت که امام قبل از ترجیح به شهرت که مرجح قطعی است سخن از ترجیح به صفات که از مرجحات ظنیه هستند به میان آورد).

- و نیز (اگر هر دو مشهور یعنی مقطوع الصّحه باشد) حکم (امام) به رجوع به مرجّحات دیگر معنا ندارد.

- پس: مراد از نفی ریب در مجمع علیه (یا مشهور)، نسبت به خبر شاذ است و معنای آن اینستکه:

ریب و (عیبی) که احتمال دارد در شاذ باشد، در مشهور نیست.

- حاصل این تعلیل، ترجیح دادن مشهور بر شاذ می باشد، چرا که در شاذ احتمال (ریبی) هست که آن احتمال در خبر مشهور یافت نمی شود.

- و مقتضای تعدّی از مورد نصّ در علت، وجوب ترجیح است به هر مرجّحی که موجب می شود یکی از دو خبر، احتمال مخالفتش با واقع کمتر باشد.

تشریح المسائل

* موضوع بحث در این قسمت چیست؟

- پرداختن به فراز دوّم از فرازهایی است که در اخبار علاجیه آمده و می توان از آن در جهت اثبات کلیت کبرای کلی و تعمیم در ما نحن فیه استفاده نمود و لذا شیخ می فرماید:

- یکی از مرجّحات منصوصه، در مرفوعه و در مقبوله عبارت بود از ترجیح به شهرت که امام علیه السّلام فرمودند: خذ بما اشتهر بین اصحابک و اترك الشاذ النادر.

- سپس علت آوردند به اینکه: فانّ الجمع علیه لا ریب فیه، و لذا ما می خواهیم از این تعلیل، یک مناط به دست آورده، و یک کبرای کلی استخراج کنیم به اینکه

- معیار ترجیح به هر مزیتی است که موجب اقریبیت الی الواقع شود.

اولاً: مراد از مجمع علیه بالاتفاق، مشهور است و نه اجماع مصطلح.

ثانیا: شهرت دارای سه شعبه است:

۱ - شهرت روائی ۲ - شهرت عملی ۳ - شهرت فتوائی

توضیح ذلک اینک:

* شهرت روائی عبارتست از اینکه: روایت و نقل یک حدیث در میان محدثین و ارباب الحدیث، مشهور و معروف است و مثل مقبوله ابن حنظله همگان آن را نوشته اند، گرچه همه به آن عمل نکرده باشند.

* شهرت عملی عبارتست از اینکه: یک حدیثی از حیث نقل بسیار شاذ است و لکن از حیث عمل، مشهور فقهاء به آن عمل کرده و بر طبق آن فتوی داده اند مثل مرفوعه زراره.

* و اما شهرت فتوائی عبارتست از اینکه: فتوای بر حکمی از احکام، مشهور است اعم از اینکه اصلاً

ص: ۳۳۴

روایتی مطابق با آن نباشد و یا که باشد و لکن مدرک و مستند فتوای مشهور آن روایت نباشد.

- پس: نفس فتوی شهرت دارد.

* با توجه به مطلب فوق مراد از شهرت و شذوذ در اخبار علاجیه چیست؟

- شهرت و شذوذ روائی است و نه عملی.

* انما الکلام در اینجا در چیست؟

- در اینستکه: منظور ائمه علیهم السّلام اینستکه: باید بر طبق حدیثی که مشهور و معروف است و همه آن را می شناسند و آن را نقل کرده اند، عمل شود و آن را مقدم بدانند.

* دلیل اینکه شهرت عملی مراد نیست چیست؟

- اینستکه: راوی در فراز بعدی چنین فرض کرده است که: یا بن رسول الله صلی الله علیه و اله اگر هر دو حدیث مشهور بود چه باید کرد؟

- روشن است که مراد نمی تواند شهرت عملی باشد، چرا که در آن واحد نمی شود که مشهور هم به شهرت عملی فتوی دهند و هم به آنکه معارض با آن است بلکه إلاً و لا بدّ وقتی یک طرف شهرت عملی داشته باشد، طرف دیگر شذوذ عملی خواهد داشت.

- و امّا شهرت روائی هم بلا- مانع است و هر دو طرف می توانند که دارای چنین شهرت باشند در عین حال که معارض هم هستند.

- این بود معنای مشهور و مجمع علیها.

* مراد از (لا ریب فیه...) چیست؟

ظاهر اطلاق تعبیر اینستکه: لا ریب فیه من جمیع الجهات یعنی که قطعی الصّیحه بوده و از هر جهت شک بردار نیست، چه از جهت متن و چه از جهت دلالت و چه از جهت صدور.

* آیا همین ظاهر مراد است؟

- به چند دلیل خیر، از جمله:

۱ - اینکه اگر مشهور، لا ریب فیه به این معنا بود که ذکر شد، حتما شاذ، فیه ریب نبود، بلکه لا ریب فی بطلانه بود.

- روشن است که لا ریب فی صحته با لا ریب فی بطلانه تعارض نمی کنند پس چگونه می شود که در کلام امام فرض شود؟

۲- اینکه راوی فرض نمود که اگر هر دو مشهور و مجمع علیه بودند چه کنیم؟ باز ممکن نیست که مراد این باشد که اگر هر دو متعارض مما لا ریب فی صحته بود چه کنیم؟ چرا؟

زیرا که این جمع بین متنافیین و قطع به متناقضین است، پس اطلاق کلام مراد نمی باشد.

ص: ۳۳۵

۳- اینکه اگر مراد از لا- ریب فیه لا- ریب فی صحته و فی قطعیتّه بوده امکان نداشت که بر طبق مقبوله، قبل از ترجیح به شهرت، سخن از ترجیح به صفات به میان آید. چرا؟

- چونکه با وجود مرجح قطعی، جای مرجح ظنی نیست.

- نکته: بر طبق بیان خود جناب شیخ، ترجیح به صفات مربوط به حکمین شد، نه خبرین متعارضین.

۴- اینکه اگر مراد از لا ریب فیه این بود که مشهور لا ریب فی صحته است دیگر معقول نبود که راوی از سایر مرجحات ظنیّه سؤال کند، و امام علیه السلام هم او را تقریر کرده و جواب داده باشند، بلکه حتما ترجیح به شهرت کار را یکسره می کرد.

- الحاصل: تمام آنچه گفته شد، شاهد بر اینستکه: مراد از لا ریب فیه، لا ریب فی صحته من جمیع الجهات نیست بلکه مراد از لا ریب فیه، نسبی است.

- یعنی چه؟

- یعنی حدیث مشهور، بالنسبه به حدیث شاذ، لا ریب فیه است، یعنی که اطمینان بیشتری می آورد.

- اما حدیث شاذ و لو فی نفسه جامع شرائط حجّیت است و لکن در مقایسه با حدیث مشهور، فیه ریب است.

* با توجه به تفصیل فوق، حاصل و خلاصه تعلیل مذکور چیست؟

- علت برتری و رجحان مشهور بر شاذ اینستکه:

- در خبر شاذ احتمالی وجود دارد که در مشهور وجود ندارد و آن احتمال اینستکه: فیه ریب، و لذا با وجود مشهور دیگر شاذ چنگی به دل نمی زند، چرا که مشهور اقرب الی الواقع است و باید که مشهور را گرفت.

- با روشن شدن معنای تعلیل می گوئیم: العلامه المنصوصه، نعمم، یعنی که علت موجب تعمیم حکم است و آن اینستکه: ترجیح، به هر مزیتی که موجب این بشود که احد الخبرین اقرب الی الواقع و اقل احتمالا از حیث مخالفت با واقع باشد واجب است.

- پس: بوسیله شهرت عملیه نیز می توان ترجیح داد، و هکذا بوسیله شهرت فتوائیه.

متن و منها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه ب: «أن الحق و الرشد في خلافهم»، و «أن ما وافقهم فيه التقيّه»؛ فإن هذه كلها قضايا غاليه لا دائميّه، فيدلّ - بحكم التعليل - على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أماره الحق و الرشد، و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف: أن مقتضى هذا التعليل مسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر، و إنّ لم يكن عليه أماره المطابقه، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «ما جئكم عنّا من حديثين مختلفين، ففسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حقّ، و إن لم يشبهها فهو باطل» (١)؛ فإنّه لا توجيه لهاتين القضيتين إلّا ما ذكرنا: من إرادته الأبعديّه عن الباطل و الأقربيه إليه.

و منها: قوله عليهم السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، و ليس المراد نفى مطلق الريب، كما لا يخفى.

و حينئذ فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً - باللفظ و الآخر بالمعنى و جب الأخذ بالأوّل؛ لأن احتمال الخطأ في الثقل بالمعنى منفيّ فيه. و كذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقله الوسائط. إلى غير ذلك من المرجّحات النافيه للاحتمال الغير، المنفيّ في طرف المرجوح.

ترجمه

فراز سوّم از فرازهای چهارگانه مورد بحث:

- و از جمله این فقرات، علت آوردن ائمه عليهم السلام برای مقدّم داشتن خبر مخالف با عامّه به اینستکه:

حق و رشد در مخالفت با آنهاست، و آنچه موافق با عامّه است از روی تقيّه است، لکن تمام این قضایا، غاليه اند و نه دائميّه.

- پس: این خبر، به حکم تعليلي (که در آن هست) دلالت می کند:

١ - بر وجوب ترجیح هر خبری که غالباً اماره رشد و حق در آن است.

٢ - و بر وجوب ترک هر خبری که ظنّ برخلاف حق و ثواب در آن است.

- بلکه انصاف اینستکه: مقتضای این تعلیل، همچون تعلیل قبل، وجوب ترجیح است به خبری (مثل منقول به لفظ) که دورتر از باطل است، از خبر دیگر (مثل منقول به معنا)، گرچه اماره مطابق با حق در آن نباشد.

- چنانکه دلالت می کند بر این مطلب (مذکور) این سخن امام عليه السلام که فرمود:

ص: ۳۳۷

٢- (٢) - الوسائل ١٨:١٢٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

- اگر دو حدیث متعارض از ما به شما رسید، آن دو را به کتاب خدا و احادیث قطعیه ما عرضه بدارید.

- پس: اگر مطابق با کتاب خدا و احادیث قطعیه ما بود، حقّ است (یعنی که آن را اخذ و بدان عمل کنید.)، و در صورتیکه مطابق با آنها نبود، باطل است (یعنی که کنارش بگذارید)، چرا؟

- زیرا برای این دو قضیه (شرطیه) توجیهی وجود ندارد الا آنچه که ما از اراده ابعديت از باطل و اقربیت به آن ذکر کردیم.

فراز چهارم از فرازهای چهارگانه مورد بحث:

اشاره

- و از جمله این فقرات اینستکه: این سخن امام علیه السلام که فرمود: رها کن خبری (مثل منقول به معنا) را که دارای ریب است، در برابر خبری (مثل منقول به لفظ) که فاقد ریب است (و تو را به شک نمی اندازد)، دلالت دارد بر اینکه:

- اگر امر دائر شود بین دو خبری که در احدهما (یعنی آنی که نقل به معناست) ریبی است، که آن ریب در خبر دیگر (که منقول به لفظ است) وجود ندارد، اخذ به آن لا ریب واجب است.

- این در حالی است که مراد، نفی مطلق ریب نیست (بلکه مراد نفی الریب اضافی است)

- حالا- که مراد مطلق الریب نیست بلکه مراد نفی الریب اضافی است، اگر فرض بر این باشد که یکی از دو خبر متعارض، منقول به لفظ باشد و دیگری منقول به معنا، اخذ به اولی (یعنی خبر منقول به لفظ) واجب است. چرا؟

- زیرا احتمال خطایی که در نقل به معناست، در منقول به لفظ وجود ندارد.

- و هکذا: اگر یکی از دو خبر متعارض، به دلیل کمی واسطه اش تا امام معصوم علیهم السلام عالی السند باشد، (اخذ به آن) واجب است، الی غیر ذلک از مرجحاتی که نفی می کند احتمال خطایی را که آن احتمال خطاء در آن طرف مرجوح نیز وجود دارد.

تشریح المسائل

* موضوع بحث در (و منها: تعليله عليه السلام... الخ) چیست؟

- بیان فراز سوم از فرازهای چهارگانه مورد بحث است که در اخبار علاجیه آمده است و لذا می فرماید:

- در بسیاری از احادیث علاجیّه، ائمه علیهم السّلام امر فرموده اند به اینکه: مخالف عامّه را اخذ کنید و موافق با آنها را رها کنید و در برخی از آنها فلسفه و علّت این کار هم ذکر شده است که: *فانّ الحقّ او الرّشد فی خلافهم و اینکه ما وافقهم ففیه التّقیه و...*

* کیفیت استدلال در اینجا چگونه است؟

ص: ۳۳۸

* ظاهر این تعلیلهای اینستکه: اینها موجب کلیه و به اصطلاح شیخ قضیه دائمه هستند، یعنی که دائما حق و رشد در خلاف عامه است و در جانب موافق همیشه تقیه است.

- ایا بلا- شک این ظاهر مراد نمی باشد چرا که مستلزم کذب است، چرا که اینچنین نیست که تمامی احکام و فتاوی عامه باطل و برخلاف حق باشد، بلکه بسیاری از احکام آنها چنین است.

- پس: به حکم عقل و برای خروج کلام معصوم از لغویت یا کذب باید که ظاهر این تعلیل را توجیه کرده و سپس برخلاف ظاهر حمل کنیم و آن اینستکه: بگوئیم:

* قضیه، قضیه غالبیه است و نه دائمیه، یعنی که در بیشتر موارد فتاوی آنها باطل است و حق و رشد در خلاف آن است و لذا: - در این مورد بخصوص نیز که به متعارضین رسیدیم، در حدیث موافق این احتمال قوی بوده و در مخالف این احتمال وجود ندارد یا اگر هم باشد بسیار ضعیف است، و الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب.

- در نتیجه: مخالفت و موافقت عامه اماره ای از امارات ترجیح است و لذا به مناط اینکه موافق اقرب الی الباطل و ابعد عن الحق و مخالف بالعکس است، به مخالف اخذ می شود.

- و این یک کبرای کلی است که هر حدیثی که اقرب الی الحق بود از هر راهی که باشد ولو از راه موافقت با فتوای مشهور و... باید که بدان اخذ نمود، چه مخالف عامه و چه از مرجحات غیر منصوصه باشد.

* حاصل مطلب در (بل الانصاف: ان مقتضى هذا التعليل... الخ) چیست؟

- اینستکه: در فراز دوم که فرمود: فانّ المجمع علیه لا- ريب و الشاذ فيه ريب مراد این بود که مشهور نسبت به شاذ، ابعد از باطل است و معیار هم همین ابعديت از باطل است و لو اقرب الی الحق هم نباشد.

- حال در اینجا می فرماید انصاف اینستکه: در فراز سوم نیز مطلب از همین قرار است یعنی که نسبت به مخالف عامه نمی توان گفت که همیشه و همه جا و یا غالبا اقرب الی الحق است، بلکه حداکثر می توان گفت که ابعد از باطل است. البته در بعض موارد، ابعديت از باطل با اقبیت به حق، نسبت به هم ملازمه دارند و آن در موردی است که مسأله میان عامه و خاصه ذات القولین باشد.

و در بعض موارد ابعديت از باطل با اقبیت به حق ملازمه ندارند و آن در موردی است که مسأله عند الخاصه ذات الاقوال باشد و لکن در همه اینها ابعديت از باطل وجود دارد و لذا بواسطه آن ترجیح حاصل می شود.

* حاصل مطلب در (و منها: قوله عليه السلام: دع ما يربيك الی ما لا يربيك،... الخ) چیست؟

بیان فراز چهارم از فرازهای چهارگانه مورد استدلال شیخ است در اثبات مدّعی خودش یعنی کلیت کبرای کلی و تعمیم آن

در ما نحن فيه، و لذا می فرماید:

ص: ۳۳۹

- در برخی از احادیث باب اصالة الاحتیاط می خوانیم که: دع ما یربیک الی ما لا یربیک.

- از این حدیث استفاده می شود که: اذا دار الامر بین دو خبر یا دو چیز دیگر که یکی از آن دو فیه ریب و دیگری لا ریب فیه می باشد، بطور کلی باید که لا ریب فیه را گرفت.

- حال به حکم این کبرای کلی که با ماء موصوله آمده و مفید عموم است، اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی از آن دو منقول به لفظ و دیگری منقول به معناست، باید که منقول به لفظ را گرفت چونکه ما لا یربیک.

- و اگر دو حدیث با هم تعارض کنند در حالی که احدهما عالی السند یا اعلی سند است و دیگری اینگونه نیست باید که آن عالی السند و به تعبیر دیگر قلیل الواسطه را گرفت چونکه ممّا لا ریب فیه است.

الحاصل: تعدی می کنیم به کلیه مرجحاتی که در طرف راجح، آن احتمال خلافی که در طرف مرجوح وجود دارد نیست و به حکم دع ما یربیک الی ما لا یربیک فدع المرسل الی المسند و العادل علی الاعدل و...

تلخیص المطالب

* جناب شیخ در مقام اول اثبات شد که اخذ بالراجح واجب است.

- در مقام دوم به نقل اخبار علاجیه پرداخته، گفته شد که اخبار علاجیه، دلیل علماء بر وجوب اخذ بالراجح اند.

- بفرمائید که موضوع بحث در این مقام، که مقام سوم است چیست؟

- اینستکه بگوئیم: نه تنها باید رعایت مرجحات منصوصه، مثل: عدلیت، افقهیت، شهریت، موافقت با کتاب، مخالفت با عامه و... بشود، باید که رعایت مرجحات غیر منصوصه، یعنی مرجحاتی هم که در روایات نیامده است بشود.

- فی المثل: یک روایت وارد شده که نقل به لفظ است، روایت وارده دیگری نقل به معناست، در حالیکه راویان هر دو روایت عادل اند.

- اگر پرسیده شود کدامیک از این دو روایت بر دیگری ترجیح دارد؟

- گفته می شود: آن روایتی که نقل به لفظ است، رجحان دارد بر آن روایتی که نقل به معنا است.

- خوب این یکی از مرجحات است و حال آنکه در روایات علاجیه نیامده است.

- و یا فی المثل: راوی یکی از دو خبر، حافظه و ضابطه اش بیشتر از حافظه و ضابطه خبر دیگر است، و لذا آن روایتی را که حافظه یا ضابطه راوی اش بیشتر است مقدم است بر آن روایت دیگر.

- خوب این هم یکی از مرجّحات است درحالی که در اخبار علاجیّه نیامده است.

الحاصل: ما اکتفاء به مرجّحات منصوصه نکرده، رعایت مرجّحات غیر منصوصه را هم لازم می دانیم.

ص: ۳۴۰

- نکته: همانطور که شیخنا در اینجا راه افراط را رفته است، مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله نیز گرفتار تفریط شده می فرماید:

- حتی رعایت مرجحات منصوصه هم لازم نیست، بلکه مستحب است، فی المثل: اگر راوی یکی از دو روایت عادل و راوی روایت مقابل آن عادل است شما مخیر هستی که به هر کدام که می خواهی اخذ کنی.

- نکته: راه میانه این است که رعایت مرجحات بشود، منتهی مرجحاتی که در روایات آمده است، چنانکه نظر مرحوم نائینی بر این طریق است.

* جناب شیخ قبل از ورود به اصل بحث، بفرمائید چه نکاتی به عنوان نکات مقدماتی بحث باید مورد توجه قرار بگیرد؟

- سه نکته ای است که از مجموع اخبار علاجیه استفاده می شود:

۱ - یک نکته اینستکه: با وجود ترجیح مقبول (که رابطه دو روایت بصورت عام و خاص است) دیگر نوبت به مرجحات صدوری نمی رسد، فی المثل:

- وقتی که یکی از دو روایت می گوید: اکرم العلماء و دیگری می گوید: یحرم اکرام العالم الفاسق، جمع عرفی در آن ممکن است، بدین معنا که عرف می گوید:

- مراد از علماء در اکرم العلماء، علمای عدول است، چرا که عموم اکرم العلماء را با آن دلیل خاص که یحرم اکرام العلماء الفاسق باشد تخصیص می زند یعنی که دلیل خاص را مقدم می دارد.

- به عبارت دیگر: در مواردیکه رابطه دو روایت عام و خاص است، دیگر رعایت مرجحات لزومی ندارد و شما نیا و اخذ بالراجح بکن و آن دیگری را که مرجوح است کنار بگذار. چرا؟

- بخاطر اینکه اعمال ترجیح مربوط به مواردی است که تحیر در کار است.

- مضافاً بر اینکه اگر از دو خبر یکی نصّ و دیگری ظاهر باشد، جمع مقبول است و تحیری در کار نیست تا بخواهیم اعمال ترجیح کنیم.

۲ - نکته دوم اینستکه: اگر در مقبول اول صفت اعدلیت و افهیت را مرجح قرار می دهد و بعد شهرت را، بخاطر اینستکه: سؤال سائل از تعارض حکمین است و الا در همین مقبوله نیز وقتی نوبت به مرجحات خبری می رسد، حضرت اول شهرت را مرجح قرار می دهند چرا؟

- زیرا وقتی سائل سؤال می کند که اگر حکمین اختلاف کردند چه کنیم؟

- حضرت می فرماید که افقه را بگیر.

- سائل گفت مساوی اند؟ حضرت فرمودند: به مستندات آنها که روایات باشد نگاه کنید، مستند هر یک که مشهورتر بود به قضاوت او عمل کنید.

ص: ۳۴۱

- از اینجاست که ما می فهمیم به لحاظ تعارض حکمین است که فرموده: افقه و اعدل را بگیر و الا در همان مقبوله هم وقتی پای خبرین در میان آید پای مستند قضاوتها در کار می آید، اول، شهرت را مرجح قرار می دهد.

۳ - نکته سوم اینستکه: دریافتیم که چهار یا پنج مرجح داریم، از جمله: ۱ - اعدلیت، افقیّت و اوثقیّت که یک مرجح بحساب می آیند. ۲ - موافقت با کتاب ۳ - مخالفت با عامّه ۴ - میل حکام جور

* جناب شیخ انما الکلام پس از دریافت نکات مزبور در چیست؟

- در اینستکه: باید بدانیم که آنچه از مجموع اخبار علاجیه به دست می آید اینستکه ترجیح:

اولاً: به شهرت است نسبت به شذوذ، یعنی اگر یکی از دو خبر متعارض مشهور و دیگری شاذ باشد، مشهور بر شاذ رجحان دارد.

ثانیا: به اعدلیت و اوثقیّت است که از صفات راوی هستند.

ثالثا: به مخالفت با عامّه است.

رابعا: به مخالفت با میل حکام جور است، چنانکه در مقبوله آمد که اگر دو خبر متعارض، هر دو موافق با عامّه بود و لکن حاکم جور به یکی از آن دو خبر میل بیشتری دارد، باید آن که مورد میل حاکم جور است، کنار گذاشته شود.

* جناب شیخ چرا موافقت با کتاب را از مرجحات نمی دانید؟

- چون مرجح در رابطه با مواردی به کار می رود که هر دو طرف معتبر باشند و لکن یکی نسبت به دیگر دارای رجحان باشد، مثل اعدل و عادل که هر دو معتبرند و لکن اعدل رجحان دارد بر عادل.

- به عبارت دیگر: مخالف با کتاب بودن حجّت نیست تا که موافق کتاب بودن مرجح باشد.

- به عبارت دیگر: اگر یکی از دو خبر متعارض مخالف کتاب باشد و خبر دیگر موافق کتاب، نمی توان گفت که موافق کتاب ترجیح دارد بر آن مخالف کتاب. چرا؟

- زیرا خبر مخالف کتاب فاقد اعتبار است و لذا جزء مرجحات محسوب نمی شود.

- پس: در اینجا باید که خبر موافق با کتاب را معتضد یا مؤید نامید یعنی خبری که مورد تائید کتاب است.

- در نتیجه: لازم است که به خبر مؤید به کتاب خدا عمل کنید.

* جناب شیخ فرمودید: ترجیح به موافقت اصل نیز واجب است، در تبیین مسأله مثال بزنید.

- فی المثل: یک روایت می گوید: ثمن العذره سحت. یعنی عذره فروشی حرام است.

- روایت دیگری می گوید: لا بأس ببيع العذره. یعنی عذره فروشی عیبی ندارد.

- در اینجا لا بأس موافق با اصل است. چرا؟

ص: ۳۴۲

- زیرا: روایت اول می گوید: عذره فروشی حرام است، لکن روایت دوم می گوید عذره فروشی عیبی ندارد، و لذا اصل براءت با روایت دوم سازگار است.

- در نتیجه اخذ به روایت دوم واجب است، با اینکه راوی هر دو روایت عادل است و لکن روایت دوم به دلیل موافقت با اصل بر روایت اول رجحان دارد.

- البته؛ این مسأله مبتنی بر اینستکه: اصل مرجح باشد و نه مرجع.

* نظر مرحوم کلینی در رابطه با خبرین متعارضین چیست؟

- اینستکه: وقتی شما به دو خبر متعارض برخورد می کنید نمی توانید به رأی خود عمل کرده و حکمی را صادر کرده بگوئید به نظر من مثلاً عذره فروشی حلال است یا حرام. مگر از طریق ارشادی که موسی بن جعفر علیه السلام به شرح ذیل فرموده اند:

۱- آن دو خبر را به کتاب خدا و سنت عرضه کنید، هر کدام که موافق کتاب خدا بود آن را بگیریید و دیگری را کنار بگذارید.

۲- یا که ببینید کدامیک از آن دو خبر، مجمع علیه، یعنی مشهورتر است، آن را بگیریید.

- نکته: مجموع و مشهور در اصطلاح دوچیزاند، مشهور جمع است و اجماع کل است و لکن در روایات، مشهور با مجمع علیه یکی می باشد، و لذا:

- خذوا بالمجمع علیه، یعنی خذوا بالمشهور، چرا که تردیدی در مشهور نیست.

الحاصل: پس از عرضه دو خبر متعارض به کتاب و سنت و دقت در اینکه کدامیک موافق با کتاب، یا کدامیک مشهور است، آن وقت احدهما را بر دیگری ترجیح دهید.

* انما الکلام در سخن مرحوم کلینی در چیست؟

- در اینستکه: ایشان مرجحات را قبول کرده و سه تا از عوامل را هم به عنوان مرجحات منصوصه بر شمرده است، و لکن می فرماید:

- آنچه در اینجا معتبر بوده و برای ما حجت است، طریق علمی و تحصیل قطع به قضیه است و نه فهم ظنی آن. چرا؟

- زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است.

- از طرفی هم: تحصیل قطع و علم به اینکه کدامیک از دو خبر موافق با کتاب، و یا علم به اینکه کدامیک از دو خبر مخالف

با عامه است، برای ما دشوار است، چرا که فی المثل: خود عامه در چندین قول با یکدیگر اختلاف دارند، و به فرض هم که ما تشخیص دهیم که با یک قول از اقوال آنها مخالف است، از کجا که با قول دیگری از آنها موافق نباشد؟

- و یا تحصیل علم به اینکه کدامیک از دو خبر موافق با مذهب مشهور است و کدامیک برخلاف

ص: ۳۴۳

مذهب مشهور برای ما دشوار است.

الحاصل: تحصیل علم به مرجّحاتی که برای ما کارگشا هستند در توان ما نیست، آنچه را هم که قادر بر تحصیل آن هستیم، ظنّ است، یعنی ظنّ به موافقت با کتاب، ظنّ به مخالفت عامّه و ظنّ به شهرت است، که به درد نمی خورد چونکه اصل اولی حرمت عمل به ظنّ است مگر اینکه دلیلی بر اعتبار آن داشته باشیم.

- پس: در عین حال که ما این مرجّحات را قبول داریم و لکن به دلیل فوق از کار می افتند.

- در نتیجه: ما نمی توانیم از طریق مرجّحات مذکور، علم به موافقت کتاب، علم به مخالفت با عامّه و علم به شهرت پیدا کنیم و... ظنّ به این مرجّحات هم که به درد نمی خورد.

* نظر دیگر حضرات در رابطه با این مرجّحات چه بود؟

- مشهور اعمال ترجیح کرده می گفت اخذ بالزّاجح واجب است.

- سید صدر می گفت اخذ بالزّاجح مستحب است.

- باقلانی و جبائیان می گفتند: اخذ بالزّاجح نه واجب است، نه مستحب بلکه مباح است.

* جناب کلینی با توجه به از کار افتادن مرجّحات مذکور، به نظر شما چه باید کرد؟

- اینستکه: از روی احتیاط قائل به تخییر شویم. یعنی:

- اخذ بالزّاجح، نه تنها واجب یا مستحب یا مباح نیست، بلکه احتیاطا باید که عمل به این مرجّحات را ترک گفت، چونکه تحصیل علم به آنها برای ما ممکن نیست.

- به عبارت دیگر: در اینجا نیا و اعمال ترجیح بکن و بگو چون راوی این یکی خبر اعدل است، مقدّم است بر آن خبر دیگر، خیر، تو در اینجا مخیر هستی که به هریک از دو خبر متعارض عمل کنی.

* جناب شیخ چرا مرحوم کلینی برخی از مرجّحات از جمله اعدلیت و اوثقیّت را در جریان ترجیح ذکر نکرده است و حال آنکه این مرجّحات نیز در روایات آمده است؟

- شاید بخاطر ارتکازی بودن یعنی وضوح و روشنی آن برای اذهان بوده است.

* آیا این پاسخ جناب شیخ قابل نقض نیست؟

- چرا قابل نقض است، چونکه خبر مشهور و شاذ نیز ارتکازی بوده و برای اذهان روشن هستند، در حالیکه این مرجّحات را ذکر فرموده است، یعنی:

- هرکسی می داند که یک خبر مشهور که دهها نفر آن را نقل کرده اند بر یک خبر شاذی که یک نفر آن را نقل کرده است، رجحان دارد.

- علی ایحال اگر وجه ترک ترجیح بواسطه اعدائیت و اوثقیت، ارتکازی بودن آن باشد که مرحوم کلینی می گوید، خوب این مطلب در شهرت هم هست.

ص: ۳۴۴

* وجه ترك ترجیح به اعدلیت و اوثقیّت توسط کلینی، از نظر صاحب حدائق چیست؟

- اینستکه: چون مرحوم کلینی تمام اخبار کتابش را صحیحه، یعنی مقطوع الصدور و از ناحیه معصوم می داند، دیگر اعدلیت و غیر اعدلیت وجهی ندارد.

* آیا این توجیه صاحب حدائق قابل نقض نیست؟

- چرا این توجیه نیز قابل نقض است به اینکه:

۱- اگر همه اخبار کتاب ایشان نزد خودشان صحیحه یعنی مقطوع الصدور باشد، باید گفت که شهرت و شاذ آن همچنین است، بدین معنا که مشهور و شاذ نیز فرقی ندارد.

۲- از طرف دیگر: صحیحه به معنای مقطوع الصدور، اصطلاح متأخرین است و حال آنکه کلینی از قدماء است، و صحیح عند القدماء خبری است که اصحاب به آن عمل کرده اند و این عمل اصحاب موجب اطمینان به صدور آن خبر می شود.

* جناب شیخ توجیه شما از اینکه مرحوم کلینی فرمود: تخییر مطابق با احتیاط است چیست؟

اینستکه: اگر ما در خبرین متعارضین قائل به ترجیح شویم با سه مشکل و محذور ذیل می شویم:

۱- محذور اول اینستکه: اگر بگوئیم حتما و متعینا باید به این راجح (مثلا) مخالف عامه عمل شود، عمل به ظنّ کرده ایم، و عمل به ظنّ هم حرام است.

- حال برای فرار از عمل به ظن می گوئیم: وظیفه تخییر است، یعنی نه این و نه آن، بلکه مخیر هستی که به هر یک که می خواهی عمل کنی.

۲- محذور دوم اینستکه: اگر بگوئیم: حتما و متعینا باید به این مخالف عامه عمل نمود، معنایش اینستکه: بله حکم الله واقعی اینست، و حال آنکه ممکن است غیر از این باشد.

- به عبارت دیگر: در اینجا محذور تشریح پیش می آید. و لذا برای فرار از این محذور قائل به تخییر می شویم.

۳- اگر ما بگوئیم که متعینا باید که به این راجح عمل شود، لازم می آید که اخبار مطلقه را که می گوید:

بایهما عملت کان ثوابا، تقیید کنیم، یعنی:

بگوئیم اگر از هر جهت مساوی بود کان ثوابا.

- در نتیجه قائل به تخییر شده تا که اخبار مزبور را تقیید نکنیم.

* اشکال اخباریین به حضرات اصولیین در رابطه با مرجّحات غیر منصوصه چیست؟

- به دلیل مشکلاتی که عمل به ترجیح در اینجا دارد، گفته اند، اصولیین در ترجیحات، به مرجّحاتی اعتماد کرده اند که عامّه بدانها اعتماد می کنند و حال آنکه اثری از این مرجّحات در اخبار ما وجود ندارد، نه به دلالت مطابقه و نه به دلالت التزام.

ص: ۳۴۵

- فی المثل: محدث بحرانی در مقام تعارض خبرین از مقدمات حدائق فرموده:

- علماء اصول به یک سری از ترجیحات در این مقام اعتماد کرده اند که هیچ محصّلی ندارد، یعنی که در روایات ما نیامده است.

- مثلاً برخی از اصولیین به ضابطهٔ احد الرّوایین اعتماد کرده اند و فی المثل گفته اند که: ضابطه و حافظهٔ راوی این خبر بیشتر از دیگری است.

- این در حالی است که ما در جایی نداریم که ضابطه هم یکی از مرجّحات است.

* جناب شیخ آیا شما نظر مذکور از مرحوم کلینی در اینجا را قبول دارید؟

- خیر، به هیچ وجه، چرا که قاعدهٔ ما اینستکه:

۱- اگر عام و خاص داشته باشیم، در آنها اعمال ترجیح نمی کنیم، چونکه جمع عرفی دارند و الجمع مهما ممکن اولی من الطّرح، یعنی که به هر دو عمل می کنیم.

۲- در ظاهرین متعارضین مثل اکرم العلماء و لا یکرّم العلماء هم که فاقد جمع عرفی است، اعمال ترجیح می کنیم، یعنی که به آن روایتی عمل می کنیم که راوی آن اعدل باشد.

- پس: ما نه تنها قائل به مرجّحات منصوصه هستیم، حتی به مرجّحات احتمالی مثل ضابطه و حافظه و... را هم قائل هستیم.

* جناب شیخ چرا علاوه بر رعایت مرجّحات منصوصه، رعایت مرجّحات احتمالی یا غیر منصوصه را نیز لازم می دانید؟

- چونکه اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد.

* مراد از اشتغال یقینی را جهت یادآوری با ذکر مثال بیان کنید.

- فی المثل: از طریق اخبار علاجیه و یا اجماع داریم به اینکه: ما مکلف هستیم که به یکی از دو خبر متعارضی که در اختیار داریم عمل کنیم.

- پس: ذمیّه ما مشغول به عمل به احد الخبرین است، و این ذمیّه مشغول زمانی براءت پیدا می کند که به ارجح عمل کنیم. فی المثل:

- یکی از دو خبر متعارض، راوی اش اعدل از راوی خبر دیگر است، یا که مخالف با عامّه است، یا که یک لنگه از تخیر است، یا اگر احتمال تعیینی باشد در همین خبر است.

- با این وجود شک داریم که آیا خبر دیگر که راوی اش عادل است، حجّت است یا نه؟

- شك در حجيت، مساوق با علم به عدم حجيت است.

- در نتیجه: اشتغال يقيني ما زمانی تبدیل به برائت يقينيه می شود که به آن خبری که راجح است عمل کنیم. چرا؟

ص: ۳۴۶

- بخاطر اینکه عمل به آن راجح، یقیناً مبرء ذمه است.

* جناب شیخ نظر تان در رابطه تخییری که مرحوم کلینی در این رابطه مطرح فرمود چیست؟

- نظر ایشان را در مسأله مذکور نمی پذیریم، چرا که راه ما راه ترجیح است.

- یعنی:

- اگر دو خبر متعارض داشته باشیم، در حالیکه یکی از دو خبر نسبت به خبر دیگر مزیتی داشته باشد، آن ذی المزیه را اخذ و بدان عمل می کنیم ولو این مزیت، احتمالی یعنی غیر منصوصه باشد.

- بله، در یک فرض تخییر جناب کلینی درست است که آن فرض هم باطل است. توضیح ذلک:

- ما قبلاً به دنبال تأسیس یک اصل رفته گفتیم: مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین متکافئین چیست؟

۱ - برخی گفته اند: تخییر است.

۲ - برخی گفته اند: توقف است.

۳ - برخی گفته اند: احتیاط است.

- حال جناب کلینی اگر ما در اصل اولی، توقف و احتیاط را پذیرفته بودیم، بله، حرف شما در این اصل ثانوی درست بود، یعنی که: تنها رعایت مرجحات منصوصه معلومه بر ما لازم بود و نه غیر منصوصه.

- اما، ما در آن اصل اولی تخییر را قبول کردیم و لذا در اینجا یعنی در اصل ثانوی که اصل اشتغال باشد، باید که مرجحات احتمالیه یا غیر منصوصه را نیز رعایت کنیم و این به معنای عمل به راجح است.

- الحاصل: از آنجا که ما در اصل اولی تخییر را پذیرفتیم، در این اصل ثانوی باید بگوئیم: ترجیح و به آنکه راجح است عمل کنیم.

- مگر اینکه شما بگوئید که خیر، آن روایت تخییر که اطلاق دارد، وارد بر این اصل است، چرا که می گوید: بایهما عملت کان ثوابا، چه ترجیحی در کار باشد و چه ترجیحی در کار نباشد.

- اما جناب کلینی، ما تنقیح مناط کرده، هر مزیتی که برای احد الخبرین باشد آن را لحاظ کرده و ذی المزیه را بر دیگری مقدم می داریم. فی المثل:

- وقتی حافظه و ضابطه یک راوی بیشتر باشد، یک مزیت است.

- روایتی که راوی اش دارای چنین مزیتی است، مقدّم بر آن دیگری است که راوی اش فاقد این مزیت است.

* جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: وقتی قرار است که به مرجّحات احتمالیّه هم عمل بشود، کسی که تصمیم دارد که از

ص: ۳۴۷

مرجحات خاصیه منصوبه تعدی کرده بگوید رعایت مرجحات غیر منصوبه نیز لازم است، ناگزیر است به رعایت یکی از دو امر ذیل علی سبیل منع خلوّ، (بدین معنا که مانعه الجمع نیست):

۱ - یکی اینکه از خود اخبار علاجیه استفاده شود که هر مرجحی را اعم از اینکه منصوبه باشد یا غیر منصوبه باید رعایت نمود.

۲ - اینکه: اخباری که می گوید: بایهما عملت کان ثوابا، مربوط به مواردی است که از همه جهات مساوی باشند، و الا اگر از یک جهت ولو اضبطیت راوی رجحان داشته باشد، باید که به آن راجح عمل نمود.

* جناب شیخ آیا هریک از دو راهی را که فرمودید قابل اثبات است؟

- بله، حق اینستکه: اگر در اخبار علاجیه دقت نظر بشود، آن دقت نظر التزام اول را اقتضاء می کند، بدین معنا که: بیائید و از مرجحات منصوبه تعدی کنید و جواز این تعدی را از خود روایات استفاده کنید.

- کما اینکه راه دوّم هم درست است. یعنی:

- تأمل دقیق و کافی در اخبار تخییر هم، مقتضی التزام دوّم است. بدین معنا که:

- اخبار تخییر می گوید: شما در صورتی مخیر به یکی از دو روایت متعارض هستی که هر دو روایت از هر جهت مساوی باشند. چرا؟

- بخاطر اینکه مطلقاً را حمل بر مقید می کنید و الا تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید. تأخیر بیان از وقت حاجت هم قبیح است.

- پس: باید گفت: آن روایاتی که می گوید شما مخیر هستید، در جایی است که دو خبر من جمیع الجهات یکسان اند.

- الحاصل: ما از هر دو راه استفاده می کنیم تا بگوئیم که: عمل به ترجیح منحصر به مرجحات منصوبه نیست، بلکه رعایت هر مرجحی ولو مرجحات احتمالیه هم بر ما لازم است.

- به همین خاطر است که جمهور مجتهدین اصولی گفته اند که اکتفای به مرجحات منصوبه کافی نیست بلکه باید تعدی کرده، مرجحات غیر منصوبه را هم رعایت نمود.

- نکته: این ادعا در حالی است که مرحوم آخوند در جلد دوّم کفایه می گوید: تنها مرحوم انصاری معتقد به این مطلب است و دوّمی ندارد.

* جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: ما می خواهیم از روایات این استفاده را بکنیم که مرجحات منحصر به مرجحات منصوصه نیست، چه این مسأله
اجماعی باشد یا نه؟

* چه چیزی که به شما این امکان را می دهد که مطلوبتان یعنی تعدی از مرجحات منصوصه را از آن

ص: ۳۴۸

- فقراتی است که در روایات است:

۱ - یکی از این فقرات، ترجیح به اصدقیت است که در مقبوله آمده، آنجا که فرمود: خذ باصدقهما، و نیز ترجیح به اوثقیّت است که در مرفوعه آمده، آنجا که فرمود: خذ باصدقهما.

- به عبارت دیگر: از آنجا که ما طریقی هستیم، یعنی قائل هستیم به اینکه حجیت اخبار طریقی است، بدین معنا که ما به اخبار عمل می کنیم که از طریق اخبار به واقع برسیم، این اصدق و اوثق هم بعنوان صفات راوی ما را بهتر به واقع می رسانند.

- به عبارت دیگر: امام علیه السلام نمی خواهد بفرماید که اصدقیت و یا اوثقیّت، موضوعیت دارد، بلکه می خواهد بفرماید که هر مزیتی که مثل اصدقیت یا اوثقیّت تو را بهتر به واقع می رساند به آن عمل بکن.

- به عبارت دیگر: این مرجحاتی که امام علیه السلام فرموده مثل اصدقیت یا اوثقیّت دارای خصوصیت نیستند و به تعبیر دیگر موضوعیت ندارند تا که تعبّدی باشند.

- امام علیه السلام در اینجا به دنبال بیان یک کبرای کلی است مبنی بر اینکه: این مزایایی که شما را به واقع نزدیکتر می کنند دارای مناط هستند، و مناط در آنها همان نزدیکتر کردن و یا رساندن به واقع است.

پس: به این مرجحات و مزایا عمل کنید.

* جناب شیخ آیا مؤیدی بر اینکه اصدقیت، طریقیّت دارد و دارای مناط است و مناطش رساندن به واقع است دارید؟

- بله، و آن اینستکه: در مقبوله وقتی راوی سؤال می کند که اگر دو خبر متعارض به ما رسید چه کنیم؟

- حضرت فرمودند: خذ باعدلهما و به افقهما و باوئقهما، و باصدقهما.

- اما این کلمات را با او نفرمود بلکه همه را با (واو) فرمود.

- ویژگی حرف (واو) هم اینستکه: مجموع این چند صفت روی هم مرجح به حساب می آیند.

- راوی نیز سؤالاتی کرده که نشان می دهد که او مجموع را از این قضیه نفهمیده است، چرا که او نپرسیده است که اگر یکی یا دو تا یا سه تا از این صفات در یکی از دو روایت بود یا که برخی از این صفات در یکی از آن دو و برخی دیگر آن دیگری باشد، یا که... چه باید کرد؟

- لکن پس از پاسخ امام گفت: لا یفضل احدهما علی الاخر، یعنی که هر دو یکسان اند، چه در مرجحات منصوصه و چه در مرجحات غیر منصوصه.

-الحاصل: از اینکه سائل سؤال مذکور را نپرسیده بلکه پرسیده است که اگر هر دو یکسان بودند چه کنیم؟

ص: ۳۴۹

- ما استفاده می کنیم که: مجموع صفات، روی هم معتبر نیست، بلکه هریک از صفات در مرجح بودن مستقل است.

- به عبارت دیگر: راوی اینگونه فهمیده است که هریک از صفات مذکور، مستقلاً مرجح است، یعنی مطلق تفاضل و نه مجموع.

- دیگر اینکه بالاستقلال بودن هریک از صفات هم، طریقی است، یعنی اینکه گفته اصدق، مرادش، اصدق بما هو اصدق نیست.

- یکی دیگر از این فقرات اینستکه: در مقبوله وقتی راوی گفت: لا یفضل احدهما علی الآخر، یعنی که هر دو یکسان هستند. حضرت فرمود: خذ بما اشتهر بین الاصحاب، بین که کدامیک از آن دو روایت در میان اصحاب مشهورتر است، آن را بگیر.

- سپس علت آوردند به اینکه چون در مشهور ریبی نیست.

- راوی گفت: هر دو مشهورند؟ حضرت علیه السلام مرجحات دیگری را مطرح کرده فرمودند:

- خذ ما خالف العامه، خ ما وافق الكتاب... تا اینجا که فرمودند:

- انما الامور ثلاثه: بین الرشد فیتبع، بین الغی فیجتنب، و مشکل.

- و اما:

۱ - خبر مشهور، بین الرشد است.

۲ - مخالف مشهور داخل در بین الغی است.

۳ - و مشکل، همان خبر شاذ است.

- سپس امام علیه السلام به این تثلیث از پیامبر نیز، استشهاد کرده فرمودند: جد ما رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم فرمودند: انما الامور ثلاثه:

۱ - حلال بین، (یعنی: خبر موافق با مشهور).

۲ - حرام بین، (یعنی: خبر مخالف با مشهور).

۳ - مشتبّه بین ذلک، (که همان خبر شاذ باشد).

- نکته: نفی الریب در کلام امام علیه السلام، نفی الریب حقیقی یعنی مقطوع الصیحه نیست، آن گونه که در اول سوره بقره آمده است، بلکه نفی الریب اضافی است.

- یعنی که در قیاس با خبر شاذ لا ریب فیه است و الاً ممکن است که در یک خبر مشهور هم چندین عیب وجود داشته باشد. لکن نسبت به شاذ کم عیب تر است.

- پس: هر خبری اگر نسبت به خبر دیگر لا ریب فیه باشد، معتبر است.

نتیجه اینکه:

ص: ۳۵۰

- آن خبری که راوی اش اضبط است، نسبت به آن دیگری لا ریب فیه است. یعنی که خطرش کمتر است.

- آن خبری که نقل به لفظ است، نسبت به آن خبری که نقل به معناست لا ریب فیه است.

- آن خبری که موافق با فتوای مشهور است، نسبت به آنکه مخالف مشهور است، لا ریب فیه است.

* جناب شیخ مشکل صاحب فصول در رابطه با این لا ریب فیه چیست؟

- اینستکه: ایشان خیال کرده است که این لا ریب فیه، حقیقی است و لذا توجه نکرده است که این مطلب مواجه با سه اشکال است. چرا که:

۱- اگر بگوئیم که نفی ریب در اینجا حقیقی است، معنایش این می شود که خبر مشهور مقطوع الصّحه است.

- اگر مشهور بشود مقطوع الصّحه، خبر مقابل آن که شاذ باشد می شود مقطوع البطلان.

- در نتیجه: خبر شاذ، داخل در بین الغی شده، تثلیث مذکور به هم خورده می شود ثنیه.

- این در حالی است که امام علیه السّلام یک تثلیث از ناحیه خودشان مطرح فرمودند و یک تثلیث از ناحیه پیامبر آوردند.

- و این تثلیث نشان می دهد که ما سه جور خبر داریم که باید برای هر یک از آنها یک مصداق وجود داشته باشد.

- بنابراین: جناب صاحب فصول، برداشت جنابعالی از لا ریب فیه به جایی می رسد که مصداقی برای مشکل باقی نمی ماند.

۲- از این گذشته، شما که لا ریب فیه را حقیقی یعنی مقطوع الصّحه من جمیع الجهات یعنی سندا و دلاله و متنا گرفتید، توجه کنید که راوی در پاسخ به پاسخ امام علیه السّلام می گوید: هر دو خبر مشهورند. و لذا:

- بنابر برداشت شما، ما دو مقطوع الصّحه داریم، در حالیکه ما دو مقطوع الصّحه ای که با هم تعارض کنند نداریم.

- به عبارت دیگر: نمی شود که هم ثمن العذره سحت، مقطوع الصّحه باشد، هم لا بأس ببيع العذره.

۳- اگر لا ریب فیه را در اینجا، مقطوع الصّحه معنا کنیم.

* یکی دیگر از این فقرات اینستکه: در روایت مرفوعه آمد که موافق با عامّه را کنار گذاشته و مخالف عامّه را اخذ و بدان تمکن بکن، چرا که حق در خلاف عامّه است.

- مراد امام علیه السّلام اینستکه: اگر می خواهی به حق نزدیک شوی باید که به مخالف عامّه عمل کنی.

- حال سؤال اینستکه: آیا این قضیه، دائمیه است؟ یعنی که بطور کلی خبرهای موافق با عامّه دروغ است و خبرهای مخالف با

عامه موافق با واقع می باشد؟

ص: ۳۵۱

- باید گفت که خیر، این قضیه، یک قضیه دائمیه نیست، بلکه یک قضیه غالبیه است، یعنی اینگونه نیست که تمام احکام و فتاوی عامه برخلاف حق باشد، بلکه بسیاری از احکام و فتاوی آنها چنین است.

- نتیجه اینکه: هر روایتی که نسبت به روایت دیگر غالباً به حق نزدیکتر و غالباً از باطل به دور بود بدان اخذ کرده و عمل کنید.

- فی المثل: روایت منقول به لفظ غالباً به حق نزدیکتر است از روایت منقول به معنا، چرا که احتمال تصرف راوی در منقول به معنا وجود دارد.

* و امّا چهارمین فقره از فقرات مورد بحث اینستکه: این سخن امام علیه السلام که فرمود: دع ما یریبک الی ما لا یریبک، دلالت دارد بر اینکه اگر امر دائر شود بین دو خبر، که در یکی از آن دو که نقل به معناست، ریب و اشکالی وجود دارد که آن ریب در آن خبر دیگر که منقول به لفظ است وجود ندارد، اخذ به آن فاقد ریب واجب است.

- این در حالی است که مراد از نفی ریب در اینجا مطلق الریب نیست بلکه نفی الریب اضافی است.

چرا؟

- زیرا اگر بخواهد نفی مطلق الریب بکند، معنایش اینستکه: شما باید که از همه مأكولات و مشروبات اجتناب کنید. چرا؟

- زیرا که دست روی هر چیزی که بگذارید، احتمال ریب در آن می رود.

- فی المثل: ممکن است این لباسی که شما خریداری می کنید، غصبی باشد و هکذا...

(اولین شرط از شرائط تحقق تعارض دلیلین:)

- اینستکه: یکی از دو دلیل به تنهایی و یا هر دو دلیل با هم قطعی و یقین آور نباشد.

در این تعریف سه صورت متصور است:

۱ - اینکه، هر دو دلیل یقین آور باشند. ۲ - اینکه هر دو دلیل گمان آور باشد. ۳ - یکی از دو دلیل یقین آور و دیگری گمان آور باشد.

- در صورت اول و سوم تعارض محال است. چرا؟ زیرا:

۱ - اگر یکی از دو دلیل یقین آور باشد و دیگری یقین آور نباشد، چنین امری ممکن است، چنانکه بارها روبرو می شویم با این مطلب که آیه قرآنی بیان دارد و خبر واحد بیان دیگری.

و اینجا تعارضی در کار نیست و یقین پیدا می کنیم که آن دلیل قطعی و یقین آور حجت است و دیگر دلیل حجت نیست و

دروغ است.

۲- و اگر دو دلیل هر دو قاطع باشند، مثل: دو نصّ قرآنی، تصوّرش فی حدّ نفسه از محالات می باشد زیرا که در آن واحد قطع به متنافیین محال است، چرا که یا اجتماع نقیضین لازم آید، یا اجتماع ضدّین، و

ص: ۳۵۲

هر دو از محالات است.

- یعنی؛ واقعا نمی شود در آن واحد به وجوب و عدم وجوب یک شیء یقین و باور قطعی داشت.

- پس؛ تعارض در محدوده امارتین ظنیتین است از قبیل: دو خبر واحد یا یک خبر واحد با یک ظاهر قرآنی.

چه نتیجه کلی از این شرط در ذهن شما حاصل می شود؟

اینکه، تعارض هیچگاه میان دو نص قرآنی و یا دو خبر متواتر یا یک نص قرآنی و یک خبر متواتر واقع نمی شود، بلکه تعارض همواره در همان محدوده دو اماره ظنیه است. از قبیل: دو خبر واحد یا یک خبر واحد با یک ظاهر قرآنی.

(دومین شرط از شروط تحقق تعارض دلیلین:)

- اینستکه: ظنّ فعلی در حجیت هریک از دو اماره ظنیه متعارضه معتبر نباشد، بلکه:

۱ - یا باید، در هر دو دلیل ظنّ شأنی ملاک باشد.

۲ - یا حداقل در حجیت یکی از دو دلیل، ملاک ظنّ شأنی باشد. هرچند در دیگری ظنّ فعلی معتبر باشد.

چه دلیلی بر وجود این شرط در تقوم تعارض ادله دارید؟

- اینکه اگر در حجیت هر دو اماره ظنّ فعلی ملاک باشد، مثل قطع به متنافیین فی نفسه از محالات است. یعنی: اینجا نیز می گوئیم محال است که مکلف در آن واحد:

۱ - هم ظنّ فعلی به جانب وجوب داشته باشد و طرف وجوب را ترجیح دهد، هم ظنّ فعلی به عدم وجوب (یا به حرمت) پیدا نموده و جانب عدم وجوب یا حرمت را ترجیح دهد.

۲ - بلکه، بالقطع، اگر در یک طرف ظنّ فعلی ملاک باشد، طرف دیگر، و هم فعلی می باشد نه ظنّ فعلی. مثلاً: اگر یک طرف ۹۰٪ بود طرف دیگر ۱۰ درصد است.

(سومین شرط از شروط تحقق تعارض دلیلین:)

- اینکه؛ مدلول دو دلیل؛ هرچند بالعرض و در برخی نواحی متنافی باشند تا میان آن دو تکاذب حاصل شود به گونه ای که، اجتماع دو مدلول در صدق مستحیل باشد و ممتنع.

منظورتان از بالعرض در مطلب فوق چیست؟

اینستکه:

۱ - فرقی نمی کند که تنافی مدلولها از نوع تناقض باشد، و یا از نوع تضاد.

۲ - چنانکه فرقی نمی کند که تنافی مدلولها: تمامی نواحی دلالت دو دلیل باشد یعنی: هم در دلالت مطابقی، هم در دلالت تضمنی هم در دلالت التزامی، یا در بعضی نواحی دلالت، مثلاً فقط، در دلالت

ص: ۳۵۳

التزامیه تنافی پیدا کنند نه در دلالت مطابقی یا تضمینی.

۳- باز فرقی نمی کند که، تنافی، ذاتی باشد یا عرضی.

* تعارض گاهی به نحو تناقض یعنی؛ سلب و ایجاب است در این رابطه مثالی بزنید؟

- مثل: اکرام الانسان واجب و اکرام الانسان لیس بواجب.

* تعارض گاهی به نحو تضاد است یعنی؛ مدلول هر دلیل یک امر وجودی مبین با دیگری است در این رابطه مثالی بزنید؟

مثل: اکرام واجب و اکرام العلماء حرام.

* منظور از اینکه تعارض گاهی در تمام مدالیل دو دلیل می باشد، چیست؟

یعنی: تعارض هم در مدلول مطابقی واقع می شود، هم در مدلول تضمینی و هم در مدلول التزامی، و این قسم از تعارض را متباینین گویند. مثل: تعارض میان: اکرام العلماء بالاتکرام العلماء.

* تعارض گاهی در بعضی از مدلول دو دلیل است، شعبات آن را نوشته مثال بزنید؟

۱- گاهی تنافی و تعارض میان بعضی مدلول ها از هر دو جانب است، یعنی عامین من وجه است.

مثل: اکرم العلماء بالاتکرم الفساق، که تباین کلی دارند.

۲- گاهی تنافی و تعارض میان بعض مدلولها از یک طرف است، یعنی، عموم و خصوص مطلق است.

مثل: اکرم العلماء بالاتکرم العالم الفاسق

* در چه صورت تعارض و تنافی میان دو مدلول، ذاتی است؟

- در صورتیکه، مدلولها ذاتا قابل صدق نیستند و اجتماع آنها محال باشد مثل: اجتماع نقیضین یا ضدین.

* در چه صورت تعارض و تنافی میان دو مدلول، عرضی است؟

- در صورتی است که، هریک از دو دلیل با قطع نظر از عوامل خارجی و دلیل سومی، ذاتا با یکدیگر تمانعی نداشته و همدیگر را تکذیب نمی کنند.

- بلکه، با هم قابل جمع بوده و اگر تنافی پیدا کرده اند به خاطر عوامل خارجیّه بوده است.

* با توجه به تمام مطالبی که پیرامون تعارض گذشت مثالی در رابطه با تعارض دو دلیل هرچند بالعرض بزنید؟

فی المثل یک دلیل می گوید: در ظهر جمعه، نماز جمعه واجب است.

یک دلیل دیگر می گوید: در ظهر جمعه، نماز ظهر واجب است.

و این دو دلیل هم با دیگر تنافی ندارند. چرا که از نظر عقلی، هیچ مانعی وجود ندارد از اینکه در ظهر

ص: ۳۵۴

روز جمعه، هم ظهر واجب باشد هم جمعه. لکن:

اجماع، بعنوان یک دلیل سوّم و خارجی اقامه شده بر اینکه در زمان واحد بیش از یک نماز واجب نیست و تنها یک عمل تسریع شده. لذا، این دلیل خارجی سبب می شود که آن دو دلیل متعارض شده یکدیگر را نفی کنند.

* به دو تعریف ذیل توجه نموده، تفاوت آن دو تعریف و اشکالات وارده بر آنها را از زبان آخوند بنویسید؟

۱ - التّعارض، تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التّضاد. مشهور علماء قبل از شیخ اعظم

۲ - التّعارض تنافی الدلیلین باعتبار مدلولهما، از شیخ اعظم.

۱ - و اما اشکال تعریف و تعبیر اوّل این است که: کلمه تعارض را صفت برای مدلولین می گرفته اند، یعنی؛ وصف تعارض اوّلا و بالذات وصف مدلول دو دلیل است نه وصف خود دو دلیل.

- و اگر در کلام ائمه علیهم السّلام یا فقهاء به تعارض الدلیلین تعبیر شده، تعبیر مجازی و مسامحی می باشد، یعنی:

- از باب وصف به حال متعلق است از قبیل: زید ابوه شجاع او عالم. نه از باب وصف بحال خود شیء، از قبیل: زید شجاع او عالم.

- زیرا تعارض حقیقتا مال دو دلیل نمی باشد، بلکه؛ مربوط به دو مدلول است. و به دلیل مناسب میان دلیل و مدلول، وصف تعارض به دلیلین اسناد داده شده است.

- سپس: شیخ انصاری برای رفع این اشکال تعبیر را عوض نمود، و کلمه تعارض را به خود دلیلین اضافه نمود.

- یعنی؛ تعارض تنافی دو دلیل است نه دو مدلول، منتهی ریشه این تعارض، تنافی دو مدلول است.

- حال، طبق این تعبیر؛ کلمه تعارض اوّلا و بالذات صفت برای خود دلیلین است نه مدلولین.

۲ - و اما اشکال تعریف و تعبیر دوّم

- اینگونه نیست که هرکجا دو مدلول، از دو دلیل، متنافی بودند، لازمه اش تعارض دو دلیل باشد بلکه، موارد بسیاری وجود دارد که مدلولین متنافیان هستند و مع ذلك دلیلین یکدیگر را تکذیب نمی کنند و در مقابل هم قرار نمی گیرند. و خود اینگونه تعبیر آورد (التعارض هو تنافی الدلیلین او الادله بحسب الدلاله و مقام الاثبات).

* آیا جناب آخوند شاهدهی دارند مبنی بر اینکه دو مدلول متنافی باشند و غیر قابل جمع ولی دلیلها تعارض نداشته باشند؟

- بله، از جمله:

۱ - باب عناوین اولیّه و ثانویّه، که عناوین ثانویّه از قبیل؛ ضد و عسر و حرج که بر عناوین اولیّه مقدّم هستند.

۲ - باب ورود، که دلیل وارد بر دلیل مورد تقدّم دارد بدون اینکه میان آنها تعارض باشد.

۳ - باب حکومت که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدّم می شود در حالی که یکدیگر را تکذیب نمی کنند.

۴ - موارد جمع عرفی از قبیل: عام و خاص، مطلق و مقید که: خاص بر عام، و مقید بر مطلق، مقدّم می شوند، بدون تکاذب یکدیگر.

* آیا نکته قابل توجهی در تعبیر آخوند مشاهده می کنید؟

- بله: تعبیر دلیلین یا ادله است، و مراد از آن اینستکه:

۱ - در تعارض حداقل دو دلیل باید باشد تا تعارض محقق شود. ۲ - لکن، از نظر کثرت، لفظ ادله دلالت بر عدم حصر دارد، یعنی؛ گاهی دو دلیل، گاهی سه دلیل، گاهی چهار یا پنج دلیل ممکن است تعارض پیدا کند.

(چهارمین شرط از شروط تحقق تعارض ادله:)

- اینستکه: هر دو دلیل به تنهایی واجد شرایط حجّیت باشند، چرا که، غیر حجّت، نمی تواند حجّت را تکذیب کند به عبارت دیگر:

- هر کدام از متعارضین باید طوری باشد که لو خلّی و نفسه یعنی: به خودی خود و بدون وجود معارضی، بتواند حجّیت پیدا کند و واجب الاتباع شود هر چند به مجرد تعارض احد الدلیلین از حجّیت بیفتد.

* سر مطلب فوق چیست؟

- اینستکه: اگر یکی از دو اماره ظنیّه یعنی دو حدیث، دارای شرائط حجّیت نباشند، هرگز با یکدیگر تعارض پیدا نمی کنند، چون تعارض، وصف دو دلیل است، به این عنوان که آن دو، دلیل بر حکم شرعی می باشند و حاکی از واقع هستند.

- حال: اماره یا حدیثی که واجد شرایط حجّیت نیست دلالتی ندارد لذا محال است که یکدیگر را تکذیب کنند.

- نتیجه اینکه: تعارض همواره میان دو حجّت پیش می آید نه میان یک حجّت و یک لا حجّت و یا نه میان دو لا حجّت.

* طبق مطالب بالا اگر ما دو حدیث داشته باشیم که یکی بطور حتم حجّت و دیگر لا حجّت باشد لکن امر مشتبه بوده و ما نتوانستیم بفهمیم کدام حجّت و کدام لا حجّت است چه باید بکنیم؟

- طبق بیان بالا، چنین مواردی از صفریات باب تعارض محسوب نشده و ما حق نداریم از قواعد باب تعارض استفاده کنیم، هر چند علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم. چرا؟

- زیرا: تعارض میان دو دلیلی می باشد که هر کدام فی نفسه دلالت و حجیت دارند؛ و حال آنکه در این مورد یکی از آن دو در واقع حجیت ندارد، هر چند ما نمی دانیم کدام است.

نکته: اینگونه موارد داخل در باب علم اجمالی بوده و از قواعد آن باب در اینجا باید استفاده نمود.

* چگونه باید قواعد باب علم اجمالی را در اینجا پیاده کنیم؟

۱ - هر کجا احتیاط ممکن است، از قبیل: دوران میان قصر و اتمام و یا دوران میان ظهر و جمعه باید احتیاط کنیم.

۲ - و هر کجا که احتیاط ممکن و میسر نیست، از قبیل: دوران میان محذورین، نوبت به تخییر عقلی می رسد مثل: وجوب دفن میت کافر یا حرمت آن.

(پنجمین شرط از شرائط و مقومات تعارض ادله:)

- اینستکه: دو دلیل متزاحم نباشند، زیرا که برای تعارض قواعدی است غیر از قواعد تزاحم، اگر چه چند باب تعارض و تزاحم در یک نقطه مشترک هستند و آن اینکه:

- هریک از این دو باب محال و ممتنع است که هر دو دلیل (یا هر دو حکم) به فعلیت خود باقی باشند. بلکه، ناگزیر باید یکی از این دو از درجه فعلیت ساقط شود، با این تفاوت که:

۱ - امتناع اجتماع دو حکم در مرحله فعلیت، در باب متعارضین مربوط به مقام جعل و تشریح است.

- یعنی که؛ صدور هر دو از مولی محال است، چرا که یکی از آن دو حتما بدون ملاک است. و چون مربوط به مقام جعل است دو دلیل متکاذب می شوند و هر کدام در برابر دیگری قرار می گیرد.

۲ - لکن امتناع اجتماع در باب تزاحم مربوط به مقام امثال است.

- یعنی که؛ دو حکم در نزد خداوند دارای ملاک می باشند و صدور هر دو از مولی ممکن است.

مثل: اقم الصلوه یا ازل النجاسه.

- لکن عباد همزمان توان امثال هر دو را ندارد. لذا از دو حکم یکی به درجه فعلیت می رسد و دیگری از درجه فعلیت می افتد، لذا متزاحمین متکاذبین نیستند.

(ششمین شرط از شروط تحقق تعارض الدلایل:)

- آنستکه: یکی از دو دلیل حاکم بر دیگری نباشد.

توضیح: حکومت آنست که دلیل حاکم، ناظر بر دلیل محکوم باشد و تعبداً، موضوع دلیل محکوم را تضييق و يا توسعه می دهد.

۱ - آنجا که تضييق می کند مثل اینکه: اذا شککت فابن علی الاکثر ۲ - و آنجا که توسعه می دهد مثل

ص: ۳۵۷

اینکه:

- حال: اگر حکومت آمد تعارض می رود. چرا که دلیل محکوم با دلیل حاکم معارضه ای ندارند.

(هفتمین شرط از شروط تحقق تعارض الدلیلین:)

- اینستکه: یکی از دو دلیل وارد بر دیگری نباشد.

* ورود چیست؟

- ورود آنستکه؛ دلیل وارد، حقیقتاً، موضوع دلیل مورود را از میان بردارد. مثل: امارات نسبت به اصول عملیه که:

۱ - موضوع اصول عملیه شک است و نبود بیان.

۲ - اماره ای که اقامه شد می گوید: انا البیان یا انا الطريق الی الواقع و لذا می گوئیم: اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

* بطور خلاصه بفرمائید چه تفاوتی بین تعارض و تراحم وجود دارد؟

مقدمه باید بدانیم که:

اولاً؛

۱ - دو خطابی که متعارض می شوند انواع و اقسامی دارند، یکی از آن اقسام موردی است که نسبت بین دو خطاب عموم و خصوص من وجه باشد. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق. که ماده اجتماع عالم فاسق است.

۲ - و دو حکم شرعی که با هم تراحم پیدا می کنند نیز دارای انواع و اقسامی هستند. و یکی از اقسام آن موردی می باشد که نسبت میان متعلق و موضوع آن دو حکم عموم و خصوص من وجه باشد.

مثل: صل و لا تغصب.

- که ماده اجتماع آن دو صلوه در دار غصبی بودن با نبودن مندوحه است و ماده افتراق دو صل، صلوه در خارج دار غصبی است، و در لا تغصب، غصب بدون نماز است.

ثانیاً: اجتماع امر و نهی در شیء واحد هم، مصداق و موردش منحصر به مواردی می باشد که نسبت میان دو عنوان مأخوذ در دو خطاب عموم و خصوص من وجه باشد. مثل: صل و لا تغصب مع وجود المندوحه (راه چاره)

نتیجه اینکه: در خصوص عام و خاص من وجه این سه باب با یکدیگر مشتبه می شوند و لذا باید به دنبال معیاری برای تمیز این سه باب از یکدیگر برویم.

* آیا یک معیار کلی برای تشخیص اینکه یک مورد خاص صغرای باب تعارض است یا از مصادیق باب تراحم است یا از موارد باب اجتماع امر و نهی است وجود دارد یا نه؟

ص: ۳۵۸

- بله؛ معیار کلی اینست که دو خطابی که میانشان عموم و خصوص من وجه:

۱ - گاهی، هر کدام به دلالت التزامیه لفظیه یا عقلیه دارای مدلول التزامی هستند به نفر حکم خطاب دیگر ثبت به ماده اجتماعی که دارند.

۲ - و گاهی آن دو خطاب دارای چنین مدلول التزامی نیستند.

* در کجا دلیلین دارای چنین دلالت التزامیه ای می باشند؟

- در آنجایی که دو عنوان مأخوذ در دو خطاب به نحو عموم استغراقی ملاحظه شوند.

- به عبارت دیگر: و لو در ظاهر، خطاب واحد است و روی یک عنوان عام و کلی رفته است و لکن، در باطن این خطاب منحل و به تعداد افراد و مصادیقش خطاب پیدا می شود. یعنی؛ هر فردی علیحده دارای این حکم است، مثل:

۱ - اکرم العلماء - که به منزله اکرم زید العالم و اکرم عمر العالم و...

۲ - و لا تکرم الفساق - که به منزله لا تکرم خالد الفاسق و لا تکرم بکر الفاسق و... می باشد.

حال که چنین است می گوئیم:

۱ - دامنه خطاب اول گسترش یافته و شامل علماء فاسق هم می گردد، و بر وجوب اکرام آنها هم دلالت دارد و لازمه اش اینستکه، حکم منافی با وجوب نیست (در اینجا) یعنی؛ عدم وجوب نیست چرا که تناقض می شود.

- همچنین حرمت اکرام در کار نیست و از جانب مولی صادر نشده و الاً تناقض یا تضاد پیش می آید.

۲ - خطاب دوم نیز دامنه اش گسترده می شود تا آنجا که شامل علماء فاسق هم می گردد، و دلالت می کند بر حرمت اکرام این گروه و بالملازمه دلالت می کند که پس حکم منافی با حرمت از قبیل وجود یا عدم حرمت از جانب مولی صادر نشد، و گرنه تناقض یا تضاد پیش می آید.

- حال در چنین مواردی که: خطابین دارای یک چنین مدلول التزامی هستند تکاذب پیدا می کنند و میدان، میدان تعارض است.

* در چه مواردی خطابین دارای این مدلول التزامی نیستند؟

- در مواردی که عنوان مأخوذ در خطاب مولی به نحو عموم بدلی باشد.

- به عبارت دیگر: خطاب به اصل طبیعت تعلق گرفته باشد.

- به عبارت دیگر: صرف الوجود طبیعت مطلوب یا مبعوض مولی باشد و افراد و مصادیق خارجی، فقط ما به الانطباق طبیعت باشد، بدون اینکه، این مصادیق محکوم به حکمی باشند نه بالمطابقه و نه بالالتزام.

- در چنین موردی است که، دو خطاب به دلالت التزامیه بر نفی حکم خطاب دیگر دلالت نمی کند،

ص: ۳۵۹

مثل:

۱ - صل، که امر روی طبیعت صلوه بار شده ۲ - و لا- تغصب که نهی بر طبیعت غضب تعلق گرفته نه به افراد و مصادیق خارجی آن.

- لذا: تکاذبی میان صل و لا تغصب به حسب مقام جعل تشریح در کار نیست بلکه، هریک از دو طبیعت صلوه و غضب بطور علیحده دارای ملاک می باشند و صدورشان از مولای حکیم بلا مانع است.

* آیا در صورت فوق مکلف قدرت جمع میان دو خطاب را ندارد؟

۱ - گاهی مکلف تمکن دارد هر کدام را علیحده امثال یا عصیان کند و میان آن دو جمع نکند لکن، بسوء الاختیار میان آن دو را جمع نموده است، که این قسم در باب، اجتماع امر و نهی داخل است.

۲ - و گاهی مکلف قدرت بر امثال هر دو را ندارند بلکه مضطر شده در اینکه یا امر را امثال کند و با نهی مولی مخالفت نماید و یا بالعکس نهی مولی را امثال و با امر مخالفت نماید، که این قسم داخل در باب تراحم است.

* با توجه به تمام مطالبی که گذشت وجوه اشتراک دو باب تعارض و تراحم چیست؟

۱ - چه در باب تعارض و چه در باب تراحم، اجتماع دو حکم در حالت فعلیت از محالات است.

۲ - چه باب تعارض و چه باب تراحم، اختصاص به عامین من وجه ندارند بلکه، در متباینین هم جاری می شوند اما اینکه ما در بیان فرق فقط عموم و خصوص من وجه را آوردیم بخاطر اختلاط این دو باب با باب اجتماع امر و نهی در این مورد است.

۳ - همانطور که متعارضین بر دو قسم اند: چنانکه تقسیمات آن گذشت متعادلین و متراجحین و متزاحمین هم هر کدام بر دو قسم اند.

(وجوه مفارقت میان ۲ باب تعارض و تراحم:)

۱ - تراحم تنها در محدوده دو حکم الزامی می باشد، از قبیل: دو واجب، دو حرام یا یک واجب و یک حرام لکن، تعارض اختصاصی به احکام الزامی ندارد و چه بسا دلیل یک مستحب با دلیل یک مباح تعارض کنند.

۲ - در تعارض، امتناع اجتماع دو خطاب در فعلیت، به لحاظ مقام تشریح و جعل است. لکن در تراحم به لحاظ مقام امثال می باشد و گرچه در مقام صدور هر دو دارای ملاک هستند و صدورشان از مولی ممکن است.

۳ - در باب تعارض اگر متعارضین، متعادلین بودند، مسئله اختلافی است، لکن در باب تراحم اگر متعادلین بودند مسئله اتفافی است. سیأتی انشاء الله.

* چه تفاوتی در مرجحات دو باب تعارض و تراحم در کار است؟

ص: ۳۶۰

۱ - مرجحات باب تعارض (یعنی که: صدوری - جهتی و دلالی هستند) مربوط می شوند:

- یا به دلالت حدیث از قبیل: موافقت با ظاهر الکتاب، مخالفت با عامه و...

- یا به سند حدیث از قبیل: اصدقیت، اوثقیت و افقهیت راوی و...

۲ - لکن مرجحات باب تزاحم (هر شش امرشان) مربوط به خود حکم شرعی هستند و ارتباطی به سند یا دلالت آن ندارد.

* دو حکم شرعی الزامی هنگامی که متزاحم واقع می شوند از دو حال یا دو صورت بیرون نیستند این دو حال کدام است؟

۱ - یا این است که این دو حکم از تمام جهات شش گانه (جهات ترجیح) مساوی و برابرند که در این صورت متعادلین هستند.

۲ - یا اینکه، این دو حکم بواسطه یکی از آن دو جهات ترجیح با یکدیگر برابر نبوده و یکی بر دیگری برتری دارد.

* اگر دو دلیل متعارض، متعادل بودند حکمشان چیست؟

- مسئله مورد اختلاف می باشد:

۱ - چه از نظر قاعده اوّلیه که مشهور علماء قائل به تساقط و بعضی هم قائل به تغییر هستند.

۲ - و چه از نظر قاعده ثانویه که مشهور علماء قائل به تخییر و بعضی هم قائل به توقف هستند.

* اگر دو حکم الزامی متزاحم، متعادل هم باشند تکلیف چیست؟ کاملاً مسئله را تبیین کنید؟

- وظیفه مکلف تخییر است، یعنی: مکلف آزاد است و اختیار دارد که به هر یک که می خواهد عمل کند.

* حاکم به این تخییر در متزاحمین کیست یا از چه ناحیه است؟

- حاکم به این تخییر عقل انسان است، چون مورد از موارد مستقلات عقلیه است و نیازی به حکم شرع ندارد.

* عقل حاکم در این تخییر کدام جنبه عقل است؟

- عقل حاکم در این مسئله عقل عملی است، چرا که تخییر در اینجا مربوط به مقام عمل می باشد.

یعنی، مما ینبغی ان یفعل است نه مما ینبغی ان یعلم.

* مدرک این حکم عقلی چیست؟

اینستکه:

۱ - از طرفی بنابر فرض مکلف قدرت بر امتثال هر دو حکم را ندارد.

۲ - از طرفی هم مجاز نیست که هر دو حکم را ترک کند لآن الضرورات تتقدّر بقدرها.

ص: ۳۶۱

۳- از طرف دیگر هم، هیچکدام از دو حکم بر دیگری رجحان ندارد و ترجیح بلا مرجح هم محال است.

- بنابراین؛ عقل هر عاقلی حکم به تخییر می کند و این یعنی؛ واگذاری مسئله به اختیار وارده خود مکلف در انتخاب هر یک را که می خواهد انجام دهد و آن دیگری را ترک نماید.

* آیا هر کجا حکم عقل از این قبیل (مذکور) باشد کاشف از حکم شرع هم می باشد یا نه؟

- بله، کاشف است، چون میان حکم عقل بما هو عقل با حکم شرع ملازمه وجود دارد.

* آیا با کشف و اثبات این ملازمه چنین حکم عقلی حجت است و تبعیت از آن واجب است؟

- بله، هر کجا که این ملازمه ثابت شود، چنین حکم عقلی حجت و واجب الاتباع می باشد.

* آیا ممکن است مثالی بزنید که تمام مراتب فوق در آن جمع باشد؟

- بله: هر دو فرد دانشمند را که از تمام جهات عقلیه، شرعیه، عملیه با هم برابرند و در حال غرق شدن در دریا هستند جنابعالی هم نه قدرت بر نجات هر دو داری نه امتیاز رجحان را در یکی سراغ داری عقل حکم می کند یک از آن دو را انتخاب کن و نجات بده و دیگری رها شود.

(مرجحات باب تراحم:)

* اولین امری که نزد شارع موجب ترجیح و اهمیت یکی از دو تکلیف بر دیگری می شود کدام است؟

- رجحان واجب بی بدل بر واجبی که دارای بدل است، هر چند این بدل اضطراری باشد چون رجحان آن موجب جمع میان دو تکلیف در امثال می شود.

به عبارت دیگر: هنگامی که دو واجب با یکدیگر تراحم پیدا می کنند در صورتی که یکی بدل و جانشین دارد و آن دیگری بدل ندارد، واجب بی بدل مهم تر بوده و عند التزاحم بر واجب ذا بدل مقدم می شود. چه این بدل اختیاری یا اضطراری باشد.

* آیا برای روشن تر شدن بحث می توانید یک مثال برای بدل اختیاری بزنید؟

- بله؛ مثلاً- مکلفی که از طرفی نذر نموده که معینا روز شنبه از اول ماه رجب مسافرت کند، و از طرف دیگر صوم به عنوان یکی از خصاص کفاره بر وی واجب شده و (جلوی مسافرتش را می گیرد).

- در اینجا آنکه بدل ندارد مسافرت روز شنبه و آنکه بدل دارد صوم (روزه) کفاره ای می باشد که اطعام ۶۰ مسکین و یا عتق رقبه است.

- آنچه اینجا فعلیت دارد و مقدم است مسافرت است. و می تواند صوم را با بدل غیر مزاحم ایتان کند.

* چنانکه ممکن است مثالی هم برای بدل اضطراری (در حالت تراحم دو حکم) بزنید؟

- بله، فرض کنید که شما به عنوان یک مکلف در بیابان قرار دارید با مقدار اندکی آب، از طرفی هم دو واجب بر عهده شماست:

ص: ۳۶۲

- یکی تطهیر بدن از نجاست، یکی وضو که یک واجب مقدمی است، حال چه باید کرد؟ آب را در کدام استعمال می کنند؟

- باید ببینید که کدامیک از این دو واجب دارای بدل است. می یابید که: فان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً - پس وضو دارای بدل است آن هم بدل اضطراری که تیمم باشد.

- لکن، تطهیر بدن بدل ندارد مطلقاً، یعنی: نه اختیاری و نه اضطراری نه عرضی و نه طولی.

- در اینجا تطهیر بدن مقدم می شود و به درجه فعلیت و تنجز می رسد.

* دلیل بر اهمیت و تقدم یافتن واجب بی بدل بر ذا بدل چه می باشد؟

- اینستکه: اگر ما واجب ذا بدل را انجام دهیم واجب بی بدل به کلی از بین رفته تقویت می شود. در حالی که، این واجب هم دارای مصلحت ملزمه است و شارع مقدس راضی به ترک آن نمی باشد.

- لکن: اگر واجب بی بدل را مقدم بدانیم، در مقام امثال جمع میان دو تکلیف شده. چرا؟

- زیرا که، واجب ذا بدل اگرچه خودش انجام نگرفته لکن بدل آن انجام شده و جای خالی آن را پر کرده و در اصطلاح: (الجمع مهماً امکن اولی من الطرح).

- پس: واجب بدون بدل عند الشارع رجحان می یابد تا تقویت نگردد.

* دوّمین امری که موجب رجحان یکی از متزاحمین می شود کدام است توضیح دهید؟ مثال بزنید.

- تقدم بر واجب مضیق یا فوری بر واجب موسع است. چرا؟

- زیرا که واجب موسع دارای بدل طولی می باشد و می شود آن را تدارک نمود و در دوران میان واجب مضیق و موسع واجب مضیق مقدم می شود. فی المثل:

- جنابعالی جهت ادای فریضه ظهر در مسجد حضور پیدا می کنی و با دو امر لازم الاتیان روبرو می شوید. یکی امر به اقامه نماز با دخول وقت، یکی امر به ازاله نجاست از فرش مسجد، چه می کنید؟

- باید ببینید که کدامیک مضیق و کدامیک موسع است، آنکه مضیق است و فوری بر آنکه موسع است رجحان پیدا می کند.

* آیا ممکن است در این مقوله مثالی برای دو واجب متزاحم بزنید؟

بله، جنابعالی برای انجام فریضه ظهر در مسجد حضور داری، نماز آیات هم در اثر کسوف واجب می شود چه باید کرد؟ بعد از بررسی می بینید که نماز آیات یک واجب مضیق و نماز یومیه یک واجب موسع است و لذا اگر اتیان ظهر مشغول شوید نماز آیات تقویت می گردد.

- اینجا هم واجب مضیق به درجه فعلیت می رسد و بر واجب موسع (نماز یومیه) مقدّم می شود، چون واجب موسع دارای بدل اختیاری طولی می باشد. و می توان جاری آن را پر کرد و از تقویت آن جلوگیری نمود.

ص: ۳۶۳

- حال:

۱- از طرفی هم شارع راضی به ترک آن واجب مضیق نمی باشد.

۲- از طرفی با مقدم داشتن واجب مضیق جمع میان دو تکلیف کرده ایم یعنی؛ پس از انجام واجب مضیق، واجب موسع را نیز اتیان می کنیم و این شیوه و طریق رجحان دارد.

* بفرمائید آنجا که امر دائر می شود میان یک واجب مضیق با یک واجب فوری چه باید کرد؟

- این موارد هم مثل موارد گذشته است که توضیح داده شد. فی المثل:

- آخر وقت است و شما داخل در مسجد شدید و امر دائر می شود میان نماز آخر وقت که مضیق است و ازاله نجاست که فوری است.

اینجا نیز باید واجب مضیق را مقدم بدانیم. چرا؟

- زیرا در غیر اینصورت چنانچه ازاله نجاست را مقدم بدانید، لازم می آید تقویت نماز بطور کلی و شارع هم اجازه ترک این واجب را نداده است.

- لکن، اگر نماز را مقدم داشتید (مضیق) جمع میان دو تکلیف نموده اید، چون ازاله نجاست بدل اضطراری طول دارد یعنی اگر در ابتدا نجاست رفع نشد در ساعت بعدی زائل می گردد.

* در مثال قبلی واجب مضیق را بر واجب فوری رجحان دادید حال سؤال این است که اگر امر دائر شد میان نماز آخر وقت که مضیق است و نجات غریق که یک واجب فوری است و در صورت عدم نجات بدل ندارد چه باید کرد؟

- در اینجا واجب فوری تضییقش بیشتر است و به هیچ وجه بعد از غرق غریق قابل جبران نیست و بدل ندارد بنابراین بر نماز آخر وقت مقدم می شود، از طرفی در خارج از وقت قابل جبران است.

ضمناً، حفظ نفس محترمه از سایر واجبات مهمتر است.

* سوّمین امری (مرجح) که موجب رجحان یکی از متراحمین است کدام است؟

- رجحان واجبی که دارای وقت مختص است (در تراحم دو واجب مضیق)، بر واجب دیگر.

- به عبارت دیگر: هنگامیکه، دو واجب که دارای وقت موقت و هر دو مضیق هستند با یکدیگر تراحم کنند لکن، یکی از آن دو دارای وقت مختص است، یعنی شارع از روز اول این وقت معین را برای آن واجب جعل نمود، لکن آن واجب دیگر دارای وقت مختص به خود نیست، بلکه دائر مدار، تحقیق سبب می باشد حال در هر لحظه ای که سبب آن حاصل شود آن عمل هم

واجب می گردد چه در این وقت معین چه در سایر اوقات و لحظات.

* حال از روی تصادف، در این وقت خاص سبب تحقق یافته، اینجا چه باید کرد؟

- در اینگونه موارد هم، واجبی که دارای وقت خاص است اولویت داشته و مقدم می شود بر واجبی که

ص: ۳۶۴

دارای این وقت خاص نمی باشد. مثلاً، نمازهای یومیه از ابتدای تشریح دارای وقت خاص خود بوده است.

فی المثل: شارع فرموده: فسبحان الله حين تمسون و حين تصبحون... و عشيا و حين تظهرون.

- لکن، نماز آیات دارای وقت خاصی نیست بلکه بستگی دارد به اینکه، چه زمانی سبب آن محقق شود. نیمه شب، اول صبح، اول ظهر و یا...

- و یا فی المثل: فرض کنید که نزدیک غروب آفتاب و وقت نماز عصر هم ضیق شده، از آن طرف کسوف هم رخ داده و وقت نماز آیات هم ضیق است و شما قدرت امتثال هر دو واجب را ندارید. چه باید بکنید؟

- اینجا، نماز یومیه بر نماز آیات مقدم می شود.

* چرا در تراحم این دو واجب نماز یومیه را بر نماز آیات مقدم داشتید؟

- زیرا که، نماز یومیه، اولاً و بالذات دارای این وقت خاص است و شارع می خواهد که در این وقت خاص انجام شود، لکن نماز آیات دارای وقت خاص نبوده و تصادفاً در این وقت واجب گشته است چون سبب آن در این وقت محقق گشته است.

نکته این تقدم اجماعی است و این بخاطر اهمیت بیشتر ذات الوقت المختصه می باشد.

* چهارمین مرجعی که در باب تراحم علت رجحان یک طرف بر طرف دیگر می شود کدام است؟

- واجبی که وجوب آن مشروط به قدرت شرعی نیست بر واجبی که اینگونه هست (مثل: حج) مقدم می شود هرچند، از نظر عقل آن یکی واجب هم مشروط به قدرت می باشد.

- لکن، قدرت در دلیل قید نگردیده، دلیل دال بر وجوب آن از جهت لفظی مطلق است و می توان به این اطلاق برای حکم به تنجز آن تکلیف، در مقام تراحم تمسک نمود. برخلاف واجبی که مشروط به قدرت شرعی است زیرا که، احتمال می رود، قدرت خاصی در آن معتبر باشد که قدرت حاصل در فرض تراحم را شامل نشود.

* آیا ممکن است که بحث قدرت و رابطه آن با واجبات الهیه را توضیح داده، مسئله را روشن کنید؟

- بله، کلیه واجبات الهیه مشروط به قدرت عقلیه هستند و به حکم عقل تکلیف العاجز قییح است، پس عمل باید مقدر مکلّف باشد لکن، بعضی از واجبات علاوه بر اینکه مشروط به قدرت عقلی هستند، مشروط به قدرت شرعی هم هستند.

- و آن قدرت شرعی عبارتست از: قدرتی که در لسان دلیل به عنوان شرط واجب، اخذ و اعتبار شده است از قبیل:

۱- وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۲- و اذا كنت متمكنا من النصاب يجب عليك الزكاه.

* آیا ممکن است در رابطه با مرجح فوق مثالی بزنید؟

- بله؛ جنابعالی:

۱ - به اندازه سفر حج مخارج راه و زاد و راحله را تهیه و آماده نموده ای و حج بر تو واجب است.

۲ - از طرفی هم به اندازه این دارائیت یا کمتر و یا بیشتر بدهی داری، و ادای دین هم واجب است.

- حال: امر دائر است میان اینکه، دین خود را ادا کنی یا حج بگذاری. چه باید بکنی؟

- در اینجا: ادا و پرداخت دین واجب مطلق است، قدرت در متعلق امر قید نشده و انجام حج مشروط به قدرت شرعی است.

- لذا در این هنگام که این دو تراحم می کنند، واجبی که مطلق (از ناحیه قدرت در لسان دلیل) بر واجب مشروط از این ناحیه مقدم می شود.

* آیا ممکن است دلیل تقدم واجب مطلق بر واجب مشروط به قدرت را در این تراحم روشن کنید؟

- بله؛ اینکه؛ شارع مقدس اهتمام ورزیده و قدرت را در لسان دلیل معتبر نموده است در حالیکه اگر هم نمی گفت عقل را بیان می کرد دارای دو احتمال می باشد:

۱ - اینکه بیان شارع مؤکد باشد، یعنی همان قدرتی را که عقل لازم می دانست، منظور نظر و مورد تأکید شارع باشد.

۲ - اینکه، بیان شارع تأسیسی باشد، یعنی غیر از قدرتی که عقل لازم می داند یک قدرت ویژه ای مورد نظر شارع باشد و آن قدرت با نبود مزاحم وجود دارد و هنگام وجود مزاحم آن قدرت خاصه دیگر نیست.

- حال: در ما نحن فیه، مزاحم در کار است، که اداء دین باشد.

- پس: آن قدرتی که عند الشارع معتبر است احراز نشده و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و وقتی که ما شک در شرط داشتیم، لازمه آن شک در مشروط است، در نتیجه:

۱ - در یکطرف، یعنی: اصل تکلیف و وجوب حج مشکوک و مردد می باشد.

۲ - لکن در طرف دیگر، یعنی: ادای دین، وجوبش منجز و مسلم است.

- و لذا: هرگز، مشکوک التکلیف با معلوم التکلیف تراحم پیدا نمی کند.

- قبول داریم که واجبات شرعیه عموماً مشروط به قدرت عقلیه هستند (چون تکلیف عاجز قبیح است) حال همان احتمالی را که شما در ناحیه قدرت شرعیه دارید، ما نیز در ناحیه قدرت عقلیه می دهیم و آن احتمال اینستکه: باید وجوب اداء دین

مشروط به قدرت خاصه ای باشد و آن قدرت با نبود مزاحم است یعنی که با وجود مزاحم آن قدرت منتفی است و لذا شرط الواجب محرز و مسلم نیست و شک در شرط موجب شک در مشروط است و خلاصه آنچه شما در رابطه با قدرت شرعیه گفتید ما در باب قدرت عقلیه

ص: ۳۶۶

می گوئیم.

(قلت:)

- بله، ما نیز قبول داریم که تمام واجبات، مشروط به قدرت عقلیه هستند، لکن قیاس قدرت عقلیه با قدرت شرعیه، مع الفارق است.

- و اما فرق اینستکه: در قدرت عقلی، نفس خطاب مولی مقید به قدرت نیست و از ناحیه دلالت لفظیه اطلاق دارد و این عقل است که حکم به لزوم قدرت می نماید.

- لذا: در مواردی که عقل حاکم می باشد، کافی است که در واقع و نفس الامر مکلف قادر بر انجام عمل باشد. به عبارت دیگر:

۱- گاهی عمل فی نفسه (با قطع نظر از مزاحمت) محل می باشد مثل: راه رفتن بر روی دریا که اینجا عقلا تکلیف قبیح است.

۲- ولی گاهی عمل فی نفسه امری ممکن و جایز است و در قدرت عقلیه همین امکان عقلی در مقابل استحاله معتبر است.

- حال: در ما نحن فیه؛ با وجود مزاحم هم، انجام عمل عقلا ممکن است. چگونه؟

- اینگونه که: واجب مزاحم (حجی که مشروط به قدرت شرعیه است) ترک کند و واجب دیگر (ادای دین) را انجام دهد.

- بله: قدرت بر جمع میان آن دو را ندارد لکن قدرت بر اتیان یکی از آن دو را دارد.

- حال وقتی که انجام این فرد (ادای دین) از واجب ممکن بود و او با وجود مزاحم، شرط واجب که قدرت عقلیه است حاصل می شود چونکه، در قدرت عقلیه خصوصیت دیگری دخالت دارد و وقتی شرط حاصل شد مشروط هم حاصل می گردد. به خلاف قدرت شرعیه که احتمال دارد قدرت خاصه ای منظور نظر شارع باشد و گرنه آن را قید نمی کرد.

- پس: قیاس نمودن قدرت عقلیه به قدرت شرعیه وجهی ندارد.

- بنابراین: واجب مطلق از این ناحیه بر واجب مشروط به قدرت شرعیه مقدم می شود.

* پنجمین مرجع در باب تراحم کدام است؟

واجبی است که زمان آن جلوتر است بر دیگری، چرا که وجوب آن مستقر، و فعلی است و پس از انجام آن، قدرت مکلف بر انجام واجب بعدی سلب می شود و با منتفی شدن قدرت، تکلیف نیز ساقط می گردد.

* آیا در رابطه با تراحم فوق مثال مناسبی دارید؟

بله؛ مثلاً: قیام در رکعت اول واجب است، در رکعت دوم نیز واجب است و چنانچه مکلف قدرت داشته

ص: ۳۶۷

باشد، باید هر دو رکعت را ایستاده اتیان کند.

- لکن، مکلف در اثر ضعف یا مریضی یا پیری، تنها قادر است که یک رکعت را ایستاده بخواند و از خواندن دو رکعت بطور ایستاده عاجز می باشد.

- حال: امر دائر است بین رکعت اول و دوم که کدامیک را ایستاده انجام دهد.

- لذا، در اینجا، از آنجا که رکعت او زمان امتتالش تقدم دارد به درجه فعلیت می رسد و لذا ایستاده اتیان می شود.

* آیا می شود برای این تقدم و رجحان دلیل عقلی و مناسبی بنویسید؟

- بله؛ دلیل آنستکه؛ آن واجبی که زمان امتتالش جلوتر است، زودتر هم مستقر الوجوب می شود و وجوبش به سرحد فعلیت می رسد و حالت منتظره ندارد.

- لکن، واجبی که رتبه در زمان بعدی قرار دارد اکنون مستقر الوجوب نبوده و نسبت به آن حالت منتظره وجود دارد بلکه فعلیت وجوبش متوقف بر فرا رسیدن زمان امتتالش می باشد.

- لذا: اکنون که قادر بر خواندن یک رکعت بطور ایستاده است آن را که مستقر الوجوب است می خواند و بعدی را نشسته اتیان می کند.

* دو واجبی که زمان امتتال یکی شان بر دیگری مقدم است چند صورت در آنها متصور است؟

چهار صورت: ۱- اینکه مهر دو واجب مشروط به قدرت شرعیه باشند مثل اینکه:

۱- شما نذر کرده اید که روز پنج شنبه و جمعه را روزه بگیرید، لکن مانع عارض می شود و امر دائر می شود میان یکی از این دو روزه شما چه می کنید؟ مقتضی قاعده، تقدیم روز پنج شنبه و ترک روز جمعه است بخاطر تقدم زمان امتتال.

۲- اینکه هر دو واجب نسبت به قدرت شرعیه مطلق باشند. مثل: قیام در رکعت اول و دوم نماز، که هر کدام زمان امتتالش جلوتر است مقدم می شود و اتیانش اولویت و رجحان دارد.

۳- اینکه، یکی از دو واجب مطلق باشد و دیگری از ناحیه قدرت شرعیه مشروط، و مطلق تقدم زمانی داشته باشد. مثل: اداء دین که واجب مطلق است و زمان آن الان فرا رسیده و وجوب حج که مشروط است یکماه بعد می باشد.

۴- اینکه یکی از دو واجب مشروط به قدرت شرعیه و دیگری مطلق، لکن واجب مشروط زمان امتتالش باشد که، در اینصورت هم طبق آنچه در مطالب قبل ذکر شد واجب مطلق مقدم می شود.

* ششمین مرجح در باب تراحم کدام است؟

- رجحان واجبی است که، عند الشارح اولویت دارد. و هنگام تراحم با واجب دیگر بر آن مقدم داشته می شود. لکن جهت ترجیح غیر از جهات پنجگانه است که گذشت و یک ضابطه کلی ندارد. تا در صورت

ص: ۳۶۸

تردید به آن ضابطه مراجعه کنیم.

- بلکه، این اولویت را می شود بطور خلاصه از سه جهت دیگر بدست آورد: ۱- از راه نفس دلیل ۲- از راه مناسبت حکم با موضوع ۳- از راه شناخت ملاکات احکام از ادله نقلی.

* لطفا محور و جهت اول را که از ناحیه نفس دلیل اولویت یکی از دو حکم متزاحم را بدست می آوریم توضیح دهید؟

- فی المثل: دلیل فرموده است: الصلوه لا تترك بحال یا فرموده: لن ينال شفاعتنا من استخف بالصلوه

- حال این تعبيرات نشانگر اهمیت بسیار زیاد نماز عند الشارع می باشد و هکذا امثالهم در مسائل دیگر.

* محور و جهت دوم را مبنی بر اینکه اولویت یک حکم را هنگام تزامن از ناحیه تناسب حکم و موضوع می فهمیم توضیح دهید؟

- فی المثل: از طرفی نجات نفس محترمه واجب است، از طرفی هم غضب (یعنی ورود به ملک دیگران) حرام است. لکن در یک زمان این دو حکم الزامی متزاحم می شوند.

- در اینجا، حفظ جان مقدم می باشد. زیرا که در نجات غریق، حکم روی خود نفس محترمه رفته، و در عدم غضب مال، حکم روی خود مال نیست بلکه بخاطر احترام مالک مال است.

- یعنی؛ احترام به نفس محترمه فرع بر حفظ آن می باشد و معقول نیست که بر آن مقدم شود.

* سومین محور از جهات رجحان در ترجیح یکی از دو حکم متزاحم، یعنی راه شناخت ملاکات احکام را توضیح دهید؟

- گاهی متوجه می شویم که یک واجب عند الشارع دارای ملاک و مصلحت نوعیه و اجتماعیه می باشد، و واجب دیگر دارای مصلحت شخصیه است.

- تردیدی باقی نمی ماند که، مصالح نوعیه بر مصالح شخصیه تقدم دارند.

* با توجه به سه محور فوق چند مورد از اموری که اولویت آور است بعنوان نمونه ذکر نمائید؟

۱- آنجا که امر دائر است میان یک واجبی که مایه حفظ اسلام است مثل؛ دفاع، و واجبی که در رتبه پائین تری می باشد. مثل: حفظ جان و مال و منافع شخصیه دارد. در اینجا، دفاع مقدم است چون اهم است.

۲- آنجا که امر دائر است میان حق الناس و حق الله؛ و حق الله مثل: روزه گرفتن زن مرضعه که روزه اش برای طفل ضرر دارد. اینجا عند المزاحمت، حق الناس بر حق الله مقدم می شود. چون میان شخص با خدای خود رابطه ای وجود دارد که ربطی به غیر ندارد.

۳- امر دائر است میان حفظ جان و از کف دادن مال و سرمایه، یا حفظ آبرو، و از کف دادن مال و سرمایه در اینجا: به هنگام تزامن حفظ جان و آبرو مقدم است. چراکه شرع مقدس روی حفظ جان بخصوص آبرو تأکید فراوان دارد.

۴- آنجا که امر دائر است میان انجام رکن و ترک غیر رکن، و یا انجام غیر رکن و ترک رکن.

- در اینجا؛ واجب رکنی تقدم دارد حتی اگر زمان امتثال آن متأخر باشد.

- فی المثل: امر دائر است میان خواندن قرائت و رکوع اگر قرائت را بخواند رکن از بین می رود و فوت می شود و اگر بخواهد رکن را بجا آورد، به قرائت نمی رسد.

در اینجا؛ واجب رکنی تقدم دارد حتی اگر زمان امتثال آن متأخر باشد.

۵- آنجا که امر دائر است میان دروغ مصلحت آمیز (که سبب صلح دو مسلمان یا نجات مؤمنی از چنگ ظالمی می شود)، و راست مفسده آمیز (که علت هلاکت مؤمنی یا قتل و غارتی بشود)

- در اینجا دروغ مصلحت آمیز تقدم بر صدق مفسده انگیز می باشد و به درجه فعلیت می رسد و دیگری فعلی نمی باشد.

* به عنوان خاتمه بحث بفرمائید آیا احتمال اولویت یکی از متزاحمان برای لزوم تقدیم آن کفایت می کند یا خیر؟ به عبارت دیگر: این حکم عقلی (به احتیاط) در همه موارد دوران میان تعیین و تخییر در واجبات جاری است یا نه؟

- بله، جاری است و احتمال اولویت برای لزوم تقدیم یک طرف کفایت می کند.

تاره: مکلف قطع دارد یکی از متزاحمین اهم است مثل: موارد مذکور که بلا تردید اهم بر مهم رجحان دارد.

تاره: مکلف قطع به عدم رجحان احد المتزاحمین دارد، در این مورد، قانون، تخییر عقلی است.

تاره: مکلف، قطع به اهم بودن یکطرف ندارد، بلکه صرفاً احتمال می دهد که فلان حکم اهم باشد.

که در اینصورت محتمل الاهیة تقدم و رجحان دارد مثل: دو انسان مؤمن در حال غرق شدن که یکی صالح بودنش محرز و لکن دیگر صالح بودنش محرز نیست و احتمال اینکه؛ فاسق باشد هست، خوب نجات مؤمن صالح مهمتر است و احتمال اهمیت که آمد عقل دستور به احتیاط داده و می گوید قدر متیقن را بگیر.

* آیا این حکم عقلی به احتیاط منحصر به ما نحن فیه است یا طبق سؤال قبل در دوران تعیین و تخییر در واجبات دیگر هم جاری است؟

- خیر، منحصر به ما نحن فیه نمی باشد. بلکه در تمام مواردی که دوران امر بین تعیین و تخییر است عقل حکم به احتیاط می

کند مثلاً: من نمی دانم که آیا در کفاره قسم، معینا عتق رقبه واجب است و یا

مخیر هستم میان احد الامور الثلاثة (اطعام و کسوت و عقل).

- عقل می گوید: قدر متیقن را اخذ کن و احتیاطاً عتق رقبه را انتخاب کن. چرا؟

- زیرا که اگر قدر متیقن را انتخاب کنم، درواقع، حکم چه تعیین باشد چه تخییر وظیفه را انجام داده ام و به واقع رسیده ام.

ص: ۳۷۱

مقام چهارم:

(در بیان مرجّحات)

ص: ۳۷۲

متن المقام الرابع

فی بیان المرجّحات.

و هی علی قسمین:

أحدهما: ما یكون داخلیا، و هی كلّ مزیه غیر مستقلّه فی نفسها، بل متقومه بما فیہ.

و ثانيهما: ما یكون خارجیا، بأن یكون أمرا مستقلا بنفسه و لو لم یكن هناك خبر، سواء كان معتبرا كالأصل و الكتاب، أو غیر معتبر فی نفسه كالشّهره و نحوها.

ثمّ المستقلّ: إمّا أن یكون مؤثرا فی أقریبه أحد الخبرین إلى الواقع كالكتاب، و الأصل بناء علی إفادته الظنّ، أو غیر مؤثر ككون الحرمة أولى بالاختذ من الوجوب، و الأصل بناء علی كونه من باب التّعبّد الظاهريّ.

و جعل المستقلّ مطلقا - خصوصا ما لا یؤثر فی الخبر - من المرجّحات لا یخلو عن مسامحه.

ترجمه

مقام چهارم: در بیان مرجّحات:

اشاره

- مرجّحات بر دو قسم اند:

- یکی از آن دو قسم: مرجّحات داخلی است؛ و آن هر مزیتی است که فی نفسه مستقل نبوده (و در خارج موجود نیست)، بلکه تقوّم و هستی اش به چیزی (مثل مثلا عادل و عادل) در خبرین متعارضین است.

- و قسم دوّم آنها: مرجّحات خارجیه است، که فی نفسه امر مستقلى است و لو خبری هم در کار نباشد، اعمّ از اینکه این مرجّح خارجی معتبر باشد مثل اصل (برائت و...) و کتاب، یا که فی نفسه معتبر نباشد مثل شهرت فتوائیه و نحو آن (همچون اجماع، استقراء و اولویّت ظنّیه).

- سپس: این مرجّح خارجی مستقل:

۱ - یا مؤثر در اقریبیت یکی از دو خبر متعارض به واقع است، مثل کتاب (که مفید ظنّ است) و اصل عملی (برائت، تخیر، استصحاب و...) بنابر مفید ظنّ بودن آن (که مذهب صاحب معالم و شیخ بهائی است).

- نکته: (اگر احد الخبرین موافق با کتاب باشد، مطابق با واقع می شود، چنانکه اگر موافق با اصل باشد باز هم می شود مطابق با واقع، چونکه برخوردار از دو ظنّ می شود، چراکه خود خبر واحد مفید ظنّ است، اصل نیز بنابر مذهب این حضرات مفید

ظنّ است).

۲- یا غیر مؤثر در اقریب است، مثل قاعده: کون الحرمة اولی بالخذ من الوجوب (در دوران

ص: ۳۷۳

المحدورین یا حرمت و وجوب که حرمت را اقرب الی الواقع نمی کند بلکه آن را در اولویت قرار می دهد) و مثل اصل عملی، بنابراینکه از باب تعبد ظاهریه باشد (که مذهب مشهور است، و اجتماع دو ظن در آن نمی شود).

- و قرار دادن (مرجیح خارجی) مستقل از مرجحات، اعم از اینکه مؤثر باشد و یا غیر مؤثر، بویژه آنچه غیر مؤثر در خبر است (مثل دو مثال اخیر)، خالی از مسامحه نیست.

تشریح المسائل

* آخرین مقام از بحث یعنی مقام چهارم از مقامات چهارگانه بخش دوم باب تعادل و ترجیح، پیرامون چه امری است؟

- پیرامون مرجحات احد المتعارضین است بر دیگری و اینکه چه عواملی موجب می شود که یک حدیث متعارض، بر رقیب غلبه کرده و رجحان پیدا کند و حجیت فعلیه شود و امتیاز بیشتر را به خود اختصاص دهد و حدیث دیگر بطور کلی طرح و یا توجیه شود؟

* مراد از (و هی علی قسمین:...) چیست؟

اینستکه: مرجحات و مزایای احد الخبرین المتعارضین بر دیگری در یک تقسیم بندی اساسی به دو قسم تقسیم می شوند:

۱ - مرجحات داخلیه ۲ - مرجحات خارجیه

مرجحات داخلیه، عبارتند از: مرجحاتی که داخل در محدوده خود خبر و حدیث موجودند.

- به عبارت دیگر: هر مزیت و یا امتیازی که فاقد استقلال بوده و بطور علیحده در خارج موجود نیست بلکه وجودش صددرصد وابسته به وجود خبر است و قوامش به خود حدیث است، یعنی که با قطع نظر از خبر، آن عامل وجود و تحقق ندارد، مرجح داخلی نامیده می شود.

- فی المثل: ترجیح به صفات راوی از مرجحات داخلیه و مربوط به سند حدیث است، چراکه تا خبری نباشد و از طریقی به دست ما نرسیده باشد سخن از صفات راوی معنا ندارد.

- و همچنین ترجیح به علو سند و یا ترجیح به شهرت روائی و یا ترجیح به افضحیت و یا ترجیح به منقول به لفظ بودن نسبت به منقول به معنا، که همه در حول و حوش خبر دور می زنند از مرجحات داخلیه بحساب می آیند.

* و اما مرجحات خارجیه عبارتند از: عواملی که خارج از محدوده خبر هستند و لکن بطور ضمنی سبب رجحان حدیثی بر حدیث دیگری می شوند.

- به عبارت دیگر: هر مزیتی که در خارج از خود استقلال داشته و فی حدّ ذاته موجود است، اعمّ از

ص: ۳۷۴

اینکه خبری در کار باشد یا نه، مرّجح خارجی نامیده می شود.

- فی المثل: کتاب یک مرّجح خارجی است، شهرت فتوائیه، اجماع منقول به خبر واحد، اصل عملی و... همه از مرّجحات خارجیّه هستند.

* پس مراد از (سواء کان معتبرا کالاصل و الکتاب او غیر معتبر... الخ) چیست؟

- اینستکه: مرّجحات خارجیّه خود در یک تقسیم بندی بر دو قسم می شوند:

۱ - امور مستقلّه ای که خود ذاتا معتبر بوده و دارای حجّیت هستند و می توانند که مثبت حکمی از احکام شرعیّه باشند و در ضمن مرّجح یک حدیث هم باشند، از جمله:

* مثل ظاهر کتاب که استقلالا حجّیت دارد و در مباحث حجّیت ظواهر ارزشمندی آن به ثبت رسیده است و چنانچه حدیثی موافق آن باشد بر حدیث مخالف برتری داده شده است.

* و مثل: اصل عملی برائت، استصحاب، تخییر و... که در مجاری خود مستقلا معتبر است، و ضمنا حدیث موافق با آن را ترجیح می دهد. فی المثل: فرض کنید:

- حدیثی گفته است: دعا عند رؤیه الهلال واجب است و حدیث دیگری گفته است واجب نیست و لذا با هم تعارض کرده اند.

- در اینجا اصل برائت موجب رجحان حدیث دوّم بر اوّلی می شود.

۲ - امور مستقله ای که اگر به فرض هم به کمک یک حدیث بیایند، صرفا از باب تعیّد آن را حجّت کرده و بر دیگری ترجیح می دهند و الاّ موجب اقریبّتی الی الصدور نشده و تأثیری در این مطلب ندارند.

- فی المثل: اگر دو حدیث با هم تعارض کرده، یکی دال بر وجوب است و دیگری دال بر حرمت، و لذا دوران بین المحذورین است و منشاء آن تعارض نصوص می باشد چه باید کرد؟

- برخی قائل به تخییر عقلی شده اند و برخی تعینا جانب حرمت را مقدّم داشته اند یعنی که حدیثی را که دالّ بر حرمت است گرفته اند. چرا؟

- صرفا به دلیل اینکه عقل می گوید: دفع المفسده اولی من جلب المنفعه.

- نکته: اگرچه در باب اصاله التخییر روی این مطلب بحث شد و بطلان این قضیه روشن شد و لکن اکنون با قطع نظر از بطلان می گوئیم که:

- این قاعده، صرفاً موجب رجحان است و لکن هیچ دلالتی ندارد بر اینکه حدیث دالّ بر حرمت اقرب الی الصدور است و یا که مثلاً احد المتعارضین موافق با اصل عملی است و ما نیز معتقدیم که اصول عملیه طریقیّت ندارد و موجب ظنّ به واقع نمی شوند، بلکه صرفاً یک سلسله وظائف عملیه تعدیه ای هستند که در حق آدم شاک حجت شده اند (کما هو الحق).

- باز این موافقت با اصل سبب رجحان گردید و لکن سبب اقربیت الی الصدق نگردید.

* پس مراد از (و جعل المستقلّ مطلقاً... الخ) چیست؟

- یک اشکال عبارتی شیخ به مشهور می باشد و آن اینستکه:

- مشهور امور مستقلّه مذکوره را مطلقاً یعنی چه معتبره باشند و چه غیر معتبره، چه مؤثر در اقریبیت الی الصدور باشد چه نباشد، از مرجّحات یک خبر ذکر کرده اند، لکن به نظر ما این اطلاق تسامحی است.

چرا؟

- چونکه وقتی می گوئیم: مرجّحات، یک سلسله عواملی به ذهن تبادر می کند که خود مستقلاً مبین حکم شرعی نیستند بلکه صرفاً مرجّح یک دلیل دیگری هستند که آن دلیل بیانگر حکم است و حال آنکه این امور مستقلّه خود مثبت حکم اند مثل ظاهر کتاب و الاصل و...

- بنابراین بهتر بود که به جای مرجّحات تعبیر به معاضدات می شد، یعنی که این عوامل معاضد و موجب تقویت یک حدیث هستند.

- این تسامح در خصوص قسم دوّم از دو قسم تقسیم دوّم روشن تر است.

- چرا؟

- زیرا که آن قسم اصلاً موجب اقریبیت خبر الی الحق هم نبود تا بگوئیم که فی الجمله مربوط به خبر می شود و مرجّح است.

- علی ایحال، مناقشه شیخ، مناقشه در تعبیر بوده و ثمره عملی ندارد.

ص: ۳۷۶

أما الداخلي، فهو على أقسام؛ لأنه:

إما أن يكون راجعا إلى الصِّدور، فيفيد المرجِّح كون الخبر أقرب إلى الصِّدور و أبعد عن الكذب، سواء كان راجعا إلى سنده كصفات الراوى، أو إلى متنه كالأفصحيه. وهذا لا يكون إلا في أخبار الآحاد.

و إما أن يكون راجعا إلى وجه الصِّدور، ككون أحدهما مخالفا للعامه أو لعمل سلطان الجور أو قاضى الجور، بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التَّقِيه.

و إما أن يكون راجعا إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى؛ إذ يحتمل الاشتباه فى التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، و كمخالفه العامه بناء على أن الوجه فى التَّرجيح بها فى أكثر الروايات: من «أنَّ خلافهم أقرب إلى الحقّ».

و كالتَّرجيح بشهره الزوايه و نحوها.

و هذه الأنواع الثلاثة كلها متأخره عن التَّرجيح باعتبار قوّه الدَّلاله، فإنَّ الأقوى دلاله مقدّم على ما كان أصحّ سنداً و موافقا للكتاب و مشهور الزوايه بين الأصحاب؛ صفات الزوايه لا تزيده على المتواتر، و موافقه الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، و قد تقرّر فى محلّه تخصيص الكتاب و المتواتر بأخبار الآحاد.

فكلّما رجع التعارض إلى تعارض الظاهر و الأظهر، فلا ينبغى الارتباب فى عدم ملاحظه المرجّحات الاخر.

ترجمه

مرجحات داخليه:

- اما مرجحات داخلي بر سه قسم اند: چراکه مرجح:

۱ - يا راجع به صدور روايت است، که در نتیجه مفيد اينستکه: خبر، به صدق و صدور نزديکتر و از کذب و دروغ، دورتر است، چه بازگشت اين مرجح به سند خبر باشد مثل صفات راوى (مثل اعدائيت) و چه به متن خبر باشد مثل افصحيّت.

- اين مرجح صدورى تنها در خبر واحد مى آيد (نه در خبر متواتر چونکه مقطوع الصدور است و نيازى به مرجح صدورى ندارد).

۲ - يا راجع به وجه (يعنى جهت) صدور روايت است، مثل مخالف عامه بودن يکى از دو خبر متعارض، يا مثل مخالف عمل سلطان جور و يا قاضى جور بودن، بنا بر اينکه آن مخالف عامه کاشف است

از اینکه این موافق عامّه از روی تقیّه صادر شده است (و لذا بر این بنا مخالف عامّه می شود از مرجّحات جهت صدوریه، و الاّ بر بنایی دیگر می شود از مرجّحات مضمونیه).

۳- یا که راجع به مضمون یکی از دو خبر می باشد (یعنی که مضمون یکی از دو خبر مطابق با واقع است)؛

۱- مثل منقول به لفظ (که مضمون و مفادش) نسبت به (مضمون و مفاد) منقول به معنا، رجحان دارد، چراکه احتمال اشتباه در آن تعبیر به معنا وجود دارد.

- پس: مضمون و مفاد (روایتی که) منقول به لفظ (است) اقرب به واقع است.

۲- و مثل مخالف با عامّه بودن، بنابر اینکه، دلیل بر ترجیح به آن، چیزی است که در بیشتر روایات وجود دارد و آن اینستکه: خلاف عامّه، نزدیکتر به حق است.

۳- و مثل ترجیح به شهرت روایت (یا شهرت روائی یکی از دو خبر) و نحو آن (یعنی شهرت فتوائیه).

تأخّر مرجّحات داخلیّه به لحاظ رتبه از ترجیح دلّالی و استدلال بر آن:

اشاره

- رتبه تمام مرجّحات مذکور (اعم از صدوری، جهت صدوری و مضمونی) مؤخر است از رتبه ترجیح به اعتبار قوت دلالت (یا ترجیح دلّالی). چرا؟

- زیرا خبر (خاص مثل: لا تکرم العالم الفاسق) که دلالتش قوی تر است، مقدم است بر آن خبر (عام مثل اکرم العلماء) که به لحاظ سند اصحّ و نیز موافق با کتاب بوده و به لحاظ روایت بین اصحاب مشهور است. چرا؟

- زیرا: صفات خبر واحد، آن را بر خبر متواتر برتری نمی دهد، و موافقت با کتاب آن را برتر از کتاب نمی کند، و حال آنکه در جای خودش مقرر شده است که کتاب و خبر متواتر، بوسیله اخبار آحاد تخصیص می خورند.

- پس: هر جا که برگشت تعارض خبرین به تعارض ظاهر و اظهر باشد، شک در عدم ملاحظه دیگر مرجّحات شایسته نیست.

تشریح المسائل

* جناب شیخ تا به اینجا فی الجمله با تقسیمات اصلی مرجّحات خارجیه آشنا شدیم بفرمائید موضوع بحث در این قسمت پیرامون چیست؟

- پیرامون مرجحات داخلیّه و تقسیمات آن است.

* حاصل مطلب در (اما الدّاخل، فهو علی اقسام:... الخ) چیست؟

اینستکه: مرجحات داخلیّه نیز در یک تقسیم به سه قسم منقسم می شوند:

ص: ۳۷۸

* مرجّحات صدوریّه عبارتند از: عواملی که صدور یک حدیث را بر دیگری ترجیح داده و سبب می شوند که ذی المزیّه اقرب الی الصدق و الصدور و ابعده عن الکذب شود.

- البته مرجّح صدوری خود دارای دو شعبه است:

الف: مرجّحات سندیّه، یعنی عواملی که از حیث سند به حدیث کمک می کنند و آن را اقرب الی الصدق می گردانند، نظیر صفات راوی که اگر چنانچه راویان حدیثی به حسب فرض اعدل، اصدق و اوثق بودند و راویان حدیث مقابلش عادل، صادق و ثقه بودند، اولی اقرب الی الصدق است.

- و یا اگر حدیثی عالی السند و صحیح اعلائی بود و حدیث مقابلش اینچنین نبود، این علوّ سند سبب رجحان صدور است.

ب: مرجّحات متنیّه، یعنی عواملی که حدیث را به لحاظ متن تقویت کرده و موجب رجحان صدور آن می شوند، فی المثل:

- یکی از دو حدیث افصح و دیگری فصیح است یا یکی فصیح و دیگری غیر فصیح است و یا یکی مستقیم المتن و دیگری مضطرب المتن است.

- خوب روشن است که افصح و فصیح و مستقیم اقرب الی الصدق و الصدور عن المعصوم است تا آنها که در مقابلشان قرار دارند.

* نکته: مرجّحات صدوری به هر دو قسمش در محدوده اخبار آحاد متصوّر است و الا در خبرهای متواتر که قطع به صدور وجود دارد این عوامل سبب رجحان نبوده و اصلاً موضوع ندارند.

* مرجّحات جهتیّه، عبارتند از عواملی که مخالفت با آنها سبب ترجیح جهت الصدور می شود: فی المثل:

- حدیثی که از معصوم صادر شده است ممکن است در جهت تقیه و بیان خلاف واقع باشد، چنانکه ممکن است در مقام بیان حکم واقعی باشد. حال:

- اگر دو حدیث با هم تعارض کردند که احدهما موافق با عامّه است و دیگری مخالف با عامّه؛ یا احدهما موافق با عمل سلطان جور یعنی بنی امیه... و دیگری مخالف با او، و یا احدهما موافق با عمل قاضی حکومت جور و دیگری مخالف با آن است، در هر یک از این موارد نسبت به حدیث موافق دو احتمال وجود دارد:

شاید که حدیث در مقام تقیه صادر شده باشد.

و شاید که حدیث در مقام بیان واقع صادر شده باشد.

نکته: نسبت به حدیث مخالف تنها احتمال دوّم متصور است و لذا مخالفت با عوامل سه گانه فوق،

ص: ۳۷۹

سبب ترجیح جهت الصدور می شود که صدور آن حدیث برای بیان واقع است و نه از روی تقیه.

- پس: این حدیث رجحان دارد.

- البته این ترجیح جهتی فقط در خصوص احادیث ائمه علیهم السّلام معقول است که تقیه داشته اند و لکن نسبت به احادیث (نبوی) از این رجحان نمی توان کمک گرفت چونکه احتمال تقیه برای آن حضرت نبود.

- البته، از آنجا که اکثریت مطلق اخبار، احادیثی است که از طریق حضرات ائمه علیهم السّلام به ما رسیده است، این ترجیح جهتی دارای کارائی خوبی است.

* و اما مرجّحات مضمونیه، عبارتند از عواملی که مضمون یک حدیث را بر دیگری ترجیح می دهند.

- البته مرجّح مضمونی خود دارای دو شعبه است:

۱ - مرجّح مضمونی داخلی ۲ - مرجّح مضمونی خارجی

* مرجّح مضمونی داخلی مثل آنجا که دو حدیث با هم تعارض می کنند در حالیکه یکی از آن دو منقول باللفظ است و دیگری منقول بالمعنی.

- آن حدیثی که منقول به لفظ است مقدّم است، چرا که احتمال اشتباه در تعبیر وجود ندارد و لکن در حق ناقل به معنا این احتمال وجود دارد که شاید نتوانسته باشد که به درستی و به تمامه و کماله حق مطلب را ادا کرده و مراد و مقصود امام علیه السّلام را رسانده باشد.

- بنابراین: منقول به لفظ اقرب الی الحقّ و الصّدق است و مثل ترجیح به شهرت روایی، به اضبط بودن راوی که کثیر الحفظ و قلیل النسیان است و امثال اینها موجب رجحان خبر او می شوند.

* و اما مرجّحات مضمونیه خارجیّه، که اصولاً ترجیح به مرجّح خارجی بازمی گردد به تقویت مضمون روایت، چنانکه امثله آن در تقسیمات مرجّحات خارجیّه گفته آمد.

- نکته: تا به اینجا مرجّحات احد المتعارضین بر دیگری، در یک تقسیم بندی اساسی بیان گردید و روشن شد که اگر احد الخبرین یکی از آن مزایا و مرجّحات را دارا باشد و دیگری فاقد آن باشد، آنکه ذی المزیّه است رجحان دارد.

* پس مراد از (و هذه الانواع الثلاثة كلّها متأخره عن التّرجیح... الخ) چیست؟

اینستکه: در ورای مرجّحات مذکور نوع دیگری از ترجیح وجود دارد که بر همه مرجّحات قبلی رجحان دارد و آن عبارتست از ترجیح به قوّت دلالی.

* یعنی چه؟

- یعنی از دو دلیلی که با هم تعارض کرده اند احدهما قوی الدلاله و دیگری ضعیف الدلاله باشد.
- به عبارت دیگر: احدهما از حیث دلالت اقوای از دیگری است.
- در این صورت آنکه قوی تر است مقدم می شود ولو آن حدیث دیگر که اقوی نیست به لحاظ سند

ص: ۳۸۰

اصحّ باشد و یا که از لحاظ مرجّحات خارجیّه دیگر موافق با ظاهر کتاب باشد و یا که شهرت روائی داشته باشد.

- به عبارت دیگر: آن حدیث ضعیف الدلاله اگر صد امتیاز هم داشته باشد باز هم آن حدیث قوی الدلاله بر او مقدّم است.

- فی المثل: خاص بر عام مقدّم است، چرا که خاص قوی الدلاله تر است و یقَدّم القویّ علی غیره. و یا نصّ که بر ظاهر مقدّم است چرا که باز به لحاظ دلالتی نصّ قوی تر است و هکذا اظهر بر ظاهر.

- اصولاً- خبری که به لحاظ دلالت اقوی باشد مثلاً خاص باشد، بر عامی که متواتر و یا کتابی هم باشد مقدّم بوده و موجب تخصیص آن می شود تا چه رسد بر عامی که خبر واحد است ولو مرجّح هم داشته باشد.

پس: به صورت یک کبرای کلی می گوئیم: هر کجا که تعارض حدیثین به نحوی باشد که یکی ظاهر و دیگری اظهر و یا یکی خاص و دیگری عام و یا یکی نصّ و دیگری ظاهر باشد، دیگر جای ملاحظه و در نظر گرفتن سایر مرجّحات و اخذ به راجح و طرح مرجوح نمی باشد بلکه نصّ، خاص و اظهر مقدّم می باشند.

متن و السّیّر فی ذلك أشرنا إليه سابقا: من أنّ مصبّ الترجیح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجه عرفیّ یجرى فی کلامین مقطوعی الصدور علی غیر جهه التقیّه، بل فی جزءى کلام واحد لمتکلم واحد.

و بتقریر آخر: إذا أمکن فرض صدور الکلامین علی غیر جهه التقیّه، و صیورتهما کالکلام الواحد - علی ما هو مقتضى دلیل وجوب التعیّد بصدور الخبرین - فیدخل فی قوله علیه السّیلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى کلامنا...» إلى آخر الزّوايه المتقدّمه، و قوله علیه السّیلام: «إنّ فی کلامنا محکما و متشابها فردّوا متشابها إلى محکمها» (1)، و لا- یدخل ذلك فی مورد السّؤال عن علاج المتعارضین، بل مورد السّؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحیر السّائل فیهما، و لم یظهر المراد منهما إلاّ بیان آخر لأحدهما أو لکلیهما. نعم، قد یقع الکلام فی ترجیح بعض الظواهر علی بعض و تعین الاظهر، و هذا خارج عمّا نحن فیه.

- و ما ذکرناه کأنّه ممّا لا- خلاف فیّه - كما استظهره بعض مشایخنا المعاصرين (2) - و یشهد له ما یظهر من مذاهبهم فی الاصول و طریقتهم فی الفروع (3).

ترجمه

چرا با بودن ترجیح دلالی نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد؟

بیان اوّل:

- سر مطلب در آن چیزی است که سابقا بدان اشاره کرده و گفتیم: مصبّ و مورد ترجیح به مرجحات، در جایی است که به هیچ وجه آن جمع عرفی که در دو کلام مقطوعی الصدور (اعم از اینکه متصل باشد مثل آیه نباء یا که منفصل باشد مثل: اغتسل منه و ینبغی غسل) بلکه در دو جزء از یک کلام (مثل رأیت اسدا یرمی) از ناحیه یک متکلم، جاری است، ممکن نباشد.

بیان دوّم:

- به بیان دیگر: اگر فرض صدور دو دلیل (مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق) و تبدیل آن دو به یک کلام (مثل: یجب اکرام علماء العدول) ممکن باشد، جای اعمال ترجیح نیست (البته) بنابر مقتضای دلیل وجوب تعبد به صدور هر دو خبر (که آیه نباء باشد).

جواب شرط مذکور:

- چونکه (چنین مورد یا مواردی که تبدیل دو دلیل به یک دلیل ممکن است)، داخل می شود در این

١- (١) - الوسائل ١٨:٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

٢- (٢) - هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول ٦٦٩-٧٠٤.

٣- (٣) - انظر الفصول، ٤٤٠-٤٤١، و القوانين ١:٣٠٤.

کلام امام علیه السلام که فرمود: شما فقیه ترین مردم هستید، در صورتی که معانی کلام ما را بشناسید...

- و داخل می شود در این کلام امام علیه السلام که فرمود: در کلام ما محکم و متشابه وجود دارد پس متشابه آن را به محکمش برگردانید.

- لکن داخل نمی شود در تحت اخبار علاجیه که سخن از معالجه متعارضین است.

- بلکه مورد سؤال از علاج متعارضین اختصاص دارد به مواردی که متعارضان (یعنی ظاهرین متباینین مثل اکرم العلماء و لا تکرم العلماء) به فرض صدورشان از امام علیه السلام موجب تحیر سائل می شوند، به ویژه اینکه آن دو مقرونا باشند.

- و مراد از این دو (متعارضین در چنین جاهایی) روشن نمی شود، مگر به بیان دیگری (مثل: من اکرم عالما فاکرمنی) برای یکی از آن دو، و یا (مثل اجماع بر اینکه بیع عذرۀ حلال گوشت جایز است، و اجماع بر اینکه بیع عذرۀ حرام گوشت جایز نیست) برای هر دوی آنها.

- بله، گاهی این نزاع صغروی در ترجیح بعضی از ظواهر (مثل: ینبغی غسل الجمعة) بر بعض دیگر (مثل اغتسل یوم الجمعة) و بالعکس و تعیین (اینکه کدامیک) اظهر است، واقع می شود که خارج از بحث ما است.

* آنچه ما ذکر کردیم (که مرجحات مذکور رتبه مؤخر از ترجیح دلالتی هستند)، کانّ از اموری است که اختلافی در آن نیست، چنانکه استظهار کرده این عدم اختلاف را بعضی از علمای متأخر (که یا سید مجاهد است یا شریف العلماء)، و گواه بر این مطلب امری است که از شیوۀ آنها در اصول و طریقتشان در فروع روشن می شود (که دلیل خاص را بر دلیل عام مقدم می دارند، گرچه راوی دلیل عام اعدل و اشهر باشد).

تشریح المسائل

* مراد از (و الشر فی ذلک ما اشرنا الیه سابقا... الخ) چیست؟

بیان علت اصلی این مطلب است که چرا ترجیح به دلالت بر همه مرجحات مذکور مقدم است و لذا می فرماید:

- علت اینستکه: مرجحات مذکور که در لسان اخبار علاجیه و غیر آن آمده اند عموماً فرع بر تعارض اند.

- یعنی وقتی دو دلیل در تعارض با یکدیگر قرار می گیرند و امکان جمع بینهما نمی باشد چاره ای نداریم جز آخذ به راجح و طرح مرجوح و اگر این راه نیز بر ما بسته بود نوبت می رسد به تخییر.

- بنابراین: موارد ترجیح به امور مذکور، باب متعارضین است، و تعارض حقیقی و واقعی که تنافی

مدلول دو دلیل باشد در مواردی است که نزد عرف و عقلاء جمع بین دو دلیل و عمل به هر دو ممکن نباشد و وقتی که دو دلیل را به عرف عرضه نمودیم، راه جمعی برای آن دو نیابد و در تحیر باقی بماند.

- اما: در آن مواردی که عقلای عالم به آسانی بین الدلایل جمع کرده و یکی را قرینه بر دیگری و یا مفسر و مبین آن و یا به تعبیر دیگر تبصره آن به حساب می آورند و هر دو را به منزله کلام واحد تلقی کرده و روی هم رفته آنها را معنا می کنند، در آن موارد فی الواقع تعارضی وجود ندارد تا که نوبت به تعادل و تراجیح برسد.

- البته، در این جهت فرقی میان کلام شارع و دیگر متکلمین وجود ندارد و قانون همین است، و قضیه کلیه الجمع مهما ممکن اولی من الطرح هم اشاره به همین جمع عرفی و عقلایی بین نص و ظاهر، اظهر و ظاهر، عام و خاص، مطلق و مقید، ساکت و مبین، محکم و متشابه و... دارد. و اصولاً- جمع عرفی منحصر به دو خبر واحد یا دو دلیل ظنی نیست، بلکه دو دلیل قطعی الصدور را نیز شامل می شود. فی المثل:

* عام و خاص هم در قرآن آمده است هم در سنت متواتره، یا یکی در قرآن آمده است و دیگری در سنت قطعی یا که در اجماع محصل قطعی یا که در حکم عقل قطعی است و در تمامی این موارد، قانون جمع عرفی محکم است.

- همچنین در یک دلیل قطعی و دلیل دیگری که ظنی است، قضیه از همین قرار است، یعنی که اظهر را بر ظاهر مقدم می دارند و لذا:

۱ - تا زمانی که جمع دلالی ممکن باشد به سراغ مرجحات نمی روند.

۲ - اینکه لازم نیست که حتما احتمال تقیه در احدهما باشد تا که متعبد به صدور شده و یکی از آن دو را حمل بر تقیه کنیم، بلکه با یقین به اینکه هر دو در مقام بیان حکم واقعی هستند نیز بین آن دو را جمع می کنیم.

۳ - لازم نیست که هر یک از امور فوق الذکر در یک کلام علیحده ای باشند بلکه اگر در کلام واحد هم قرار داشته باشند باز قرینه بر ذو القرینه مقدم می باشد، چنانکه در اکرم العلماء الأزیداء، دومی اولی را تخصیص می زند.

- نکته: ویژگی این قسم اخیر اینستکه: در اینجا حتی اگر احتمال قرینه بودن هم داده شود کفایت کرده و عام یا مطلق و یا هر ظاهری را که ماقبل او و یا در صدر کلام است از درجه اعتبار ساقط نموده و جلوی اصل ظهور را می گیرد و لذا بالاولویه قرینیت دارد.

* خلاصه اینکه: اخذ به مرجحات فرع بر تعارض بوده و تعارض هم فرع بر عدم امکان جمع عرفی است، و لذا:

۱ - هر کجا که جمع عرفی ممکن باشد، مثل موارد عام و خاص، اظهر و ظاهر و یا نصّ و ظاهر، نوبت به تعارض واقعی نمی رسد.

۲ - هر کجا هم که تعارض نباشد، نوبت به تراجیح نمی رسد.

- اینست سرّ تقدیم جمع دلالی و قوّت دلالی بر تمام مرجّحات دیگر.

* مراد از (و بتقریر آخر... الخ) چیست؟

تقریر و تبیین استدلال مذکور به عبارت دیگر است و لذا می فرماید در اوائل مبحث تعادل و تراجیح گفته آمد که:

۱ - بحث ما در مواردی است که هر یک از دو حدیث متعارض، با قطع نظر از معارضه، جامع شرائط حجّیت باشند و گرنه دو لا حجّیت و یا یک حجّیت و یک لا حجّیت با هم تعارضی ندارند.

۲ - وقتی هم که هر دو جامع شرائط باشند، مقتضی برای حجّیت فعلی شدن هر دو موجود می گردد و آن اینستکه: ادلّه حجّیت خبر واحد و وجوب تعبّد به صدور خبر، بطور مساوی هر دو خبر را شامل می شوند و دلالت می کنند بر اینکه صدق العادل او الثّقه، یعنی: اعمل بخبره و نزله منزله العلم و رتب الاثر علیه. بنابراین:

۱ - مقتضی برای حجّیت فعلیه شدن هر دو خبر موجود است و در صورتی که مانعی در کار نباشد، این مقتضی تأثیر خود را گذاشته و هر دو حدیث را به درجه ارزشمندی بالفعل می رساند.

۲ - در مفروض ما هیچ مانعی از فعلی شدن حجّیت ها وجود ندارد مگر جریان تعارض که تکاذب دو دلیل در مقام جعل و انشاء است، یعنی که هر یک به زبان حال می گویند آن دیگری کذب محض و جعلی است و از معصوم علیهم السّلام صادر نگردیده است.

۳ - چنانکه در تقریر اوّل گفته شد در مواردی که جمع عرفی ممکن است، در واقع تعارضی وجود ندارد.

- پس: مقتضی موجود، مانع هم مفقود، فیؤثر المقتضی اثره، اثر هم همان فعلی شدن حجّیت هر دو خبر و لزوم عمل به هر دو و جمع بینهما می باشد و لذا حق طرح هر دو خبر یا یکی از آن دو را نداریم، و لذا چنین مواردی:

۱ - داخل در چهاردهمین حدیث از اخبار علاجیه می شود که در مباحث قبل از داوود بن فرقد نقل گردید و آن این بود که:

- سمعت ابا عبد الله عليه السّلام يقول: انتم افقه النّاس اذا عرفتم معانی کلامنا، أنّ الکلمه لتصرف علی وجوه، فلو شاء انسان لصرّف کلامه کیف شاء و لا یکذب.

۲ - و نیز داخل در سیزدهمین حدیث از این احادیث به نقل از امام رضا علیه السّلام می شود و آن این بود که:

- إن في اخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابهها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها و لا- تتبعوا متشابهها دون محكمها فتصلوا.

- الحاصل: موارد جمع عرفی در اینگونه احادیث داخل است و نه در اخبار علاجیه که سخن از معالجه متعارضین است. چرا؟

- زیرا سؤال از علاج و راه حلّ تعارض مربوط و مخصوص به مواردی است که اگر دلیلین را به عرف عرضه کنیم متحیر می ماند و در نتیجه با کلمه ایّ و امثالها می پرسد که: بایهما نعمل؟ یعنی که کدامیک از این دو حدیث راست می گوید و...

- یعنی که عرف در اینجا نمی تواند که مراد و منظور را بدست آورد مگر اینکه:

۱- از خارج قرینه و شاهدی برسد و وضعیت را روشن کند یعنی که مثلا خبر دیگری بیاید و احدهما را بیان نماید، مثل موارد عامین من وجه و یا متباینینی که از خارج یکی از آن دو شاهد بر تأویل داشته باشد که همان را تأویل برده و به ظاهر دیگری اخذ می کنیم.

- نکته: در متن بعد و در نقل کلام شیخ طوسی رحمه الله برخی از این شواهد خواهد آمد.

۲- یا اینکه نیاز به توجیه و تأویل هر دو دلیل باشد، مثل عامین من وجهی که از خارج شاهدی بر تأویل احدهما نیست و اگر بخواهیم معتبد به صدور هر دو شویم باید که هر دو را توجیه کنیم.

- فی المثل: اکرم العلماء را بر خصوص علماء عدول حمل کرده و لا تکرم الفساق را بر فاسق جاهل، و هكذا در متباینین:

- فی المثل: ثمن العذره سحت را بر عذره نجسه یا عذره انسانی حمل کنیم، و لا بأس ببيع العذره را بر عذره طاهره و مأکول اللحم حمل نماییم.

* نکته: به زودی خواهد آمد که اینگونه موارد، مجرای قواعد تعارض بوده و جای جمع عرفی نیست.

چرا؟

- بخاطر اینکه در اوائل مبحث تعادل و تراجیح نیز گفته آمد و اثبات گردید که قانون جمع دائره اش منحصر به جمع های عرفی می باشد و شامل جمع های تبرعی عقلی نمی شود.

الحاصل: هر جا که دو جمله را به عرف و عقلاء دادیم و آنها بدون حیرت و سرگردانی بینهما را جمع می کنند، آنجا جای قانون الجمع است و نوبت به مرجحات نمی رسد.

- ایّا هرکجا که عرف متحیر می ماند و از ظاهر چیزی دستگیرش نمی شود، جای جمع عرفی نمی باشد و جمع عقلی فاقد ارزش است و لذا نوبت به قوانین تعارض می رسد.

* پس مراد از (نعم، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض و تعيين الاظهر... الخ) چیست؟

ص: ۳۸۶

- اینستکه:

۱ - یک بحث کبروی داریم که ایا اظهر بر ظاهر و یا نص بر ظاهر و یا خاص بر عام و... مقدّم می شود و بینهما جمع می گردد یا نه؟

- البته آنچه تا به اینجا روشن شد این بود که بله آنکه به لحاظ دلالت اقوی است مقدّم است و مراد اصولی هم همین است.

۲ - لکن یک بحث صغروی نیز داریم که فی المثل در مثل افعال کذا و ینبغی کذا و یا در مثل لا تفعل کذا و لا ینبغی کذا، کدام اظهر و کدام ظاهر است؟

- البته اینگونه امور ممکن است که با اختلاف سلیقه ها، مختلف بشود و لکن مربوط به فقه و فقیه در مقام استنباط است و ربطی به اصولی ندارد.

* حاصل مطلب در (و ما ذکرناه کأنه ممّا لا خلاف فیه... الخ) چیست؟

اینستکه: حاصل آنچه تا به اینجا گفته آمد یعنی:

* التّرجیح بقوّه الدّلاله مقدّم علی سائر وجوه التّراجیح، از جمله اموری است که از نظر ما لا ریب فیه است و از نظر قوم کما استظهره بعض المشایخ لا خلاف فیه می باشد. و لذا:

- اگر شما به مباحث اصولیّه فقهاء از جمله مباحث عام و خاص، مطلق و مقیّد، ظواهر، تعادل و تراجیح و... مراجعه کنید، خواهید دید که در همه جا سخن از تقدیم خاص بر عام، مقیّد بر مطلق، قرینه بر ذی القرینه و... در میان است.

- به عبارت دیگر: قانون یقَدّم الخاصّ علی العام و... از قوانین مسلمّه گردیده است.

- و اگر به مباحث فقهیّه و شیوه های استدلال حضرات فقهاء در مسائل فرعیّه در کتب فقهیّه مراجعه نمائید، خواهید دید که اینگونه جمعها فراوان به چشم می خورد.

- البته، آنها قدم فراتر گذاشته و حتی از جموع تبرّعیّه و عقلیّه صرفه نیز بسیار مدد گرفته اند که عندنا فاقد ارزش اند.

متن نعم قد يظهر من عباره الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر، فضلا عن الظاهر والأظهر؛ فإنه بعد ما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه، قال:

وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين، فيعمل على أعدل الرواه في الطرفين.

وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواه عددا.

وإن كانا متساويين في العدالة والعدد و كانا عاريتين عن جميع القرائن التي ذكرناها نظر:

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر: لأنه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما و حمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، و كان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحا أو تلويحا، لفظا أو دليلا - و كان الآخر عاريا عن ذلك، كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار. و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كانا متحاذيين.

كان العامل مختيرا في العمل بأيهما شاء، انتهى موضع الحاجة.

ترجمه

ظاهر كلام شيخ طوسی برخلاف کبری کلی

اشاره

- بله، گاهی از عبارت مرحوم شیخ طوسی در استبصار، خلاف کبری کلی مذکور استفاده می شود (بدین معنا که اول به حساب دیگر مرجحات می رسد و سپس در صورت یکسان بودن خبرین به سراغ مرجح دلالی می رود)

- بله از شیخ طوسی استفاده می شود که ترجیح به مرجحات (توسط ایشان) بین نص و ظاهر (یعنی عام و خاص) مورد لحاظ واقع می شود تا چه رسد به ظاهر و اظهر.

- پس: شیخ طوسی پس از ذکر حکم خبری که فاقد معارض است می گوید:

- اگر در اینجا برای خبر معارضی پیدا شد که با آن معارضه کند، شایسته است که وضعیت متعارضین مستقیما مورد نظر واقع شده، بر روایتی که روایانش اعدل اند عمل شود.

- و اگر هر دو روایت از جهت عدالت مساوی بودند به روایتی که روایتش بیشتر است (یعنی که مشهور بین اصحاب است)

عمل می شود.

ص: ۳۸۸

- و اگر هر دو حدیث در عدالت و تعداد روایات مساوی بودند و هر دو از همه قرائنی که ما گفتیم (مثل موافقت کتاب و سنت قطعیه و...) خالی بودند، نوبت به ترجیح دلالتی می‌رسد و آن بدین صورت است که:

۱- اگر به یکی از دو خبر (یعنی خاص) عمل شود به گونه‌ای که عمل به خبر دیگر نیز فی الجمله (در بعضی از مصادیق) و نحوه‌ای از تأویل آن ممکن باشد، عمل به آن (خاص) اولی است از عمل به آن دیگری (یعنی عامی) که برای طرح خبر دیگر (که خاص باشد) نیاز به عمل بدان می‌باشد. چرا؟

- زیرا عامل به آن (خاص) عامل به هر دو خبر با هم است. (در حالیکه اگر عامل به عام شود باید که خاص را ترک کند).

۲- و اگر عمل به هر یک از دو خبر (مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الشعراء که ماده اجتماعشان عالم شاعر است)

و حمل آن دیگری بر برخی از وجوه، و نحوه‌ای از تأویل ممکن باشد و برای هر یک از دو تأویل ممکن باشد، و برای هر یک از دو تأویل، خبری (مثل من اکرم عالما فقد اکرمنی) باشد که آن احد الخبرین را تأیید یا گواه بر آن بعض وجوه باشد، اعم از اینکه این شاهد صریح باشد یا تلویحی، شاهد تلویحی هم چه لفظی باشد چه بصورت دلیل، در حالیکه آن خبر دیگر عاری از این شاهد باشد، عمل به آن خبری که دارای شاهد از خارج است، اولای از عمل به آن خبر دیگر است که چیزی از اخبار علاجیه آن را تأیید نمی‌کند.

- و اما اگر خبری (از خارج) هیچیک از دو تأویل را تأیید نکند و هر دو متساوی باشند (مثل آنجا که نسبت دو خبر تباین کلی است که یکی می‌گوید: اکرم العلماء و دیگری می‌گوید: لا تکرم العلماء) در عمل به هر یک از آن دو مخیر است.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب شیخ در (نعم قد يظهر من عبارة الشيخ رحمه الله في الاستبصار خلاف ذلك... الخ) چیست؟

اینستکه: بله، در رابطه با تقدیم ترجیح به دلالت بر سایر مرجحات و یا بالعکس دو نظریه وجود دارد:

۱- یکی نظریه‌ی ما و به تعبیر دیگر نظریه‌ی مشهور است که تا به اینجا ذکر گردید و گفته شد که: اصولاً با وجود ترجیح دلالتی و جمع عرفی نوبت به هیچیک از مرجحات احد الحدیثین علی الاخر نمی‌رسد.

۲- یکی هم نظریه‌ی شیخ طوسی در بعضی از کتب و جماعتی دیگر است که از عبارات آنها استفاده می‌شود که:

* یا اصلاً در هیچ مرحله‌ای نوبت به جمع دلالتی و ترجیح به دلالت نمی‌رسد، چنانکه برخی از محدثین گفته‌اند و بحث از آن خواهد آمد.

* یا که در مراحل بعدی نوبت به جمع می رسد، یعنی که در قدم اول حتی در عام و خاص و اظهر و ظاهر و بلکه حتی در نصّ و ظاهر که بر تقدیم نصّ و توجیه ظاهر ادّعی اجماع شده، باید به سراغ مرجّحات احد المتعارضین بر دیگری رفت، و اگر احیانا دستمان از آن کوتاه شد آنگاه نوبت به جمع دلّالی می رسد، درست برعکس آنچه در قول و نظریّه اول آمد.

* گواه شیخ بر این مدّعا چیست؟

- عبارات گروهی از مخالفین قول و نظریّه مشهور است که ذیلا برخی از آنها نقل می شود:

۱ - عبارت شیخ طوسی رحمه الله در استبصار است، وی در کتاب مذکور قدمهائی برداشته است و آن اینستکه:

* در قدم اول باید دید که خبر واحدی که معارض ندارد حکمش چیست؟

آیا حجّت است یا نه؟

* در قدم دوّم، باید خبر واحدی که دارای معارض است بطور مستقیم ملاحظه کرده ببینید که کدامیک دارای مرجّحات مذکوره در اخبار علاجیه می باشند، به همان اخذ کرده و دیگری را طرح کنیم فی المثل:

- هر حدیثی که راویانش اعدل باشند، مقدّم است و چنانچه هر دو حدیث از این حیث مساوی باشند، هر کدام که روایتش اکثر بوده و شهرت روایی دارد حجّت است و اگر از این جهت هم برابر بودند نوبت به قدم سوّم می رسد.

* در قدم سوّم: اگر احدهما همراه با یکی از قرائن قطعیه از جمله کتاب، سنّت متواتره، اجماع محصّل و حکم عقل قطعی، باشد، قطعاً همان حجّت است و نه آن دیگری.

* قدم چهارم اینک: اگر هر دو حدیث خالی از قرائن و مرجّحات مذکوره باشند نوبت به جمع دلّالی می رسد و آن بدینصورت است که:

۱ - چنانچه حدیثین به گونه ای باشند که اگر ما به یکی از آن دو مثلا به ظاهر خاص عمل کنیم، به دیگری یعنی به دلیل عام نیز فی الجملة و فی بعض المصادیق عمل شده است.

- لکن اگر به عکس عمل کنیم یعنی که به ظاهر عام فی المثل اخذ کنیم ناچار می شویم که آن دلیل دیگر را که فی المثل خاص است بکلی طرح کنیم.

- در اینجا عمل به خاص مقدّم است چرا که بدین وسیله بینهما جمع و به هر دو عمل می شود و لا عکس. چرا؟

- زیرا اگر به عکس عمل کنیم، موجب طرح یکی از دو حدیث می شود.

۲ - و اگر چنانچه حدیثین به گونه ای باشند که با توجیه و تأویل، بتوان به هر دو عمل کرد، مثلا در

عامین من وجه مثل: اکرم العلماء و لا- تکریم الفسّاق، و یا مثلاً- در متباینین مثل: اکرم العلماء، و لا تکریم العلماء که در هر دو مورد دلیل اوّلی را بر عالم عادل و دلیل دوّمی را بر عالم فاسق حمل می کنیم نزاع برداشته می شود.

- بله، در چنین مواردی اگر یکی از دو تأویل، شاهد و مؤیّدی داشته باشد، همان را توجیه و تأویل کرده و به ظاهر دیگری اخذ می کنیم.

- البته، فرقی نمی کند که این شاهد حدیثی از احادیث باشد یا شاهد دیگری باشد.

- آن شاهد دیگر هم فرقی نمی کند که صریح باشد و یا تلویحی یعنی غیر صریح.

- غیر صریح هم فرقی نمی کند که به دلالت لفظیّه ظهوریّه دلالت کند و یا به دلالت منطوقی یعنی مفهوم موافقت و یا به دلیل الخطاب یعنی مفهوم مخالفت.

- در هر حال تمامی این دلالتها ارزشمند بوده و می تواند شاهد و قرینه بر توجیه باشد.

* و اما قدم پنجم اینکه: اگر دو حدیث عاری از اینگونه شواهد و مؤیدات در قدم چهارم باشند و توجیه و تأویل هیچکدام بر دیگری رجحان نداشته باشد در آخرین گام نوبت به تخییر می رسد که احدهما را اخذ کرده و بدان عمل کنیم و آن دیگری را به اختیار خود طرح نمائیم.

- نکته: چنانکه ملا-حظه فرمودید: سخن از جمع دلالتی و حمل برخلاف ظاهر پس از فقدان مرجّحات مطرح گردید و الاّ تا زمانی که مرجّحی باشد، اخذ به راجح مقدّم است، برعکس فرموده شیخ و مشهور.

و أمّا الأخبار إذا تعارضت و تقابلت، فإنّه يحتاج فی العمل ببعضها إلى ترجیح، و التّرجیح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السّنة المقطوع بها و الآخر مخالفا لهما؛ فإنّه يجب العمل بما وافقهما و ترك العمل بما خالفهما، و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقّقه و الآخر يخالفه و جب العمل بما يوافقّه و ترك ما يخالفهم.

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك و كانت فتيا الطائفة مختلفه نظر في حال رواتهما:

فإن كان إحدى الزّوايتين راويها عدلا و جب العمل بها و ترك العمل بما لم يروه العدل، و سنن القول في العدالة المرعيه في هذا الباب. فإن كان رواتهما جميعا عدلين نظر في أكثرهما رواه و عمل به و ترك العمل بقليل الرّواه. فإن كان رواتهما متساويين في العدد و العدالة عمل بأبعدهما من قول العامّه و ترك العمل بما يوافقهم.

و إن كان الخبران موافقين للعامّه أو مخالفين لهم نظر في حالهما؛ فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، و جب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالآخر؛ لأنّ الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما، و ليس هنا قرينه تدلّ على صحّه أحدهما، و لا ما يريّح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن، و لا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به و جب اطّراح العمل بالآخر. و إن لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادّهما و تنافيهما، أو أمكن حمل كلّ واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه، كان الإنسان مخيرا في العمل بأيّهما شاء، انتهى.

و هذا كلّ كما ترى، يشمل حتّى تعارض العامّ و الخاصّ مع الاتّفاق فيه على الأخذ بالنّصّ.

ترجمه

کلام شیخ طوسی

- و اما اگر اخبار با یکدیگر تعارض کرده و در مقابله با یکدیگر قرار بگیرند، در عمل به یکی از آنها نیاز به ترجیح است، و ترجیح هم به مرجّحاتی است:

۱- از جمله این مرجّحات؛ اینستکه: یکی از دو خبر متعارض موافق با کتاب یا سنت قطعیه، و خبر دیگر مخالف کتاب خدا و سنت قطعیه باشد، عمل به خبری که موافق با کتاب و سنت قطعیه است و ترک عمل به خبری که مخالف با آنهاست واجب است.

۲- و هکذا: اگر یکی از دو خبر موافق با اجماع فرقه حقه یعنی شیعه است و خبر دیگر مخالف با آن عمل به خبری که موافق اجماع خاصّه است و ترک خبری که مخالف با آن است، واجب است. پس:

- اگر هیچ یک از این موافقتها با هیچیک از دو خبر نباشد و فتاوی خاصه مختلف باشد (یعنی که هر یک بر طبق یک روایتی فتوی بدهد، یعنی که تساوی) در حال و وضعیّت هریک از راویان آن دو خبر نگریسته می شود و لذا:

- اگر راوی یکی از دو روایت عادل باشد، عمل به آن روایت و ترک عمل به روایتی که راوی آن عادل نیست، واجب است (بہتر بود کہ می فرمود اعدل و عادل چرا کہ غیر عدل اصلاً معتبر نیست).

- شیخ طوسی سپس می فرماید: بزودی مراد از عدالت مورد رعایت در این باب ترجیح خبرین (کہ اجتناب راوی از کذب باشد را تبیین خواهیم کرد (کہ با عدالت باب نماز) فرق دارد. پس:

- اگر راویان دو خبر، همگی عادل بودند، نظر می شود بہ اینکه روّات کدامیک از دو خبر بیشترند، بہ آن عمل می شود و عمل بہ خبری کہ عدد روّاتش کمتر است ترک می شود.

- اگر روّات دو خبر در عدد و عدالت ہم متساوی بودند، بہ آنی کہ دورتر از قول عامّه است، عمل می شود، و عمل بہ خبری کہ موافق عامّه است، ترک می شود.

- و اگر هر دو خبر، موافق یا مخالف با عامّه بودند، در حال وضعیّت هریک از دو روایت نگریسته می شود، و لذا:

- اگر بہ یکی از دو خبر (مثل یحرم اکرام العلماء الفاسق) عمل شود، در عین حال عمل بہ خبر دیگر مثل (اکرم العلماء) بر وجهی از وجوه (علمای عدول)، و نحوه ای از تأویل آن ممکن است، و لکن اگر بہ خبر دیگر (اکرم العلماء) عمل شود، عمل بہ این خبر (یحرم اکرام...) ممکن نیست، عمل بہ خبری کہ در صورت عمل بہ آن، عمل بہ خبر دیگر ممکن است، واجب است. چرا؟

- زیرا هر دو خبر مجمع علیها (یعنی مشهور) هستند، در حالیکہ در اینجا قرینہ ای ہم وجود ندارد کہ بر صحت یکی از آن دو دلالت کند، و هیچیک از آن دو ہم کہ بر دیگری ترجیح ندارد، شایسته است کہ اگر ممکن باشد بہ هر دو (عام و خاص) عمل شود (کہ در مثال فوق ممکن است). و لذا عمل نمی شود بہ خبری کہ بدان عمل شود، ترک عمل بہ دیگری واجب می شود.

حکم ظاہرین متباینین

اشارہ

- و اگر عمل بہ هر دو، بہ دلیل تضاد و تنافیشان (کہ تباین کلی است) ممکن نباشد (مثل اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء) یا کہ حمل هر یک از آن دو بہ خاطر موافقتش در وجهی از وجوه با خبر دیگر ممکن است (چرا کہ تباین جزئی دارند چون عام و خاص من وجہ اند)، انسان در عمل بہ هر یک از آن دو کہ بخواهد مخیر است. تمام.

- سپس شیخنا می فرماید: تمام این عبارتها چنانکه می بینی: شامل می شود، حتی تعارض عام و خاص را، در حالیکه در تعارض عام و خاص، اتفاق بر اخذ به نص است (و نه اعمال ترجیح).

ص: ۳۹۳

* مراد شیخ از (و قال: فی العده... الخ) چیست؟

- اینستکه: شیخ طوسی در این قسمت، در کتاب عده الاصول نیز قدمهائی برداشته است:

* قدم اول اینستکه: هرگاه احادیث و اخبار با یکدیگر مقابله و معارضه نمایند نخست باید به سراغ مرجحات رفت و چنانچه احدهما دارای مرجح قطعی و قرینه قطعی است یعنی که موافق با نص کتاب، سنت متواتره، اجماع، جمعیت محققه و... می باشد و دیگری خالی از این امور است، ذی القرینه مقدم می شود.

* قدم دوم اینستکه: اگر هیچکدام از متعارضین دارای قرائن فوق الذکر نبودند، نوبت به مرجحات ظنیه یعنی عوامل ترجیح ذکر شده در اخبار علاجیه می رسد، و لذا اگر یکی از دو دلیل روایانش عادل و دیگری غیر عادل باشد، حدیث اول مقدم می شود.

- و اما اگر هر دو حدیث روایانش عادل بودند باید دید که کدامیک اکثر روایا هستند یعنی که شهرت روائی دارند و از طرق متعدد در کتب گوناگون نقل شده اند که همان مقدم شده و آنکه قلیل الزواہ است، طرح می شود.

- و چنانچه از این جهت نیز مساوی بوده و هر دو دارای روایات کثیر هستند، نوبت می رسد به اینکه کدام یک مخالف با عامه و یا ابعد از آنها هستند؟

- هر یک از حدیثین که مخالف با عامه و یا ابعد از آنها بود، همان را گرفته و موافق یا اقرب را طرح می کنیم چرا که احتمال تقیه در آن هست.

* قدم سوم اینکه: اگر دو حدیث از تمام جهات در ترجیح مذکور برابری کردند آنگاه نوبت به نسبتها برسد بدین معنا که یکی مثلا عام و دیگری خاص باشد چه باید کرد؟ اگر عامین من وجه باشند چه باید کرد؟ اگر متباینین باشند چه کنیم؟

- نکته: از آنجا که مطالب این قسمت با مطالب منقول از استبصار یکی است، از اعاده آن خودداری می شود.

* و اما قدم چهارم اینکه: اگر دستمان از این توجیهاات و وجه الجمعها کوتاه شد و حدیثین از تمام جهات برابری کردند، نوبت به تخییر می رسد، یعنی که به اختیار احدهما را اخذ و دیگری را طرح کنیم.

نکته: اطلاق کلام شیخ طوسی حتی مورد عام و خاص را نیز شامل می شود و حال آنکه در آنجا بالاجماع خاص و نص بر عام و ظاهر مقدم اند.

- پس: روشن شد که نظر شیخ طوسی در مسأله مورد بحث برعکس نظر شیخ انصاری رحمه الله است.

* پس غرض از (و قد صرح فی العده... الخ) چیست؟

- اینستکه: همین آقای شیخ طوسی که در استبصار و در جایی از کتاب عده نظر فوق را داشت، در بحث عام و خاص از کتاب عده در باب بناگذاری عام بر خاص و حمل عام بر خاص جملاتی را فرموده است که مشهور و ما می گوئیم و آن اینستکه:

- مسأله مراجعه به مرجحات و در صورت نبودن مرجحات، رجوع به تخییر و خلاصه اخذ به احد الحدیثین و طرح دیگری مربوط است به عامین من وجه، و یا متباینین که حقیقتا با یکدیگر در تعارض اند و باید که قواعد باب تعارض در آنها اجرا شود.

- اما در عام و خاص، جای این حرفها نمی باشد و اصلا مدعی شده است که عام و خاص متعارضین نیستند تا که سخن از ترجیح احدهما علی الاخر، یا سخن از تخییر به میان آید، بلکه حتما باید که به دلیل خاص عمل کرده و بوسیله آن عام را تخصیص بزنیم.

- سپس برای اثبات این مطلب استدلال کرده به اینکه:

- عمل به خاص، موجب طرح عمل به عام نیست بلکه موجب جمع بینهما و توجیه عام و حمل عام بر ما عند الخاص است. چرا؟

- زیرا هر انسان عاقلی احتمال می دهد که مولای حکیم از ظاهر عام، عموم را اراده نکرده باشد و با آوردن خاص مراد واقعی خود را بیان نموده باشد.

- پس: حساب عام از خاص جداست و اینجا جای جمع عرفی است و نه جای ترجیح و تخییر.

- سپس اضافه کرده است به اینکه: عمل به ترجیح یعنی اخذ به راجح و طرح مرجوح و یا عمل به تخییر یعنی که مجتهد مخیرا یکی را اخذ و دیگری را طرح کند، همه فرع بر تعارض است، آن هم تعارض واقعی، یعنی تعارضی که جمع میان متعارضین ممکن نباشد.

- و در عام و خاص مطلب چنین نیست چرا که یک تعارض صوری و ظاهری در بدو امر به چشم می خورد و لکن با اندک دقت و تأملی و با جمع بینهما و حمل عام بر خاص آن تعارض ریشه کن می شود.

* مراد شیخنا از (و هو مناقض صریح لما ذكره هنا: من أنّ الجمع من جهة عدم ما یرجح احدهما علی الاخر...) چیست؟

اینستکه: سخنان جناب شیخ طوسی در اینجا صددرصد مناقض و منافی سخنانی است که در استبصار و در تعادل و ترجیح عده بیان کرده است به اینکه: اگر دستمان از ترجیح کوتاه شد، نوبت به جمع بینهما می رسد، حتی در عام و خاص.

- البته مگر مراد شیخ طوسی در آن دو قسمت، باب عموم و خصوص من وجه و باب متباینین باشد و نه باب عام و خاص و اظهر و ظاهر، که در اینصورت ایشان با ما موافق خواهد بود.

- اما اطلاق کلام ایشان بلکه صریح کلامش در عدّه و استبصار این توجیه را نمی پذیرد.

ص: ۳۹۵

متن و قد صرّح فی العده - فی باب بناء العامّ علی الخاصّ - : بأنّ الرجوع إلى التّرجیح و التّخیر إنّما هو فی تعارض العامین دون العامّ و الخاصّ، بل لم یجعلهما من المتعارضین أصلا. و استدللّ علی العمل بالخاصّ بما حاصله: أنّ العمل بالخاصّ لیس طرحا للعامّ، بل حمل له علی ما یمکن أن یریده الحکیم، و أنّ العمل بالتّرجیح و التّخیر فرع التّعارض الذی لا یمجرى فیہ الجمع. (۱)

و هو مناقض صریح لما ذکره هنا: من أنّ الجمع من جهه عدم ما یرجّح أحدهما علی الآخر.

و قد یمظهر ما فی العده من کلام بعض المحدثین (۲)، حیث أنکر حمل الخبر الظاهر فی الوجوب أو التّحریم علی الاستحباب أو الکراهه لمعارضه خبر الرّخصه (۳)، زاعما أنّه طریق جمع لا إشاره الیه فی أخبار الباب، بل ظاهرها تعین الرجوع إلى المرّجحات المقرّره.

و ربّما یلوح هذا أيضا من کلام المحقق القمّی، فی باب بناء العامّ علی الخاصّ، فإنّه بعد ما حکم بوجوب البناء، قال:

و قد یمتشکل: بأنّ الأخبار قد وردت فی تقدیم ما هو مخالف للعامّه أو موافق للکتاب و نحو ذلك، و هو یقتضی تقدیم العامّ لو کان هو الموافق للکتاب أو المخالف للعامّه أو نحو ذلك.

و فیہ: أنّ البحث منعقد لملاحظه العامّ و الخاصّ من حیث العموم و الخصوص، لا بالنظر إلى المرّجحات الخارجیه، إذ قد یمصیر التّجوّز فی الخاصّ أولى من التّخصیص فی العامّ من جهه مرّجّح خارجي، و هو خارج عن المتنازع (۴)، انتهى.

ترجمه

تصریح شیخ طوسی در عده و تغایر آن با کلامش در استبصار:

- مرحوم شیخ طوسی، در عده، در باب بنای عام بر خاص تصریح کرده است به اینکه:

- رجوع به ترجیح و تخیر در (متباینین و) عامین من وجه است (مثل: اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق)، نه در عام و خاص (که تعارضی با هم ندارند تا که در آنها اعمال ترجیح شود).

بلکه، اصلا عام و خاص را از متعارضین قرار نداده است، و (در عام و خاص) استدلال کرده بر عمل به خاص که حاصل آن اینستکه:

- عمل به خاص (یعنی یحرم اکرام الفاسق...) طرح و کنار گذاشتن عام نیست، بلکه حمل عام (یعنی اکرم العلماء) است (به قرینه یحرم اکرام...) بر چیزی که متکلم حکیم آن را اراده می کند (یعنی علمای عدول).

ص: ۳۹۶

٢-٢) - في (ظ) زياده: «الذى هو الأظهر».

٣-٣) - القوانين ١:٣١٥-٣١٦.

٤-٤) - القوانين ١:٣١٥-٣١٦.

- و عمل به ترجیح و تخییر، فرع بر آن تعارضی است که قاعده جمع در آن جاری نمی شود (مثل متباینین و عامین من وجه که در آنها اعمال ترجیح می شود).

نظر مرحوم شیخنا در رابطه با مطلب فوق:

- این سخن شیخ طوسی، در باب عام و خاص، تناقض آشکار است با آن چه در این رابطه، در باب تعادل و ترجیح فرمود به اینکه:

- جمع، از جهت نبود مرجحی است که یکی از دو خبر متعارض بر دیگری ترجیح داده می شود.

ظهور کلام محدث بحرانی در رأی قبلی شیخ طوسی:

- و گاهی سخن (قبلی شیخ در استبصار و) عدّه، ظاهر می شود از کلام برخی از محدثین (بحرانی صاحب حدائق)، از آن جهت که انکار کرده است:

- حمل خبر ظاهر در وجوب (مثل اغتسل) و یا خبر ظاهر در حرمت (مثل لا- تأکل) بر استحباب یا کراهت را که به خاطر معارضه خبر رخصت که نص است یا اظهر صورت گرفته.

- به گمان اینکه: این حمل، طریق جمعی است که در اخبار این باب (یعنی علاجیه) اشاره ای به آن نشده است، بلکه ظاهر اخبار علاجیه تعیین رجوع است به مرجحات مقرر و معینه.

ظهور کلام صاحب حدائق در کلام محقق قمی:

- چه بسا استنباط می شود عین همین مطلب (صاحب حدائق که به پیروی از شیخ طوسی فرمود) از کلام مرحوم میرزای قمی (باز) در باب بناء (و یا حمل) عام بر خاص، پس از حکم به وجوب این بنا.

اشکال سلطان العلماء به میرزای قمی:

- و گاهی اشکال شده است به اینکه اخبار علاجیه در تقدیم خبری وارد شده است که مخالف عامه یا موافق کتاب و نحو ذلک است (یعنی اعمال ترجیح) و این اقتضا می کند تقدیم عام را در صورتی که موافق کتاب یا مخالف عامه و یا دارای مرجح دیگری است.

ردیه میرزای قمی بر سخن سلطان العلماء و مشهور هر دو

- این بحث در عام و خاص، به ملاحظه عام و خاص است، از جهت عموم و خصوص (یعنی بما هو هو)، نه به ملاحظه مرجحات خارجیه. چرا؟

- زیرا گاهی تجوّز در خاص اولی است (از کار مشهور یعنی) تخصیص در عام، به جهت وجود مرجح خارجی. و این از بحث تنازع ما که در عام و خاص بما هو هو است، خارج است.

تشریح المسائل

* مراد شیخنا از (وقد يظهر ما فی العده من کلام بعض المحدثین... الخ) چیست؟

ص: ۳۹۷

- اینستکه: همین فرمایشاتی که از شیخ طوسی نقل شد، از جملات بعضی از اخباریین نیز استفاده می شود و آن اینستکه:

- اگر به فرض حدیثی ظهور در وجوب داشته باشد و حدیث دیگری ظهور در استحباب، ما حق نداریم که به برکت حدیث رخصت و استحباب از ظهور حدیث وجوب رفع ید کرده و آن را حمل بر استحباب کنیم.

- و یا فی المثل: نمی توانیم از ظهور حدیث تحریم که دارای لا- تفعل است بخاطر ظهور حدیث کراهت که مثلا دارای لا ینبغی فعله و یا لا بأس و... می باشد، رفع ید کنیم، صرفا به این بهانه که این کار طریق جمع است، چونکه این حمل صحیح نمی باشد. چرا؟

- بخاطر اینکه در اخبار باب یعنی روایات علاجیه، سخن از جمع بین الدلیلین و ترجیح به دلالت به میان نیامده است.

نکته: از مثالی که برخی از اخباریها آورده و منکر حمل خبر ظاهر در وجوب و حرمت بر استحباب و کراهت شده است، می توان حدس زد که وی نیز منکر جمعهای عقلی و تبرّعی است، و لکن منکر جمع عرفی نیست، مگر اینکه مثال مذکور را از باب نصّ و ظاهر بحساب آوریم بدین معنا که حدیثی ظهور در وجوب داشته باشد و حدیث دیگر نص در استحباب و ترخیص باشد و در این باب نیز منکر جمع باشد و هکذا...

- ضمنا سخن شیخ طوسی این بود که در یک مرحله ای پس از فقدان مرجحات نوبت به جمع می رسد و لکن این محدث بطور کلی منکر جمع است و در هیچ مرحله ای اجازه رجوع به جمع بینهما را نمی دهد، چه قبل از مراجعه به مرجحات و چه بعد از آن. چرا؟

- چونکه پس از آن نیز اخبار علاجیه تکلیف ما را تعیین کرده، که حکم به تخییر است و لذا نوبت به جمع نمی رسد.

* پس مراد از (و ربّما یلوح هذا ایضا من کلام المحقّق القمی،... الخ) چیست؟

اینستکه: معنای مذکور از سخنان محقّق قمی در باب عام و خاص، در مسأله بناگذاری عام بر خاص نیز استنباط می شود. چرا که ایشان:

- در ابتدا فرموده اند: واجب است که عام را بر خاص مبتنی کرده و خاص را مقدّم بداریم.

- سپس فرموده است که ممکن است کسی اشکال کرده بگوید:

- در لسان اخبار علاجیه سخن از بناگذاری و حمل و جمع نیست، بلکه مستقیما و ابتدا به ساکن سخن از مرجحات است.

- به عبارت دیگر: یعنی: موافق کتاب را اخذ و مخالف آن را طرح کنید، مخالف عامه را اخذ و موافق با

آنها را طرح کنید، مشهور را اخذ و شاذ را رها کنید.

- خلاصه، صحبت از ترجیح به دلالت اصلا مطرح نشده است.

- پس: چگونه شما صحبت از بناء عام بر خاص می کنید؟

سپس جناب میرزا جواب می دهد به اینکه در این جا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱ - یکی مقتضای قاعدهٔ اولیه، یعنی که ما باشیم و همین عنوان عمومیت و خصوصیت با قطع نظر از مرجحات، البته با این ملاحظه باید که عام را با خاص تخصیص بزنیم، چرا که هر خاصی قرینهٔ عرفیه است بر مراد مولی از عام.

۲ - یکی هم مقتضای قاعدهٔ ثانویه، یعنی ملاحظهٔ مرجحات خارجیه است که البته به این اعتبار، چه بسا عام بر خاص ترجیح داشته باشد.

- فی المثل: عام موافق کتاب باشد و خاص مخالف آنکه البته باید عموم عام را گرفته و خاص را کنار بگذاریم یا که در خاص مرتکب مجاز گوئی شده و آن را حمل بر خلاف ظاهر کنیم و لکن چنین فرضی در باب بناء العام علی الخاص از محلّ نزاع خارج است.

- از اینجا می فهمیم که جناب میرزای قمی رحمه الله نیز مثل شیخ طوسی رحمه الله معتقد است که با وجود مرجحات، نوبت به ترجیح دلالی و حمل خاص بر عام نمی رسد.

متن و تحقیق: آن‌ها کلمه خلاف ما یقتضیه الدلیل؛ لأنّ الأصل فی الخبرین الصّدق و الحکم بصدورهما فیفرضان کالمتواترین، و لا مانع عن فرض صدورهما حتّی یحصل التّعارض؛ و لهذا لا یطرح الخبر الواحد الخاصّ بمعارضه العامّ المتواتر.

و إن شئت قلت: إنّ مرجع التّعارض بین النّصّ و الظّاهر إلى التّعارض بین أصله الحقیقه فی الظّاهر و دلیل حجّیه النّصّ، و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدلیل. و کذا الکلام فی الظّاهر و الأظهر؛ فإنّ دلیل حجّیه الأظهر یجعله قرینه صارفه عن إرادته الظّاهر، و لا- یمکن طرحه لأجل أصله الظهور، و لا- طرح ظهوره لظهور الظّاهر، فتعین العمل به و تأویل الظّاهر به. و قد تقدّم فی إبطال الجمع بین الدلیلین ما یوضح ذلك.

ترجمه

مناقشه شیخنا در بیانات احسانی و مرحوم شیخ طوسی:

- تحقیق در مطلب اینستکه:

این دو مذهب (افراطی و تفریطی) همه برخلاف مقتضای دلیل است. چرا؟

بیان سوم: در تقویت مذهب مشهور:

- زیرا اصل در خبرین (نصّ و ظاهر، به دلیل عدالت روّاتشان) صدق هر دو خبر است (یعنی که مقتضای موجود)، و حکم (بر طبق آیه نباء) صدور هر دو خبر (از معصوم) است.

- پس: فرض این دو خبر واحد عادل، مثل دو خبر متواتر است، و از فرض صدور هیچیک از آن دو مانعی وجود ندارد، تا اینکه تعارض (یعنی تنافی در مدلول دو خبر) پیدا شود (که آن هم در ظاهرین متباین است).

- و لذا (به خاطر اینکه در نصّ و ظاهر مقتضای موجود و مانع مفقود است) خبر واحد خاص (مثلاً یحرم اکرام العالم الفاسق)، به سبب معارضه خبر عام متواتر با آن طرح نمی شود.

بیان چهارم: در تقویت مذهب مشهور:

اشاره

- و (در تثبیت مذهب مشهور) اگر می خواهی بگو: مرجع تعارض میان نصّ و ظاهر (مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق) به تعارض میان اصله العموم (یا اصله الحقیقه) در ظاهر (که اکرام همه علماء را واجب می داند) و دلیل حجّیت نصّ (که اکرام علمای فاسق را حرام می داند) است، در حالیکه ارتفاع اصل به سبب دلیل روشن است.

- و این چنین است کلام در ظاهر (مثل اغتسل یوم الجمعه) و اظهر (مثل: ینبغی غسل الجمعه).

- زیرا دلیل حجیت اظهر، آن را قرینه صارفه قرار می دهد بر اراده ظاهر (یعنی که ما را اراده و جویی ظاهر منصرف می کند به اراده استحباب از آن).

- و لذا طرح اظهر (که ینبغی غسل الجمعة باشد) بخاطر اصاله ظهور ظاهر (که اغتسل در وجوب باشد) و نیز طرح ظهور اظهر به دلیل ظهور ظاهر ممکن نیست.

- پس: عمل به اظهر (ینبغی...) و تأویل ظاهر (اغتسل...) به اظهر تعیین می یابد.

- در ابطال جمع بین دلیلین (که نظر احسایی بود) مطالبی در مباحث قبلی گذشت.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب شیخنا در (و التّحقیق:... الخ) چیست؟

اینستکه: پس از نقل نظرات مخالفین در مسأله مورد بحث وارد تحقیق شده می فرمایند حق مطلب اینستکه:

- تمام این فرمایشات مخالف با دلیل بوده و قابل قبول نمی باشد.

- البته، مرادشان هم از دلیل همان مطلبی است که قبلا در و السیر فی ذلک گفته آمد و آن این بود که: مقتضی جمع بینهما موجود و مانع هم مفقود است فیؤثر المقتضی اثره.

* اما وجود المقتضی: فرض بر اینستکه: هر یک از دو حدیث متعارض که در ظاهر یکی خاص و دیگری عام است و یا یکی اظهر و دیگری ظاهر است و... هر کدام فی حد نفسه جامع شرائط حجیت هستند و الا محلّ بحث نمی بودند.

- وقتی هم که هر دو جامع شرائط حجیت شدند، ادله حجیت خبر واحد هر کدام را شامل شده و ما را به صدور آن متعبد ساخته و دلالت می کنند بر اینکه باید از آن متابعت کنید.

* و امّا فقد المانع: هیچ مانعی هم در اینجا وجود ندارد مگر مسأله تعارض که خوشبختانه در موارد امکان جمع عرفی یک تعارض صوری و ظاهری برقرار است که به مجرد جمع میان دو دلیل مرتفع می شود چرا که در حقیقت تعارض نیست و لذا مانعی هم وجود ندارد.

- پس: هر دو دلیل به درجه فعلیت رسیده و باید که به هر دو عمل شود.

* نکته: قبل از ورود به مطلب بعد نیاز به بیان یک مقدمه است و آن اینستکه: دو دلیل که در ظاهر با یکدیگر تعارض می

کنند، بطور کلی از چهار حال خارج نیستند:

۱ - یا اینکه هر دو نص در مطلوب اند، مثل اینکه یک دلیل بگوید: یجب اکرام زید، و دلیل دیگر بگوید: یحرم اکرام زید، که هر دو دلیل نصّ در مدلول خود یعنی وجوب یا حرمت اکرام زید هستند، که در اینصورت دستمان از جمع بینهما کوتاه است. چرا؟

ص: ۴۰۱

- زیرا که دلالتها قابل توجیه نیست و لذا نوبت به قواعد تعارض و یا قوانین دوران بین المحذورین می رسد، و لکن اینگونه موارد در میان اخبار بسیار نادر است.

۲- یا اینکه یکی از آن دو نصّ و دیگری ظاهر است، مثل: اکرم العلماء... که ظهور در وجوب اکرام زید عالم دارد، و یحرم اکرام زید که نص در حرمت اکرام زید است.

- در رابطه با این حال که یکی از موارد جمع عرفی است چند احتمال وجود دارد که وضع آن ذیلا روشن خواهد بود.

۳- یا اینکه یکی اظهر است و دیگری ظاهر که البته اظهر و ظاهر نیز، صوری دارد، از جمله اینکه:

- گاهی ممکن است که عام و خاص باشند، و گاهی ممکن است که عامین من وجه باشند، و گاهی امکان دارد که متباینین باشند.

- البته از آنجا که جهات مذکور فعلا مدنظر نبوده و محل بحث نیستند تنها به ذکر یک مثال اکتفاء می کنیم. فی المثل:

- اکرم العلماء، ظهور در وجوب اکرام تمام علماء از جمله فلاسفه دارد و لا- بأس باکرام الفلاسفه که اظهر است در عدم وجوب اکرام فلاسفه بخصوص.

البته جهت اظهریت آن هم خصوصیت آن است و آن اینستکه: دلالت خاص بر خصوص موردش از دلالت عام بر آن مورد اقوی می باشد.

- نکته: این صورت نیز محلّ بحث است که بحثش خواهد آمد.

۴- یا اینکه هر دو دلیل متعارض ظاهرین هستند که فعلا مدنظر و محلّ بحث نیست و لکن در قسمت بعد با ذکر کلمه نعم بیان خواهد شد.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و ان شئت قلت:... الخ) چیست؟

- نقل مطلبی است که در و التحقيق آمد به بیانی دیگر و لذا می فرماید:

- در باب نصّ و ظاهر که عند المشهور یکی از موارد جمع عرفی است و در حالت شماره سه مثال آن را ذکر کردیم، چند احتمال متصور است.

۱- اینکه هر دو دلیل یعنی هم نصّ و هم ظاهر را کنار بگذاریم، این احتمال عند الكل باطل است چه قائلین به جمع و حمل ظاهر برخلافش، و چه قائلین به تعارض و در نتیجه ترجیح یا تخییر.

۲- اینکه هر دو دلیل را بدون توجیه و تأویل ظاهرشان اخذ کنیم، این احتمال نیز باطل است چرا که تناقض گوئی است.

۳- اینکه ظاهر را به لحاظ سند و دلالت اخذ کرده و نصّ را سندا کنار بگذاریم و بگوئیم که کذب محض است، این احتمال نیز باطل است، زیرا که ادله حجّیت خبر واحد شامل این نصّ هم می شود و

ص: ۴۰۲

مانع از طرح آن است.

۴ - اینکه نصّ را سنداً و دلالة اخذ و ظاهر را سنداً طرح کنیم، که این احتمال نیز مبتلا به اشکال احتمال سوّم است.

۵ - اینکه ظاهر را گرفته و نصّ را توجیه کنیم، که این احتمال نیز باطل است چرا که نصّ توجیه بردار نیست.

۶ - اینکه نصّ را اخذ کرده و ظاهر را نیز سنداً اخذ کنیم و لکن به لحاظ دلالت آن را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل کنیم، فی المثل: در مثالی که در مقدمه ذکر شد بگوئیم مراد اینستکه: اکرام غیر زید از علماء واجب است.

- این احتمال متعین است و هو المطلوب که نتیجه اش جمع دلالتی است و به بیان مرحوم شیخ امر دائر است که از اصالة الظهور در ظاهر رفع ید کنیم یا که از اصالة السند در نصّ؟

- از آنجا که ادله حجّیت نصّ، سند آن را تضمین کرده و مانع رفع ید از سند می شود، نوبت به رفع ید از ظاهر می رسد و لذا اصالة الظهور را کنار می زنیم و این کاملاً منطقی است. چرا؟

- بخاطر اینکه حجّیت اصالة الظهور، مطلق است به اینکه قرینه یا ما يصلح للقریبته برخلاف ظاهر، در بین نباشد، و فرض اینستکه: نصّ مذکور صلاحیت قریبیت دارد و لذا نوبت به اخذ به ظاهر نمی رسد، چرا که الاصل دلیل حیث لا دلیل.

- پس: در نصّ و ظاهر که ما آن را بطور علیحده مورد محاسبه قرار دادیم به مطلوب خود دست پیدا نمودیم.

- و اما در باب اظهر و ظاهر که آن نیز عند المشهور یکی از مصادیق جمع عرفی است و مثالش هم گفته آمد باز چند احتمال متصور است که با برهان سبر و تقسیم، مطلوب خود را به دست می آوریم:

۱ - اینکه هر دو دلیل را سنداً طرح کنیم، که احدی ملترزم به این صورت نیست.

۲ - اینکه هر دو دلیل را به ظهورش اخذ کنیم، که این احتمال نیز ممکن نیست.

۳ - اینکه ظاهر را به لحاظ سند و ظهور، اخذ کرده و اظهر را سنداً طرح کنیم، این احتمال نیز با ادله حجّیت نمی سازد.

۴ - اینکه اظهر را دلالة توجیه کنیم، که این احتمال نیز باطل است چونکه اظهر اقوی دلالة می باشد و صلاحیت قریبیت دارد و لذا اگر قرار است که توجیهی بشود باید که ظاهر را که اضعف است توجیه نمود.

۵ - اینکه اظهر را گرفته و ظاهر را سنداً طرح کنیم که باز ادله حجّیت مانع از آن می شوند.

۶ - اینکه اظهر را از لحاظ سند و دلالت گرفته و ظاهر را از لحاظ دلالت توجیه کرده بگوئیم چون ما يصلح للقریبته برخلاف ظاهر در میان است جای اصالة الظهور نیست، و هو المطلوب.

متن نعم، بقی الإشکال فی الظاهرین اللذین یمكن التصرف فی کلّ واحد منهما بما یرفع منافاته لظاهر الآخر، فیدور الأمر بین التّرجیح من حیث السّند و طرح المرجوح، و بین الحکم بصدروهما و إرادته خلاف الظاهر فی کل من أحدهما.

فعلی ما ذکرنا - من أنّ دلیل حجّیه المعارض لا یجوز طرحه لأجل أصاله الظهور فی صاحبه، بل الأمر بالعکس؛ لأنّ الأصل لا یزاحم الدّلیل - یرجع الحکم فی المقام بالإجمال؛ لتکافؤ أصالتی الحقیقه فی کلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادته خلاف الظاهر من أحدهما، فیتساقط الظهوران من الطّرفین، فیصیران مجملین بالنّسبه إلی مورد التّعارض، فهما کظاهری مقطوعی الصدور، أو ککلام واحد تصادم فیهِ ظاهران.

ترجمه

اشکال در جمعی که متوقف است بر تصرف در هر دو خبر:

اشاره

- بله، باقی می ماند اشکال در دو ظاهری که تصرف در هریک از آن دو به گونه ای از توجیه است، که منافات این یکی ظاهر (مثل اکرم العلماء) را با ظاهر دیگر (مثل لا تکرّم العلماء) مرتفع شود (چنانکه احسائی می گفت مراد از علما در این یکی علمای فلان کشور، و مراد از علماء در آن یکی، علمای فلان کشوراند). و لذا: (در ظاهرین متباینین)، امر دائر است:

۱ - بین اعمال ترجیح، از جهت سند (هر یک از دو روایت)، و کنار گذاشتن مرجوح.

۲ - و بین حکم به صدور هر دو خبر (از معصوم) و اراده خلاف ظاهر در هریک از آن دو.

- پس: بنابر آنچه که ما (در ان شئت) گفتیم که: طرح دلیل حجّیت معارض (مثل یحرم اکرام...)، بخاطر اصاله ظهور ظاهر دیگر (مثلاً اکرم العلماء) جایز نیست، بلکه امر به عکس است (یعنی که باید نصّ را اخذ و ظهور دیگر را طرح نمود). چرا که اصل مزاحم دلیل نمی شود، حکم به اجمال در این مقام (که ظاهرین متباینین تعارض می کنند)، به دلیل تعارض دو اصاله الحقیقه در هریک از دو خبر با هم، واجب می شود. با وجود علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر از یکی از دو خبر. (یعنی که ظاهر یکی از دو خبر مراد نیست).

- پس: دو ظهور از ناحیه دو خبر تساقط کرده، نسبت به مورد تعارض (که اکرام علما باشد) مجمل می شود (و عرف متغیر می گردد و لذا جای اعمال ترجیح است).

- پس: این دو ظاهرین متعارضین (یا دو خبر مظنونی الصدور) مثل دو ظاهر مقطوعی الصدور (متواتر)، و یا مثل کلام واحدی (همچون رأیت اسدا یرمی) است که دو ظاهر در آن تصادم می کنند. (یعنی همانطور که این دو ظاهر مجمل شده و دلیلین تساقط می کنند، در اینجا نیز مجمل شده تساقط می کنند).

* مقدّمه بفرمائید دو دلیلی که با یکدیگر تعارض می کنند و هر دو ظهوری هستند و هیچیک اظهر از دیگری نیست بر چند قسم اند؟

- از یک نظر بر سه قسم می شوند که هر یک دارای حساب علیحده ای است:

۱ - گاهی احدهما المعین قرینه عرفیه است بر مراد و منظور از آن دیگری مثل عام و خاص، فی المثل:

- دو دلیل اکرم العلماء و لا- تکرّم فساقهم، که گرچه به حسب فرض متساوی الظهور هستند و لکن عند العرف، خاص قرینه عام است.

- نکته: قدر متیقّنی که در جمع بین الدلیلین وجود دارد یکی نصّ و ظاهر است، یکی اظهر و ظاهر است، یکی هم همین عام و خاصّ است.

۲ - گاهی هم اگر ما بخواهیم که به هر دو دلیل اخذ کرده و متعیّد به صدور آنها شویم چاره ای نیست جز اینکه هر دو را توجیه کرده و برخلاف ظاهرشان حمل نمائیم، چه عامین من وجه باشند مثل: اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق، که اگر هر یک را حمل بر مادّه افتراقش کنیم، نزاع و تعارض از بین می رود، و چه متباینین باشند، مثل: ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره، که اولی بر عذره نجسه حمل می شود و دوّمی بر عذره طاهره، که در اینصورت نیز کار تمام می شود.

- اما این توجیّهات، توجیّهات عرف پسندی نمی باشد و لذا قدر متیقّن و به تعبیر دیگر قدر مسلّم از موارد باب متعارضین که باید قوانین آن را پیاده نمود همین مواردی است که ذکر شد.

۳ - گاهی هم اگر احدهما لا علی التّعیین، توجیه شود، معارضه از بین می رود.

- فی المثل: در اغتسل للجمعه، و ینبغی غسل الجمعه که اولی ظهور در وجوب دارد و دوّمی ظهور در استحباب و هر یک هم صلاحیت قربیت برای دیگری را دارد، چنانچه از ظاهر اغتسل رفع ید کرده آن را حمل بر استحباب مؤکّد کنیم. تعارض برداشته می شود، چنانکه اگر از ظاهر ینبغی رفع ید کرده، آن را حمل بر وجوب کنیم باز تعارض برداشته می شود.

* انما الکلام و محل بحث در کدامیک از این سه قسم است؟

- در همین قسم اخیر است.

* با توجه به مطلب فوق مراد از (نعم، یبقی الاشکال فی الظّاهرين... الخ) چیست؟

- اینستکه: گاهی در دو ظاهر، شاهد خارجی بر تصرّف در احدهما داریم که در آن صورت چنین ظاهری در حکم اظهر و ظاهر خواهند بود.

- اما گاهی قرینه و شاهی بر توجیه هیچکدام از آن دو بخصوصه نداریم که این محل بحث است،

ص: ۴۰۵

بدین معنا که آیا چنین موردی از مصادیق و موارد جمع عرفی است که گفته شود هر دو صادر شده است و لکن در دلالت احدهما باید که تصرّف نمود؟ یا که از مصادیق متعارضین و اخذ به مرجّحات سندیه است تا که هر کدام راجح بود آن را اخذ کنیم؟

- می فرماید: در اینجا وجوه و احتمالاتی متصوّر است که به ترتیب بیان می شود:

* مراد از (فعلی ما ذکرنا... الخ) چیست؟

- بیان وجه و یا احتمال اوّل است مبنی بر اینکه بگوئیم: اینگونه موارد نیز از مصادیق جمع عرفی است، چرا که در این احتمال، احتمالاتی مطرح است از جمله اینکه:

* اینکه هر دو را طرح کنیم که این با ادلّه حجّیت سازگار نیست و احدی هم به آن ملتزم نمی باشد.

* اینکه اخذ به ظاهر هر دو کنیم که باز مستلزم افتادن در تناقض گوئی است و لا یلتزم به احد.

* اینستکه: اغتسل للجمعه را سندا و ظهورا گرفته و ینبغی را کنار بگذاریم که باز ادلّه حجّیت چنین اجازه ای نمی دهند.

* اینکه به عکس احتمال سوّم عمل کنیم که باز با ادلّه حجّیت چه کنیم؟

- پس: تنها راه چاره اینستکه: سندها را گرفته و در ظهور احدهما تصرّف کرده بگوئیم که اصاله الظهور در آن جاری نمی باشد، و لذا:

- از آنجا که هریک از آن دو صلاحیت قرینیت برای دیگری دارند و ما نیز علم اجمالی داریم به اینکه احد الظهورین مراد نیست، ناگزیر نوبت به اجمال الدلیلین می رسد.

- در نتیجه می گوئیم: نسبت به مورد تعارض که وجوب و حرمت در مثال مذکور باشد هیچکدام متعین نیستند و لذا کلام مجمل می شود، عینا مثل دو دلیل قطعی مجمل و یا یک کلامی که مخصّص متصل مجمل در ذیل آن آمده باشد که بکلی کلام را مجمل می سازد.

- پس: این احتمال، وجه الجمع را تقویت می کند.

متن و يشکل بصدق التّعارض بينهما عرفا و دخولهما في الاخبار العلاجيّه؛ إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر، مع أنّه لا محصّل للحكم بصدور الخبرين و التّعديدر بكليهما؛ لأجل أن يكون كلّ منهما سببا لإجمال الآخر، و يتوقّف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتّب حينئذ ثمره على الأمر بالعمل بهما.

نعم، كلاهما دليل واحد على نفى التّالث، كما في المتباينين.

و هذا هو المتعيّن؛ و لذا استقرّت طريقه العلماء على ملاحظه المرجّحات السّنديّه في مثل ذلك، إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوب التّخيير بينهما عند فقد المرجّحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي العده و الاستبصار المتقدّمين. كما أنّ اللازم على الأوّل التّوقّف من أوّل الأمر و الرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفا لهما، و إلّا فالتّخيير من جهه العقل، بناء على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب و الحرمة.

ترجمه

اشكال در جمعی که متوقف بر تصرف در احدهما لا بعينه است:

- و نیز اشکال می شود به صدق تعارض بین ظاهرين (یعنی عام و خاص من وجه که در ماده اجتماع یعنی عالم شاعر تعارض دارند) و دخول آن دو در اخبار علاجيّه. چرا؟

چرا قسم سوّم را ملحق به قسم اوّل کرده و آن را داخل در اخبار علاجيّه نمودید؟

- زیرا: اختصاص اخبار علاجيّه به خصوص متعارضين قسم اوّل که جمع بينهما ممکن نیست مگر به اخراج هر دو از ظاهرشان؛ خلاف ظاهر است (چونکه اخبار علاجيّه می گوید هر جا که عرف متخیر شد باید که اعمال ترجیح نمود و این تخیر در عام و خاص من وجه وجود دارد).

دیگر اینکه محصّیلمی در حکم به صدور هر دو (از معصوم عليهم السّلام) و تعبد به آن دو (در حالیکه می داند که یکی از آن دو را باید رد کند) وجود ندارد. چرا؟

- بخاطر اینکه هریک از این دو ظاهر (یعنی اکرم العلماء و لا تکرم الشعراء) سبب اجمال آن دیگری است، و لذا در عمل به آن دو توقف پیش می آید و در نتیجه رجوع به اجرای اصل می شود. چرا؟

- زیرا: در این هنگام (که اجمال عارض شده) ثمره ای بر عمل به این دو مترتب نمی شود (یعنی که معنای مطابقی هیچیک از آن دو به دلیل اجمال قابل عمل نیست).

- بله، این دو خبر (وجوب و حرمت) دلیل واحدی هستند بر نفی قول ثالث (مثلا- اباحه، و لذا معنای التزامی آن بدرد می خورد)

- این (که قسم اوّل و سوّم جای جمع نیست بلکه جای اعمال ترجیح است) همان قول متعین است.

ص: ۴۰۷

و لذا:

- طریقه مشهور علماء بر ملاحظه مرجحات سندیه (مثل عدلیت..) قرار گرفته است در مثل آن دو (یعنی هم در قسم اول و هم در قسم سوم)، الا اینکه لازمه این مطلب (که شما که به اخبار علاجیه مراجعه کرده، اعمال ترجیح نموده، راجح را گرفته و مرجوح را کنار می گذارید) در صورت فقدان مرجحات، تخییر بین خبرین است، چنانکه ظاهر روایتهای آخر عبارتهای عدّه و استبصار نیز همین بود.

و اما طریقه علماء در قسم اول و سوم، اعمال ترجیح است:

اشاره

- چنانکه لازم، بنا بر قول اول (یعنی جمعی ها) از اول امر (در اکرم العلماء و لا- تکریم العلماء)، توقف است (چون مجمل است)، و رجوع به اصل (یعنی که به مدلول مطابقی هیچیک از آن دو عمل نمی شود گرچه مدلول التزامی آن دو که نفی ثالث باشد، معتبر است).

البته در صورتیکه اصل مخالف با آن دو نباشد.

- و الا اگر اصل مخالف با هر دو باشد (مثل جایی که یکی یجب و دیگری یحرم است) و دوران بین المحذورین است، حکم تخییر عقلی (ظاهری) است، (البته) بنا بر قول به تخییر (از مشهور) در دوران امر بین دو احتمالی که مخالف با اصل است، مثل وجوب و حرمت.

تشریح المسائل

* مراد شیخنا از (و یشكل بصدق التعارض بینهما عرفا...) چیست؟

- اینستکه: به دو دلیل وجه و یا احتمال اول را نمی توان پذیرفت و باید گفت که اینگونه موارد از مصادیق متعارضین است و نه جمع عرفی.

* دلیل اول اینکه: اگر اینگونه موارد را نیز از متعارضین گرفته و دامنه متعارضین را تنها به عامین من وجه و متباینین که هر دو باید توجیه شود تا به هر دو اخذ شود منحصر سازیم، مستلزم حمل اخبار علاجیه بر فرد نادر خواهد بود. چرا؟

- بخاطر اینکه نوع متعارضات از قبیل اغتسل و ینغی می باشد، و حمل بر فرد نادر شایسته نیست چرا که با اتمام ائمه علیهم السلام به معالجات نمی سازد.

* دلیل دوّم اینکه: اصولاً حکم به صدور هر دو حدیث و اجراء ادلّه حجّیت در حق هر دو و تعبد به صدق هر دو، مقدّمه است برای عمل به آن دو و حال آنکه در ما نحن فیہ این التزامات نتیجه عملی ندارد. چرا؟

- چونکه نتیجه حکم به صدور هر دو عبارت شد از اجمال هر دو، یعنی که هر یک قرینه شدند بر رفع ید از ظهور آن دیگری.

ص: ۴۰۸

- در نتیجه هر دو مجمل شدند و ما ناچار شدیم به اصلی از اصول عملیه رجوع کنیم.

- پس چنین تعیدی بلا فایده بوده و بهتر است که از همان اول بگوئیم که ادلّه حجّیت شامل اینها نمی شوند و باید به سراغ مرجّحات دیگر رفت یعنی که اینجا جای تعارض است و نه جمع و هذا هو المتعین.

- و اما شاهد بر این مطلب هم، سیره مستمّره فقهاء بر اخذ به مرجّحات است در این گونه موارد.

* نکته: اثبات ادّعی سیره در اینجا برای شیخ مشکل است چرا که شهیدین در لمتعین و دیگران در اینگونه موارد اقدام به جمع بینهما کرده اند و به سراغ مرجّحات نرفته اند.

* پس مراد ایشان از (نعم، کلاهما دلیل واحد علی نفی الثالث... الخ) چیست؟

اینستکه: بله، مرادمان از اینکه گفتیم تعبد به صدور بلا فایده است و موجب اجمال می شود اینستکه فایده اصلی ندارد چرا که به هیچیک نتوانستیم که در مورد آن عمل کنیم، لکن باید بدانیم که این تعبد و اجراء ادلّه حجّیت یک فایده جنبی دارد و آن اینستکه وقتی هر دو دلیل را قبول کرده و به صدورشان ملتزم شدیم، نفی ثالث کرده می گوئیم: غسل جمعه مثلا یا واجب است یا مستحب و لذا اباحه یا کراهت و یا حرمت ندارد، چنانکه در متباینین از قبیل اکرام العلماء و لا تکرّم العلماء نیز این مطلب وجود دارد یعنی که روی هم رفته نفی قول ثالث می کنند.

* پس غرض از (إلا أنّ اللازم من ذلك وجوب التّخیر بینهما عند فقد المرجّحات... الخ) چیست؟

- در حقیقت بیان ثمره دو احتمال مذکور است و لذا می فرماید:

* نتیجه احتمال دوّم اینستکه: در اینگونه موارد، قواعد متعارضین اجراء می شود یعنی که ابتدا به سراغ مرجّحات رفته و در صورت عدم وجود مرجّحات، نوبت به تخیر می رسد، که از کلمات شیخ طوسی در استبصار و عدّه نیز استفاده می شد.

* و اما نتیجه احتمال اول اینستکه: از همان اول امر توقّف کرده و بر طبق هیچکدام فتوی ندهیم، آنگاه اگر احدهما با اصل عملی موافق بود مثل ینبغی در مثال مذکور که با اصل برائت سازگار است، خوب به همان اصل مراجعه می کنیم و اگر چنانچه هر دو دلیل با اصل مخالف بودند مثل افعّل و لا تفعل، خوب در اینگونه موارد قوانین دوران بین المحذورین اجراء می شود و آن اینستکه: عملی المشهور و به حکم عقل جای تخیر است، آن هم تخیر عملی و بنابر قولی هم جای تعیین است، یعنی که باید معینا جانب حرمت را گرفت چرا که دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.

متن و قد أشرنا سابقا إلى أنه قد يفصل المسألة:

بين ما إذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامين من وجه؛ حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندیة فيهما على الإطلاق، يوجب طرح الخبر المرجوح في مادّة الافتراق و لا وجه له، و الاقتصار في الترجيح بها على خصوص مادّة الاجتماع التي هي محلّ المعارضه و طرح المرجوح بالنسبه إليها مع العمل به في مادّة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجيّه. و بين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعه» الظاهر في الوجوب، و قوله: «ينبغي غسل الجمعه» الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأسا لأجل بعض المرجحات.

لكنّ الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجيّه انما هو من جهه أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من وجه من حيث مادّتي الافتراق و الاجتماع.

و أمّا إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

و كيف كان فترك التفصيل أوجه منه، و هو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

ترجمه

تفصيل در دو مثال قسم سوّم از اقسام جمع:

- در گذشته اشاره کردیم که گاهی در این مسأله (یعنی جمع بین متعارضین آن هم در قسم سوّم، بین مثال اول و مثال سوّم) تفصیل داده می شود:

۱ - بین آنجایی که برای هر یک از دو ظاهر متعارض، مورد و مصداقی سالم از معارض باشد، چنانکه در عامین من وجه (مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الشعراء که دو مادّة افتراقشان سالم از معارض اند و لذا ما متعبد به هر دو شده بینهما را جمع می کنیم)، چرا که رجوع به مرجحات سندیّه (مثل: اعدلیت) در عامین من وجه، بطور مطلق (چه در مادّة افتراق و چه در مادّة اجتماع) موجب طرح و کنار گذاشتن خبر مرجوح در مادّة افتراق می شود که وجهی برای آن رجوع به مرجحات وجود ندارد (چونکه در مادّة افتراق آن دو، تعارضی وجود ندارد و حال آنکه اعمال ترجیح مربوط به متعارضین است).

- و اکتفاء در ترجیح به مرجحات، در خصوص مادّة اجتماع که محلّ معارضه است و طرح مرجوح نسبت به مادّة اجتماع و اخذ راجح، با وجود عمل به مرجوح در مادّة افتراق از ظاهر اخبار علاجيّه بعيد است.

۲- و بین آنجایی که برای هر یک از دو ظاهر متعارض، مورد و مصداق سالم از معارض وجود ندارد.

- مثل: این سخن امام علیه السلام که: اغتسل للجمعه، که ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- و مثل: این سخن امام علیه السلام که: ینبغی غسل الجمعة که ظهور در استحباب دارد (و لذا ملحق به قسم اول بوده و جای اعمال ترجیح است).

- در نتیجه: خبر مرجوح، از همان اول، بخاطر وجود بعضی از مرجحات، طرح می شود.

ردیه شیخنا بر تفصیل فوق:

اشاره

- اما استبعاد مذکور در اخبار علاجیه، از جهت اینستکه: بناء عرف در عمل به اخبار آحاد، از باب ظن شخصی به صدور است و لذا تبعیض و تفکیک در صدور عامین من وجه، از جهت دو ماده افتراق و نیز ماده اجتماع ممکن نمی باشد) چونکه وقتی من از حیث ماده افتراق ظن به صدور هر دو پیدا کردم و گفتم که هر دو واجب العمل اند، دیگر نمی توانم در ماده اجتماع اقدام به طرح یکی از دو صدور کنم).

- و امّا اگر شارع ما را در ماده افتراق متعید نمود به صدور خبر جامع شرائط، پس مانعی از متعید کردن ما به مضمون خبر (راجع) و عمل نکردن به دیگری (خبر مرجوح) وجود ندارد.

- در هر حال (چه این استبعاد درست باشد یا نه)، ترک این تفصیل بهتر است از قول به آن، ولو این تفصیل بهتر است از اطلاق اهمال مرجحات (که جمع باشد بوسیله احساسی چرا که او در هر دو مثال قسم سوم و بلکه در تمام صور متعارضین قائل به اهمال متعارضین یعنی جمع است).

- پس (حق اینستکه: در هر دو مثال قسم سوم باید که اهمال ترجیح و اعمال ترجیح کرد).

تشریح المسائل

* مراد شیخنا از (و قد اشرنا سابقا الی أنه قد یفصل فی المسأله... الخ) چیست؟

- بیان وجه و یا احتمال سوم در مسأله تعارض ظاهرین یعنی قول به تفصیل است و لذا می فرماید:

- گاهی دو ظاهر متعارض به گونه ای هستند که هر یک دارای موارد و مصادیق سلیم از معارض می باشند، یعنی که عامین

من وجه هستند.

- به عبارت دیگر: هر یک بر یک سلسله افراد و مصادیقی صادق هستند که آن دیگری بر آنها صادق نمی باشد، و البته در مواردی هم هر دو تصادق دارند، و در یک کلام گاهی متعارضین عامین من وجه هستند.

- فی المثل: در اکرم العلماء و لا- تکرم الفساق، دلیل اول بر عالم عادل صدق می کند و ماده افتراق آن است و دلیل دوم بر فاسق جاهل صادق است که ماده افتراق آن است و هر دو دلیل بر عالم فاسق صدق می کنند که ماده اجتماع آن دو است. در اینجا:

ص: ۴۱۱

۱ - اکرم العلماء می گوید: اکرام عالم فاسق (به خاطر علمش) واجب است. (چونکه تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه).

۲ - لا تکرّم الفسّاق می گوید: اکرام فاسق عالم (بخاطر فسقش) حرام است.

- پس: دلیلین در مادّه اجتماع تعارض دارند.

- حال أنّما الکلام در اینستکه: گاهی متعارضین از همین قبیل اند که در آن سه احتمال متصوّر است:

۱ - اینکه به قول مطلق به مرجّحات سنّیه مراجعه کرده و هر دلیلی را که از لحاظ سنّدی بر دیگری رجحان دارد مطلقاً یعنی چه نسبت به مادّه اجتماع و چه نسبت به مادّه افتراق، اخذ و مرجوح را مطلقاً یعنی حتّی نسبت به مادّه افتراق طرح کنیم.

- فی المثل: اکرم العلماء را گرفته و لا تکرّم الفسّاق را بکلی رها کنیم و یا بالعکس.

- این احتمال باطل است. چرا؟

- زیرا فرض بر اینستکه: در هریک از دو دلیل، مقتضی برای اخذ و عمل و حجّیت و تعیّد موجود است و آن اینکه هر کدام جامع شرائط حجّیت هستند. چرا؟

- زیرا که تعارض همیشه میان دو حجّت است، نه میان دو حجّت یا میان یک حجّت و یا یک لا حجّت.

- پس لو لا المانع مقتضی تأثیر خود را می گذارد و حکم می شود به حجّیت فعلیه هر دو دلیل، و لکن تعارض مانع از عمل به هر دو می شود، و لکن لا شک در اینکه به همان مقدار معارضه مانع تراشی می شود و نه بیشتر از آن.

- و اما مقدار معارضه تنها نسبت به مادّه اجتماع است و لکن نسبت به مادّه افتراق وجهی برای طرح نیست. چرا؟

- زیرا که مقتضی موجود است و مانع مفقود، و لذا این احتمال قابل قبول نمی باشد.

۲ - اینکه نسبت به مادّه افتراق به هر دو دلیل عمل شود یعنی که نسبت به عالم عادل به اکرم عمل کنیم و نسبت به جاهل فاسق به لا- تکرّم، و تنها نسبت به مادّه اجتماع یعنی عالم فاسق که موجب تعارض آن دو است به مرجّحات رجوع کرده، و به حکم اخبار علاجیه راجح را اخذ و مرجوح را کنار بگذاریم.

- این احتمال نیز با اشکال روبروست و آن اینستکه: با ظاهر اخبار علاجیه سازگار نمی باشد. چرا؟

- زیرا ظاهر اخبار علاجیه اینستکه: راجح را باید مطلقاً و من جمیع الجهات اخذ کرده و به آن عمل کنیم و مرجوح را رأساً و بکلی طرح کرده کنار بگذاریم نه اینکه نسبت به بعض المدلول طرح و نسبت به بعض (مادّه افتراق) اخذ نمائیم.

۳ - اینکه نسبت به عامین من وجه، نه مطلقا، و نه نسبت به خصوص مادّه اجتماع:

- از قواعد باب متعارضین استفاده کنیم یعنی که علی التّعیین اخذ به راجح و طرح مرجوح و چنانچه رجحانی نبود علی التّخیر یکی را اخذ و دیگری را طرح کنیم، بلکه می توان از قانون جمع استفاده کرده بین الدلیلین را جمع نمائیم.

* وجه الجمع آن چیست؟

- اینستکه: اگر یکی از دو دلیل معینا شاهد و قرینه بر توجیه دارد همان را توجیه کنیم و الا هر دو را توجیه کرده و هریک را بر خصوص مادّه افتراق حمل نمائیم، یعنی بگوئیم که:

- از اکرم العلماء، خصوص عالم عادل اراده شده است و از لا تکرم خصوص جاهل فاسق، و هذا هو الحق.

- حال فرق بگذاریم بین متعارضینی که از قبیل عامین من وجه اند که در آنها به قانون جمع مراجعه کردیم و بین متعارضینی که متباینین اند مثل ثمن العذره سحت، و لا بأس ببيع العذره که از قبیل متناقضان است، و مثل اغتسل للجمعه و ینبغی غسل الجمعه که از قبیل متضادان است.

- در اینگونه موارد مستقیما به قواعد باب تعارض مراجعه کرده و در قدم اوّل اخذ به راجح و طرح مرجوح و در قدم دوّم اگر رجحانی نبود مخیر هستیم که یکی را اخذ و دیگری را اختیارا طرح کنیم.

* پس غرض شیخ از (و لکن الاستبعاد المذكور فی الاخبار العلائیه... الخ) چیست؟

اینستکه: از سه وجه مذکور تنها وجه دوّم صحیح است که در ظاهرین متعارض باید قواعد تعارض پیاده شود و جای جمع نمی باشد.

- و اما قول به تفصیل و همچنین وجه اوّل باطل است.

* اشکال تفصیل در وجه سوّم چیست؟

اینستکه: مفصل در قسمت اوّل یعنی عامین من وجه مدّعی شد که جای جمع است و نه جای ترجیح و سه احتمال در آنجا ذکر نمود که به عقیده ما احتمال دوّم آن صحیح می باشد و آن اینکه نسبت به مادّه های افتراق به هر دو عمل می شود و نسبت به مادّه اجتماع اخذ به راجح و طرح مرجوح می شود.

- البته مفصل گفت هو بعید، یعنی که از ظاهر اخبار علائیه به دور است و ما می گوئیم که:

* اگر حجّیت اخبار آحاد از باب بناء عقلاء عالم باشد که به مناط اطمینان به صدور به آن عمل می کنند بله حق با شماست، منتهی تبعیض در صدور معنا ندارد. چرا؟

- لأنه لا يمكن الظنّ بصدور الخبر المشخّص بالالفاظ بالنّسبه الى بعض مدلوله دون بعض.

* و أمّا اگر عمل به خبر واحد از باب افاده ظنّ به حکم، بناء عقلاء نباشد بلکه از باب تعيّد شرعی باشد یعنی که ما کاری نداریم که فلان خبر مفید ظنّ به واقع هست یا نه بلکه صرفاً چون شارع ما را

ص: ۴۱۳

متعبد بدان کرده آن را قبول کرده و بدان عمل می کنیم. به شما خواهیم گفت:

- هیچ مانعی وجود ندارد از اینکه شارع ما را به بعض مضمون خبر یعنی ماده افتراق متعبد کرده و حکم به صدور آن نماید و نسبت به بعض دیگر مضمون خبر یعنی ماده اجتماع متعبد نسازد و حکم به عدم صدور آن نماید که هر دو هم روی دلیل است، هم آن تعبد به صدور که بر اساس ادله اولیه یعنی ادله حجیت خبر واحد است، و هم این عدم تعبد به صدور و یا تعبد به عدم صدور که بر اساس ادله ثانویه یعنی اخبار علاجیه است.

- و جمع بین ادله اولیه و ثانویه نیز ایجاب می کند که نسبت به ماده افتراق متعبد به صدور باشیم و لکن نسبت به ماده اجتماع چنین تعبدی نباشد.

- پس استبعاد شما بر مبنای اولی است کما هو المشهور و نه بر مبنای دوّمی.

* مراد شیخ از (و کیف کان... الخ) چیست؟

- اینستکه: استبعاد مذکور صحیح باشد یا نه، باید گفت که ترک این تفصیل از خود تفصیل وجیه تر است، چرا که تفصیل مبتلای به اشکال گردید منتهی خود تفصیل از اهمال مرجحات بطور مطلق که قول اول بود و می گفت در ظاهرین هم مثل نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر جای جمع دلالتی است و تا زمانی که جمع ممکن باشد نوبت طرح نیست، وجیه تر است، چرا؟

- زیرا که قول اول برخلاف سیره مستمرّه فقهاء است، چرا که فقهاء در اینگونه موارد به ترجیح مراجعه می کنند.

- نکته: تا به اینجا ضمن بیان اشکالات وجه اول قول به تفصیل هم ابطال گردید.

متن و أمّیا ما ذکرنا فی وجهه: من عدم جواز طرح دلیل حجّیه أحد الخبرین لأصاله الظهور فی الآخر، فهو انما یحسن إذا کان ذلك الخبر بنفسه قرینه علی إرادته خلاف الظاهر فی الآخر، و أمّیا إذا کان محتاجا إلى دلیل ثالث یوجب صرف أحدهما، فحکمهما حکم الظاهرین المحتاجین فی الجمع بینهما إلى شاهدين، فی أنّ العمل بکلیهما مع تعارض ظاهریهما یعدّ غیر ممکن، فلا بدّ من طرح أحدهما معینا؛ للترجیح، أو غیر معین؛ للتخیر. و لا یقاس حالهما علی حال مقطوعی الصّیور فی الالتجاء إلى الجمع بینهما، كما أشرنا إلى دفع ذلك عند الکلام فی أولویّته الجمع علی الطّرح، و المسأله محلّ إشکال.

ترجمه

اشکال مقدر اینکه:

اشاره

(شما در مسأله تأسیس اصل اقدام به اهمال ترجیح کردید، چرا در اینجا مخالف این

اهمال هستید؟)

- و اما آنچه که ما در وجه اهمال ترجیح ذکر کرده گفتیم: طرح دلیل حجّیت یکی از دو خبر (یعنی یحرم اکرام العالم الفاسق که نصّ است) بخاطر اصاله ظهور در خبر دیگر (یعنی اکرم العلماء که ظاهر است) جایز نیست، در جائی پسندیده است که:

۱- آن خبر دوّم (یعنی یحرم اکرام...) به خودی خود قرینه باشد بر اراده خلاف ظاهر در دیگری (یعنی اکرم العلماء) یعنی قسم دوّم.

۲- و أمّیا (در قسم سوّم) که اراده خلاف ظاهر (از لا- تکرم الشعراء) نیازمند است به یک دلیل سوّمی (مثل من اکرام عالما فاکرمنی) است که موجب صرف یکی از آن دو خبر (یعنی لا- تکرم الشعراء، به شعرای غیر عالم) می شود، حکم چنین متعارضینی، حکم دو ظاهر (یا متباینین در قسم اوّل) است که در جمع بینهما نیازمند به دو شاهد (یا دو قرینه خارجی) است. چرا که عمل بر ظاهر هر دو خبر (یعنی اکرم العلماء و لا تکرم العلماء) در صورت تعارض ظاهر دو خبر، غیرممکن شمرده می شود.

- پس: در قسم اوّل و سوّم ناچار از اعمال ترجیح هستیم، یعنی طرح یکی از دو خبر معینا اگر ترجیحی در کار باشد، و مخیرا در صورتیکه ترجیحی در بین نباشد.

- و لذا قیاس نمی شود حال این دو خبر (اکرم العلماء و لا- تکرم الشعراء که مظنون الصدوراند) به دو آیه که مقطوع الصدورند، در التّجاء به جمع بینهما. چنانکه اشاره نمودیم به دفع این قیاس به هنگام سخن احسائی در اولویّت جمع بر طرح، ولی در عین حال مسأله محلّ اشکال است.

ص: ٤١٥

* حاصل مطلب شیخنا در (و أمّا ما ذکرنا فی وجهه... الخ) چیست؟

- پرداختن به یکی دیگر از اشکالات وجه اول است و لذا می فرماید:

- دلیل وجه اول این بود که: اصالة السّند در هریک از ظاهرین با اصالة الظهور در دیگری معارضه دارد و حیث اینکه نمی توان از اصالة السند، رفع ید نمود، پس باید از خیر اصالة الظهور گذشت و ظاهرها را توجیه کرده حمل بر خلاف آن نمود، و هذا هو الجمع بینهما.

- و اما اینکه چرا نمی توان از سندها رفع ید نمود، بخاطر اینستکه: ادلّة حجّیت خبر واحد، شامل هر دو خبر می شود و ما را به صدور هر کدام متعبد می سازد و لذا وجهی برای رفع ید از آن وجود ندارد.

- لکن چون نمی توانیم به هر دو ظهور عمل کنیم باید که از خیر یکی از آن دو بگذریم، منتهی از آنجا که اصالة الظهور در هریک با دیگری نمی سازد باید که از یکی رفع ید کنیم لکن از آنجا که رجحانی وجود ندارد، نتیجه احتمال است و... که قبلا گذشت.

- به نظر ما این حرفها در صورتی مورد پسند است که یکی از دو خبر بنفسه و بدون استعانت از شاهد خارجی قرینه باشد برای تصرّف در ظاهر دیگری مثل نص و ظاهر و اظهر و ظاهر و...

- بله، اینجا جای جمع است، عرف هم همین را می گوید و لکن اگر یکی از دو خبر با کمک شاهد خارجی از اجماع و امثال آن بخواهد قرینه بر تصرّف در دیگری باشد، مثل متعارضینی خواهد بود که هر دو نیازمند به شاهد خارجی باشند، مثل: ثمن العذرة سحت که اجماع قائم شود بر اینکه مراد از آن عذرة نجسه است و یا در لا بأس ببيع العذرة، اجماع قائم شود که مراد عذرة طاهره است و هكذا...

- الحاصل: همانطور که اینگونه موارد جای جمع عرفی نیست، ظاهرین نیز که از قبیل اغتسل و ینبغی باشند، جای جمع نمی باشد، و عرف اگر آن دو را ببیند متحیر شده و بینهما را جمع نمی کند.

* پس مراد از (و لا یقاس حالهما علی حال مقطوعی الصدور... الخ) چیست؟

- پاسخ از یک سؤال مقدر و به اصطلاح دفع دخل است، منتهی قبل از بیان آن نیاز به یک مقدمه است و آن اینستکه:

* ظاهرین متعارضین به لحاظ سند:

- گاهی هر دو ظنّی السند هستند، یعنی که هر دو خبر واحدند.

- گاهی هر دو قطعّی السند هستند، یعنی آیه قرآن و یا خبر متواتراند.

- گاهی احدهما قطعی السند و دیگری ظنی السند است.

- حال با توجه به نکته مزبور مستشکل می گوید: شما خود در ظاهری که هر دو یا احدهما قطعی الصدور باشد، معتقد هستید به اینکه باید به هر نحوی شده ظاهرها و دلالتها را توجیه نمود و حرفی از

ص: ۴۱۶

ترجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح نمی زند، حال چه مانعی دارد که در ظنّی الصدورها نیز این حرف را بزنیم؟

- و لذا شیخنا می فرماید: این یک قیاس مع الفارق است. چرا که:

۱ - خود قطعیت در قطعّی السنند بالاترین قرینه بر توجیه و تأویل و حمل ظاهر برخلاف آن است.

۲ - هیچگاه اصاله الظهور در احدهما معارض با اصاله السنند در دیگری نیست، چونکه در اثر قطع به صدق و صدور جای اصاله السنند نیست، یعنی که شکی نداریم تا که از اصاله السنند مدد بگیریم.

- اما در ظنّی الصدورها اصاله السنند با اصاله الظهور هر دو جاری و قابل معارضه هستند و راه منحصر به توجیه و تأویل نیست، بلکه اگر جمع و تأویل عرفی میسر نباشد، خود اخبار علاجیه راه دیگری را پیشنهاد کرده اند که همان اخذ به راجح و طرح مرجوح باشد.

* پس مراد شیخ از (و المسأله... الخ) چیست؟

اینستکه: پس از تمام بررسی ها، باز هم این مسأله خالی از اشکال نیست که آیا جای جمع دلالی است و یا ترجیح سندی یا تفصیل؟

ص: ۴۱۷

متن و قد تلخص ممّا ذكرنا: أنّ تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسأله الترجيح بحسب الدّلاله؛ إذ الظاهر لا يعارض النصّ حتّى يترجّح النصّ عليه. نعم النصّ الظنّي السند يعارض دليل سنده لدليل حجّيه الظهور، لكنّه حاكم على دليل اعتبار الظاهر. فينحصر الترجيح بحسب الدّلاله فى تعارض الظاهر و الأظهر؛ نظرا إلى احتمال خلاف الظاهر فى كلّ منهما بملاحظه نفسه، غايه الأمر ترجيح الأظهر.

ترجمه

تنبیه اول: خارج بودن تقدیم نص بر ظاهر از مسأله ترجیح:

اشاره

- آگاهی مهمی بر آنچه تا به اینجا گفتیم اینستکه:

- تقدیم نصّ بر ظاهر به حسب دلالت، خارج از مسأله ترجیح است، چرا که ظاهر (مثل اکرم العلماء) معارضه نمی کند با دلالت نص (که یحرم اکرام الفساق باشد)، تا اینکه نصّ ترجیح پیدا کند بر ظاهر.

- بله، دلیل صدور آن نصّ ظنّی الصدور (یعنی به لحاظ سند)، با دلیل حجّیت ظاهر معارضه می کند و لکن نصّ (به لحاظ دلالت) حاکم است بر دلیل اعتبار ظهور.

- پس: ترجیح (و یا جمع عرفی) به حسب دلالت منحصر می شود به تعارض میان ظاهر (اغتسل...) و اظهر (ینبغی...)، البته با نظر به اینکه در هریک از آن دو فی نفسه احتمال خلاف ظاهر می رود.

- نهایت امر اینکه: ترجیح، اظهر است.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب شیخ در (و قد تلخص ممّا ذكرنا:... الخ) چیست؟

- اینستکه: موارد جمع عرفی بطور کلی عند المشهور در دو باب خلاصه می شود:

۱ - باب نصّ و ظاهر ۲ - باب اظهر و ظاهر

- و اما دیگر ابواب از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و... داخل در همین دو باب هستند.

* انما الکلام در چیست؟

- در اینستکه: از دو باب مذکور هم، باب نصّ و ظاهر که در آن نصّ را مقدّم داشته و به توجیه ظاهر می پردازیم از باب ترجیح دلالتی خارج است چونکه ظاهر با نصّ تعارضی با هم ندارند بلکه همیشه نصّ بر ظاهر مقدّم است، حال یا از باب ورود و یا از باب حکومت. یعنی:

* اگر دلیلی که نصّ است، قطعاً السند باشد بر ظاهر وارد است.

- بخاطر اینکه اصاله الظهور در ظاهر معلق است بر اینکه قرینه و یا ما یصلح للقربیه برخلافش

ص: ۴۱۸

نباشد و حال آنکه نصّ چنین صلاحیتی دارد و لذا با وجود نصّ اصالة الظهور وجدانا موضوع ندارد.

- پس: در ورود است که دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را وجدانا از بین می برد.

* و اگر دلیلی که نصّ است، ظنی السیند باشد، بخاطر اینکه ادله حجیت، سند آن را حجّت می کنند، این ظنّ به منزله علم می شود و لذا حاکم بر اصالة الظهور است یعنی که موضوع آن را تنزیلا از بین می برد.

- آنگاه موارد جمع عرفی منحصر می شود میان اظهر و ظاهر که هر یک با قطع نظر از قرینیت اظهر، و بلکه فی نفسه احتمال خلاف ظاهر دارند و لکن عرف اظهر را گرفته و ظاهر را توجیه می کنند.

ص: ۴۱۹

متن و لا- فرق فی الظاهر و النَّصّ بین العامّ و الخاصّ المطلقین إذا فرض عدم احتمال فی الخاصّ ببقی معه ظهور العامّ - و إلاّ دخل فی تعارض الظّاهریّن أو تعارض الظّاهر و الأظهر - و بین ما یکون التّوجیه فیهِ قریبا، و بین ما یکون التّوجیه فیهِ بعیدا، مثل: صیغه الوجوب مع دلیل نفی البأس عن التّرك؛ لأنّ العبره بوجود احتمال فی أحد الدّلیلین لا یحتمل ذلك فی الآخر و إن کان ذلك الاحتمال بعیدا فی الغایه؛ لأنّ مقتضى الجمع بین العامّ و الخاصّ بعینه موجود فیهِ.

ترجمه

تنبیه دوّم: نظریه شیخنا و مشهور پیرامون نصّ و ظاهر

- در (تعارض) ظاهر و نصّ (و تقدّم نصّ بر ظاهر)، فرقی نیست:

۱ - بین اینکه (در) عام و خاص مطلق (مثل: اکرم العلماء، و یحرم اکرام العلماء الفاسق) باشد، البته با فرض نبود احتمالی در خاص، که با وجود آن احتمال، ظهور عام باقی بماند (چرا که اگر خاص، ناصّ باشد، مثل یحرم اکرام... ظهور عام یعنی العلماء از دست رفته اختصاص می یابد به علمای عدول، و حال آنکه اگر خاص مثلا لا تکرّم العلماء باشد، عموم العلماء باقی و دو خبر در تعارض قرار می گیرند).

۲ - و بین اینکه در متباینین (مثل: اغتسل یوم الجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة باشد که) تأویل و توجیه (ظاهر، یعنی اغتسل بر استحباب) در آن قریب است.

۳ - و بین اینکه (در) متباینین (مثل: ینبغی غسل الجمعة، و یجب غسل الجمعة باشد که) تأویل و توجیه (ظاهر، یعنی ینبغی به لزومی و وجوبی) در آن بعید است.

چرا تقدیم خاص مشروط بر اینستکه: ناصّ باشد؟

- زیرا مناط (عمل به احد الخبرین) به وجود یک احتمال است که در یکی از دو دلیل (مثل اکرم العلماء) وجود دارد، و ظهورش علمای فاسق را هم دربر می گیرد، و این احتمال (یعنی وجوب اکرام علمای فاسق) در نصّ (یعنی یحرم اکرام العالم الفاسق) وجود ندارد، گرچه آن احتمال در نهایت بعد باشد. چرا؟

- زیرا که مقتضا و یا مناط جمع میان عام و خاص بعینه در متباینین هم وجود دارد.

متن و قد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النَّصِّ و الظَّاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلاليه، مثل: حمل الخاص المطلق على التَّقِيه لموافقته لمذهب العامه:

منها: ما يظهر من الشَّيخ رحمه الله في مسأله «من زاد في صلاته ركعه»، حيث حمل ما ورد في صحَّه صلاه من جلس في الرَّابعه بقدر التشَّهد على التَّقِيه، و عمل على عمومات إبطال الزَّياده(١)، و تبعه بعض متأخري المتأخريين(٢). لكنَّ الشَّيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدَّم عن العده و الاستبصار - من ملاحظه المرجَّحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر - أو على استفاده التَّقِيه من قرائن اخر غير موافقه مذهب العامه.

و منها: ما تقدَّم عن بعض المحدِّثين، من مؤاخذه حمل الأمر و النهي على الاستحباب و الكراهه.

ترجمه

بيان دَومين نظريه پيرامون نص و ظاهر

- و گاهي خلاف آنچه كه ما در حكم نص و ظاهر گفتيم كه: (خاص مقدم بر ظاهر شده، ظاهر هم تأويل رفته، حمل بر نص مي شود و ديگر نوبت به مرجحات نمي رسد) از بعض اصحاب (از جمله مرحوم وحيد بهبهاني در حاشيه مدارك) در كتب فقهيّه شان ظاهر مي شود. مثل حمل خاص ناص بر تقيه به دليل موافقت آن با مذهب عامه (و آخذ ظاهر به دليل مخالفتش با آنها و حال آنكه اين كار مربوط به ظاهرين است و نه عام و خاص).

* از جمله اين مواردی كه مخالف قانون نص و ظاهر عمل شده است.

- موردی است از شيخ طوسی در رابطه با مسأله نماز گزاري كه از روی سهو يك ركعت به نمازش افزوده است، از آن جهت كه ايشان رواياتی را كه در صحت نماز كسی كه پس از ركعت چهارم به قدر يك تشهد نشسته باشد، حمل بر تقيه نموده و بر عموم روايات ابطال زيادت، عمل كرده است.

- بعض از متأخرين (مثل علامه مجلسي، محدث بحراني و...) هم از ايشان پيروي كرده اند (يعني اعمال ترجيح جهت صدورى كرده گفته اند روايتی كه مي گويد نماز مذكور باطل است، مخالف عامه و رواياتی كه مي گويند صحيح است موافق عامه اند).

توجه روش شيخ طوسی در ابطال نماز مورد بحث:

- اما شيخ طوسی (در حكم به ابطال نماز مزبور) كآن:

ص: ۴۲۱

٢- (٢) - كالعلاّمه المجلسى فى البحار ٢٠٤:٨٨، و المحدث البحرانى فى الحدائق ١١٧:٩، و احتمله فى الرياض ٢٠٩:٤.

۱ - بنا را بر ملاحظهٔ مرجحات گذاشته، قبل از اینکه احد الخبرين را حمل بر دیگری کند، چنانکه مرام ایشان در عده و استبصار بود (که اگر دلیلشان این باشد ما آن را قبول نداریم چرا که گفتیم با وجود ترجیح دلالی نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد).

۲ - یا با استفاده از قرائن دیگری (مثل اجماع) غیر از موافقت روایات با مذهب عامه، بنا را بر استفاده از تقیه گذاشته باشد (بدین معنا که روایات خاص مورد بحث از روی تقیه صادر شده و حجّت نیست، وقتی حجّت نبود، ترجیحی هم در کار نیست که در اینصورت مخالفتی با ما ندارد).

* و از جملهٔ این مواردی که مخالف قانون نص و ظاهر عمل شده است:

- مطلبی است که از بعض محدثین یعنی صاحب حدائق گذشت: و آن مؤاخذه (اصولیین است) در حمل امر (یعنی اغتسل... بر استحباب) و حمل نهی (یعنی لا تأکل جنبا) بر کراهت.

ص: ۴۲۲

متن و قد يظهر من بعض الفرق بين العامّ و الخاصّ و الظاهر في الوجوب و النصّ في الاستحباب و ما يتلوهما في قرب التوجيه، و بين غيرهما ممّا كان تأويل الظاهر فيه بعيدا، حيث إنّهُ - بعد نفى الإشكال عن الجمع بين العامّ و الخاصّ و الظاهر في الوجوب و النصّ في الاستحباب - استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ دليل على أنّ القبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، و دلّ دليل آخر على أنّ الوضوء يعاد منهما، و قال:

«إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النصّ المذكور، و أمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأنّ تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته، و الفتوى و العمل به محتاج إلى مستند شرعيّ، و مجرد أولويّه الجمع غير صالح»⁽¹⁾

ترجمه

قول سؤم یا مذهب تفصیل:

- و گاهی از بعضی (مثل مرحوم بهبهانی) ظاهر می شود (یا تفصیل):

توافق بهبهانی در دو مورد ذیل با ما

۱ - بین عام و خاص (که قسم اول بود، مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق، که ظاهر را توجیه و حمل بر نصّ می کنند).

۲ - و بین ظاهر در وجوب، و نصّ در استحباب (یعنی متباینین، مثل: اغتسل يوم الجمعة و یستحبّ غسل الجمعة، که اغتسل را حمل بر استحباب و با نصّ جمع می کنند)، و مواردی که در قرب توجیه تالی تلو این مواردند.

مخالفت بهبهانی در مورد ذیل با ما

۳ - و بین غیر از دو مورد فوق الذکر، از مواردی که تأویل ظاهر در آن بعید است (مثل: اغتسل يوم الجمعة و لا بأس بترك غسل الجمعة، که ما اغتسل را حمل بر استحباب کرده و با دیگری جمع نمودیم).

- چرا که ایشان پس از نفی اشکال از جمع میان عام و خاص، و ظاهر در وجوب و نصّ در استحباب، اشکال کرده است بر جمع در مثل آنجایی که:

۱ - یک روایت دلالت دارد بر اینکه بوسیدن (زن) یا مسّ فرج، وضو را نقض نمی کند.

۲ - روایت دیگر دلالت دارد بر اینکه: وضوء در اثر بوسه و مسّ فرج اعاده می شود، و فرمود:

کلام مرحوم بهبهانی:

- حکم به عدم وجوب وضوء در این مقام، مستند به روایت مذکور است (که می گوید در قبله و مس،

ص: ۴۲۳

۱- (۱) - الرسائل الاصولیه: ۴۸۰-۴۸۱.

وضوء نیست.

- و اما حکم به استحباب وضوء (توسط شمای شیخ انصاری) فاقد اسناد ظاهری است، چونکه حجیت تأویل کلام ائمه علیهم السلام ثابت نشده است مگر اینکه اراده تأویل به استحباب از خارج فهمیده شود، (زیرا که اعاده، ظهور در وجوب دارد و شما آن را تأویل به استحباب برده و با دیگری جمع کردید و حال آنکه تأویل حجّت نیست).

- و لذا صدور فتوی و عمل به این تأویل نیازمند به یک دلیل شرعی است، و صرف اولویت داشتن جمع، صلاحیت برای جمع (یعنی تقدیم نصّ بر ظاهر و تأویل ظاهر) ندارد.

- پس: (حق با شیخ طوسی است و باید که اعمال ترجیح نمود).

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید که در رابطه با نص و ظاهر چند نظریه وجود دارد؟

- سه نظریه:

۱ - نظریه شیخنا و مشهور ۲ - نظریه شیخ طوسی ۳ - نظریه اصولیین و قول به تفصیل

* حاصل مطلب در (و لا فرق فی الظاهر و النصّ بین العامّ و الخاصّ المطلقین... الخ) چیست؟

- نظریه خود شیخ و مشهور است مبنی بر اینکه:

- نصّ بر ظاهر مقدّم می شود و لذا ظاهر را باید توجیه نمود مطلقا.

- و اما مطلقا در کلام ایشان اشاره به سه صورت مطلب دارد که آن سه صورت عبارتند از اینکه:

۱ - گاهی نصّ و ظاهر، عام و خاص مطلق باشند، منتهی عام و خاص مطلق هم:

* گاهی هر دو ظهوری هستند، که از این جهت یا هر دو مساوی اند یا که عام اقوی ظهورا است، یا خاص اقوی است.

* و گاهی عام ظاهر و خاص نصّ است، مثل: اکرم العلماء که ظهور در وجوب اکرام همه علماء دارد، و لا بأس بترك اکرام النّاه، که نصّ در عدم وجوب اکرام نحوین می باشد، که در اینجا بلاشک خاص مقدّم بر عام است یعنی که توسط خاص عام را تخصیص می زنیم و این مورد بالاتفاق است.

۲- و گاهی نصّ و ظاهر عامین من وجه و یا متباینین هستند، منتهی دلیل ظاهر یک توجیه قریب دارد. فی المثل:

- یک دلیل گفته: اغتسل للجمعه، که ظهور در وجوب دارد.

- دلیل دیگر گفته: لا- بأس بترك غسل الجمعة، که بأس به معنای عذاب است و لا هم که برای نفی است، و لذا معنای این دلیل اینستکه:

ص: ۴۲۴

- ترک غسل جمعه عذاب ندارد و این نص در عدم وجوب است.

- در اینجا: ما این نص را گرفته و آن ظاهر را که فعل امر باشد و ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب مؤکد می کنیم که توجیه قریبی است، مضافاً بر اینکه استحباب مؤکد تالی تلد وجوب است و چنین حملی از شایعات است.

۳ - گاهی هم دلیل ظاهر دارای توجیه بعید و مجاز بعید می شود. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: يجب غسل الجمعة که اظهر در وجوب است و لکن معذکک قابل توجیه است یعنی که با زحمت حمل بر مبالغه و استحباب مؤکد بشود.

- و اما دلیل دیگر می گوید: لا بأس بترك غسل الجمعة، که این نص در عدم وجوب است.

* نظر جناب شیخ در این صور سه گانه چیست؟

اینستکه: در تقدیم نص و تأویل ظاهر هیچ فرقی بین این صور نمی باشد چرا؟

- بخاطر اینکه ملاک هر سه باب یکی می باشد و آن اینستکه: احد الدلیلین نص است و احتمال خلاف در آن راه نداشته و قابل توجیه نمی باشد.

- اما دلیل دیگر یا ظاهر است و یا اظهر که احتمال خلاف در آن راه دارد.

- بنابراین: از آنجا که از خیر سندها نمی توان گذشت و از حیث دلالت هم نص تأویل بردار نیست، تنها راه اینستکه: ظاهر را به تأویل ببریم و لذا جای طرح ظاهر و یا حمل آن بر تقیه و امثال آن نمی باشد.

* مراد از (و قد یظهر خلاف ما ذکرنا فی حکم النص و الظاهر... الخ) چیست؟

- بیان دومین قول و یا نظریه است پیرامون نص و ظاهر و لذا می فرماید:

- قول دوم اینستکه: در باب نص و ظاهر نیز باید قواعد باب متعارضین را رعایت نمود و لذا ما کاری به دلالت آنها نداریم که کدام نص است و کدام ظاهر، بلکه هر یک از آن دو که از لحاظ سندی رجحان داشته باشد، همان را اخذ می کنیم ولو ظاهر باشد و دیگری را کنار می گذاریم ولو نص باشد.

سپس می گویند در این جهت تفاوتی میان مواردی که نص و ظاهر، عام و خاص باشند یا که ظاهر دارای توجیه قریب باشد و یا توجیه بعید، وجود ندارد.

* پس مراد از (منها: ما یظهر من الشیخ... الخ) چیست؟

ارائه اولین نمونه به عنوان شاهد و گواه بر مطلب مذکور است و لذا می گویند:

- یکی از فروع فقہیہ اینستکہ: اگر شخصی در نمازهای چهار رکعتی فی المثل از روی سهو یک رکعت اضافه کند و نماز را پنج رکعتی سلام بدهد آیا نمازش باطل است یا کہ صحیح است و تنها نیاز به دو سجده سهو دارد؟

ص: ۴۲۵

- در این رابطه دو دسته روایات داریم:

* دسته اول، روایات عامه ای هستند که به عمومشان دلالت دارند بر اینکه اگر کسی یک رکعت بر نمازش اضافه کند، نمازش باطل است، حتی عموم این روایات شامل موردی می شود که نماز گزار عقیب رکعت چهارم به مقدار یک تشهد جلوس کرده باشد یا نه، در هر حال باید که نمازش را اعاده کند.

* دسته دوم: روایت خاصه ای است که می گوید: اگر پس از رکعت چهارم به اندازه تشهد بنشیند و سپس سهوا رکعتی بیفزاید، نمازش صحیح است که این روایت نسبت به آنها اخصّ بوده و نصّ در عدم وجوب اعاده است.

* انما الکلام در چیست؟

در اینستکه: مرحوم شیخ طوسی رحمه الله در اینجا از قانون ظاهر و نصّ استفاده نکرده است، بلکه از قواعد تعارض و مرجحات باب استفاده کرده است یعنی فرموده است که عمومات مقدم اند و لذا بر طبق آنها فتوی به بطلان داده است و روایت خاصه را حمل بر تقیه نموده است، چونکه موافق با مذهب عامه است.

- یکی از مرجحات احد المتعارضین هم، مسأله موافقت و مخالفت با عامه است.

- البته، برخی از علمای متأخر هم از جناب طوسی رحمه الله در این مسأله پیروی کرده اند.

* پس مراد شیخ انصاری رحمه الله از (کانه بنی علی ما تقدّم عن العده... الخ) چیست؟

- اینستکه: در مقام توجیه روش مرحوم شیخ طوسی در بالا، به دو توجیه پردازد:

* در توجیه اول می فرماید: در مباحث گذشته به نقل از عدّه الاصول و استبصار با مرام مرحوم شیخ طوسی آشنا شدیم که وی در قدم اول از قانون ترجیح استفاده کرده و در قدم دوم و در فرض فقدان همه مرجحات از قانون جمع و ترجیح دلالی استفاده می کند.

- در فرض فوق نیز چون یکی از مرجحات منصوصه وجود داشته به سراغ ترجیح دلالی نرفته است و اگر فتوای مذکور نیز بر این اساس باشد باید گفت که این اساس در گذشته ابطال شد، چون تا زمانی که جمع عرفی ممکن باشد، در واقع اصلا تعارضی در کار نیست تا که به سراغ مرجحات برویم، مضافا بر اینکه با فرمایشات خود شیخ در عدّه نیز تنافی داشت.

* در توجیه دوم می فرماید: اینکه جناب طوسی رحمه الله اخبار خاصه را در فرع مذکور حمل بر تقیه نمود، شاید فقط به خاطر موافقت آنها با عامه نبوده بلکه علاوه بر آن از خارج نیز قرائنی به دست آورده بوده است که به کمک آنها این اخبار را حمل بر تقیه نموده است، که اگر این باشد از محل بحث خارج است.

چرا؟

- بخاطر اینکه هرکجا قرینه خاصه ای باشد، ما تابع قرینه هستیم و سخن در مواردی است که چنین

ص: ۴۲۶

قرائنی در کار نباشد.

* مراد از (و منها: ما تقدّم عن بعض المحدثین من مؤاخذه حمل الامر و النهی علی الاستحباب و الکراهه) چیست؟

- ارائه دوّمین شاهد بر مطلب قائلین به قول دوّم پیرامون نصّ و ظاهر است و لذا می فرماید:

* سابقاً از قول بعضی از محدّثین نقل شد که وی گفته است، اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند و یکی از آن دو ظهور در وجوب داشته باشد مثل: اغتسل للجمعه و دیگری نصّ در ترخیص و عدم وجوب باشد مثل لا بأس بترك غسل الجمعة، ما حق نداریم به بهانه جمع بین الدلیلین نصّ را گرفته و ظاهر را تأویل برده و حمل بر استحباب کنیم.

* و همچنین اگر حدیثی ظهور در حرمت داشته باشد مثل لا تتبع وقت النداء و دیگری نصّ در ترخیص باشد مثل لا بأس بالبيع وقت النداء، ما حق نداریم به بهانه جمع بینهما، لا تفعل را حمل بر کراهت کنیم، بلکه باید از قواعد باب تعارض استفاده کرده و هر کدام را که راجح است اخذ و مرجوح را طرد کنیم، و چنانچه رجحانی نباشد، تخییر را برگزینیم.

- و امّا سرّ این مطلب اینستکه: در لسان روایات عین و اثری از قانون جمع نیست و لکن پاسخ ما اینستکه: موارد جمع عرفی مدرک و مستندش سیره عقلائیّه ای است که از جانب شارع مقدّس هم ابطال و ردع نشده، بلکه امضاء هم شده است و لذا چنین سیره ای دارای ارزش است.

* مراد از (و قد یظهر من بعض، الفرق بین العام و الخاصّ و الظاهر... الخ) چیست؟

- بیان سوّمین قول و یا نظریه پیرامون نصّ و ظاهر است و لذا می فرماید:

- قول سوّم اینستکه: برخی از اصولیین در باب نصّ و ظاهر تفصیل داده اند:

۱ - بین مواردی که نصّ و ظاهر از قبیل عام و خاص اند و دلیل ظاهر یعنی عام دارای توجیه قریب است و مسأله تخصیص هم خیلی شایع است که در اینصورت نصّ بر ظاهر مقدّم داشته می شود.

- و نیز مواردی که یک دلیل ظهور در وجوب دارد مثل افعال کذا و دلیل دیگر نصّ در عدم وجوب است مثل لا بأس بترك کذا...

- و یا یکی از دو دلیل، ظهور در حرمت دارد و دیگری نصّ در جواز است.

- خلاصه تمام مواردی که ظاهر دارای توجیه قریبی باشد مثل حمل صیغه افعال بر استحباب مؤکّد که شایع است و حمل لا تفعل بر کراهت شدید که آن نیز فراوان است، که در اینصورت نیز نصّ بر ظاهر مقدّم است.

۲ - و بین مواردی که اگر بخواهیم نصّ را گرفته و ظاهر را توجیه کنیم، توجیه قریب ندارند بلکه توجیه بعید دارند، مثل حمل لا تفعل بر مبالغه در عدم وجوب، و حمل یجب بر مبالغه در استحباب که

امثلة آن قبلا گذشت و یا مثل اینکه شخصی حلیه اش را بوسیده است آیا تقبیل و بوسیدن نیز موجب وضو و ناقض آن است یا نه؟

- یک دسته ادله می گوید: يعاد الوضوء من القبلة و من مس باطن الفرج و... که اظهر در وجوب است.

چرا؟

- چونکه جمله خبریه در مقام انشاء، دلالتش بر وجوب اقوی و آكد از جمله انشائیه است.

- دسته دیگری از ادله می گوید: لا يعاد الوضوء، که نص در عدم وجوب اعاده است.

- در اینجا توجیه يعاد و حمل آن بر استحباب یک توجیه بعیدی است. و یا فی المثل حمل فعل امر بر اباحه توجیه بعید است.

- حال: در اینگونه موارد جای تقدیم نص بر ظاهر و تأویل الظاهر نمی باشد، بلکه جای ترجیح و قواعد متعارضین است.

- و امّا علت اینکه جای تأویل الظاهر نیست، اینستکه: ما نمی توانیم که هر کجا گیر کردیم از پیش خود تأویلی برای کلام معصوم بسازیم بلکه در هر جا که از خارج قرینه ای بر تأویل داشته باشیم مثل قطع به صدور در قطعی الصدور که خود قرینه است بله، به تأویل می بریم، لکن هر کجا که دلیل و شاهد خارجی نداشته باشیم صرفاً به بهانه الجمع اولی حق نداریم که مرتکب تأویل شویم. چرا؟

- لأنّ التّأویل لم یثبت من کلامهم، و اولویّه الجمع نیز لم یثبت علی الاطلاق حتّی فی التّوجیّحات البعیده.

ص: ۴۲۸

متن اقول - بعد ما ذكرنا من أنّ الدليل الدالّ على وجوب الجمع بين العامّ والخاصّ و شبهه بعينه جار فيما نحن فيه، و ليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادته الوضوء على الاستحباب أيضا شايع على ما اعترف به سابقا - : ليت شعري ما المذی أراد بقوله: تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلا إذا فهم من الخارج إرادته؟

فإن بنى على طرح ما دلّ على وجوب إعادته الوضوء و عدم البناء على أنّه كلامهم عليهم السّلام فأين كلامهم حتّى يمنع من تأويله الآبدليل؟! و هل هو الآ طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟! و هو غير معقول.

و إن بنى على عدم طرحه و على التّعبد بصدوره ثمّ حمله على التقيّه، فهذا أيضا قريب من الأوّل؛ إذ لا دليل على وجوب التّعبد بخبر يتعيّن حمله على التقيّه على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التّعبد به؛ إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

و بالجملة: إنّ الخبر الظنّي إذا دار الأمر بين طرح سنده، و حمله، و تأويله، فلا ينبغي التأمّل في أنّ المتعيّن تأويله و وجوب العمل على طبق التأويل، و لا معنى لطرحة أو الحكم بصدوره تقيّه فرارا عن تأويله. و سيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله.

ترجمه

مناقشه شيخنا در كلام وحيد بهباني:

پاسخ اول:

- ما (در پاسخ به مرحوم بهباني) می گوئیم: پس از آنکه گفتیم: آن دلیل (یا مناطی) که دلالت بر وجوب جمع بین عام و خاص و شبه آن (یعنی متباینین قریب التوجیه)، به عینه در ما نحن فيه (یعنی متباینین بعید التوجیه) جاری است، و لذا وجه (یا مناط) در جمع (قسم اول)، شیوع تخصیص (تحت قاعده ما من عام إلا و قد خصّ) نیست، بلکه مناط جمع، آن احتمالی است که در یکی از دو دلیل (یعنی ظاهر) موجود و در دلیل دیگر مفقود است.

پاسخ دوم:

- مضافا بر اینکه حمل ظهور وجوب اعاده وضوء (در روایت دوم) بر استحباب نیز شایع است، بنا بر اعتراف خود ایشان در قسم دوم.

پاسخ سوم:

- ای کاش می فهمیدم که ایشان چه چیزی را اراده کرده است از این کلامش که فرمود:

- حجیت تأویل کلام ائمه علیهم السّلام ثابت نشده است، مگر اینکه اراده این تأویل از خارج فهمیده شود:

بیان دو احتمال در کلام ایشان:

اشاره

۱- اگر بنا گذاشته باشد بر طرح روایت دوّم که دلالت بر وجوب اعاده وضوء دارد، آنهم بنابراینکه این روایت کلام ائمه علیهم السّلام نیست، پس کو کلام امام علیه السّلام تا که از تأویل آن منع شود مگر به دلیل خارجی؟

- و آیا این کار شما چیزی جز طرح صدور یک روایت معتبر است، بخاطر فرار از تأویل آن؟ و حال آنکه کاری غیر معقول است.

۲- و اگر بنا گذاشته باشد بر عدم طرح روایت و تعبّد به صدور آن، و سپس آن را حمل بر تقیّه کرده باشد، این بنا از بنای اوّل غیر معقول تر است. چرا؟

- زیرا دلیلی بر وجوب تعبّد به صدور خبری که بعد حملش بر تقیّه حتمی می شود وجود ندارد بلکه اصلا وجوب تعبّد به آن خبر معنا ندارد، چرا که در عمل اثری بر آن مترتب نمی شود.

- بطور خلاصه: اگر امر آن خبر ظنی (که مساس با بدن زن را موجب اعاده وضوء می داند) دائر شود:

۱- بین طرح صدور (که بنای اوّل شماست). ۲- و بین تأویل و حمل آن (بر استحباب، تردیدی نیست که تأویل آن و وجوب عمل بر طبق تأویل آن متعین است، و لذا نه طرح آن معنا دارد و نه حکم به صدور آن تقیّه معنا دارد، بخاطر فرار از تأویل آن.

تشریح المسائل

* مراد شیخنا از (اقول، بعد ما ذکرنا... الخ) چیست؟

- سه پاسخ به تفصیل مذکور است که ذیلا بیان می گردد:

اولا: دلیل تقدیم خاص بر عام و جمع بینهما ورود و یا حکومت است نه شیوع تخصیص.

- به عبارت دیگر: در عام احتمال خلاف ظاهر موجود است و لکن در خاص نص، این احتمال وجود ندارد.

پس: خاص یا حاکم است یا وارد و هکذا در موارد توجیّهات قریبه.

- و اگر مناط تقدیم ورود یا حکومت باشد، همین مناط در موارد توجیه بعید نیز جاری و ساری می باشد، و با تنقیح مناط، هر سه مورد را یکی دانسته و حکم می کنیم به تقدیم نصّ بر ظاهر و تأویل الظاهر.

ثانیا: به فرض که وجه تقدیم خاص بر عام همان شیوع باشد، به شما خواهیم گفت که حمل دلیل ظاهر در وجوب، بر استحباب نیز شایع است چه بصورت فعل امر باشد و چه به صورت جمله خبریه.

- پس: شیوع که آمد می گوئیم: و الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب.

ص: ۴۳۰

ثالثاً: از همه اینها که بگذریم شما در رابطه با تأویل کلام ائمه علیهم السّلام گفتید:

- لآن تأویل کلامهم لم یثبت حجّيته... و ما حق نداریم که از پیش خود آن را تأویل برده و فی المثل بگوئیم: از یعاد استحباب مؤکد استفاده می شود مرادتان از این مطلب چیست؟

۱ - بدیهی است که از خیر سند خاص نمی توان گذشت چرا که ادلّه حجّیت شامل آن است، از دلالت آن هم که نصّ است نمی توان گذشت و آن را توجیه نمود.

۲ - ظاهر را هم که نباید توجیه نمود چونکه دلیل ندارد، پس بفرمائید که با این ظاهر چه باید کرد؟

- شیخنا خود می فرماید: سه احتمال در اینجا متصوّر است:

۱ - اینکه این ظاهر را طرح کنیم که در آن صورت دیگر کلام معصومی نخواهیم داشت تا شما بگوئید که توجیه کلام معصوم علیهم السّلام دلیل می خواهد چونکه سالبه به انتفاء محمول است و این بدان معناست که ما از خیر اصاله السّیند بگذریم تا گرفتار تأویل نباشیم، و حال آنکه عند العقل چنین شیوه ای مقبول نمی باشد و عقلاً با امکان تأویل و قرینه بودن یکی بر دیگری جای طرح سند نیست.

۲ - اینکه ظاهر را از حیث صدور پذیرفته و به سند آن ملتزم شویم و لکن دلالت آن را توجیه نکرده بلکه به ظاهرش ابقاء کنیم و در جهت صدور آن تصرّف نموده، بگوئیم که این ظاهر در جهت تقیه صادر شده است.

- این احتمال نیز تالی تلو همان طرح و ملحقّ به طرح است چونکه هیچ دلیلی نداریم بر اینکه باید متعبد شد به صدور خبری که حتماً باید بر تقیه حمل شود، بلکه اصلاً چنین تعبد به صدوری معقول نمی باشد چونکه تعبد برای عمل و ترتیب اثر دادن است، نه برای بوسیدن و متبرّک شدن.

۳ - اینکه به سند ظاهر مثل نصّ نیز ملتزم، لکن در دلالت نصّ که توجیه ممکن نمی باشد به ناچار باید که در دلالت ظاهر تأویل کنیم و هذا هو المطلوب.

- البته با امکان چنین مطلبی نه جای طرح ظاهر است که مخالف با اصاله السّیند است و نه جای حمل بر تقیه است که مخالف با اصل در صدور روایت برای بیان واقع است، بلکه جای تأویل است.

- این بود مختصری پیرامون نصّ و ظاهر و اقوال در مسأله و قول حق.

تلخیص المطالب

* جناب شیخ مرجّحات اعم از منصوصه و غیر منصوصه بر چند قسم اند:

- بر دو قسم اند: ۱ - مرجّحات داخلیه ۲ - مرجّحات خارجیه

* مرجّحات داخلیه، بطور علیحده در خارج وجود ندارند، بلکه وجودشان وابسته به وجود خبر است، فی المثل:

ص: ۴۳۱

- تا خبری نباشد، صفات راوی مثل اعدل و عادل که از مرجّحات داخلیه و مربوط به سند حدیث اند، به دست ما نخواهد رسید.

* مرجّحات خارجیه، فی حدّ ذاته موجوداند، چه خبری باشد یا نه، مثل کتاب، شهرت فتوائیه، اجماع منقول به خبر واحد، اصل عملی، که هر یک مستقلا و خارج از محدوده خبر وجود دارند.

- و اما مرجّح خارجیه مستقل هم:

۱ - گاهی معتبر است، چرا که دلیل بر اعتبار آن وجود دارد.

۲ - گاهی معتبر نیست، چرا که دلیل بر اعتبار آن وجود ندارد، مثل شهرت فتوائیه.

- مرجّح مستقلّ معتبر هم خود بر دو گونه است:

۱ - گاهی در نزدیکتر کردن خبر به واقع مؤثر است، مثل: اصل عملی بنا بر مذهب صاحب معالم.

۲ - گاهی در نزدیکتر کردن خبر به واقع مؤثر نیست، مثل: اصل عملی بنا بر مذهب مشهور.

* چه اشکالی تا به اینجا بر شیخنا وارد است؟

- اینکه ما مرجّح مستقل نداریم، چرا که فی المثل:

- در بحث موافقت با کتاب، باید که خبرین باشد، چنانکه در بحث عادل و اعدل وجود خبرین لازم است. و لذا تعریف شیخنا، تعریف صحیحی نیست.

* مرجّحات داخلیه خود بر چند قسم اند؟

- بر سه قسم اند: ۱ - صدوری ۲ - جهت صدوری ۳ - مضمونی

* مرجّح صدوری خود بر چند قسم است؟

- بر دو قسم:

۱ - سندی، چرا که گاهی مرجّح مربوط به سند روایت است، مثل اعدلیت نسبت به خبری که راوی اش عادل است.

۲ - متنی، چرا که گاهی مرجّح مربوط به متن روایت است مثل افضحیت.

* مراد از مرجّح جهت صدوری چیست؟

- اینستکه: فی المثل: مخالف عامه بودن کاشف از این باشد که آن خبر دیگر از روی تقیّه صادر شده است یعنی که چرائی و جهت صدور خبر را برای ما معلوم کند و لذا مقدّم بر موافق عامه است.

* کدامیک از مرجّحات داخلیه و مرجّحات دلالی رتبه مؤخر از دیگری است؟

- مرجّحات داخلیه با همه اقسامش به لحاظ رتبه، مؤخر از مرجّحات دلالی هستند.

- یعنی با بودن مرجّحات دلالیّه در جایی که متعارضین عام و خاص اند نوبت به مرجّحات صدوری و جهت صدوری و مضمونی نمی رسد و رعایت آنها لازم نمی باشد.

ص: ۴۳۲

* جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با مرجحات در باب تعادل و ترجیح چیست؟

اینستکه:

۱ - برخی راه افراط را رفته، حتّی در نصّ و ظاهر و حتّی در اظهر و ظاهر اعمال ترجیح کرده اند و لذا الجمع مهّمّا ممکن اولی من الطرح را نادیده گرفته اند.

- فی المثل: وقتی به دو خبر اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق برخورد کرده اند، به دنبال این رفته اند که راوی کدامیک از آن دو اعدل است و لذا آن را بر دیگری مقدّم کرده اند.

۲ - برخی راه تفریط را رفته، وقتی به دو خبر متعارض برخورد می کنند هر دو را با هم جمع می کنند ولو ظاهرین متعارضین باشند.

- البته، راه هر دو دسته نادرست است.

- و امّا راه سوّم و یا راه درست اینستکه بگوئیم: هر دو قاعده و قانون باید که لحاظ شوند لکن هر کدام در مصبّ و محلّ خودش، یعنی:

* قانون الجمع مهّمّا... مربوط به خبرین متعارضین است که دارای جمع عرفی هستند مثل ظاهر و اظهر یا ظاهر و نصّ.

* و قانون اعمال ترجیح مربوط به ظاهرین است.

- حاصل و خلاصه مطلب اینکه: در مواردی که متعارضین، عام و خاص باشند، اعم از اینکه عامّ و خاصّ:

۱ - ظاهر و اظهر باشند مثل: اکرم العلماء و لا تکرّم العالم الفاسق، که دوّمی خاص بوده و بخاطر قویتر بودن دلالتش مقدّم بر اوّلی است.

۲ - یا که ظاهر و نصّ باشند، مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق، که دوّمی خاص است و مقدّم بر اوّلی است.

- تفاوت نمی کند، یعنی که باید اظهر و یا نص را در هر یک بر ظاهر مقدّم کنیم ولو آن ظاهر اشهر روایه باشد از اظهر یا نصّ و یا اینکه اصحّ سنداً باشد نسبت به آن دو، یا که موافق کتاب باشد.

- الحاصل: با وجود ترجیح دلّالی، رعایت دیگر مرجحات لازم نیست.

* سرّ مطلب چیست؟

- اینستکه: در میان دو دلیل متعارض که عام و خاصّ اند، جمع مقبول عرفی وجود دارد و لذا نوبت به اعمال ترجیح نمی رسد.

* پس اعمال ترجیح مربوط به کجاست؟

- مربوط به ظاهرین متباینین مثل اکرم العلماء و لا تکرم العلماء که غیر عام و خاصّ اند. فی المثل:

ص: ۴۳۳

- اگر در دو ظاهر، یکی دارای یک مزیتی باشد، نسبت به آن دیگری باید ظاهری را که دارای مزیت است اخذ و آن دیگری را رها نمود.

- نکته: این ظاهری که احدهما دارای مزیت است:

۱ - گاهی در یک کلام است مثل: رأیت اسدا یرمی، که اسد ظهور در حیوان مفترس دارد، و یرمی ظهور در انسان شجاع.

- اما ظهور یرمی در رجل شجاع بیشتر است از ظهور اسد در حیوان مفترس و لذا ما کلام را حمل می کنیم بر رجل شجاع.

۲ - گاهی در دو کلام است، دو کلامش هم:

۱ - گاهی متصل است، مثل آیه شریفه: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**.

- که مفهوم صدر آیه دلالت دارد بر حجیت خبر واحد عادل، لکن تعلیل ذیل منطوقش دلالت دارد بر عدم حجیت خبر عادل. چرا که می فرماید: **لَا تَصِيبُوا قَوْمًا بِنَهَائِهِ عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**.

- ذیل آیه شریفه اظهر است، چرا که اولی به صورت مفهوم است نه منطوق و لکن دومی بصورت تعلیل است و نه مفهوم.

* جناب شیخ نظر جناب عالی در برابر آن دو نظر افراطی و تفریطی این بود که عام و خاص مشمول اخبار علاجیه نشده بلکه مشمول قانون الجمع قرار دارند یعنی اگر ما به عام و خاصی برخورد نمودیم، نباید به دنبال اخبار علاجیه برویم، چرا که اینجا جای جمع عرفی است. این مطلب را چگونه تقریر می کنید؟

- با سه بیان:

- بیان اول اینکه اعمال ترجیح مربوط به جایی است که در آن جمع عرفی وجود دارد، فی المثل:

- در اکرم العلماء و یحرم اکرام العلماء الفاسق، نمی توان اعمال ترجیح کرد، چرا که قابل جمع است، یعنی که عرف در اکرم العلماء تصرّف کرده می گوید: مراد از این علما، علمای عدول است و لذا با دلیل دیگر قابل جمع است.

- بیان دوم اینکه اعمال ترجیح مربوط به جایی است که شما نتوانید دوتا دلیل را تبدیل به یک دلیل کنید و الا اگر بتوانید دو دلیل مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العلماء الفاسق را تبدیل کنید به یک دلیل و بگوئید: یجب اکرام علماء العدول، دیگر جای اعمال ترجیح نیست.

- پس: اعمال ترجیح مربوط به آنجایی است که ما نتوانیم دو دلیل را تبدیل به یک دلیل کنیم مثل دلیلین ظاهری، یعنی: اکرم العلماء، و لا تکرّم العلماء.

- بیان سوم اینکه: اعمال ترجیح مربوط به مواردی است که عرف در آن موارد متحیر باشد و آن در

ظاهرين متباينين است.

الحاصل: در نصّ و ظاهر که جمع عرفی دارد، و در نصّ و ظاهری که می شود دو دلیل را تبدیل به یک دلیل کرد و در نصّ و ظاهری که عرف تحيّر ندارد، جای اعمال ترجیح نیست.

* جناب شيخ اگر يك دليل بگويد: اکرم العلماء و دليل ديگر بگويد: لا تكرم الشعراء، در ماده اجتماع يعنى عالم شاعر چه بايد کرد؟

- به عبارت ديگر: از آنجا که برخی عالم اند، اکرم العلماء می گوید اکرامشان واجب است و از آنجا که برخی شاعرند، لا تکرّم الشعراء می گوید: اکرامشان حرام است.

- بفرمائید در این عامین من وجه که خود از متباينين است چه بايد کرد؟

- مراد از چنین ادله ای که نسبتشان عامین من وجه بوده و تباین جزئی دارند، روشن نمی شود الا اینکه بیان آن از خارج بیاید. فی المثل: پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

- من اکرم عالما فقد اکرمنی، اگر کسی عالمی را اکرام کند مثل اینستکه مرا اکرام کرده.

- معنای این مطلب اینستکه: علمای شاعر را اکرام کن. منتهی این بیان برای روشن کردن مراد از یکطرف است که اکرم العلماء باشد.

- گاهی باید که برای هر دو بیان بیاید، فی المثل:

- یک دلیل می گوید: ثمن العذرة سحت. دليل ديگر می گوید: لا بأس ببيع العذرة.

- مراد از این دو دلیل چیست؟ آیا ببيع عذرة، حلال است یا حرام؟

- روشن نیست مگر اینکه دليل از خارج بیاید و تکلیف هر دو را روشن کند.

- مثلا در خارج اجماع داریم بر اینکه ببيع عذرة حرام گوشت جایز نیست، و نیز اجماع داریم بر اینکه ببيع عذرة حلال گوشت جایز است.

* جناب شيخ از کجا می توان فهمید که می شود دو دلیل را تبدیل به یک دلیل کرد؟

- از خبر سیزده و چهارده در اخبار علاجیه، چرا که حضرت فرمودند:

- متشابه را رد کن به محکم.

- با رد متشابه به محکم هم حاصل یک چیز می شود، یعنی دو دلیل تبدیل به یک دلیل می شود.

* جناب شیخ گفته شد که دلالت ینبعی بر استحباب قویتر است از دلالت اغتسل بر وجوب، اگر کسی بالعکس بگوید که دلالت اغتسل بر وجوب قوی تر است از دلالت ینبعی بر استحباب، چه می فرمائید؟

- می شود یک نزاع صغروی که خیلی مهم نیست، چرا که ضرری به آن کبرای کلی ما نمی زند، مضافاً بر اینکه از بحث ما در اینجا خارج است.

- آنچه مهم است و در اینجا مورد بحث ما است اینستکه: شما این کبرای کلی را که اختلافی در آن

ص: ۴۳۵

نیست و سید مجاهد یا شریف العلماء این عدم اختلاف را استظهار کرده اند قبول کنید، و آن اینستکه: با بودن ترجیح دلالتی نوبت به دیگر مرجحات نمی رسد.

* جناب شیخ نظر شیخ طوسی در این مسأله چیست؟

- از ظاهر عبارت ایشان در استبصار جلد ۱ صفحه ۴، خلاف ادعای مشهور برداشت می شود. یعنی که ایشان اول به رعایت دیگر مرجحات می پردازد، و پس از آنکه دستش کوتاه شد و دید که خبرین متعارضین از هر جهت یکسان اند، به سراغ مرجح دلالتی رفته می فرماید:

- وقتی دو خبر از هر جهت مساوی اند، بین که کدام خاص و کدام عام است، به خاص عمل کرده و در عام تصرف کن.

- به عبارت دیگر: عام را تأویل برده و آن را حمل بر خاص کن فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید: یحرم اکرام العالم الفاسق.

حال:

- اگر شما به یحرم اکرام الفاسق عمل کنید، علمای در دلیل اکرم العلماء، تأویل می رود به علمای عدول و شما به هر دو دلیل عمل کرده اید. چرا؟ زیرا در اینصورت:

۱ - هم به یحرم اکرام الفاسق. عمل کرده ای چون می گوئی علمای فاسق اکرامشان واجب است.

۲ - هم به اکرم العلماء، عمل کرده ای، چون می گوئی: علمای عادل اکرامشان واجب است.

- و لذا هیچیک از دو دلیل طرح نمی شود.

- ائیا اگر به عام یعنی به ظاهر اکرم العلماء عمل کرده بگوئید اکرام همه علماء واجب است چه عادل و چه فاسق، دلیل دیگر که یحرم اکرام الفاسق باشد را رد کرده اید.

- خلاصه اینکه: شما باید:

۱ - به آن دلیلی عمل کنید که اگر به آن عمل کردید با تأویل دلیل دیگر به آن هم عمل کرده باشی.

۲ - و آن دلیلی را ترک کنید که در صورت عمل به آن، دلیل دیگر ترک می شود.

* جناب شیخ انما الکلام یا شاهد شما بر سر چه مطلبی است؟

- شاهد ما بر سر اینستکه: ایشان پس از اینکه مرجحات را رعایت کرده، می فرماید که اگر دو حدیث از هر حیث مساوی

بودند، نوبت می رسد به ترجیح دلالی. یعنی که ظاهر عبارت ایشان نشان می دهد که در مقابل مشهور است و الا در حقیقت همراه با مشهور است نه در مقابل مشهور. منتهی به عکس عمل می کند یعنی مرجحات را مقدم می دارد بر ترجیح دلالی.

* سخن ایشان در عدّه چیست؟

تکرار همان مطالب قبل است، یعنی که اول روی دیگر مرجحات بحث می کند و سپس در صورت

ص: ۴۳۶

تساوی دو خبر به سراغ ترجیح دلالی می رود.

* جناب شیخ محل بحث از عام و خاص در کجاست؟

- یکی در مبحث اصول لفظیه است، یکی هم در مبحث اصول عملیه در تعادل و ترجیح.

* مرحوم شیخ طوسی بحث از عام و خاص را در کدامیک از دو محلّ مذکور مطرح کرده است؟

۱ - مطالبی که در بحث قبل در استبصار و عدّه مطرح نمود، مربوط به مبحث اصول عملیه و در بحث تعادل و ترجیح بود.

۲ - مطالبی که در مرحله بعد در عدّه مطرح کرده، در مبحث الفاظ است به عبارت دیگر:

- مطلب قبل ایشان که فرمود: اگر عام و خاص قابل جمع باشند، باید که اعمال ترجیح نمود، و در صورت تساوی باید که خاص را بر عام مقدّم داشت، در رابطه با تعادل و ترجیح بود.

- اما مطلب بعد ایشان که در اصول لفظیه مطرح کرده می فرماید که: اگر یک عام و یک خاص داشته باشیم، خاص را باید مقدّم بر عام و عام را حمل بر خاص نمود، عین سخن مشهور است.

* تفاوت این دو مطلب در چیست؟ تبیین کنید.

- در اینستکه: ایشان:

- در عام و خاص می گوید: خاص بما هو هو یعنی با قطع نظر از اخبار علاجیه و مرجّحات، مقدّم بر عام است و این منافات ندارد با اینکه بما هو مرجّح، عام مقدّم بر خاص باشد.

- به عبارت دیگر: ایشان در بحث اصول لفظیه:

۱ - اگر فرمود: خاص مقدّم بر عام است با قطع نظر از وجود مرجّحات بود.

۲ - و اگر فرمود: عام را بر خاص مقدّم کن با توجه و لحاظ مرجّحات بود.

- به عبارت دیگر: ایشان در کتاب عدّه، در باب بنای عام بر خاص تصریح کرده به اینکه:

- رجوع به ترجیح و تخییر، مربوط به باب تعارض عامین من وجه است، مثل:

اکرم العلماء ولا تکرم الفساق و یا مربوط به متباینین است، و نه در باب عام و خاص. چرا که عام و خاص تعارضی با یکدیگر ندارند تا یکی بر دیگری ترجیح داده شود.

- بلکه اعمال ترجیح مربوط به متعارضین یعنی متباینین و عامین من وجه است، که جمع عرفی در آنها ممکن نیست.

الحاصل:

- در بحث قبل فرمود: جریان قانون جمع در جایی است که مرجحی برای یکی از دو خبر عام یا خاص نباشد.

- در اینجا می گوید که: خیر، عام و خاص را جمع کن و لو پای مرجحی هم در میان باشد.

ص: ۴۳۷

- پس: کلام شیخ طوسی در اینجا موافق با مذهب مشهور است که می گوید:

- در صورتی که دلیلین، عام و خاص باشند، خاصّ مقدّم بر عام شده و بینهما را جمع می کنیم.

- لکن کلام ایشان در استبصار، در بحث قبل، مخالف با مذهب مشهور است.

* نظر صاحب حدائق در این رابطه چیست؟

- مطابق با همان نظر قبلی شیخ طوسی و در مقابل رأی مشهور است.

* تقابل نظر این دو بزرگوار با مشهور را در این مسأله با ذکر مثال تبیین کنید؟

۱- فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اغتسل یوم الجمعة، خوب این نصّ نیست چونکه نمی گوید که غسل جمعه واجب است، بلکه فعل امر است و ظهور در وجوب دارد.

- دلیل دیگر می گوید: لا بأس بترك غسل الجمعة، خوب این نصّ است در جواز رخصت ترك. حال:

* مشهور در اینجا نصّ را حمل بر ظاهر می کند، یعنی که اغتسل را که ظهور در وجوب دارد به قرینه خبر دیگر حمل بر استحباب می کند، تا که با روایت لا بأس تطابق کند. چونکه لا بأس نصّ است و اغتسل ظاهر.

- در نتیجه: مشهور نصّ را بر ظاهر مقدّم داشته، از ظهور اغتسل در وجوب رفع ید می کنند تا که اغتسل بشود استحبابی و با نصّ قابل جمع باشد.

۲- و یا فی المثل:

- یک روایت می گوید: لا- تأکل جنبا، خوب لا تأکل نصّ نیست و نمی گوید که خوردن در حال جنابت حرام است، بلکه نهی است و ظهور در حرمت دارد، یعنی ظاهرش اینستکه: خوردن در حال جنابت حرام است.

- روایت دیگر می گوید: لا- بأس بالاكل فی حال الجنابه، که نصّ در حلیت و یا رخصت فعل است، یعنی که عیبی ندارد که در حالت جنابت غذا بخوری.

* مشهور در اینجا نصّ را بر ظاهر مقدّم می دارد، بدین معنا که ظاهر بر حرمت را حمل بر کراهت می کند تا که قابل جمع با نصّ باشد.

* نظر مرحوم محدث بحرانی صاحب حدائق در این رابطه چیست؟

- می گوید: این کار مشهور که ظاهر در وجوب را در مثال اوّل حمل بر استحباب می کنند و ظاهر در حرمت را در مثال دوّم حمل بر کراهت، درست نمی باشد، چرا؟

- زیرا روایاتی وجود دارد که می گوید: اگر با دو خبر متعارض برخورد کردید اعمال ترجیح کنید.

- پس: صاحب حدائق نیز همان نظر قبلی شیخ طوسی را تأیید کرده می گوید:

ص: ۴۳۸

- باید دید که کدامیک از این دو روایت عدل یا ا شهر است، آن را مقدم بدانیم بر دیگری نه اینکه بینهما را جمع کنیم.

* نظر مرحوم محقق قمی در این مسأله چیست؟

- عین همان مطلب صاحب حدائق را در قوانین جلد ۱، ص ۳۱۵، آورده است، یعنی که باید عام را حمل بر خاص کرد.

* نظر سلطان العلماء در این مسأله چیست؟

- تکرار همان اشکال صاحب حدائق است و لذا می گوید:

- بر طبق اخبار علاجیه در خبرین متعارضین باید دید که ترجیح با کدامیک از خبرین است، و لذا قائل به اعمال ترجیح است.

- اگر عام ترجیح داشته باشد بدین معنا که مخالف عامه و یا موافق کتاب باشد، اعمال ترجیح کرده، عام را بر خاص مقدم کنید نه اینکه بینهما را جمع کنید.

* پاسخ مرحوم میرزای قمی به سخن سلطان العلماء و همچنین مشهور چیست؟

- اینستکه: بله رأی ما نیز بر این بود که خاص مقدم بر عام است و لکن با قطع نظر از اخبار علاجیه و این منافات ندارد با اینکه با لحاظ به اخبار علاجیه عام را بر خاص مقدم کنیم. توضیح مطلب اینکه:

- سلطان العلماء به میرزای قمی گفت: اگر ما یک عام داشته باشیم و یک خاص تا شما می گوئید خاص مقدم است و حال آنکه باید دید که ترجیح با کدام است، اعمال ترجیح نمود، یعنی که اگر عام دارای رجحان است، عام را مقدم داشت. چرا شما خاص را بر عام مقدم کرده، بینهما را جمع می کنید؟

- مرحوم میرزا پاسخ می دهد که بله، ما گفتیم که خاص بر عام مقدم است، لکن مرادمان خاص بما هو یعنی با قطع نظر از اخبار علاجیه یا مرجحات است.

- این مطلب منافات ندارد با اینکه اگر عام دارای مرجحاتی باشد، عام را بر خاص مقدم بدانیم.

الحاصل: نظر صاحب حدائق و نظر میرزای قمی، موافق با نظر قبلی شیخ طوسی است که می گفت:

اگر مرجحی باشد باید به ذی الزاجح عمل نمود ولو عام باشد.

- البته، نظر دوم مرحوم شیخ در عدّه، منافاتی با آن نظر اولی در استبصار ندارد، چرا که حرف شیخ در این نظر دوم در باب عام و خاص است.

* نتیجه مباحث و جمع بندی آن:

- دو مذهب افراطی و تفریطی در رابطه با اعمال ترجیح و جمع، رد شد، یعنی نه آنهایی درست می گویند که به استناد اخبار
علاجیه، در همه موارد اعمال ترجیح می کنند، و نه آنهایی درست می گویند که به استناد قاعدة الجمع همیشه اقدام به جمع
می کنند. چرا که:

ص: ۴۳۹

- اخبار علاجیه مربوط به ظاهرین متباینین و یا عامین من وجه است چرا که قابلیت ترجیح در این موارد وجود دارد.

- لکن عام و خاص و نصّ و ظاهر، تحت قانون الجمع مهما... قرار دارند.

و لذا باید که به خاص عمل کرد و در عام تصرّف نمود ولو راوی اش اعدل و... باشد.

* جناب شیخ در مباحث قبل در مقابل دو گروه افراطی و تفریطی با دو بیان به اثبات و تقویت مذهب مشهور پرداختید.

- در بیان اوّل فرمودید که: با بودن ترجیح دلّالی، نوبت به ترجیح سندی نمی رسد.

- در بیان دوّم فرمودید که: با بودن دلالت تنجیزی، نوبت به دلالت تعلیقی نمی رسد.

- بفرمائید که مرادتان از عبارت (و التحقیق...) در مسأله مورد بحث چیست؟

- اینستکه: با بیان دیگری مذهب مشهور را ثابت کرده بگوئیم: حق با مشهور است، نه با افراطیون که تنها به دنبال اعمال ترجیح رفته اند و نه با تفریطیون که تنها به اعمال جمع پرداخته اند.

- بیان سوّم هم از طریق تأسیس اصل است. توضیح ذلک:

- اگر از مشهور سؤال شود که چرا اسرار بر تقدیم نصّ بر ظاهر می کنید؟

- می گویند: به دلیل تأسیس اصل، بدین معنا که:

- آیه نباء با توجه به اصول فنی مربوطه، خبر واحد عادل را حجّت می کند، و لذا:

- خبر واحد، در صورتیکه معارض نداشته باشد، باید مورد عمل واقع شود.

- لکن اگر خبر عادل دیگری با آن معارضه کند، مثل اینکه:

- یک خبر واحد عادل بگوید: ثمن العذره سحت.

- خبر واحد عادل دیگری بگوید: لا بأس ببيع العذره.

- بر طبق آیه نباء، هر دو خبر واجب العمل اند، چرا که راوی هر دو خبر، عادل اند.

- به عبارت دیگر:

- در نصّ و ظاهر، مقتضی وجوب عمل (که حجّیت هر دو خبر بواسطه آیه نباء باشد) موجود و مانع هم مفقود است چونکه دلالتهای دو خبر با یکدیگر تنافی ندارند.

- اما در خبرین ظاهرین متباینین هم، مقتضی وجوب عمل موجود است چرا که راوی هر دو خبر عادل است، و لذا:

- آیه نباء می گوید: هم اکرم العلماء را بخاطر عدالت راوی اش بگو صادق است، هم لا تکرم العلماء را.

- لکن مانع از عمل به هر دو خبر هم، که تنافی در مدلول دو خبر باشد، موجود است.

- چرا؟

ص: ۴۴۰

- زیرا: یکی از دو دلیل که اکرم العلماء باشد می گوید: همه علماء چه عادل و چه فاسق، واجب الاکرام اند.

- دلیل دیگر که لا تکرم العلماء باشد، می گوید: همه علماء چه عادل و چه فاسق محرم الاکرام اند.

الحاصل: جمع بین نصّ و ظاهر که هم مقتضی وجوب عمل در آن موجود است و هم مانع در آن مفقود، ممکن است و لذا بینهما را جمع و به هر دو عمل می کنیم.

- ائیا در ظاهرین متباینین، گرچه مقتضی وجوب عمل در هر دو موجود است و لکن به دلیل وجود مانع یعنی تنافی دلالت دو دلیل با یکدیگر، امکان جمع وجود ندارد و لذا:

- بر طبق اخبار علاجیه، یک خبر را اخذ و دیگری را طرح می کنیم.

- پس: بخاطر اینکه در نص و ظاهر مقتضی موجود بوده و مانع مفقود است، نمی توان خبر واحد خاص مثل یحرم اکرام العالم را بخاطر دلیل عام متواتر کنار گذاشت.

- به عبارت دیگر: از آنجا که دلالت خاص قوی تر است از دلالت عام، با بودن ترجیح دلالتی، نوبت به دیگر مرجحات مثل مثلا تواتر نمی رسد.

* جناب شیخ سه بیان قبل شما در اثبات مذهب مشهور که فرمودند در بعضی جاها باید اعمال ترجیح شود و در بعضی جاها اهمال در آن، تام و کامل بود، بفرمائید مرادتان از (و ان شئت قلت): چیست؟

- چهارمین بیان در اثبات همان مدّعی مشهور در مسأله مورد بحث است و لذا می گوئیم: الاصل، اصیل حیث لا دلیل، یعنی اجرای اصل معتبر است، لکن تا آنجا که پای دلیلی در بین نباشد.

- اگر شما روایتی و یا قاعده معتبری، بر حرمت تنن پیدا کنی، دیگر اجرای اصل برائت معنا ندارد.

- ما از این قانون الاصل اصیل... استفاده کرده به مرحوم شیخ طوسی و دیگران می گوئیم:

- شما معتقدید که معنای حقیقی اکرم العلماء، وجوب اکرام همه است.

- زیرا که اکرم، ظهور در وجوب دارد، العلماء هم که محلی به ال جمع است و افاده عموم می کند یعنی همه علماء.

- سپس می گوئید: ما نمی دانیم که ظهور این اکرم... مراد است یا نه؟

- اصاله العموم یا اصاله الحقیقه جاری کرده می گوئیم: بله، ظاهر آن مراد است، یعنی که اکرام همه علماء واجب است، چه عادل و چه فاسق.

- ما به شما می گوئیم: بله، الاصل اصیل، لکن حیث لا دلیل، در حالیکه دلیل یحرم اکرام العلماء الفاسق برخلاف این اصلی

است که شما در اینجا مدعی آن هستید.

- بنابراین: با وجود این دلیل، دیگر جایی برای اجرای اصل مزبور باقی نمی ماند.

ص: ۴۴۱

- پس: باید به دلیل یحرم اکرام العالم الفاسق، عمل کرده بگوئیم که اکرام علمای فاسق حرام است، و در آن یکی دلیل یعنی اکرم العلماء تصرّف کرده بگوئیم مراد از علماء در آن، علمای عدول است.

* اشکال کلام شیخنا در اینجا چیست؟

- اینستکه: اصالة العموم و اصالة الحقيقة، از اصول لفظیه اند، و اصل لفظی خودش دلیل اجتهادی است.

- به عبارت دیگر: الاصل حیث لا دلیل، به عنوان یک اصل بسیار خوب در رابطه با اصول عملیه است.

- یعنی: در باب اصول عملیه است که اگر پای دلیل در میان باشد، دیگر اصل به درد نمی خورد، و حال آنکه اصول لفظیه، خود از ادله اجتهادیه هستند.

- یعنی: همانطور که یحرم اکرام... الخ دلیل اجتهادی است، اصالة الحقيقة ای هم که شیخ طوسی می فرماید، دلیل اجتهادی است.

پس: انطباق الاصل اصیل... الخ با اینجا توسط شیخنا، تمام نمی باشد و حق در این مسأله با شیخ طوسی است.

* جناب شیخنا حکم ظاهر و اظهر در اینجا چه می شود؟

- همان حکم نصّ و ظاهر است، یعنی هر آنچه در رابطه با نصّ و ظاهر گفته شد عینا در مورد اظهر و ظاهر نیز جریان دارد. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اغتسل یوم الجمعة، که فعل امر است و ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- دلیل دیگر می گوید: ینبغی غسل الجمعة، که ظهور در استحباب دارد.

- آیا از آنجا که ظهور ینبغی در استحباب قویتر و به تعبیر دیگر اظهر از اغتسل در وجوب، اغتسل را به قرینه ینبغی غسل...، حمل بر استحباب کرده و با آن دیگری جمعش می کنیم.

- خلاصه اینکه: نصّ و ظاهر و اظهر و ظاهر از حیث حکم یکسان اند، گرچه تفاوتی هم با هم دارند.

* حاصل و خلاصه چهار بیانی که شیخنا در اثبات رأی مشهور در مسأله مورد بحث آوردند چیست؟

* بیان اول این بود که: با بودن ترجیح دلالی نوبت به ترجیح سندی نمی رسد.

- فی المثل: دلیل (یحرم اکرام العالم الفاسق)، دلالتش صریح و نص است در اینکه اکرام فاسق حرام است، و حال آنکه (اکرم العلماء) ظهور دارد در اکرام همه علماء و...

* بیان دوّم این بود که: دلالت نصّ تنجیزی و دلالت ظاهر تعلیقی است، و لذا:

- اگر فی المثل: دلیلی برخلاف اکرم العلماء نباشد، ظهور در وجوب اکرام تمام علماء دارد، چه فاسق و چه غیر فاسق.

ص: ۴۴۲

اما بودن دلالت تنجیزی دیگر نوبت به دلالت تعلیقی نمی رسد.

* بیان سوّم: تأسیس اصل بود، به این معنا که:

- در نصّ و ظاهر مقتضی و جوب عمل موجود است، مانع از آن هم مفقود. یعنی

۱ - آیه نباء هر دو خبر یعنی هم اکرم العلماء، و هم یحرم اکرام العالم الفاسق، را حجّت کرده می گوید:

باید به هر دو عمل شود.

۲ - تنافی بین مدلول دو دلیل هم که وجود ندارد.

- پس: عرف در اینجا متخیر نمی ماند، از جمع دو خبر هم محذوری پیش نمی آید.

* بیان چهارم هم این بود که: بله، الاصل، اصیل، لکن حیث لا دلیل. یعنی:

- شما می توانید اصاله البرائه را در متن جاری کنید لکن در صورتیکه دلیلی بر حرمت آن یافت نشود.

- اما اگر دلیلی بر حرمت متن یافت شود، دیگر نوبت به اجرای این اصل نمی رسد.

* انما الکلام در چیست؟

در اینستکه: در اکرم العلماء نیز، عموم، اقتضاء دارد که بگوئیم اکرام همه علماء واجب است چه فاسق و چه غیر فاسق.

- اما اگر ما به اصاله العموم عمل کرده بگوئیم اکرام همه علماء واجب است، حتّی فسّاقشان مستلزم اینستکه: دلیل (یحرم اکرام...) را کنار بگذاریم.

- این در حالی است که با بودن این دلیل، نوبت به اجرای اصل نمی رسد.

- الحاصل: در این ماجری حق با مشهور است، بدین معنا که:

- در نصّ و ظاهر نباید اعمال ترجیح کرد، بلکه باید نصّ را بر ظاهر مقدّم کرده، در ظاهر تصرّف نموده و آن را حمل بر نصّ نمود و به هر دو عمل کرد، محذوری هم پیش نمی آید.

- بله، در جمع بین دو ظاهر متعارض، چنانکه احسائی معتقد به آن بود اشکال وجود دارد ولو مقتضی موجود است، یعنی که آیه نباء هر دو خبر را برای ما حجّت می کند.

- اما به دلیل وجود مانع، یعنی تنافی میان مدلول اکرم العلماء و مدلول لا تکرّم العلماء، دلیل مجمل شده و ما متخیر می شویم

که بالاخره، اکرام علماء واجب است یا حرام.

- دلیل مجمل هم قابل استدلال نیست.

- پس: باید بین ظاهرین متباینین اعمال ترجیح نمود و لذا باید دید که راوی کدامیک از دو ظاهر مذکور عادل تر است، یا که کدامیک از دو به لحاظ روایی مشهورتر است، آن را به عنوان راجح اخذ، و طرف دیگر را به عنوان مرجوح کنار گذاشت.

- این در حالی است که احسائی در ظاهرین متباینین، با تصرّف در هر دو دلیل، جمع بینهما می کند.

ص: ۴۴۳

* جناب شیخ جمع بین دو خبر متعارض بر چند وجه متصور است؟

- بر یکی از وجوه سه گانه ذیل:

۱ - گاهی جمع بین متعارضین، متوقف بر تصرف در هر دو خبر است مثل تصرف در ظاهرین متباینین در مثال بالا.

۲ - گاهی جمع بین متعارضین، متوقف است بر تصرف یکی از دو خبر بعینه مثل تصرف در نص و ظاهر، که در ظاهر (اکرم العلماء) تصرف کرده و آن را حمل بر نص (مثل یحرم اکرام العالم الفاسق) می کنند.

۳ - گاهی جمع بین متعارضین، متوقف بر تصرف در یکی از دو خبر لا بعینه دارای دو مورد است:

۱ - اکرم العلماء و لا تکرّم الشعراء ۲ - اغتسل یوم الجمعة و ینبغی غسل الجمعة فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، که ظهور در وجوب اکرام بر همه علماء دارد، چه شاعر و چه غیر شاعر مثلاً.

- دلیل دیگر می گوید: لا تکرّم الشعراء، که نهی از اکرام شعراء کرده یعنی که اکرام شعراء حرام است، چه عالم و چه غیر عالم.

- در دو ماده افتراق، نزاع و اختلافی در کار نیست، یعنی:

- عالم غیر شاعر، اکرامش واجب است، مسأله ای هم در این بین وجود ندارد.

- شاعر غیر عالم هم، اکرامش حرام است، باز بحثی وجود ندارد.

- اما در ماده اجتماعشان که عالم شاعر باشد نزاع و اختلاف وجود دارد. چرا که:

۱ - چون عالم است، دلیل اکرم العلماء می گوید: اکرامش واجب است.

۲ - چون شاعر است، دلیل لا تکرّم الشعراء می گوید: اکرامش حرام است.

- در اینجاست که ما بین این دو وجوب و حرمت متخیر هستیم که بالاخره اکرام عالم شاعر، واجب است یا حرام؟

- برای جمع بین این دو، لازم است که در یکی از آنها لکن لا بعینه تصرف کنیم:

- یا باید در اکرم العلماء تصرف کرده آن را داخل در (لا تکرّم الشعراء) کرده بگوئیم که اکرام علمای شاعر حرام است.

- یا باید در لا تکرّم الشعراء، تصرف کرده آن را داخل در اکرم العلماء کرده بگوئیم اکرام علمای شاعر واجب است.

* انما الکلام از نظر شیخنا در چیست؟

- در اینستکه: در قسم اوّل و در قسم سوّم، باید اعمال ترجیح کرد، چرا که جایی برای اجرای قاعده

ص: ۴۴۴

الجمع نیست. و در قسم دوّم، بینهما را جمع نمود، چرا که محل و مصب اجرای قاعده الجمع است.

- به عبارت دیگر: در مواردی که جمع بین دلیلین متوقف است بر تصرّف هر دو دلیل یا متوقف است بر تصرّف یکی از دو دلیل لکن لا بعینه جای جمع نیست، لکن در مواردی که تعارض بین نص و ظاهر است، جای جمع است.

- البته، آقای احساسی در هر سه قسم، قائل به جمع بوده و کاری با اعمال ترجیح نداشت.

- در مقابل شیخ طوسی، طرحی بود، یعنی که در هر سه قسم قائل به اعمال ترجیح بود.

- شیخنا معتقد است که در قسم اوّل و سوّم، جمع جایز نیست، بلکه باید اعمال ترجیح نمود.

- تنها در قسم دوّم است که جمع بین دلیلین جایز است، یعنی که باید در یکی از دو دلیل تصرّف و آن را بر دیگری حمل نمود.

- نکته: دو اشکال در متن کتاب مطرح شده است که اشکال اوّل که حصول اجمال باشد به قسم اوّل از اقسام سه گانه مذکور می خورد و اشکال دوّم که باز حصول اجمال باشد به قسم سوّم می خورد.

* جناب شیخ گفته شد که قسم سوّم از اقسام جمع بین خبرین متعارضین دارای دو مورد است یکی عامین من وجه بود که توضیح داده شد، مورد دیگر اغتسل یوم الجمع و ینبغی غسل الجمع بود که توضیح آن به بعد موکول شد، لذا جهت ورود به بحث بعدی بفرمائید که به نظر حضرات جمعی در این مورد چه باید کرد؟

- در اینجا نیز برای جمع بینهما باید در یکی از آن دو تصرّف نمود، منتهی لا بعینه. یعنی:

- یا در اغتسل تصرّف کرده بگوئید: افعال استحبابی است و آن را حمل بر ینبغی کرده با آن جمع کنید.

- یا در ینبغی تصرّف کرده بگوئید: ینبغی لزومی و ایجابی است، که در اینصورت با اغتسل وجوبی جمع می شود.

* انما الکلام در بحث بعد چیست؟

- در بیان قسم سوّم در مسأله تعارض بین دو ظاهر، یعنی قول به تفصیل است.

- مفصل می گوید که در این قسم سوّم:

- یک مثال را ملحق می کنیم به قسم دوّم، بدین معنا که بینهما را جمع می کنیم.

- یک مثال را هم ملحق می کنیم به قسم اوّل، یعنی که بینهما را جمع نمی کنیم.

- توضیح ذلک اینک:

۱ - احسائی، ہم در قسم اوّل، ہم در قسم دوّم و ہم در قسم سوّم در هر دو مثالش قائل به جمع بود.

ص: ۴۴۵

۲ - شیخ طوسی، در قسم اوّل قائل به ترجیح و در قسم دوّم قائل به جمع شد، لکن قسم سوّم را با هر دو مثالش ملحقّ به قسم دوّم نمود، و لذا در این قسم هم قائل به جمع شد.

- پس افراط مرحوم شیخ طوسی یک درجه کمتر از احسانی است.

۳ - مفصل یک درجه افراطش از شیخ طوسی کمتر است، چرا که یک مورد از قسم سوّم را که اغتسل یوم الجمعة و ینبغی اکرام... باشد را ملحقّ به قسم اوّل کرده تا که اعمال ترجیح شود.

- مورد دیگر که عامین من وجه باشد ملحقّ به قسم دوّم می کند تا که بینهما جمع بشود.

پس: مفصل قبول دارد که در قسم اوّل باید که اعمال ترجیح کرد، در قسم دوّم هم قائل به جمع است. در قسم سوّم هم در یک مثال قائل به اعمال ترجیح و در مثال دیگر قائل به جمع است.

- در نتیجه اختلاف ایشان با ما در یک مثال است.

* جناب شیخ گرچه مرحوم آخوند در کفایه تفصیل فوق را پسندیده است، لکن بفرمائید که نظر جنابعالی چیست؟

- ما در پاسخ به این مفصل که گفت: من که در مادّه افتراق متعبّد به صدور هر دو خبر شدم، بعید است که در مادّه اجتماع به دنبال راجح رفته و مرجّح را طرح کنم، چرا که این تفکیک در صدور بوده و بسیار بعید است، می گوئیم:

- بله، این تفکیک بعید است لکن روی یک مبنائی که آن مبنا خود باطل است و الاّ روی مبنای دیگری مستبعد نمی باشد. توضیح ذلک اینکه:

- در رابطه با خبر واحد این اختلاف بود که مناط در حجّیت آن چیست؟

۱ - مشهور می گفت: طریقیّت الی الواقع است لا یعنی که تعبّد محض.

- به عبارت دیگر: ما برای رسیدن به واقع به خبر واحد عمل می کنیم ولو ظنّ به صدق آن هم پیدا نکنیم.

۲ - در مقابل برخی قائل به این بودند که: مناط در حجّیت خبر واحد، ظنّ شخصی است.

- یعنی که شخص من باید به قول فلان راوی مثلاً زراره، ظنّ و یا اطمینان پیدا کنم تا که خبرش حجّت باشد.

- حال به آقای مفصل می گوئیم: این استبعادی که شما کردید روی این مبنایی است که حجّیت اخبار احاد را از باب افادّه ظنّ شخصی می داند.

- بله، روی این مبنا حق با شماست. چرا؟

- زیرا وقتی شما در ماده افتراق حکم به صدور هر دو خبر نمودید، برای شما ظنّ به صدور هر دو حاصل می شود.

ص: ۴۴۶

- وقتی شما در ماده افتراق ظنّ به صدور هر دو خبر پیدا نمودید، اگر در ماده اجتماع بخواهید یکی از دو خبر را کنار بگذارید، درست در نمی آید. چرا؟

- زیرا مناط حجّیت خبر واحد افاده ظنّ شخصی است و ظن شخصی به صدور هر دو خبر، مانع از طرح یکی از آن دو صدور در ماده اجتماع است.

- اما بر اساس این مبنا که مناط حجّیت خبر واحد را طریقیّت الی الواقع و تعیّد محض می داند، مانعی از طرح یکی از دو خبر وجود ندارد. یعنی:

- اگر شارع به ما بگوید که: در ماده افتراق، این دو خبر، هر دو جامع شرائط هستند و به هر دو عمل کن. می گوئیم به چشم.

- همین شارع اگر در اخبار علاجیه، تعبدا به ما بگوید که: به راجح از آن دو خبر عمل کن. باز هم می گوئیم: به چشم.

- بنابراین: روی این مبنای دوّم، استبعادی پیش نمی آید.

- الحاصل: حق اینستکه: در هیچیک از دو مثال قسم سوّم، جمع صحیح نمی باشد، بلکه باید اهمال ترجیح یعنی اعمال ترجیح نمود.

* جناب شیخ اشکال مقدّری که در این رابطه به شما وارد می شود چیست؟

- اینستکه: یک کسی بگوید: شما در مباحث قبل در آن موردی که تأسیس اصل نمودید، اقدام به اهمال ترجیح کرده، بین نصّ و ظاهر جمع نمودید. چرا در اینجا منکر اهمال ترجیح و جمع می شوید؟

- و لذا ما به او پاسخ می دهیم که: بله، اقدام به اهمال توسط ما در قسم دوّم بود، و حال آنکه بحث ما در اینجا در قسم سوّم است، در نتیجه حرف ما در اینجا با سخن ما در آنجا تنافی ندارد.

- توضیح ذلک اینکه:

۱ - در آن بحث شیخ طوسی فرمود: اصالة العموم اکرم العلماء به ما می گوید: همه علماء واجب الاکرام اند چه عادل و چه فاسق و لذا اصل مذکور را مقدّم می کرد بر دلیل.

۲ - ما در پاسخ به ایشان گفتیم: با بودن دلیل نوبت به اصل نمی رسد، یعنی که باید اهمال ترجیح کرده بینهما را جمع کنید.

- به عبارت دیگر: من قبلا گفتم جمع بکن و اعمال ترجیح نکن، لکن در کجا؟

- در آنجایی که احد الدلیلین مثل یحرم اکرام العالم الفاسق، بنفسه یعنی بدون نیاز به قرینه خارجیه، قرینه باشد بر اینکه ظاهر اکرم العلماء مراد نمی باشد.

- لکن در جایی که اگر شما بخواهید از ظاهر رفع ید بکنید، نیاز به یک قرینه دارد (مثل قسم سوم) یا نیاز به دو قرینه دارد (مثل قسم اول)، جمع جایز نیست.

ص: ۴۴۷

* جناب شیخ چرا تقدیم نص بر ظاهر خارج از مسأله ترجیح است؟

- زیرا که ترجیح فرع بر تعارض است در حالیکه نص و ظاهر حقیقتاً متعارضین نیستند چونکه ظاهر توان تعارض با نص را ندارد.

- رابطه نص با ظاهر، رابطه حاکم و محکوم است و لذا:

- اگر در جایی گفته می شود در صورت تعارض نص با ظاهر، نص بر ظاهر مقدم است از روی مسامحه است.

- به عبارت دیگر: اینکه گفته می شود با وجود ترجیح دلالتی نوبت به ترجیح سندی نمی رسد در رابطه با ظاهر و اظهر است، فی المثل:

۱ - ینبغی غسل الجمعة، ظهور در استحباب غسل جمعه دارد.

۲ - اغتسل للجمعه، ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- پس: این دو خبر با هم در تعارض اند. منتهی دلالت ینبغی بر استحباب ظاهرتر است از دلالت اغتسل بر وجوب، و لذا:

- اظهر و ظاهر محل و مصب اعمال ترجیح است.

پس: نص و ظاهر اصلاً تعارضی با یکدیگر ندارند تا نوبت به اعمال ترجیح برسد.

- بله امکان دارد در صورتی که خبر، خبر واحد باشد، سند آن دو معارضه کنند. فی المثل:

- می شود که بین یحرم اکرام العالم الفاسق به عنوان خبر واحد، معارضه بیفتد با صدورین، و لکن با دلالت این خبر واحد معارضه ای وجود ندارد.

* جناب شیخ صحبت در این بود که شیخ طوسی نه تنها در بحث اصولی با شما مخالفت کرده یعنی در نص و ظاهر که شما قائل به جمع هستید، ایشان اعمال ترجیح نموده، بلکه این مخالفت در فقه نیز دیده می شود، فی المثل:

- در کتاب الصلاة در رابطه با کسی که از روی سهو یک رکعت به نماز ظهرش اضافه کرده و پس از نماز می فهمد که نمازش را پنج رکعتی خوانده است:

۱ - مشهور قائل به صحت این نماز است، مشروط بر اینکه نماز گزار پس از رکعت چهارم به اندازه یک تشهد نشسته باشد.

۲ - مرحوم شیخ طوسی در خلاف، مرحوم بهبهانی در حاشیه مدارک، مرحوم مجلسی در بحار، شیخ یوسف بحرانی در حدائق حکم به ابطال این نماز کرده اند.

- بفرمائید اختلاف شما و مشهور با این حضرات در مسأله فوق بر چه اساسی است؟

- حکم ما بر صحّت چنین نمازی روی مبنای خودمان است، و لذا می گوئیم بله:

ص: ۴۴۸

* یک روایت دارد که: (من استیقن أنه زاده المكتوب...) نمازش باطل است، در حالیکه عمومیت دارد یعنی که چه در رکعت چهارم نشسته باشد یا نه.

* روایت دیگر می گوید: که در چنین نمازی در صورتیکه نماز گزار در رکعت چهارم به قدر تشهد نشسته باشد نمازش صحیح است، که این نصّ است.

- ما در ظهور آن عموم تصرّف کرده می گوئیم مراد آن روایاتی که حکم به ابطال چنین نمازی دارند اینستکه: اگر نماز گزار در رکعت چهارم به اندازه یک تشهد جلوس نداشته باشد، نمازش باطل است.

- پس: ما همان کاری که با همه نصّ و ظاهرها انجام می دهیم، در اینجا نیز همان کار را انجام می دهیم.

- و اما شیخ طوسی هم روی مبنای خودش در اینجا نیز اعمال ترجیح کرده می فرماید:

* آن روایت دالّ بر صحّت نماز مزبور، موافق با عامّه است.

* روایتی هم که می گوید نماز مذکور باطل است، مخالف با عامّه است رجحان دارد بر آنکه موافق عامّه است و لذا مقدّم بر آن است.

- در نتیجه: فتوی به بطلان این نماز داده است.

* جناب شیخ نظر جنابعالی در رابطه با این مبنای شیخ طوسی چیست؟

- اینستکه: با بودن ترجیح دلّالی نوبت به ترجیحات دیگر نمی رسد. توضیح ذلک اینکه:

- قد تمت صلاته در یکی از این دو روایت، دلالت صریح بر صحّت این نماز دارد و حال آنکه روایت دیگر ظهورش در ابطال این نماز است مطلقا.

- و لذا در ظهور آن تصرّف کرده می گوئیم: مراد این روایت از بطلان، مربوط به موردی است که جلوس نداشته باشد و لذا جمع بینهما می کنیم.

* قبل از ورود به بحث بعدی بفرمائید چه تفاوتی میان حجّیت و مرجحیت وجود دارد؟

- حجّیت یک خبر مشروط بر اینستکه: آن خبر از روی تقیّه صادر نشده باشد.

- و لذا: اگر از طریق قرائنی بدست آید که خبر از روی تقیّه صادر شده است آن خبر فاقد اعتبار است.

- مرجحیت در جایی است که دو امر معتبر وجود دارد که یکی بر دیگری رجحان دارد.

* جناب شیخ آیا به ایراد و اشکالی که در مسأله مذکور به شیخ طوسی وارد کردید مطمئن هستید؟

- احتمال دارد که ایراد ما به ایشان که چرا اعمال ترجیح کرده و هر دو خبر را معتبر دانسته، وارد نباشد. چرا؟

- زیرا امکان دارد که ایشان از قرائنی مثل اجماع و... بدست آورده که روایات دالّ بر صحّت نماز مزبور، از روی تقیّه صادر شده اند، یعنی که اصلاً حجّت نیستند.

ص: ۴۴۹

- وقتی روایات مورد نظر حجت نباشند، دیگر ترجیحی در کار نیست.

- وقتی که ترجیحی در کار نباشد، مخالفتی هم با ما ندارد.

- چرا که باقی مانده، روایاتی که دلالت بر ابطال این نماز دارند.

* جناب شیخ فرد دیگری که در کتب فقهیه با مبنای شما در این مسأله مخالفت کرده صاحب حدائق است، نظر ایشان در ما نحن فیه چیست؟ با ذکر مثال این اختلاف را تبیین کنید.

فی المثل:

۱ - یک روایت می گوید: اغتسل يوم الجمعة، که ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

۲ - روایت دیگر می گوید: لا بأس بترك غسل الجمعة، که نص در عدم وجوب است.

- ما در اینجا در ظهور اغتسل تصرّف کرده آن را حمل بر استحباب کرده با دیگری آن را جمع می کنیم.

- صاحب حدائق مخالفت کرده می گوید: شما در اینجا باید اعمال ترجیح کرده ببینید کدامیک از آن دو راجح است، آن را گرفته و طرف مرجوح را طرح کنید.

- و یا فی المثل:

۱ - یک روایت می گوید: لا تأکل جنبا که فعل نهی است و ظهور در حرمت دارد، یعنی که غذا خوردن در حال جنابت حرام است.

۲ - روایت دیگر می گوید: لا بأس بالاکل حال الجنابه، که نصّ در جواز است.

- ما در اینجا اخذ به نصّ یعنی لا بأس... کرده، در لا تأکل تصرّف کرده، آن را حمل بر کراهت می کنیم.

- باز صاحب حدائق مخالفت کرده می گوید: معنا ندارد که شما لا تأکل را که ظهور در حرمت دارد حمل بر کراهت کنید، بلکه باید اعمال ترجیح کنید یعنی ببینید که کدامیک از این دو روایت به لحاظ سندی بر دیگری ترجیح دارد آن را اخذ نمائید.

* مقدّمه بفرمائید چه نسبتی از نسب اربع ممکن است بین دو دلیل باشد؟

۱ - ممکن است عام و خاص مطلق باشد.

۲ - ممکن است تباین باشد.

۳- ممکن است عام و خاص من وجه باشد.

* جناب شیخ آیا نصّ و ظاهر همیشه در عام و خاص مطلق است؟

- خیر، گاهی در متباینین است، یعنی که گاهی یکی از متباینین نصّ و آن دیگری ظاهر است، فی المثل:

ص: ۴۵۰

- يك دليل مي گويد: اغتسل يوم الجمعة، كه ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- دليل ديگر مي گويد: لا بأس بترك غسل الجمعة، كه نصّ در ترك يعني عدم وجوب است.

- خوب نسبت بين اين دو دليل متعارض تباین است، چرا كه يكي با ظهورش مي گويد غسل جمعه واجب است، آن ديگري مي گويد واجب نيست.

* انما الكلام در چیست؟

- در اينستكه: نسبت نصّ و ظاهر. چه عام و خاص مطلق باشد، چه متباينين تفاوتی نمی کند، نصّ مقدم بر ظاهر شده و ظاهر تاويل برده مي شود بر آن نصّ.

- البته در نصّ و ظاهري كه متباينين هستند، تاويل و توجيه ظاهر بر دو گونه است:

۱ - تاويل و توجيه قريب ۲ - تاويل و توجيه بعيد

- مثال برای نصّ و ظاهري كه متباينين بوده و ظاهر قريب التوجيه است:

- يك دليل مي گويد: اغتسل للجمعه، كه ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- دليل ديگر مي گويد: لا بأس بترك غسل الجمعة، كه نصّ است و دلالت بر جواز ترك غسل جمعه دارد.

- در اينجا اغتسل به عنوان ظاهر، توجيه شده، تاويل رفته و حمل بر استحباب مي شود و حمل مي گردد بر نصّ. و لذا نصّ مقدم بر ظاهر است.

- و اما مثال برای نصّ و ظاهري كه متباينين اند و لكن تاويل و توجيه ظاهر بعيد است:

- يك روايت مي گويد: ينبغي غسل الجمعة، كه ظهور در استحباب دارد.

- روايت ديگر مي گويد: يجب غسل الجمعة، كه نصّ در وجوب است.

- در اينجا نيز يجب غسل الجمعة كه نصّ در وجوب است مقدم مي شود بر ينبغي كه ظهور در استحباب دارد، و لذا ينبغي را تاويل مي بريم به ينبغي لزومي يعني وجوبي كه توجيه بعدي است.

* آيا ينبغي لزومي هم داريم؟

- بله، در آن آيه شريفه كه مي فرمايد: لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ .

- الحاصل: قاعده اینستکه: نص در همه جا مقدم بر ظاهر می شود، اعم از اینکه در عام و خاص مطلق باشد یا در متباین، متباین هم چه قریب التوجیه باشند و چه بعید التوجیه. چرا؟

- زیرا همان مناط جمعی که بین عام و خاص وجود دارد، همان مناط بعینه در متباین هم وجود دارد.

* جناب شیخ در تقدیم خاص بر عام چه اختلاف نظری بین شما و مشهور وجود دارد؟

- از نظر مشهور، خاص مقدم بر عام است چه خاص، ظاهر باشد و چه نص.

ص: ۴۵۱

- از نظر ما خاص در صورتی مقدم بر عام می شود که نص باشد. و لذا اگر خاص، ناص نباشد مثل:

اکرم العلماء که عام است و لا- تکرّم العالم الفاسق، که خاص است و فعل لا تکرّم فعل نهی است و ظهور در حرمت دارد. ما خاص را بر عام مقدم نمی کنیم.

پس: از نظر ما شرط تقدیم خاص بر عام اینستکه: خاص ناص باشد.

- مثل: اکرم العلماء و یحرم اکرام العالم الفاسق، که عام و خاص مطلق اند و لکن خاص ناص است، و ما خاص را مقدم بر عام و عام را تاویل می بریم. چرا؟

- بخاطر اینکه اگر خاص ناص باشد، دیگر ظهوری برای عام باقی نمی ماند لکن اگر خاص ظاهر باشد، ظهور آن عام به حال خود باقی است.

* جناب شیخ فرمودید: نص و ظاهر چه در عام و خاص باشد و چه در متباین حکمش اینستکه:

نص را اخذ و ظاهر را توجیه کرده، هماهنگ با نص کنیم.

- در مقابل شیخ طوسی رحمه الله در هر نوعی از متعارضین حتی اگر نص و ظاهر باشند، اعمال ترجیح کرده یعنی که راجح را گرفته، و مرجوح را کنار می گذارد.

- بفرمائید مذهب سؤم چیست؟

- مذهب مرحوم وحید بهبهانی است به تبع از شیخ طوسی که در مورد اول و دوم با ما موافق است و لکن در مورد سؤم موافق شیخ طوسی است.

- مورد اول در جایی که نص و ظاهر در عام و خاص مطلق اند و یا که در متباینی هستند که حمل ظاهر بر نص قریب التوجیه باشد. فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اکرم العلماء، دلیل دیگر می گوید: یحرم اکرام العالم الفاسق.

- مرحوم بهبهانی در اینجا با ما موافق است، یعنی که نص یعنی یحرم اکرام... را اخذ و ظاهر را که اکرم العلماء باشد توجیه کرده می گوید: مراد از علماء در آن علمای عدول اند.

۲ - مورد دوم در جایی بود که نص و ظاهر در متباین اند، فی المثل:

- یک دلیل می گوید: اغتسل يوم الجمعة، که ظهور در وجوب غسل جمعه دارد.

- دلیل دیگر می گوید: يستحب غسل الجمعة، که نص بوده و صریح در استحباب است.

- مرحوم بهبهانی، در اینجا نیز با ما موافق است چرا که می گوید:

- اغتسل ظهور در وجوب دارد لکن ما از این ظهور رفع ید کرده حملش می کنیم بر استحباب و لذا با یستحبّ قابل جمع و تطبیق است.

- و اما مورد و مثال سوّم که ایشان با ما مخالف است، نص و ظاهر در متباینین بعید التوجیه اند:

- یک روایت می گوید: ینبغی غسل الجمعة، که ظهور در استحباب دارد.

ص: ۴۵۲

- روایت دیگر می گوید: يجب غسل الجمعة، که نَصّ در وجوب است.

- مرحوم بهبهانی معتقد است که اینجا جای جمع نیست، چرا که بعید است که بشود ینبغی را که ظهور در استحباب دارد، حمل بر لزومی یا به تعبیر دیگر وجوبی نمود تا که با يجب تطبیق نماید.

* جناب شیخ مثال خود مرحوم بهبهانی در این قسم چیست؟

- یک روایت می گوید: اگر کسی بدن زنی را مس کند چه آن زن اجنبی باشد و چه زن خودش، وضوی او نقض و باطل نمی شود.

- روایت دیگری می گوید: اگر کسی بدن زنی را مس نماید، چه زن خودش باشد و چه اجنبی، باید که وضویش را اعاده کند.

- حال ما که شیخ انصاری هستیم می گوئیم:

- روایت اوّل نَصّ در عدم اعاده و وجوب اعاده است.

- روایت دوّم ظهور در وجوب وضو دارد و لذا اعاده وضو لازم است.

بنابراین ما بر طبق قاعده خود، این اعاده را تأویل برده، حمل بر استحباب می کنیم تا که با خبر اوّل هماهنگ شود.

- امّا مرحوم بهبهانی می گوید: شما نمی توانید این اعاده ای را که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب کرده با آن دیگری جمع کنید.

- بلکه در اینجا باید اعمال ترجیح کرده، و روایت اوّل را اخذ کنید. بدینصورت که:

- آن روایتی که می گوید: وضوء در این مس نیست، بخاطر اینکه مخالف عامّه است، رجحان دارد بر آن دیگری و لذا آن را اخذ می کنیم.

- و آن روایتی را که می گوید اعاده وضوء در اثر این مس لازم است، چون موافق عامّه است طرح می کنیم.

* چرا ایشان مدعی است که نمی توان اعاده ای که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب کرد؟

- زیرا استحباب هم یکی از احکام شرعیّه است و تأویل در احکام شرعیّه نیازمند به دلیل است، مضافاً بر اینکه در اصول گفته می شود که: المؤول لیس بحجّه.

* جناب شیخ پاسخ جنابعالی به مرحوم بهبهانی در اینجا چیست؟

* پاسخ اول ما به ایشان اینست که: به همان مناطی که در مورد اول اقدام به جمع کردید، به همان مناط باید که در مورد سوم نیز اقدام به جمع کنید.

- البته اگر از مرحوم وحید سؤال شود که بر چه اساسی در مورد اول اقدام به جمع کردید؟

- ایشان پاسخ می دهد بر اساس آن قاعده شایع که می گوید: ما من عامّ الا و قد خصّ.

ص: ۴۵۳

- و لذا عام اکرم العلماء را تخصیص زده می گوئیم مراد از علماء در آن علمای عدول است.

- لکن این پاسخ به همراه ملا-کش اشتباه است، چراکه قاعده مذکور مناط و ملاک جمع نیست تا که ایشان خیال کنند که مسأله اختصاص به عام و خاص مطلق دارد.

- بلکه مدار جمع بین نص و ظاهر اینستکه: در یکی از دو متعارض، احتمالی باشد، که آن احتمال در آن دیگری نباشد.

- این مناط در تمامی موارد نص و ظاهر وجود دارد، چه در قسم اول، چه در قسم دوم و چه در قسم سوم.

* و اما پاسخ دوم ما به ایشان اینستکه: شما که بر طبق مناط مذکور جمع در مورد اول را قبول کردید، در دومی و سومی هم قبول کنید.

- جناب وحید در قسم دوم نیز که یک دلیل می گفت اغتسل یوم الجمعة و دلیل دیگر می گفت:

یستحبّ غسل الجمعة، اغتسل یوم الجمعة را که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب کرده با دلیل دیگر جمع نمودید. چرا؟

- زیرا بسیار شایع است که افعال را در بسیاری از روایات حمل بر استحباب کرده اند، و شما با اقدامتان در اینجا به این قاعده شایع اعتراف و در قسم دوم با اینکه عام و خاص مطلق نیست به آن عمل نمودید.

- خوب همین کار را در سومی هم انجام بدهید، یعنی که اعاده را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب کنید.

- الحاصل: در تمام موارد مذکور بین نص و ظاهر جمع می شود، و لذا اعمّ از اینکه در عام و خاص باشد یا در متباینین، در متباینین هم چه قریب التوجیه باشد و چه بعید التوجیه، باید که نصّ را اخذ، ظاهر را تأویل برده، هماهنگ با نصّ کنیم.

- امّا اینکه مرحوم بهبهانی در قسم سوم بنا را گذاشته است بر طرح روایت بخاطر اینکه تأویل آن جایز نیست، کار درستی نیست و لذا در پاسخ به کار ایشان می گوئیم:

- اثر عملی تعبّد اینستکه: ما اثری را بر آن تعبّدمان به صدور مترتب کنیم و حال آنکه شما اول متعبد به صدور شده اید و سپس اقدام به طرح روایت کرده اید که کار لغوی است.

فهرست مطالب

خاتمه: در تعادل و تراجم ۶

عدم تعارض اصول و ادله اجتهادیه ۶

حساب شش صورت از دوازده صورت ۷

حساب شش صورت دیگر ۷

اصول عملیه ۷

حکومت ادله بر اصول شرعیه ۷

تشریح المسائل ۸

ضابطه حکومت دلیل بر اصل ۱۴

آزمایش ۱۵

تفاوت بین حکومت و تخصیص ۱۵

ثمره عقلی بودن تخصیص و لفظی بودن حاکم ۱۵

تشریح المسائل ۱۶

حکومت ادله ظنیه بر اصول سه گانه شرعیه ۱۹

جریان ورود و حکومت در اصول لفظیه ۲۰

بررسی دو صورت بعدی ۲۱

تشریح المسائل ۲۱

ص: ۴۵۵

در بیان معنای من حیث هو ۴۲

عدم تعارض در ادله قطعیّه و ادله ظنیّه ۴۲

تشریح المسائل ۴۳

کلام در اولویت قانون جمع بر قاعده طرح ۴۸

سخن ابن ابی جمهور در عوالی الالائی ۴۸

استدلال به اجماع بر اولویت این قاعده ۴۸

تشریح المسائل ۴۹

عدم امکان عمل به این قاعده ۵۲

عدم دلیل بر این قاعده ۵۳

تشریح المسائل ۵۴

دلیل چهارم ۵۸

تشریح المسائل ۵۹

دلیل پنجم ۶۳

تشریح المسائل ۶۳

دلیل ششم ۶۶

دلیل اول بر بل الدلیل علی خلافه ۶۶

دلیل دوم بر بل الدلیل علی خلافه ۶۶

دلیل سوم ۶۷

مخالفت این قاعده با اجماع ۶۷

رجوع به کلام عوالی الالالی ۶۷

تشریح المسائل ۶۷

اقسام جمع ۷۲

تعارض ظاهرین ۷۳

ذکر مثال برای عام و خاص من وجه ۷۳

ص: ۴۵۶

ذکر مثال برای متباینین ۷۳

در صورتی که برای یکی از دو ظاهر مزیتی نسبت به ظاهر دیگر باشد ۷۳

تفاوت میان اظهر و ظاهر با نصّ و ظاهر ۷۴

بیان حکم اظهر و ظاهر ۷۴

تشریح المسائل ۷۴

حکم دو دلیل متعارض که ظهورشان مساوی است ۷۷

چگونگی اخذ در خطمشی جمع ۷۸

چگونگی اخذ در خطمشی طرح ۷۸

مؤید دیگری بر خطمشی دوّم یعنی قانون جمع ۷۸

کیفیت این تفصیل ۷۹

تشریح المسائل ۷۹

تفریع شهید ثانی بر قاعده جمع ۸۴

امکان جمع بین بیّنات بوسیله تبعیض ۸۵

عدم امکان جمع به تبعیض در تعارض اخبار ۸۵

تشریح المسائل ۸۶

اشکال ۹۰

پاسخ ۹۱

جمع بین بیّنات در حقوق مردم ۹۲

اصل، در تعارض بیّنات، همان قرعه است ۹۳

تشریح المسائل ۹۳

مقام اول در متکافئین یا متعادلین ۱۳۹

مقتضای اصل و قاعده اولیه در متکافئین چیست؟ ۱۳۹

کلام سید مجاهد در اینکه مقتضای اصل تساقط است ۱۳۹

ص: ۴۵۷

اشتباه بودن مطلبی که قائل به تساقط در دو مرحله ذکر کرده ۱۴۰

تشریح المسائل ۱۴۰

اصل در متعارضین عدم تساقط است ۱۴۶

تشریح المسائل ۱۴۸

تشریح المسائل ۱۵۲

قاعده ثانویه ۱۵۴

مقتضای اخبار عدم تساقط است ۱۵۴

حکم متعارضین بنا بر عدم تساقط ۱۵۵

اخبار توقف و پاسخ به آنها ۱۵۵

حجیت اخبار از باب طریقت است ۱۵۵

تشریح المسائل ۱۵۶

تنبيه ۱۵۹

وضعیّت تخیر نسبت به مجتهد و مقلد ۱۵۹

تشریح المسائل ۱۶۰

تنبيه دوّم: در اینکه این تخیر بدوی است و یا استمراری ۱۶۴

مختار شیخنا تخیر بدوی است ۱۶۵

تشریح المسائل ۱۶۶

حکم تعادل در امارات منصوبه در غیر احکام و جوب توقف است ۱۷۰

تشریح المسائل ۱۷۱

وجوب فحص از مرجحات در متعارضین ۱۷۵

تشریح المسائل ۱۷۶

تلخیص المطالب ۱۷۹

مقام دوّم: در تراجم ۲۰۴

تشریح المسائل ۲۰۴

ص: ۴۵۸

مقام اوّل: در وجوب ترجیح میان دو دلیل متعارض و استدلال بر آن ۲۰۷

تشریح المسائل ۲۰۹

مناقشه در وجوب ترجیح ۲۱۵

جواب از مناقشه ۲۱۶

عدم اندراج این مسأله در مسأله دوران الامر بین تعیین و تخییر ۲۱۶

تشریح المسائل ۲۱۷

تحقیق در مسأله ۲۲۳

طرح یک توهم و دفع آن ۲۲۴

تشریح المسائل ۲۲۵

اصل وجوب عمل به مرجح و به آنچه احتمال داده می شود که مرجح است ۲۳۲

ششمین دلیل مستدل بر وجوب ترجیح ۲۳۳

مناقشه شیخ در دلیل مزبور ۲۳۳

تشریح المسائل ۲۳۳

تشریح المسائل ۲۳۸

حمل اخبار ترجیح بر استحباب در کلام سید صدر ۲۴۱

مناقشه شیخ در کلام سید صدر ۲۴۲

تشریح المسائل ۲۴۲

تلخیص المطالب ۲۴۷

مقام دوّم در اخبار علاجیه ۲۶۳

مرجحات حکمین ۲۶۴

حکم حدیث های مختلف و متعارض در جایی که مستند حکم و قضاء دو حاکم بوده ۲۶۵

مرجحات خبری ۲۶۵

تشریح المسائل ۲۶۸

تشریح المسائل ۲۷۳

ص: ۴۵۹

مرفوعه زرارہ ۲۷۶

تشریح المسائل ۲۷۷

روایت صدوق ۲۷۹

روایت قطب راوندی ۲۸۰

روایت حسین ابن سرّی ۲۸۲

روایت حسن بن جهم ۲۸۲

روایت محمد بن عبد الله ۲۸۲

روایت سماعه بن مهران ۲۸۲

روایت معلى بن خنيس ۲۸۳

روایت حسین بن مختار ۲۸۳

روایت ابی عمرو کنانی ۲۸۴

روایت محمد بن مسلم ۲۸۵

روایت ابی حیون ۲۸۵

روایت داوود بن فرقد ۲۸۵

بیان تعارض میان مقبوله و مرفوعه ۲۸۸

راه علاج اختلاف بین مرفوعه و مقبوله ۲۸۸

اشکال در توجیه سوّم ۲۸۹

تشریح المسائل ۲۹۰

دوّمین تعارض ۲۹۴

تعارض ۲۹۴

علاج تعارض ٢٩٥

تشریح المسائل ٢٩٥

راه درمان تعارض سؤم ٢٩٧

اشكال ٢٩٧

ص: ٤٦٠

جواب ۲۹۷

چهارمین تعارض ۲۹۷

راه علاج اول ۲۹۸

راه علاج دوم ۲۹۸

تشریح المسائل ۲۹۸

تعارض پنجم ۳۰۳

اشکال ۳۰۴

مراد امام در روایت سیزدهم ۳۰۴

مراد امام در روایت چهاردهم ۳۰۴

تشریح المسائل ۳۰۴

تلخیص المطالب ۳۰۷

مقام سوم در عدم اکتفاء به مرجحات منصوصه (و تعدی به مرجحات غیر منصوصه) ۳۱۴

معتضد بودن، نه مرجح بودن موافقت با کتاب ۳۱۵

کلام مرحوم کلینی در دیباجه کافی ۳۱۵

توضیح کلام مرحوم کلینی ۳۱۶

توجیه شیخنا از این سخن کلینی که گفت تخیر مطابق احتیاط است ۳۱۷

بیان یک طعن نابجا به اصولیین ۳۱۷

سخن محدث بحرانی در این رابطه ۳۱۷

تشریح المسائل ۳۱۷

مقتضای روایات از نظر خود شیخ انصاری ۳۲۳

عدم اکتفاء به مرجحات منصوصه ۳۲۷

تنقیح مناط به برکت دو صفت اصدقیت و اوثقیت ۳۲۸

مؤیدی بر اینکه اصدقیت و... مرجح طریقی بوده و دارای مناط اند ۳۲۸

ص: ۴۶۱

تشریح المسائل ۳۲۹

فراز دوّم از فرازهای اخبار علاجیه ۳۳۳

تشریح المسائل ۳۳۴

فراز سوّم از فرازهای چهارگانه مورد بحث ۳۳۷

فراز چهارم از فرازهای چهارگانه مورد بحث ۳۳۸

تشریح المسائل ۳۳۸

تلخیص المطالب ۳۴۰

مقام چهارم: در بیان مرجّحات ۳۷۳

تشریح المسائل ۳۷۴

مرجّحات داخلیه ۳۷۷

تأخّر مرجّحات داخلیه به لحاظ رتبه از ترجیح دلالی و استدلال بر آن ۳۷۸

تشریح المسائل ۳۷۸

چرا با بودن ترجیح دلالی نوبت به دیگر مرجّحات نمی رسد؟ ۳۸۲

بیان اوّل ۳۸۲

بیان دوّم ۳۸۲

جواب شرط مذکور ۳۸۲

تشریح المسائل ۳۸۳

ظاهر کلام شیخ طوسی برخلاف کبرای کلی ۳۸۸

تشریح المسائل ۳۸۹

کلام شیخ طوسی ۳۹۲

حکم ظاهرین متباینین ۳۹۳

تشریح المسائل ۳۹۴

تصریح شیخ طوسی در عدّه و تغایر آن با کلامش در استبصار ۳۹۶

نظر مرحوم شیخنا در رابطه با مطلب فوق ۳۹۷

ص: ۴۶۲

ظهور کلام محدث بحرانی در رأی قبلی شیخ طوسی ۳۹۷

ظهور کلام صاحب حدائق در کلام محقق قمی ۳۹۷

اشکال سلطان العلماء به میرزای قمی ۳۹۷

ردیۀ میرزای قمی بر سخن سلطان العلماء و مشهور هر دو ۳۹۷

تشریح المسائل ۳۹۷

مناقشۀ شیخنا در بیانات احسائی و مرحوم شیخ طوسی ۴۰۰

بیان سوّم: در تقویت مذهب مشهور ۴۰۰

بیان چهارم: در تقویت مذهب مشهور ۴۰۰

تشریح المسائل ۴۰۱

اشکال در جمعی که متوقف است بر تصرف در هر دو خبر ۴۰۴

تشریح المسائل ۴۰۵

اشکال در جمعی که متوقف بر تصرف در احدهما لا بعینه است ۴۰۷

چرا قسم سوّم را ملحق به قسم اوّل کرده و آن را داخل در اخبار علاجیّه نمودید؟ ۴۰۷

طریقه علماء در قسم اوّل و سوّم، اعمال ترجیح است ۴۰۸

تشریح المسائل ۴۰۸

تفصیل در دو مثال قسم سوّم از اقسام جمع ۴۱۰

ردیۀ شیخنا بر تفصیل فوق ۴۱۱

تشریح المسائل ۴۱۱

اشکال مقدر ۴۱۵

تشریح المسائل ۴۱۶

تنبيه اول: خارج بودن تقديم نص بر ظاهر از مسأله ترجيح ۴۱۸

تشریح المسائل ۴۱۸

تنبيه دوّم: نظريه شيخنا و مشهور پيرامون نصّ و ظاهر ۴۲۰

چرا تقديم خاص مشروط بر اينستكه: ناصّ باشد؟ ۴۲۰

ص: ۴۶۳

بیان دوّمین نظریّه پیرامون نصّ و ظاهر ۴۲۱

توجیه روش شیخ طوسی در ابطال نماز مورد بحث ۴۲۱

قول سوّم یا مذهب تفصیل ۴۲۳

توافق بهبهانی در دو مورد ذیل با ما ۴۲۳

مخالفت بهبهانی در مورد ذیل با ما ۴۲۳

کلام مرحوم بهبهانی ۴۲۳

تشریح المسائل ۴۲۴

مناقشه شیخنا در کلام وحید بهبهانی ۴۲۹

پاسخ اوّل ۴۲۹

پاسخ دوّم ۴۲۹

پاسخ سوّم ۴۲۹

بیان دو احتمال در کلام ایشان ۴۳۰

تشریح المسائل ۴۳۰

تلخیص المطالب ۴۳۱

ص: ۴۶۴

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

